Уведомление о данном переводе

Данная книга представляет собой машинный перевод оригинального английского текста, выполненный с помощью автоматизированных инструментов перевода. Она не проверялась и не редактировалась автором или кем-либо еще. Поэтому возможны ошибки, неточности, неуклюжие формулировки или проблемы с форматированием. Оригинальное английское издание остается авторитетной версией.

ТЕМ БОЛЕЕ

Сводный список из 72 аргументов *«Каль Вахомер»* в Танахе

Ави Сион

Эссе, написанное **доктором философии Ави Сионом.**

В значительной степени основано на литературных исследованиях **Р. Яакова Габая.**

Книга издана самостоятельно в 2024 году Ави Сионом в Женеве, Швейцария.

© Авторские права принадлежат Ави Сиону, 2023-2024.

Все права защищены.

Защищено международными и панамериканскими конвенциями об авторском праве. Никакая часть этой книги не может быть использована или воспроизведена каким бы то ни было образом без письменного разрешения автора-издателя, за исключением кратких цитат с соответствующим указанием источника.

www.TheLogician.net

avi-sion@thelogician.net

Каталогизационная информация библиотеки:

Сион, Ави. ВСЕГДА БОЛЬШЕ: Объединенный список из 72 аргументов «Каль Вахомер» в Танахе.

Нет указателя, нет библиографии.

Абстрактный

Книга «Тем более» Ави Сиона, доктора философии, представляет собой объединенный список из 72 аргументов *«каль вахомер»* в Танахе, то есть аргументов «а фортиори» в еврейской Библии. Этот список объединяет перечни, предложенные в раввинской литературе прошлого и в более поздних исследованиях автора.

Литературный поиск для этого был проведен главным образом рабби Яаковом Габаем, который изучил работы на иврите пяти раввинов, предложивших списки, а именно: рабби Шмуэля Яффе Ашкенази (*«Йефе Тоар»* , 1597), рабби Цви Хирша Катценелленбогена (*«Нетивот Олам»* , 1822), рабби Зеева Вольфа Эйнхорна (*«Мидраш Таннаим»* , 1839), рабби Маттияху Страшуна (*«Маттат Ях»* , 1892) и рабби Хаима Хиршенсона (*«Беруре»). (HaMidot* , 1928). Автор настоящего эссе использовал дополнительную информацию из комментария к Танаху рабби Шломо Ицхаки (Раши, XI век) и эссе рабби Луиса Джейкобса (2005), а также из своих собственных предыдущих работ (*Judaic Logic* , 1995, и *A Fortiori Logic* , 2013).

Собранная таким образом информация представлена здесь в систематическом виде после тщательной оценки автором каждого случая с учетом контекста повествования, используемого языка и логической структуры. Предпринимаются усилия для определения того, какие случаи были известны каждому из предыдущих авторов, а также для определения того, кто первым обнаружил каждый случай и были ли последующие упоминания случая (если таковые имелись) независимыми или производными.

Содержание

1. Синтез старой и новой информации 5
2. Допустимые формы аргумента a fortiori 12
3. Объединенный список из 72 аргументов *qal vachomer* в Танахе 18
4. Мишна и 2 Талмуда 30
5. БЫТИЕ РАБАХ и после 34
6. Р. Шломо Ицхаки (РАШИ) 41
7. Р. Шмуэль Яффе Ашкенази 60
8. Р. Цви Хирш КАЦЕНЕЛЛЕНБОГЕН 62
9. Р. Зеев Вольф EINHORN 67
10. Р. Маттияху СТРАШУН 74
11. Р. Хаим Хиршенсон 81
12. Ави Сион в *иудейской логике* 108
13. Р. Луис Джейкобс 111
14. Ави Сион в *логике Фортиори* 115
15. Язык библейского дискурса a fortiori 117
16. Суть всего этого 125
17. Таблица подробных результатов 128
18. Основные источники 132

1. Синтез старой и новой информации

После того как я разослал свое эссе «46 аргументов *Каль вахомер* в Танахе» (взятое из моей книги 2013 года *«Логика Фортиори* [1]») многим людям из моих списков рассылки, один из получателей, раввин Яаков Габай [2], указал мне на существование более старых списков аргументов «А Фортиори», найденных в еврейской Библии, списков, приведенных в традиционной еврейской литературе, которые могут содержать случаи, о которых я не знал и которые не упомянул в своем эссе. Я попросил раввина изучить эту литературу для меня, поскольку моих знаний иврита недостаточно для такой сложной задачи, и он любезно согласился это сделать. Я сказал ему, что со своей стороны обработаю и представлю информацию.

Следует отметить, что данное исследование преследует две цели. Основная цель — составить список всех библейских аргументов «тем более», обнаруженных кем-либо на сегодняшний день; для этого необходимо понимать формы аргументов «тем более» и уметь точно интерпретировать библейский текст. Второстепенная цель — историческая: выяснить, кто первым обнаружил каждый случай такого аргумента, и, насколько это возможно, определить, были ли последующие упоминания этого случая независимыми или находились под влиянием предшественника. Обе эти задачи требуют обширного изучения (в основном, ивритских) источников. Аргументы «тем более» могут быть отмечены авторами в отдельных комментариях или собраны ими в списки. Авторы могут явно указывать на предшественников, оказавших на них влияние, или лишь косвенно.

Большая часть литературных исследований для настоящего исследования была проведена Габаем; после чего я проанализировал, оценил и обобщил полученные результаты. На сегодняшний день мы выявили **в Танахе в общей сложности 72 случая использования выражения *«qal vachomer»*** . Это уже больше, чем любое ранее опубликованное кем-либо (насколько нам известно). В моем предыдущем списке было всего 47 случаев; таким образом, настоящее исследование добавило к нему 25 случаев. В своих списках в качестве примеров аргумента «тем более» я учитываю только те, которые достаточно ясно

---

[1] Я часто называю книги по инициалам их названий. Так, для моих книг: «Иудейская логика» = JL, «Логика А Фортиори» = AFL, «И более того» = ATM.

[2] В настоящее время я являюсь раввином общины Хекхал Ханесс в Женеве, Швейцария (где я проживаю). Далее я буду упоминать раввина просто по фамилии, как это принято в научных работах.

подразумеваются таковыми в библейском тексте и, конечно же, являются логически обоснованными.

Габай проанализировал и изучил пять раввинских трудов со списками библейских аргументов a fortiori, а именно: *«Йефех». Тоар* Р. Шмуэля Яффе Ашкенази (16 век), *Нетивот Олам* Р. Цви Хирша Каценелленбогена (19 век), *Мидраш Таннаим* работы Р. Зеева Вольфа Эйнхорна (XIX век), *«Маттат Ях»* Р. Маттияху Страшуна (XIX век) и *«Беруре». ХаМидот* Раввин Хаим Хиршенсон (XX век). Со своей стороны, я размышлял и изучал комментарий Раши *к Танаху* (XI век) и работу раввина Луиса Якобса «Аргумент Кал Ва-Хомера в Ветхом Завете» в *книге «Раввинская мысль в Талмуде »* (XX век).[3]

Вся заслуга в обнаружении 23 дополнительных случаев принадлежит Габаю. Точнее, он не открыл эти случаи, поскольку они уже были известны прошлым комментаторам; но он, безусловно, заново открыл их для целей нашего современного сводного списка. Его исследования также позволили мне уточнить, кто (по крайней мере, по-видимому) первым обнаружил каждый случай. Однако исследовательская работа, касающаяся Раши, была выполнена мной; и это добавило еще один случай (Раши) к нашему расширенному списку. Второй добавленный случай был найден мной по аналогии со случаем, перечисленным Хиршенсоном. Кроме того, конечно, я использовал результаты исследований Якобса и мои собственные, упомянутые в моих предыдущих книгах. В остальном, моя работа в этом проекте заключалась лишь в критической оценке и организации данных и в написании данной статьи.

Ниже приведён, вкратце, **полный список. Из 72 библейских упоминаний** слова *qal vachomer ,* предложенных в данном эссе: **Бытие 3:22-23** , **4:14, 4:24, 6:3, 11:6, 14:23 , 17:17, 18:12, 39:8-9, 44:8; Исход 6:12, 6:30 ; Числа 12:14; Второзаконие 31:27, 32:39; Судьи 14:16; 1 Царств 14:29-30, 14:39, 17:37, 21:6, 23:3; 2 Царств 4:10-11, 11:11, 12:18, 12:21, 16:11; 1 Царств 8:27; 2 Царств 5:12, 5:13, 10:4, 18:23-24, 18:35; Исаия 1:3, 10:11, 20:6, 36:8-9, 36:20, 66:1 (a и b); Иеремия 2:11, 8:7, 12:5 (a и b), 25:29, 45:4-5, 49:12; Иезекииль 3:4-7, 14:13-21, 15:5, 33:24; Иона 4:10-11; Псалмы 25:8-9, 78:20, 94:9 (a и b), 94:10; Притчи 11:31, 15:11, 17:7, 19:7, 19:10, 21:27; Иов 4:18-19, 9:13-14, 15:15-16, 25:5-6, 35:13-14; Есфирь 9:12; Даниил 2:9, Неемия 13:26-27; 2 Паралипоменон 6:18, 32:15** .

Более подробный список и объяснение этих 72 случаев приведены в главе 3 (ниже), а подробная таблица с их описанием – в главе 17.

---

[3] Эйнхорн и Хиршенсон были кратко упомянуты в моей статье на тему австралийского футбола, после того как о них упомянули в эссе Джейкобса.

Обратите внимание, что в приведенном выше списке содержится **15 примеров из Библии** . Статистика по библейским книгам (насколько нам известно на сегодняшний день) выглядит следующим образом: Бытие (10), Исход (2), Числа (1), Второзаконие (2), Судьи (1), 1 Царств (5), 2 Царств (5), 1 Царств (1), 2 Царств (5), Исаия (7), Иеремия (7), Иезекииль (4), Иона (1), Псалмы (5), Притчи (6), Иов (5), Эсфирь (1), Даниил (1), Неемия (1), 2 Паралипоменон (2); в остальных книгах таких примеров нет.

Из перечисленных выше 72 случаев 47 уже были упомянуты в моем исследовании 2013 года (AFL, приложение 1); они снова представлены и подробно описаны ниже в главе 3. **25 случаев, впервые обнаруженных в настоящем исследовании (2023-2024 гг.)** , следующие [4]: **Бытие 3:22-23** , **4:14, 6:3, 11:6, 14:23, 17:17, 18:12, 39:8-9 ; Исход 6:30 ; Второзаконие 32:39; 1 Царств 14:39; 2 Царств 11:11, 12:21; 2 Царств 5:12, 18:35; Исаия 1:3, 10:11, 20:6, 36:20; Иеремия 2:11, 8:7; Иезекииль 3:4-7; Псалмы 25:8-9; Притчи 17:7; Иов 35:13-14** ; они также представлены и разъяснены ниже в главе 3.

В следующей таблице указаны **логические формы** этих 72 случаев, обозначения которых следующие: **s** — субъективный, **p** — предикативный, **+** — положительный, **-** — отрицательный и **&** — пропорциональный (полное объяснение этих терминов см. в главе 2).

A fortiori argument form		Quantity (all)	Of which, a crescendo (&)
positive subjectal	**+s**	28	5
negative subjectal	**-s**	20	3
positive predicatal	**+p**	18	1
negative predicatal	**-p**	6	0
Total		72	9

[4] Таким образом, безусловно, эти 25 случаев включают в себя: 8 случаев из Книги Бытия, 1 случай из Книги Исход, 1 случай из Книги Второзакония, 1 случай из 1 Книги Самуила, 2 случая из 2 Книги Самуила, 2 случая из 2 Книги Царств, 4 случая из Книги Исаии, 2 случая из Книги Иеремии, 1 случай из Книги Иезекииля, 1 случай из Псалмов, 1 случай из Книги Притчей и 1 случай из Книги Иова.

Я классифицировал все случаи в списке каждого автора по следующим категориям авторства: (A) «историческое первое упоминание» (соответствующий автор, по-видимому, исторически первым упомянул или перечислил этот случай); (B) «независимое упоминание» (соответствующий автор, очевидно, *не был* исторически первым, кто упомянул или перечислил этот случай, но, по-видимому, обнаружил его независимо); и (C) «производное упоминание» (известно, что соответствующий автор – или можно с достаточной степенью вероятности предположить, – узнал об этом случае от другого автора, предшествовавшего ему).

В некоторых случаях классификация по одной из этих трех категорий довольно сложна, поскольку кто-то мог заметить, что библейский отрывок имеет намерение «тем более», но либо не сформулировал, как может выглядеть « *каль вахомер» (* неясность, означающая «неясность»), либо сформулировал его неправильно. В таких случаях, когда я формулирую для него аргумент или исправляю его, следует ли мне считать этот случай одним из моих выводов, даже если я сам его не заметил, или все же считать его его выводом? А что, если мое понимание повествования основано на каком-либо комментарии, скажем, Раши? Я старался быть максимально справедливым ко всем (включая себя). В любом случае, я всегда предельно откровенен.

В приведенной ниже таблице обобщены **достижения различных авторов/их работ** .

Author/Work		All	A	B	C
Eliezer b. Jose / Baraita 32 Midot	EbJ	3	3	0	0
Oshaya b. Hama / Genesis Rabbah	GR	11	8	0	3
Rashi / Commentary on the Tanakh	R	25	14	0	11
S. Y. Ashkenazi / Yefeh Toar	SYA	24	8	5	11
Z. H. Katzenellenbogen / Netivot Olam	ZHK	31	9	11	11
Z. W. Einhorn / Midrash Tannaim	ZWE	24	0	1	23
M. Strashun / Mattat Yah	MS	52	14	7	31
Ch. Hirshensohn / Berure ha-Midot	HH	41	8	1	32
Avi Sion / Judaic Logic	AS	34	5	18	11
L. Jacobs / Rabbinic Thought in the Talmud	LJ	33	2	7	24
Avi Sion / A Fortiori Logic	AS	47	1 (+5)	21	20
Avi Sion + Yaakov Gabay / All The More	AS+YG	72	0 (+6)	21	25+20

Стоит перечислить исторические первооткрытия (т.е. столбец A) каждого из авторов, упомянутых в таблице выше. Сумма всех случаев, конечно, составляет 72. **Бытие Рабба** (все возможные авторы и комментаторы объединены вместе [5]): Бытие 44:8, Исход 6:12, Числа 12:14, Второзаконие 31:27, 1 Царств 23:3, Иеремия 12:5 (a и b), Иезекииль 15:5, Притчи 11:31 и Есфирь 9:12. К этому следует добавить, по крайней мере, из другого места в том же документе: Бытие 4:24; всего: 11 случаев. **Раши** : Бытие 6:3; 2 Царств 5:13; Иезекииль 14:13-21, 33:24; Притчи 15:11, 17:7, 19:7, 19:10, 21:27; Иов 9:13-14, 15:15-16, 35:13-14; Даниил 2:9; Неемия 13:26-27; всего: 14 случаев.

Ашкенази : 1 Царств 8:27; 2 Царств 10:4; Исаия 20:6; Иеремия 25:29, 45:4-5, 49:12; Иов 4:18-19, 25:5-6; всего: 8 случаев. **Катценелленбоген** : Второзаконие 32:39; 1 Царств 14:29-30; 2 Царств 4:10-11, 12:18, 12:21, 16:11; 2 Паралипоменон 6:18; Псалмы 25:8-9, 78:20; всего: 9 случаев. **Эйнхорн** : 0 известных случаев. **Страшун** : Судьи 14:16; 1 Царств 14:39; 2 Царств 11:11; 2 Царств 5:12, 18:23-24, 18:35; Исаия 1:3, 10:11, 36:8-9, 36:20; Иеремия 2:11, 8:7; Иезекииль 3:4-7; Иона 4:10-11; всего: 14 случаев. **Хиршенсон** : Бытие 3:22-23, 4:14, 11:6, 14:23, 17:17, 39:8-9 и Исход 6:30. Плюс Бытие 18:12, добавлено ; всего : 8 случаев. **Сион в JL** : 1 Царств 17:37, 21:6; Псалмы 94:9 (a и b), 94:10; всего: 5 случаев. **Иаковс** : Исаия 66:1 (a и b); всего: 2 случая. **Сион в AFL** : 2 Паралипоменон 32:15; всего: 1 случай. **Сион и Габай в ATM** : 0 случаев.[6]

Рабби Элиэзер бен Хосе ха- Гелили (II век н.э.) в *бараите* о 32 герменевтических правилах толкования Библии, в правилах 5 и 6, различает **явное** ***(мефораш)*** **и неявное** ***(сатум)*** *qal vachomer* . Это важное различие, которое я всецело поддерживаю. Поэтому мой список библейских аргументов a fortiori включает только Явные случаи исключают неявные. Причина такой политики заключается в том, что явные случаи основаны на буквальном прочтении текста, то есть на прочтении текста целиком «из» него; тогда как неявные случаи основаны на чрезмерно интерпретативном прочтении текста, то есть на прочтении части текста «внутрь». Последние варианты прочтения добавляют что-то к тексту, какой-то повествовательный или проповеднический элемент; они предполагают «чтение между строк», то есть интерполяцию. Это лишь общие критерии; более конкретные критерии могут быть и будут предложены по мере дальнейшего изучения.

---

[5] В том числе: Елиезер бен Хосе, 3 случая: Иеремия 12:5 (2 случая), Есфирь 9:12.

[6] Обратите внимание, что случаи, указанные в скобках в AFL (+5) и ATM (+6), обозначены таким образом, чтобы показать, что они по-прежнему являются историческими первыми (A) в моем имени. Я не мог бы указать их как просто независимые открытия (B), поскольку являюсь одним и тем же автором этих разных книг.

Это не означает, что «явные» случаи всегда полностью явны; часто какая-то часть предполагаемого аргумента a fortiori (в большинстве случаев это одна из посылок, обычно главная, хотя в некоторых случаях это заключение) не указана, но *намерение a fortiori* в буквальном тексте совершенно очевидно или неизбежно. И это не означает, что «неявные» случаи не являются столь же a fortiori, как утверждается, — проблема с ними заключается лишь в том, что предложенный аргумент a fortiori не является строго частью принятого текста, поскольку текст *можно прочитать каким-либо другим способом,* отличным от предложенного способа a fortiori. Таким образом, мои списки могут отклонить случай по одной из двух причин: либо потому, что предложенный аргумент a fortiori не является явным, а лишь неявным, даже если он формально верен; либо потому, что он не является формально верным, даже если он задуман или заявлен как a fortiori, либо потому, что он вообще не является a fortiori по своему намерению.

Следует отметить, что случаи, которые я считаю лишь неявными, недействительными или не относящимися к аргументу a fortiori, встречаются относительно редко. Я несу полную ответственность за вынесенные здесь произвольные суждения; Габай иногда консультировался, но окончательное решение всегда было моим. Иногда, как будет показано, мое суждение отличается от суждения какого-либо другого комментатора; но я могу по праву утверждать, что мои решения более надежны благодаря моим всесторонним теоретическим исследованиям аргумента a fortiori как такового, представленным в моих книгах *«Иудейская логика»* (1995) и *«Логика A Fortiori»* (2013). См. главу 2 ниже для краткого обзора формальностей рассуждения a fortiori, которые я подробно изложил в этих работах. Я всегда, конечно, привожу точные обоснования таких решений; они никогда не бывают произвольными. В некоторых случаях решение подробно объясняется, основываясь на многочасовом повествовательном, лингвистическом и логическом анализе [7].

Единственное исключение, которое я в прошлом делал из указанного принципа принятия в свои списки только явных случаев *qal vachomer,* — это случай стиха Есфирь 9:12. Хотя я лично сомневаюсь, что его первоначальным замыслом было *qal vachomer* — поскольку его язык исключителен, и его форма a fortiori не

[7] Читателю следует уделить время изучению подобных подробных толкований, поскольку они весьма поучительны в различных аспектах.

очевидна [8]— я все равно оставил его в своих списках, потому что он включен в классический список десяти случаев в рамках общей теории относительности.

Таким образом, я отнес несколько случаев, исключенных из списка 72 действительных и явных случаев, к категориям (D) «рассматриваются как в лучшем случае лишь неявные» или (E) «рассматриваются как недействительные» (последнее означает «тем более, но на самом деле нет» или «совсем не тем более»). Из всех потенциальных случаев, с которыми я столкнулся, 7 случаев были отнесены к категории D, а именно: Бытие 6:9, 17:20-21; Левит 10:19; Аввакум 2:4-5; Псалмы 15:4, 15:5; Иов 28:17. И 7 случаев были отнесены к категории E, а именно: Бытие 3:1, 27:37; 2 Царств 10:16; Иезекииль 23:39-40; Притчи 6:30, 10:17, 19:7б.

Следует понимать, что отклонение предложенного варианта так же важно, как и его принятие. Очевидно, что нельзя сходу принимать все предложенные варианты, каждый из них необходимо тщательно изучить . Когда автор, предлагающий неудачный вариант, указывал, каким образом, по его мнению, рассматриваемый стих (стихи) можно было бы прочитать тем более, или я мог хотя бы предположить, какое толкование он мог иметь в виду, я мог проанализировать предложение и точно указать, почему я отклонил его как неявное (7 случаев) или недействительное (4 случая). Но когда автор не уточнял свое толкование, или, возможно, Габай не сообщал мне свое точное толкование, тогда, если я не видел возможного толкования тем более, я просто по умолчанию объявлял этот вариант не тем более (3 случая). Конечно, я не непогрешим и иногда допускал ошибки в оценке в своих прошлых работах. Но я сохраняю непредвзятость и всегда открыт для исправлений.[9]

В следующей главе я предлагаю читателю некоторые основы формальной логики, необходимые для лучшего понимания результатов настоящего исследования. В главе 3 я перечисляю 72 (47+25) признанных случая и кратко перефразирую их, чтобы более ясно показать их намерение a fortiori. В последующих главах я рассматриваю в хронологическом порядке списки, приписываемые различным комментаторам, рассмотренным здесь. Они основаны, повторюсь, на работах следующих авторов: автора(ов) «Бытия

---

[8] Здесь еврейское предложение *«мех асу»* , буквально: «[в провинциях] „что они сделали?“», которое в контексте наиболее точно означает: «сколько людей они убили?», тем более толкуется сторонниками теории заговора как: «сколько *ещё* людей они убили?». Очевидно, предположение о том, что царь считал, что было убито *больше* людей, не является неизбежным; он мог задавать открытый вопрос.

[9] Например, в работе JL я ошибочно отвергаю Бытие 3:22-23, 11:6 и 17:7; тогда как в данном исследовании я принимаю их, узнав, как именно Хиршензон интерпретировал эти случаи.

Рабба», Раши, С. Ю. Ашкенази, З. Х. Катценелленбогена, З. В. Эйнхорна, М. Страшуна, Х. Хиршенсона, А. Сиона (1995), Л. Якобса и А. Сиона (2013).

Конечно, могут существовать и другие литературные источники, в которых упоминаются библейские аргументы «тем более», которые мы еще не обнаружили и не изучили; возможно, их даже много . Могут быть и отдельные упоминания таких аргументов, которые мы упустили из виду в уже изученных источниках. Таким образом, наш список [10]*, по меньшей мере,* включает 72 случая, найденных нами *на данный момент* .

[10] В своем эссе 2010 года «Аргумент A fortiori в Талмуде» С. Гольцберг упоминает «забытые аргументы A fortiori», однако не указывает, сколько, по его мнению, их существует, и не перечисляет их. По-видимому, он черпает эту информацию из *«Мета-Галахи» Моше Коппеля. Логика, интуиция и развитие еврейского права.* (Нортвейл, Нью-Джерси, Джейсон Аронсон, 1987). Я нашел эту книгу (на английском языке) и изучил ее; но не обнаружил в ней ни упоминания, ни, тем более, перечисления библейских аргументов a fortiori.

2. Допустимые формы аргумента a fortiori

Прежде чем продолжить, читателю следует ознакомиться с теоретическими основами логики a fortiori, изучив приведенные ниже допустимые формы копулятивной аргументации, на которых основаны все анализы, классификации и списки в данном эссе. **Символы P, Q, R, S обозначают соответственно основные, второстепенные, средние и вспомогательные термины.**[11]

В отношении к В *структуре аргумента* a fortiori состоит из трех положений: **большой посылки, малой посылки и заключения** . Большая посылка сравнивает большой и малый термины (P и Q соответственно) посредством среднего термина (R); малая посылка связывает малый или большой термин с вспомогательным термином (S) посредством достаточности *(* или недостаточности) среднего термина; и заключение, соответственно, связывает большой или малый термин с вспомогательным термином посредством достаточности (или недостаточности) среднего термина.

Это относится к *«чистому» (непропорциональному) a fortiori* ; в случае *«a crescendo» (пропорционального) a fortiori* существует дополнительная предпосылка (называемая предпосылкой **пропорциональности**), описывающая сопутствующее изменение R и S, которое (обратите внимание) влияет на количество S в заключении.

Существует две *фигуры* аргумента a fortiori: субъективная и предикатная; различие между ними заключается в ориентации. В первой P и Q являются субъектами, а S — предикатом; во второй P и Q являются предикатами, а S — субъектом; R является предикатом в обеих фигурах. Каждая фигура имеет две *полярности* : в позитивной малой посылке и заключению соответствуют позитивные утверждения; а в негативной — негативные.

Ниже приведены **допустимые наклонения** копулятивного аргумента a fortiori:

a. Положительное **субъективное** наклонение (= от минорного термина к мажорному, т.е. от Q к P) **:**

P больше R, чем (или равно R), Q (равно R),

---

[11] P называется мажорной, а Q — минорной, потому что обычно P больше Q относительно R, хотя в некоторых случаях P и Q равны по величине.

и Q достаточно R, чтобы быть S;

Следовательно , P тем более (или в равной степени) является достаточно R, чтобы быть S.

При той же основной предпосылке вывод от P к Q (достаточно ли R, чтобы быть S) был бы *недействительным* . За исключением случаев, когда P и Q в равной степени являются R, разумеется.

Выше представлено *чистое* настроение; соответствующее *нарастающее* настроение (с добавлением символа **&**) добавит:

Более того , если (для вещей, которые одновременно являются R и S), мы обнаружим, что:

Тогда S изменяется пропорционально R:

Исходя из вышеприведенной малой посылки, что: если R = Rq , то S = Sq,

Из этого следует, что:

если R = *больше* Rq = Rp, тогда S = *больше, чем* Sq = Sp :

То есть, исходя из того, что Q достаточно R, чтобы быть S, можно сделать вывод, что P достаточно R, чтобы быть больше, чем S.

b. Отрицательное **субъективное** наклонение (= от мажорного к минорному, т.е. от P к Q) **:**

P больше R, чем (или равно R), Q (равно R),

Однако P — это R, *этого недостаточно* , чтобы быть S;

Следовательно , Q тем более (или в равной степени) *недостаточно R* , чтобы быть S.

При той же основной посылке вывод от Q к P (достаточно ли R, *чтобы* быть S) был бы *недействительным* . За исключением случаев, когда P и Q в равной степени являются R, разумеется.

Выше представлено *чистое* настроение; соответствующее *нарастающее* настроение (с добавлением символа **&**) будет выглядеть следующим образом (обратите внимание, что заключение ничем не отличается от чистого настроения):

P больше R, чем Q (является R),

недостаточно R , чтобы быть *больше, чем* S;

и S изменяется пропорционально R;

Следовательно, Q *недостаточно является R* , чтобы быть S *вообще* .

Очевидно, что вывод *не может* заключаться просто в том, что Q недостаточно R, чтобы быть *больше* S, потому что если бы Q все еще было достаточно R, чтобы быть S (хотя и не больше S), это противоречило бы утверждению о том, что S изменяется пропорционально R, поскольку P тогда было бы достаточно R, чтобы быть S, и, действительно, пропорционально больше S. Конечно, если предпосылка пропорциональности отрицается, то вывод *будет* заключаться в том, что Q недостаточно R, чтобы быть больше S; но в этом случае вспомогательный термин на самом деле не просто «S», а «больше S».

c. Положительное **предикативное наклонение** {символ **+p** } (= от главного члена к второстепенному, т.е. от P к Q):

Для того чтобы быть P, требуется больше (или столько же) R, сколько для того, чтобы быть Q.

и S достаточно R, чтобы быть P;

Следовательно , тем более (или в равной степени), S достаточно R, чтобы быть Q.

При той же основной предпосылке вывод из (S достаточно R, чтобы быть) Q к P был бы *недействительным* . За исключением случаев, когда P и Q одинаково R, разумеется.

Выше представлено *чистое* настроение; соответствующее *нарастающее* настроение (с добавлением символа **&**) добавит:

Кроме того , если (для вещей, которые одновременно являются R и P или Q) мы обнаружим, что:

Тогда R изменяется пропорционально S, а именно:

Исходя из вышеприведенной малой посылки, что: если S = Sp , то R = Rp,

Из этого следует, что:

если S = *меньше* Sp = Sq, тогда R = *меньше* Rp = Rq ;

То есть, если из S достаточно R, чтобы быть P, то можно сделать вывод, что если меньше S, то R достаточно, чтобы быть Q.

d. Отрицательное **предикативное наклонение** {символ **-p** } (= от малого термина к большому, т.е. от Q к P):

> Для того чтобы быть P, требуется больше (или столько же) R, сколько для того, чтобы быть Q.
>
> Однако S — это R, *этого недостаточно* , чтобы быть Q;
>
> Следовательно , тем более (или в равной степени), S *недостаточно является* R , чтобы быть P.

При той же основной предпосылке вывод из (S недостаточно R, чтобы быть) P в Q был бы *недействительным* . За исключением случаев, когда P и Q одинаково R, разумеется.

Выше представлено *чистое* настроение; соответствующее *нарастающее* настроение (с добавлением символа **&**) будет выглядеть следующим образом (обратите внимание, что заключение ничем не отличается от чистого настроения):

> Для того чтобы стать P, требуется больше R, чем для того, чтобы стать Q.
>
> и если R *меньше S, то этого недостаточно* , чтобы быть Q.
>
> и R изменяется пропорционально S;
>
> Следовательно, если S *вообще* является R, этого недостаточно, чтобы быть P.

Очевидно, что вывод *не может* заключаться просто в том, что *меньше* S — это недостаточно R, чтобы быть P, потому что если бы S всё ещё было достаточно R, чтобы быть P (хотя меньше S — это не так), это противоречило бы утверждению о том, что R изменяется пропорционально S, поскольку тогда S было бы достаточно R, чтобы быть Q, и, действительно, пропорционально меньше S было бы таковым. Конечно, если предпосылка пропорциональности отрицается, то вывод *будет* заключаться в том, что меньше S — это недостаточно R, чтобы быть P; но в этом случае вспомогательный термин — это не просто «S», а «меньше S».

Обратите внимание, что во всех четырех (или восьми) вышеупомянутых наклонениях сравнительное выражение в главной посылке может быть «P *в той же мере* R, что и Q» вместо «P *больше* R, чем Q»; это потому, что первая «эгалитарная» возможность фактически является предельным случаем последней «высшей» формулы (т.е. > здесь означает ≥). Сравнительная посылка иногда выражается в форме «Q *меньше* R, чем P»; это, конечно, допустимо при

условии, что в этом случае P также обозначает большее количество R, а Q — меньшее.

Полезно помнить, что допустимый аргумент a fortiori переходит «от малого к большому» (то есть от малого термина Q к большому термину P), если он является положительным субъективным или отрицательным предикативным, и переходит «от большого к малому» (то есть от большого термина P к малому термину Q), если он является отрицательным субъективным или положительным предикативным. Таким образом, если аргумент переходит от малого к большому и является положительным, мы знаем, что он субъективный; но если он делает это и является отрицательным, он предикативный. В то же время, если он переходит от большого к малому и является положительным, мы знаем, что он предикативный; но если он делает это и является отрицательным, он субъективный.

Также следует помнить, что разница между аргументом крещендо и чисто аргументом фортиори зависит от того, изменяются ли вспомогательный член (S) и средний член (R) одновременно; изменение только среднего члена не указывает на крещендо. Сопутствующее изменение этих двух членов, обычно пропорциональное, иногда может быть обратно пропорциональным. В последних случаях, конечно, аргументы крещендо должны быть соответствующим образом модифицированы, при этом один из этих членов увеличивается, а другой уменьшается.

Выше приведены, повторюсь, восемь допустимых логических форм *связочного* аргумента a fortiori, включая четыре чистых наклонения и четыре соответствующих пропорциональных наклонения. Существуют еще восемь допустимых наклонений, похожих на эти, *импликационного* аргумента a fortiori. В импликационном аргументе a fortiori категорические утверждения заменяются гипотетическими, то есть термины заменяются тезисами, а связка (is) заменяется словами импликации (if-then). Следует отметить, что импликационные аргументы обычно можно переформулировать в более простой, связочной форме.

Что касается **возражений против** аргументов a fortiori. Они часто встречаются в талмудических и других дискуссиях, поэтому их необходимо понимать. *qal vachomer* (если он правильно составлен) — это дедуктивный аргумент, то есть заключение обязательно следует из посылок. Но, как и все дедуктивные аргументы (включая, например, силлогизмы), вы можете поставить под сомнение его посылки: то есть вы можете показать, что одна или несколько из них фактически неверны или, по крайней мере, неопределенны. Это не влияет

на формальную *обоснованность* аргумента, но влияет на его фактическую *достоверность* .

Следующий пример иллюстрирует этот момент. Второзаконие 31:27 гласит (Моисей говорит): «Вот, пока Я жив с вами, вы были непокорны Господу; и насколько же больше вы будете непокорны после Моей смерти?» Это можно перефразировать следующим образом: люди более неверны после смерти своего лидера, чем при его жизни (основная предпосылка); израильтяне при жизни Моисея были достаточно неверны, чтобы восстать (второстепенная предпосылка); следовательно, они будут достаточно неверны, чтобы восстать после его смерти (вывод). Махарша убедительно [12]возражает, что народ вполне может покаяться и стать более верным после смерти Моисея, в результате осознания того, что его больше нет, чтобы молиться за них. Это возражение фактически ставит под сомнение основную предпосылку, показывая, что она может оказаться фактически неверной. В ответ на это возражение можно сказать (как это фактически делает сам Махарша), что даже если опасения Моисея в будущем (что, собственно, и произошло в итоге) окажутся неоправданными, то, как обстояли дела в момент, когда Моисей произнес свой упрек, оправдывали их.

Логика аргумента фортиори была впервые правильно сформулирована мной в моей книге *«Иудейская логика»* (JL) 1995 года, а затем получила дальнейшее развитие в моей книге *«Логика фортиори» (AFL) 2013 года. Более подробную информацию, включая точные процедуры подтверждения или опровержения всех модальностей такого аргумента,* можно найти в моей книге AFL, главы 1 и 2. Эти процедуры, безусловно, важны, но повторять их здесь слишком долго.

Важно понимать, что аргумент фортиори существенно отличается от **аргумента по аналогии** тем, что вывод фортиори зависит от наличия *достаточного* количества среднего термина («R достаточно»), что подразумевает, что *пороговое значение* (т.е. R) должно быть достигнуто или превышено в малой посылке, чтобы вывод был обоснованным, тогда как в простой аналогии эта особенность отсутствует. В результате этого различия аргумент фортиори является дедуктивным (это означает, что при наличии посылок вывод на 100% достоверен), тогда как аналоговое мышление является индуктивным (это означает, что при наличии посылок вывод лишь вероятен). Поэтому следует избегать путаницы между этими двумя формами рассуждения.

---

[12] Р. Шмуэль Эйдельс (Польша, 1555-1631). В *Чидушеи Агадот* в Синедрионе 37a.

Проще говоря, ниже приведены допустимые варианты аналоговой аргументации. Однако следует помнить, что, поскольку такая аргументация является индуктивной, возможны одинаково допустимые противоречащие друг другу аналогии. Обратите внимание, что здесь (в отличие от аргументации a fortiori) P и Q взаимозаменяемы; то есть аргумент верен в любом направлении. Аналогия может быть качественной или количественной:

Качественная аналогия (это несколько напоминает чистый аргумент a fortiori, заметьте):

Позитивное субъективное (+): P и Q похожи в некотором отношении, например, в том, что оба имеют R. И Q — это S; следовательно, P, вероятно, тоже S. (Или: И P — это S; следовательно, Q, вероятно, тоже S.) Негативное настроение (**-**): Та же основная предпосылка. И Q не является S; следовательно, P, вероятно, не является S. (Или: И P не является S; следовательно, Q, вероятно, не является S.)

Положительная предикативная (**+p**): P и Q похожи в некотором отношении, например, в том, что R имеет оба. И S — это Q; следовательно, S, вероятно, P. (Или: И S — это P; следовательно, S, вероятно, Q.) Отрицательные настроения (**-p**): Та же главная посылка. И S не Q; следовательно, S, вероятно, не P. (Или: И S не P; следовательно, S, вероятно, не Q.)

Количественная аналогия (это несколько напоминает аргумент крещендо, заметьте): при условии, что R и S изменяются совместно:

Позитивное субъективное (**+s**): Если P больше Q относительно R, то если Q равно S (Sq), то, вероятно, P пропорционально больше S (Sp >Sq) (от меньшего к большему). Если P равно Q относительно R, то если Q равно S (Sq), то, вероятно, P пропорционально больше S (Sp =Sq) (от равного к равному). Если P меньше Q относительно R, то если Q равно S (Sq), то, вероятно, P пропорционально меньше S (Sp <Sq) (от большего к меньшему). Негативное настроение (**-s**): Если P больше, равно или меньше Q относительно R, то, если Q не равно S, то, вероятно, P не равно S, и наоборот, если P не равно S, то, вероятно, Q не равно S.

Положительное предикативное (**+p**): Если P больше Q по отношению к R, то если S (Sq) равно Q, то, вероятно, пропорционально больше S (Sp > Sq) равно P (от нижнего к верхнему). Если P равно Q по отношению к R, то если S (Sq) равно Q, то, вероятно, пропорционально столько же S (Sp = Sq) равно P (от равного к равному). Если P меньше Q по отношению к R, то если S (Sq) равно Q, то, вероятно, пропорционально меньше S (Sp < Sq) равно P (от верхнего к нижнему). Отрицательное настроение (**-s**): Если P больше, равно или меньше

Q по отношению к R, то, если S не равно Q, то, вероятно, S не равно P, и наоборот, если S не равно P, то, вероятно, S не равно Q.

Здесь всё это кратко изложено, чтобы читатель не путал аргумент a fortiori с аргументом аналогии. Более подробную информацию по этой интересной теме можно найти в моей работе *«Логика аналогии» (2023).*

3. Объединенный список из 72 аргументов *«каль вахомер»* в Танахе.

Ниже приведён список и краткий анализ 72 известных нам на данный момент аргументов типа « [13]*каль вахомер» , встречающихся в Танахе, включая 47 случаев, перечисленных мной в 2013 году (в AFL, приложение 1), и 25 случаев, вновь обнаруженных в данном исследовании (все, кроме двух, являются результатом исследования раввина Габая в литературных источниках)* . Для каждого случая я привожу краткий аналитический пересказ, состоящий только из малой посылки и заключения (с помощью конструкции «если-то»), поскольку большую посылку легко построить, имея эти два компонента. Логическая форма аргумента символически обозначается в скобках {}, как **s** или **p** , + или **-** , и, где применимо **, &** . Первый, кто, насколько нам известно, обнаружил каждый случай, указан инициалами его имени [14]. Если я существенно расширил, изменил или заменил чтение автора, я могу добавить свои инициалы AS к его инициалам. Случаи, впервые выявленные в ходе данного исследования, отмечены как «НОВЫЕ».

Бытие 3:22-23 . Бог: «Вот , человек стал как один из нас, познавший добро и зло; и теперь , чтобы не простер руки своей и не взял также от дерева жизни, и не ел и не жил вечно, Господь *Бог* изгнал его из сада Едемского, чтобы он возделывал землю, из которой был взят». Если человек, уже вкусивший от дерева познания добра и зла, настолько богоподобен, что его нужно *изгнать из Едема,* **то если человек дополнительно вкусит от дерева жизни, он станет еще более богоподобным, настолько** , что его нужно изгнать из Едема. (НОВОЕ – Впервые обнаружено HH/AS.)

Бытие 4:14 . *Каин* : «Вот , Ты изгнал меня сегодня с лица земли, и от лица Твоего скроюсь я, и буду беглецом и скитальцем на земле, и будет так , что

---

[13] Источники моих библейских цитат (переводов) различны. Примеры, которые я приводил ранее, можно найти там. В недавно добавленных случаях моим основным источником был (насколько я помню) https://mechon-mamre.org/p/pt/pt0.htm. Однако в некоторых случаях я предпочитал https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm. Следует отметить, что в некоторых случаях я несколько изменял полученный текст, обычно более дословно, если считал это необходимым для выделения смысла стиха или даже просто его значения. Иногда я добавлял к тексту текст в скобках.

[14] GR=Бытие Раба, EbJ=Элиэзер бен Хосе Ха-Гелили, R=Раши, SYA=SY Ашкенази, ZHK=ZH Каценелленбоген, ZWE=ZW Эйнхорн, MS=M. Страшун, HH=Ch. Хиршенсон, LJ=L. Джейкобс, AS=A. Сион (1995, 2013).

всякий, кто найдет меня, убьет меня». { + *s* & } *Одних только четырех перечисленных проклятий достаточно, чтобы полностью наказать Каина за убийство Авеля; следовательно, четырех проклятий плюс упомянутая угроза* жизни достаточно, чтобы наказать это преступление и даже больше. (НОВОЕ – Впервые обнаружено HH/AS. **)**

Бытие 4:24 . Лемех бен Мафусаил : «Если (*ки*): Каин будет отомщен в семь раз, то (*ве* **)** : Лемех [будет отомщен] в семьдесят семь раз». Если умышленный убийца не вызывает достаточного отвращения, чтобы быть наказанным немедленно, то неумышленный убийца останется безнаказанным гораздо дольше. (Впервые обнаружено GR.)

Бытие 6:3 . Бог: «Дух Мой не будет вечно препираться о человеке, потому что он плоть; и *дни* его будут сто двадцать лет». Нераскаянный грех, совершённый могущественным существом, созданным из огня или какой-либо твёрдой субстанции, достаточно непокорен Богу, чтобы заслужить уничтожение через 120 лет; тем более , нераскаянный грех, совершённый слабым **,** *смиренным* существом, подобным человеку, из плоти, достаточно непокорен Богу, чтобы заслужить уничтожение через 120 лет. (НОВОЕ – Впервые обнаружено R/AS.)

Бытие 11:6 . Бог: «Вот , они один народ, и у всех один язык; и вот что они начинают делать; и теперь не будет им отказано во всем, что они задумали сделать?» { + *s* **}** Люди, начинающие строить город и башню, достаточно непокорны, чтобы Бог им противостоял; следовательно, люди, которым удается построить город и башню, также достаточно непокорны, чтобы Бог им противостоял. (НОВОЕ – Впервые обнаружено HH/R/AS.)

Бытие 14:23 . Аврам: «Я не *возьму* ни нитки, ни застежки для обуви, ни чего-либо еще твоего, чтобы ты не сказал: Я обогатил Аврама». Если Аврам хочет избежать долгов настолько, чтобы отказаться от того, что ему причитается, то, естественно, он хочет избежать долгов настолько, чтобы отказаться от того, что ему не причитается. (**НОВОЕ** – Впервые обнаружено HH.)

Бытие 17:17 . Авраам: «Неужели *столетний* мужчина сможет родить? И неужели *девяностолетняя* Сара сможет родить?» Если бы у Авраама (столетнего мужчины) была молодая жена (естественно детородного возраста), ему было бы достаточно трудно зачать ребенка; тем **более** , если бы у него была жена Сара (девяностолетняя женщина, давно вышедшая из детородного возраста), ему было бы еще труднее, даже труднее, зачать ребенка. (НОВОЕ – Впервые найдено HH.)

Бытие 18:12 . Сарра: «После того , как я состарюсь, разве я *помолодею* ? И *разве* господин мой будет стар?» Сарре (сейчас ей девяносто лет, менопауза прошла) было бы достаточно трудно завести ребенка с Авраамом (сейчас ему сто лет), если бы он был моложе; тем более, учитывая его преклонный возраст, ей будет трудно, даже еще труднее, завести ребенка. (НОВОЕ – Впервые обнаружено HH/AS.)

Бытие 39:8-9 . Иосиф: «Но он отказался и сказал жене господина своего: „Вот , *господин* мой, имея меня, не знает, что в доме, и всё, что имеет, отдал мне; он не больше меня в этом доме; и ничего не утаил от меня, кроме тебя, потому что ты его жена. Как же я могу совершить это великое злодеяние и согрешить против Бога?“» { + **s** } Если бы Иосиф украл какое-либо имущество, которым ему было позволено пользоваться, он был бы достаточно нечестен, чтобы совершить тяжкий грех; тем более, если бы Иосиф украл какое-либо имущество, которым ему не было позволено пользоваться (например, жену господина своего), он был бы достаточно нечестен, чтобы совершить тяжкий грех. (НОВОЕ – Впервые обнаружено HH.)

Бытие 44:8 . Братья Иосифа: «Вот , деньги, которые мы нашли в мешках наших, мы принесли тебе из земли Ханаанской; как же нам украсть из дома господина твоего серебро или золото?» Если *обвиняемые были* **достаточно честны, чтобы вернуть найденные вещи, то они должны были быть достаточно честны, чтобы ничего не красть. (** *Впервые* обнаружено Г.Р.)

Исход 6:12 . Моисей: «Вот , *сыны* Израилевы не слушали меня; как же тогда *фараон* услышит меня?» Если израильтяне, обладающие большой верой, не имели достаточной веры, чтобы слушать пророка, подобного Моисею, то **и глава египтян, обладающий гораздо меньшей верой (если вообще ею обладал), не будет иметь достаточной веры, чтобы сделать это.** (*Впервые* найдено GR.)

Исход 6:30 . Моисей: «Вот , у меня необрезанные уста; как же *фараон послушает* меня?» Если у фараона не хватило бы терпения послушать Моисея, если бы тот не был инвалидом, то тем более у него не хватит терпения послушать Моисея, если он действительно инвалид. (НОВОЕ – Впервые обнаружено HH/AS. **)**

Числа 12:14 . Бог: «Если бы *отец* ее плюнул ей в лицо, разве она не должна была бы *скрываться* в стыде семь дней? [Подобно этому, поскольку Бог гневается на нее,] пусть она будет заперта вне стана на семь дней». **Если** тот, кто вызывает гнев отца, достаточно виновен, чтобы заслужить семидневную изоляцию, то тот, кто вызывает гнев Бога, достаточно виновен, чтобы заслужить семидневную изоляцию. (Впервые обнаружено GR.)

Второзаконие 31:27 . Моисей: «Вот (*hen*): пока я был жив с вами, вы восставали против Господа; и насколько же больше (*ve -af ki*) после моей смерти [вы будете восставать]?» { **+s** } Если народ при жизни Моисея был достаточно неверен, чтобы восстать, то он будет достаточно неверен и после его смерти. (Впервые обнаружено GR.)

Второзаконие 32:39 . «Смотрите же (*reu)» ata*) что (*ki*) Я, именно Я, есть Он, и нет со Мной бога; Я убиваю и оживляю; Я раню и исцеляю; и (*ve*) нет никого, кто мог бы избавить из Моей руки. { **+p** } Если никто, кроме Бога, не обладает достаточной силой, чтобы убивать и оживлять, ранить и исцелять (как Он делает это один), то, несомненно, никто, кроме Него, не обладает достаточной силой, чтобы избавить из Его руки (то есть, чтобы помешать Ему убивать и оживлять, ранить и исцелять по Своему желанию). (НОВОЕ – Впервые найдено ZHK .)

Судьи 14:16 . Самсон жене своей: «Вот *,* я не рассказал [разгадку своей загадки] ни отцу, ни матери моей, и разве я расскажу [*ее*] тебе?» Если Самсон не был достаточно доверчив, чтобы рассказать секрет своим родителям, то он не будет достаточно доверчив, чтобы рассказать его своей жене. (Впервые найдено MS. **)**

1 Царств 14:29-30 . Ионафан: «Смотри (*reu*): потому что (*ki*) я попробовал немного этого меда, как (*ki*) мои глаза засияли. Насколько же больше (*af*): если бы (*ki*) народ сегодня свободно ел добычу своих врагов, которую они нашли, то (*ki*) не было бы гораздо большей резни среди филистимлян?» { **+s** *&*} Если человек, съевший немного меда, получает достаточно энергии, чтобы его глаза засияли, то люди, съевшие много пищи, получают достаточно энергии, чтобы сделать это и многое другое. (Впервые обнаружено ZHK .)

1 Царств 14:39. Саул: «Хотя [преступление, заключающееся в употреблении пищи вопреки царскому запрету] и есть в Ионафане, сыне моем, [*ки*] он непременно умрет». Если мой сын недостаточно ценен для меня, чтобы избежать убийства, если он поест, то никто другой не достаточно ценен для меня, чтобы я мог это сделать. *(* **НОВОЕ** – Впервые обнаружено MS.)

1 Царств 17:37 . Давид: «Господь, спасший меня от лапы льва и лапы медведя [= невинных животных], Он [несомненно] спасет меня от руки филистимлянина [= злонамеренного врага]». { **+p** } Если у Давида было достаточно духовного авторитета, чтобы быть спасенным от невинных созданий, то у него достаточно авторитета, чтобы быть спасенным и от злых. (Впервые обнаружено AS [15].)

---

[15] На самом деле, это заметил некий Марк Леру в 2001 году, хотя и не он сам это сформулировал. Кроме того, задолго до этого комментатор XIX века Мальбим считал, что этот стих имеет намерение a fortiori, но он неправильно его сформулировал.

1 Царств 21:6 . Давид: «Поистине, *женщины* были отстранены от нас в течение этих трех дней; когда *я вышел* , тогда сосуды юношей были святы, хотя это было обычное *путешествие* ; тем более же сегодня, когда в их сосудах будет святой хлеб, [мы избегали женщин]?» *Если мы были достаточно добродетельны, чтобы воздерживаться во время обычного путешествия, то мы достаточно добродетельны, чтобы делать это и в особый день, такой как сегодня. (* **Впервые** обнаружено AS.)

1 Царств 23:3 . Люди Давида: «Вот, *здесь* , в Иудее, мы боимся; тем более, если *... » «* Если мы пойдем в Кеилу против филистимских армий, будем ли мы бояться?» { **+р** } Если нам не хватает уверенности настолько, что мы испытываем страх на своей территории (Иудее), то нам будет не хватать уверенности настолько, что мы будем испытывать страх на вражеской территории (Кеиле). (Впервые обнаружено GR.)

2 Царств 4:10-11 . Давид: «Когда один сказал мне: „Вот, Саул умер“, и *он сам* был в своих глазах словно принес благую весть, тогда я схватил его и *убил* его в Циклаге в качестве возмездия. Тем более, когда *нечестивые убили* праведника в его собственном доме на его ложе, тогда теперь я *не* взыщу *с* вашей руки его кровь и *не* заберу вас с земли?» Если тот, кто просто объявил о смерти Саула, уважаемого противника Давида, был признан достаточно нечестивым, чтобы заслужить казнь, то **и** те, кто убил уважаемого человека, Ишбошета , сына Саула, который *не* причинил Давиду никакого вреда, должны быть признаны достаточно нечестивыми, чтобы заслужить казнь. (Впервые обнаружено ZHK .)

2 Царств 11:11. Урия Давиду: «Ковчег, Израиль и Иуда живут в шатрах; а господин мой Иоав и слуги господина моего расположились станом в открытом поле; неужели я пойду в дом мой, чтобы есть и пить, и спать с женой моей?» *Если остальная часть войска и т* **.** д. недостаточно достойны, чтобы заслужить перечисленные удовольствия, то и я недостаточно достоин, чтобы заслужить такие удовольствия . (НОВИНКА – Впервые обнаружено компанией MS.)

2 Царств 12:18 . Слуги Давида: «Вот *,* когда дитя было еще живо, скорбь Давида была так велика, что мы говорили с ним, и *он* не слушался нашего голоса; как же тогда мы скажем ему, что дитя умерло, чтобы *он* причинил себе вред?» Если Давид, пока его дитя было еще живо, был настолько опечален, что был совершенно сломлен, то теперь, когда дитя умерло, *Давид будет настолько опечален* **,** что причинит себе вред. (Впервые найдено ZHK .)

2 Царств 12:21. Слуги Давида ему: «Что *это* ты сделал? Ты постился и плакал о младенце, пока он был жив; а когда младенец умер, ты встал и ел хлеб?» Если Давид, пока младенец был жив, был настолько опечален, что постился и плакал, то Давид после смерти младенца должен был быть (*но не был)* настолько

опечален, чтобы сделать то же самое и даже больше. (НОВОЕ – Впервые найдено ZHK .)

2 Царств 16:11 . Давид: «Вот , сын мой, вышедший из моего тела, ищет моей жизни [но я не реагирую]; тем более , теперь [в случае с] этим Вениамином, я должен [повелеть] вам: оставьте его в покое и пусть он проклянет [меня]; ибо Господь повелел ему». *Если Давид* **был** достаточно сдержан, чтобы не реагировать на нападение своего собственного мятежного сына, то Давид будет достаточно сдержан, чтобы не реагировать на нападение более отдаленного врага. (Впервые найдено ZHK .)

1 Царств 8:27 . Соломон: «Но *разве* Бог действительно будет жить на земле? Вот *,* небо и небеса небес не могут вместить Тебя; тем более дом этот, который я построил **»** . Это повторяется во 2 Паралипоменон 6:18. Если небеса недостаточно велики, чтобы вместить Бога, то и земной дом недостаточно велик для этого. (Впервые обнаружено SYA . *)*

2 Царств 5:12. Нааман: «Разве не *Амана* и Фарпар, реки Дамаска, лучше всех вод Израиля? Разве не могу я омыться в них и очиститься?» Если реки Дамаска, в которых я часто купался, были недостаточно хороши, чтобы исцелить меня, то и воды Израиля не могут быть достаточно хороши, чтобы сделать это. (*НОВОЕ* – Впервые обнаружено MS.)

2 Царств 5:13 . Слуги Наамана: «Если бы пророк повелел вам сделать что-нибудь великое, разве вы не сделали бы *это* ? Тем более, когда он *просто* сказал вам: умойся и очистись!» Если бы пророк, обращаясь с трудной просьбой, казался вам достаточно могущественным, чтобы исцелить вас и заставить вас повиноваться ему, то его просьба о простом решении предполагает, что он может быть могущественнее, *чем вы* **ожидали** , и действительно достаточно могущественным, чтобы исцелить вас и заставить вас повиноваться ему. (Впервые найдено P.)

2 Царств 10:4 . Правители Изрееля в Самарии: «Вот *,* два царя [Иорам и Ахазия] не устояли перед ним [Иегу]; как же тогда устоим мы перед ним?» **Если два царя (которые были** *могущественными* людьми) не были достаточно сильны, чтобы противостоять Иегу, то и мы (которые сравнительно слабы) недостаточно сильны, чтобы сделать это. (Впервые обнаружено SYA.)

2 Царств 18:23-24 . Рабшаке (*посланник* царя Ассирии): «Поскольку ты полагаешься на Египет в отношении колесниц и всадников, я дам тебе две тысячи коней, если *ты* сможешь посадить на них всадников. [Но ты не можешь сделать даже этого, и поэтому не можешь надеяться победить нас.] Как же ты можешь [без *дара* коней] отвратить лицо одного военачальника, даже самого

малого из слуг моего господина?» Это повторяется в Исаии 36:8-9 . Если бы у тебя было 2000 коней, тебе не хватило бы силы, чтобы победить ассирийскую армию, так и без такого дара у тебя, конечно же **,** не хватит силы, чтобы сделать это, даже чтобы победить мелкого военачальника. (Впервые найдено MS.)

2 Царств 18:35. Рабшаке, от имени царя Ассирии: «Кто эти боги среди всех стран, которые (*ашер*) избавили свою страну от моей руки, чтобы (*ки*) Господь избавил Иерусалим от моей руки?» { **-c** } Если боги уже покоренных других стран были недостаточно сильны, чтобы предотвратить мои завоевания, то и Бог Израиля недостаточно силен для этого. (НОВОЕ – Впервые обнаружено MS.)

Исаия 1:3. Бог: «Вол знает своего хозяина, и осёл — ясли своего господина; а Израиль не знает, народ Мой не размышляет». { **+s** } Если упомянутые животные достаточно умны, чтобы повиноваться своим хозяевам, то и люди (в принципе, хотя на практике это не так) должны быть достаточно умны, чтобы повиноваться своему хозяину (Богу). (НОВОЕ — Впервые обнаружено MS.)

Исаия 10:11. Бог сообщает о мыслях Сеннахериба (ассирийского царя): «Не сделаю ли Я (*ха-ло*), как (*ка- ашер*) поступил с Самарией и ее идолами, так (*кен*) поступлю с Иерусалимом и его идолами?» **Если** идолы Самарии были достаточно слабы, чтобы допустить их собственное разрушение, то идолы Иерусалима [будучи теми же высеченными изображениями] будут достаточно слабы для того же результата. (НОВОЕ – Впервые обнаружено MS.)

Исаия 20:6. Бог цитирует жителей окрестностей Ашдода: «Вот , таково наше ожидание [а именно, быть уведенными в плен, как Египет и Эфиопия], куда мы бежали *за* помощью, чтобы освободиться от царя Ассирии; и как же *мы* [иудеи, которые слабее других народов] избежим поражения?» Если Египет и Эфиопия, народы, к которым мы обычно бежим за помощью, были недостаточно сильны, чтобы избежать поражения от царя Ассирии, то мы, **иудеи** , конечно же, недостаточно сильны, чтобы сделать это. (НОВОЕ – Впервые найдено SYA.)

Исаия 36:8-9 . Рабшаке (посланник царя Ассирии): «Поскольку ты полагаешься на Египет в отношении колесниц и всадников, я дам тебе две тысячи коней, если *ты* сможешь посадить на них всадников. [Но ты не можешь сделать даже этого, и поэтому не можешь надеяться победить нас.] Как же ты можешь [без дара коней] отвратить лицо одного военачальника, даже самого малого из слуг **моего** господина?» (*Впервые* обнаружено MS.) Это то же самое повествование, что и во 2 Царств 18:23-24 .

Исаия 36:20. Рабшаке, от имени царя Ассирии: «Кто они среди всех богов этих стран, которые (*ашер*) избавили свою страну от моей руки, чтобы (*ки*)

Господь избавил Иерусалим от моей руки?» { **-c** } Если боги уже покоренных других стран были недостаточно сильны, чтобы предотвратить мои завоевания, то и Бог Иерусалима недостаточно силен для этого. (НОВОЕ – Впервые обнаружено MS.) Это то же самое повествование, что и во 2 Царств 18:35 .

Исаия 66:1 . Бог: «Небо — престол Мой, а земля — подножие Мое; где же *дом* , который вы построите для Меня? И где же место, которое будет Моим пристанищем ? » { *2* случая, оба **с окончанием -s** } Здесь явно два предшествующих события и два следствия; таким образом, на самом деле *два* аргумента переплетены, хотя их цель примерно одна и та же [16]; а именно: (а) если Его небесный престол недостаточно велик, чтобы вместить Бога, то и земной дом недостаточно велик для этого; и (б) если вся земля недостаточно велика, чтобы быть пристанищем для Бога, то и ограниченное место недостаточно велико для этого. (Впервые обнаружено Л. Дж.) Обратите внимание, что их повествование сопоставимо с 1 Царств 8:27 и 2 Паралипоменон 6:18.

Иеремия 2:11. Бог: «Разве народ изменил своих богов, которые, в конце концов, не боги? Но **народ** *Мой* изменил свою славу на то, что не приносит пользы». Если боги других народов достаточно заслуживают доверия и достойны, чтобы остаться неизменными для своих народов, то Бог Израиля достаточно заслуживающ (то есть должен быть) и достоин доверия и достоин, чтобы остаться неизменным для Своего народа. (НОВОЕ – Впервые обнаружено MS.)

Иеремия 8:7. Бог: «Да , *аист* на небесах знает время свое, и черепаха, и ласточка, и журавль соблюдают время своего прилета; но народ Мой не знает установления Господня». *Если* упомянутые животные достаточно когнитивно развиты, чтобы знать определенные факты, имеющие к ним отношение, то и народ Божий достаточно когнитивно развит **,** чтобы знать определенные факты, имеющие к ним отношение. (НОВОЕ – Впервые обнаружено MS.)

Иеремия 12:5 . Бог: (а) «Если *ты* бежал с пехотинцами, и они утомили тебя, то как же ты можешь сражаться с конями [и не утомиться]?» (б) «и если *ты в стране* мира чувствуешь себя в безопасности, то как же ты будешь чувствовать себя в безопасности в пустынной стране Иордана?» {2 примера, оба **-p } Если вы недостаточно сильны, чтобы справиться с более легкими испытаниями, значит, вы недостаточно сильны** , чтобы справиться с более сложными. (Впервые обнаружено *ЭбДж* .)

---

[16] Я ошибочно перепутал их в контексте AFL , как и Джейкобс. Это два отдельных случая, а не один.

Иеремия 25:29 . Бог: «Ибо (*ки*), вот (*хине*), Я начинаю наводить зло на город, на который взывается Моё имя, и (*ве*) неужели вы [менее добродетельные] останетесь совершенно безнаказанными?» { **-с** } Если призывающие Моё имя не получают достаточно прощения, чтобы избежать Моего гнева, то и вы, менее добродетельные, не получаете достаточно прощения, чтобы избежать Моего гнева. (Впервые найдено SYA.)

Иеремия 45:4-5 . Бог: «Вот , *то* , что Я построил, Я разрушу, и то, что Я насадил, Я вырву; и это по всей земле. И ты [менее *ценимый*] ищешь себе великого?» **Если** то, над чем Я трудился, не ценится Мною настолько, чтобы избежать разрушения, то и то, над чем ты трудишься, не ценится Мною настолько, чтобы избежать разрушения. (Впервые найдено SYA.)

Иеремия 49:12 . Бог: «Вот , те , кому не суждено было пить из чаши, непременно будут пить; и ты ли [более виновный] тот, кто останется совершенно безнаказанным?» Если люди, не заслуживающие осуждения, достаточно замешаны, чтобы быть наказанными, то и люди, заслуживающие осуждения, достаточно замешаны, чтобы быть наказанными. (Впервые обнаружено SYA . **)**

Иезекииль 3:4-7. Бог Иезекиилю: **«** Сын человеческий, иди и пойди к дому Израилеву и говори им Моими словами. Ибо ты послан не к народу непонятному и тупому, но к дому Израилеву, а не ко многим народам непонятному и тупому, слова которых ты не можешь понять. Конечно, если бы *Я* послал тебя к ним, они бы послушали тебя. Но дом Израилев не захочет послушать тебя, ибо *они не захотят* послушать Меня, ибо *весь* дом Израилев имеет твердый чело и жестокосердие». *Если* более тупые народы достаточно разумны, чтобы слушать слова, которые Я посылаю через тебя, то дом Израилев достаточно разумен, чтобы слушать Мои слова. (*НОВОЕ* **–** Впервые найдено MS.)

Иезекииль 14:13-21 . Бог: «Сын человеческий, когда (*ки*) земля согрешит против Меня, совершив тяжкое преступление, и Я простру руку Мою на нее… и пошлю на нее голод… [Или] если Я поведу по земле злых зверей… Или если Я наведу меч на землю ту… Или если Я пошлю мор на землю ту… хотя бы Ной, Даниил и Иов были в ней, как Я живу, говорит Господь Бог, они не спасут ни сына, ни дочери; они спасут только свои души праведностью своей… Тем более (*аф ки*), когда Я пошлю четыре суровых суда Моих против Иерусалима: меч, и голод, и злых зверей, и мор, чтобы истребить в нем человека и зверя». { **-п** } Если таким святым людям не хватает духовной веры, чтобы предотвратить исполнение каждого из четырех отрицательных указов (наказаний за

совершенные грехи) по отдельности, то им не хватает и веры, чтобы остановить все четыре этих указа вместе. (Впервые обнаружено в R/AS.)

Иезекииль 15:5 . Бог: «Вот , когда виноградная лоза была цела, она не годилась ни для какой работы; тем более когда же она *была* цела, когда виноградная лоза была цела, она была непригодна ни для чего; тем более когда виноградная *лоза была цела, когда виноградная лоза была цела, она была непригодна ни для чего». «Если* огонь поглотил его и *сжег* его, разве он *еще* пригоден для какой-либо работы?» **Если** виноградная лоза, будучи целой, была недостаточно здорова, чтобы быть полезной, то теперь, когда она повреждена, она недостаточно здорова, чтобы быть полезной. (Впервые обнаружено Г.Р.)

Иезекииль 33:24 . Бог: «Жители пустынных мест земли Израильской говорят: Авраам был один, и он унаследовал землю; а *нас* много; земля дана нам в наследство». Если один человек достаточно важен, чтобы унаследовать землю, то и многие люди достаточно важны, чтобы унаследовать землю. (**Очевидно** , хотя Бог и приводит этот аргумент, Он не является его автором. Он не очень убедителен и справедливо опровергается в стихах 25 и 26: не численность, а моральная ценность делает возможным наследование земли.) (Впервые обнаружено Р.)

Иона 4:10-11 . Бог: «Ты помиловал тыкву, над которой не трудился и которую не выращивал , которая выросла за ночь и погибла за ночь; и (*ва*) разве не должен Я помиловать Ниневию, великий город, в котором более шестидесяти тысяч человек, не различающих правой и левой руки, и много скота?» { **+s** } Если даже обычная тыква и т. д. заслуживает достаточного внимания (как Иона), то и великий город и т. д. заслуживает достаточного внимания (Бог). (Впервые найдено MS.)

Псалом 25:8-9 . «Благ и праведен Господь; поэтому Он наставляет грешников на путь, Он ведет смиренных к справедливости и учит смиренных пути Своему». { **+p** } Предложенное толкование a fortiori , по-видимому, звучит так: если Бог достаточно добр и праведен, чтобы наставлять грешников на путь, то Он достаточно добр и праведен, чтобы наставлять смиренных в справедливости и учить их пути Своему. (НОВОЕ – Впервые найдено ZHK .)

Псалом 78:20 . *Асаф* : «Вот , Он ударил скалу, и *потекли* воды, и *хлынули* потоки. В таком случае *Он* может дать хлеб; разве есть сомнения , что Он приготовит пищу для Своего народа?» *Если* Бог достаточно могущественен,

чтобы извлечь воду из скалы , то Он достаточно могущественен [17], чтобы накормить Свой народ хлебом и мясом. (Впервые найдено ZHK .)

Псалом 94:9-10 . Моисей: «Кто насадил ухо, тот разве не *слышит* ?» «Если Он создал глаз, тот разве не *видит* ?» «Кто наказывает народы, тот разве не обличает [человека]?» (3 случая, все 3 { **+p** }) **Если** *Бог достаточно могущественен, чтобы насадить ухо и создать глаз, то Он достаточно могущественен, чтобы слышать и видеть. Если Бог достаточно могущественен, чтобы наказывать* народы, то Он достаточно могущественен, чтобы обличать отдельных людей. (Впервые обнаружено AS.)

Притчи 11:31 . Соломон: «Вот , *праведник* получит вознаграждение на земле; насколько же больше *нечестивый и* грешник получат вознаграждение на земле». Если праведник достаточно несовершенен, чтобы получить вознаграждение на земле, то и нечестивый и грешник достаточно несовершенны **,** чтобы получить вознаграждение на земле. (Впервые обнаружено GR.)

Притчи 15:11 . Соломон: «Ад и погибель пред Господом; тем более сердца сынов человеческих пред Господом?» Если Бог достаточно могущественен, чтобы заглянуть в ад и погибель, то Он достаточно могущественен, чтобы заглянуть в сердца людей. (Впервые *найдено Р.* **)**

Притчи 17:7. «Герзкая речь не подобает грубияну, тем более *лживые* уста не подобают князю». Если грубая речь достаточно неприлична для грубого человека, то она достаточно неприлична и для князя. (*НОВОЕ* – Впервые обнаружено Р. **)**

Притчи 19:7 . Соломон: «Все братья бедных ненавидят его, тем более (*аф ки*): друзья его удаляются от него?» { **+p** } Если бедняка настолько не любят, что братья избегают его, то его не любят настолько, что друзья избегают его. (Впервые обнаружено Р.)

Притчи 19:10 . Соломон: «Не подобает глупцу иметь роскошь; тем более (*аф ки*): рабу было бы подобающе властвовать над князьями». Если для глупца иметь роскошь настолько неприлично, что это считается непристойным, то для раба властвовать над князьями также настолько неприлично, что это считается непристойным. (Впервые обнаружено Р. **)**

Притчи 21:27 . Соломон: «Жертва нечестивого — мерзость; тем более (*аф ки*): принесенная со злым умыслом?» { **+s** } Если жертва нечестивого, принесенная с добрым умыслом, достаточно мерзка, чтобы ее отвергнуть, то и жертва

[17] В фразе «он ударил по скале» мог быть упомянут Моисей, но причиной того, что из неё хлынула вода, должен быть Бог. Точно так же Бог обеспечивает нас хлебом и мясом. Это очевидно из повествования Торы (Исх. 17:6, 16:12).

нечестивого, принесенная со злым умыслом, достаточно мерзка, чтобы ее отвергнуть. (Впервые обнаружено Р.)

Иов **4:18-19** . Елифаз Теманит : «Вот , Он не доверяет рабам Своим и *ангелам Своим обвиняет в безрассудстве* ; тем более тех, кто живет в домах из глины, основание которых в прахе, Он не доверяет и обвиняет в безрассудстве?» { **+р** } Если Бог достаточно проницателен, чтобы судить Своих рабов/ангелов как ненадежных и неразумных, то Он достаточно проницателен, чтобы судить и обычных людей как ненадежных и неразумных. (Впервые найдено SYA.)

Иов 9:13-14 . Иов: «Бог не отвратит гнева Своего; помощники Раав склонились перед Ним. Тем более (**аф** *ки)* я буду отвечать Ему и избирать доводы мои перед Ним?» Если помощники Раав были недостойны спорить с Богом, то и Иов недостоин этого. (Впервые найдено Р.)

Иов **15:15-16** . Елифаз Теманит : «Вот , Он не уповает на Своих святых, и небеса не чисты пред Ним. Тем более *Он не* уповает и не считает чистым того, кто мерзок и нечист, человека, который пьет беззаконие, как воду!» { +р } Если Бог настолько требователен, чтобы судить Своих святых как не заслуживающих доверия и небеса как нечистые, то Он настолько требователен, чтобы судить и обычных людей как не заслуживающих доверия и нечистых . *(* **Впервые** найдено Р.)

Иов 25:5-6 . Билдад Шухит : «Вот , даже луна не светит, и *звезды* не чисты в Его глазах; тем более человек, который есть червь, [светит и чист в Его глазах]?» { *+ р } Если Бог достаточно совершенен, чтобы судить луну как неясную, а звезды как нечистые, то Он достаточно совершенен* **,** чтобы судить простых людей как неясных и нечистых. (Впервые обнаружено SYA.)

Иов 35:13-14. Елиу: «Ибо Бог не услышит *тщеславия* , и Всемогущий не обратит на него внимания. Да, когда ты говоришь, что не можешь Его увидеть, – причина пред Ним; поэтому жди Его». Если **Бог** на время игнорирует тщеславных, то Он будет игнорировать и сомневающихся столько же (или, *возможно , больше) времени. (НОВОЕ* – Впервые найдено Р.)

Есфирь 9:12 . Ахашверуш говорит: «В Сузе, столице, иудеи убили и истребили пятьсот человек и десять сыновей Амана; а что (*м-м-м*) сделали они в остальных царских провинциях? [то есть, несомненно, гораздо больше!]» **Если** иудеи в Сузе нашли и уничтожили до 500 антисемитов, то иудеи в провинциях нашли и уничтожили гораздо больше 500 своих врагов. (На мой взгляд, это сомнительное намерение; но я сохранил этот случай, потому что он традиционно принимается как данность.) (Впервые обнаружено ЭбДж .)

Даниил 2:9 . Навуходоносор: «Так (*lahen*): расскажи мне сон, и (*ve*): я узнаю, что ты можешь объяснить мне его толкование [поскольку рассказать его труднее, чем истолковать]». { **+p** } Если Даниил достаточно силен, чтобы рассказать сон, значит, он достаточно силен, чтобы истолковать его. (Впервые обнаружено P.)

Неемия 13:26-27 . Неемия: «Разве не согрешил Соломон, царь Израиля, этими вещами? И не было среди многих народов царя, подобного ему, и он был любим Богом своим, и Бог поставил его царем над всем Израилем; однако и его (*gam*) ввели в грех чужеземные женщины. Неужели мы (*ve*) будем слушаться тебя, чтобы совершить это великое зло, нарушить верность Богу нашему, женившись на чужеземных женщинах?» { **+s** } Если царь Соломон, который не был очень слаб, был достаточно слаб, чтобы быть введенным в грех чужеземными женщинами, то и мы, которые намного слабее, достаточно слабы, чтобы быть введенными в грех чужеземными женщинами. (Впервые найдено P.)

2 Паралипоменон 6:18 . Соломон: «Но разве Бог действительно будет жить с людьми на земле? Вот , небо и небеса небес не могут вместить Тебя; тем более , если речь идет о доме, который я построил ? » **Если** небеса недостаточно велики, чтобы вместить Бога, то и земной дом недостаточно велик для этого. (Впервые обнаружено *ZHK* .) Это то же самое повествование, что и в 1 Царств 8:27.

2 Паралипоменон 32:15 . Сеннахериб, царь Ассирии (через своих посланников), говорит: «Ибо ни один бог ни одного народа или царства не мог избавить свой народ от моей руки и от руки моих отцов; так же и *ваш Бог [предполагаемый говорящим как ничем* не отличающийся от других богов] не сможет избавить вас от моей руки». **Если** другие национальные боги были недостаточно сильны, чтобы избавить свои народы, то и Бог Иудеи недостаточно силен, чтобы избавить свой народ. (Это, конечно, ошибочно приравнивает Бога к не-богам, но именно так думает ассирийский царь.) (Впервые обнаружено AS.)

4. Мишна и 2 Талмуда

Мишне (отредактированной и закрытой около 200 г. н.э. рабби Иудой ХаНаси, сокр. М) могут упоминаться некоторые библейские аргументы a fortiori, но до сих пор я не изучал этот вопрос (и, насколько мне известно, никто другой тоже).

Десять лет назад я опубликовал [18]список из 46 аргументов «a fortiori» в Мишне, основанный в основном на работе профессора Александра Сэмели, с несколькими (незначительными) моими изменениями. Сейчас, просматривая этот список, я не вижу ни одного отрывка, представляющего интерес для настоящего исследования – то есть, ни одного, в котором упоминался бы библейский аргумент «a fortiori». Перечисленные аргументы действительно являются аргументами «a fortiori», но не библейскими; все они относятся к Мишне. Тем не менее, возможно, что в других местах Мишны есть упоминания о некоторых библейских стихах, имеющих намерение «a fortiori». Если это так, нам нужно в конечном итоге найти их и поместить на первое место в нашем хронологическом списке.

Что касается эпохи Мишны, то следует упомянуть Танну **Р. Элиэзера бен Р. Хосе ХаГелили** [19](сокращенно ЭбДж), жившего во II веке н.э. В *бараите* , посвященной 32 герменевтическим правилам толкования Библии, он различает явные (*мефораш*) и неявные (*сатум*) аргументы *qal vachomer* (правила 5 и 6). Он приводит два библейских примера каждого [20]: явный – **Иеремия 12:5 и Есфирь 9:12** , неявный – Псалмы 15:4-5. Два явных случая, появившиеся гораздо позже, фигурируют в списке из десяти пунктов *Книги Бытия* (см. ниже), а неявные случаи еще позже комментируются Раши (см. ниже).

Примечательно, что одним из двух приведенных здесь примеров «явного» аргумента a fortiori является Есфирь 9:12, который, возможно, более убедительно можно отнести к «неявным». В этом случае термин *«мех»* (что) интерпретируется как «насколько больше», хотя простейшее толкование

---

18 См. AFL, приложение 2 (см. также главу 23).

19 ХаГелили означает «галилеец».

20 Эту информацию я получил от Л. Джейкобса, который обращает внимание на упоминание этих библейских аргументов a fortiori в упомянутой *барайте* в своем эссе «Аргумент Кал Ва-Хомера в Ветхом Завете» (в своей книге *«Раввинская мысль в Талмуде»* , стр. 111). Однако следует отметить, что приведенные примеры могут не являться частью оригинальной *барайты* , а частью более позднего комментария, добавленного к ней. См.: https://jewishencyclopedia.com/articles/2500-baraita-of-the-thirty-two-rules. На иврите герменевтические правила известны как *мидот* .

заключается в том, что он просто подразумевает вопросительный знак (т.е. *сколько* еще антисемитов было убито?), без учета того, является ли ответ «больше» или «меньше » (было убито). Тот факт, что возможно альтернативное прочтение текста, на мой взгляд, достаточен для классификации его как неявного, а не явного аргумента *qal vachomer* . Тем не менее, я оставил этот случай в списке явных случаев, поскольку он очень широко принят в раввинской традиции как таковой.

Следующим в хронологическом порядке, вероятно, является Мидраш *«Бытие Рабба»* (сокращенно GR). Вероятно, его начал Амора Р. Ошая бен Хама, живший в III веке н.э., включив в него материалы на языке таннаитов, а затем расширяя его со временем за счет вклада других редакторов и авторов, пока он фактически не был завершен примерно в 300-500 годах [21]н.э.

Что касается двух Талмудов, то на сегодняшний день мне известно лишь об одном или двух библейских аргументах «тем более», упомянутых в каждом из этих документов. Конечно, необходимы дальнейшие исследования для составления исчерпывающих списков таких упоминаний в этих двух документах (и, действительно, в других документах той эпохи).

Иерусалимский **Талмуд** (ивр. Talmud *Yerushalmi* , сокр. JT), в трактате *Санхедрин* 10:1 (27d), упоминает [22]qal *vachomer* из **Бытия 4:24** . Обращаясь к нему, я вижу, что там сказано: «Один аргумент *de minore ad majus* : Ибо Каин будет отомщен в семь раз и т. д.» [23].

Вавилонский **Талмуд** (ивр. Талмуд *Бавли* , сокр. БТ). На сегодняшний день мы обнаружили два случая. В трактате *Санхедрин* 108a БТ в **Бытие 6:9** встречается выражение « *qal vachomer» (* неразборчиво, означающее «неразборчиво»). Соответствующий отрывок там выглядит следующим образом [24]:

> «Вот родословие Ноя: Ной был человеком праведным и совершенным в своем роде. Рабби Иоханан сказал: в своем роде, но не в других

---

21 https://jewishencyclopedia.com/articles/3056-bereshit-rabbah.

22 На это указывает Луис Джейкобс в сноске 3 своего упомянутого эссе.

23 https://www.sefaria.org/Jerusalem_Talmud_Sanhedrin.10.1.10?lang=bi **&** with=all **&** lang2=en.

24 Тексты на английском языке, основанные на издании Талмуда Сончино, доступны онлайн на сайте Halakhah.com.

> поколениях [25]. Реш Лакиш утверждал: [Даже] в своем роде — тем более в других поколениях [26]».[27]

Тем более я анализирую этот аргумент далее в данном эссе, в разделе (глава 6), посвященном Раши [28]. Там я оцениваю его как неявный, а не явный.

В трактате *Баба Кама* 25a упоминается « *каль вахомер»* из **Чисел 12:14** в связи с Мишной *Баба Кама* 2:5, которая вводит понятие и принцип « *дайо»* (достаточности) для раввинских выводов «a фортиори». БТ комментирует эту Мишну следующим образом, цитируя указанный отрывок из Торы:

> «Неужели рабби Тарфон действительно игнорирует принцип *дайо ? Разве дайо* не имеет библейского происхождения? Как учит правило *qal vachomer* ? И сказал Господь Моисею: если бы отец ее плюнул ей в лицо, разве не стыдилась бы она семь дней?» Насколько же больше она должна стыдиться четырнадцать дней в случае божественного [упрека]? Однако число дней остается семью, ибо достаточно, если закон в отношении того, что выводится, эквивалентен тому, из чего он выводится!»

Гемара подробно и критически рассматривает этот вопрос. Я подробно и критически проанализировал её рассуждения в своей работе *«Логика фортиори»* (AFL, главы 7 и 8) и не буду повторяться здесь. Вкратце, этот комментарий ошибочно (вопреки логической теории и реальной практике в остальной части Талмуда) предполагает, что *любой* аргумент фортиори представляет собой крещендо формы; более того, таким образом, он ссылается только на один из двух аргументов, сформулированных рабби Тарфоном в упомянутой Мишне (легко игнорируя второй, который определенно не является «пропорциональным»). Очевидно, Гемара здесь пытается обосновать принцип дайо Мишны *в* упомянутом библейском отрывке; но это логически невозможно, поскольку принцип *дайо* касается вывода из закона Торы/Божественного закона

---

[25] Примечание в издании Сончино: « Итак, Ной, по сравнению с остальными представителями своего поколения, которые были исключительно нечестивы, выделялся как праведник». человек; в других поколениях он не был бы выше среднестатистического человека.

[26] Примечание в издании Сончино: «Таким образом, если Ной был праведен даже тогда, когда все вокруг него было злом, тем более он был праведен, живя среди праведных людей!»

[27] Далее в отрывке говорится: «Рабби Ханина сказал: В качестве иллюстрации точки зрения рабби Иоханана, с чем это можно сравнить? С бочкой вина, лежащей в хранилище кислоты: на её месте её запах благоухает [по сравнению с кислотой]; в другом месте её запах не будет благоухать. Рабби Ошайя сказал: В качестве иллюстрации точки зрения Реш Лакиша, с чем это можно сравнить? С флаконом нардового масла, лежащим среди мусора: [если] оно благоухает там, где оно есть, тем более благоухает среди пряностей!»

[28] Мы нашли этот случай благодаря Раши, а комментарий Раши — благодаря Хиршенсону. Английский перевод комментария Раши на Chabad.org цитирует, а также Сан. 108a, Быт. Рабба 30:9 и Тан. Ноах 5.

к раввинскому/человеческому, тогда как повествование в Книге Чисел полностью божественно.

Повторюсь, в этих двух объёмных документах могут встречаться и другие упоминания библейских аргументов «тем более», но нам ещё предстоит их систематически искать.

Стихи из Бытия 4:24 и Чисел 12:14, найденные в JT и BT соответственно, также встречаются в GR (хотя только последний входит в список из десяти). Габай считает, что список GR, вероятно, появился первым, и в этом случае он мог повлиять на Талмуды. Однако возможно, поскольку Талмуды были завершены (по мнению историков) примерно в 350-400 гг. н.э. и примерно в 500 г. н.э. соответственно, но их разработка заняла столетия (как и завершение Мишны в 200 г. н.э.), что некоторые их части предшествовали GR или пересекались с ним. В этом случае авторы GR могли иметь привилегированный доступ к ранним черновикам Талмудов или, возможно, узнали о них из уст в уста. Действительно, возможно даже, что некоторые из авторов GR были среди авторов JT и BT. Таким образом, нам очень трудно выдвинуть гипотезу о хронологическом порядке этих документов. Следовательно, я рассматриваю GR как более ранний документ, но также считаю результаты исследований в JT и BT полученными независимо от него.

Найти примеры библейского аргумента a fortiori в Мишне и двух Талмудах должно быть относительно легко, если существует *указатель* с такой информацией. В таком случае мы могли бы для начала немедленно проверить для каждого из 72 уже известных нам библейских стихов, есть ли он в указателе какого-либо из этих трех документов. Затем мы бы изучили соответствующий отрывок из Мишны или Талмуда и посмотрели, упоминает ли он явно или хотя бы намекает на характер a fortiori в указанном библейском стихе. После этого мы могли бы продолжить исследование, тщательно проверив каждую вторую запись в указателе (их могут быть сотни), в поисках дополнительных случаев библейского аргумента *qal vachomer,* еще неизвестных нам.

5. Бытие: Рабба и после

В Мидраше *«Бытие Рабба»* (ивр. *Берешит) В* «Основных толкованиях Книги Бытия» (сокращенно GR) [29], датируемых примерно 300-500 гг. н.э., раввин Ишмаэль (II век н.э.) цитируется (GR 92:7), который утверждает, что **Бытие 44:8** является «одним из десяти аргументов *qal vachomer,* приведенных в Торе» (термин «Тора» здесь понимается как «Танах», как становится очевидным). Затем в принятом тексте перечислены еще девять примеров, а именно: **Исход 6:12, Числа 12:14, Второзаконие 31:27, 1 Царств 23:3, Иеремия 12:5 (2 примера), Иезекииль 15:5, Притчи 11:31 и Есфирь 9:12** . Это самое старое известное утверждение относительно количества аргументов a fortiori в еврейской Библии. Мы можем и будем исходить из того, что все последующие комментаторы библейского аргумента «тем более» были осведомлены об этом списке (даже если некоторые частично с ним не соглашались).

я проанализировал эти десять классических случаев *qal vachomer* и продемонстрировал их статус a fortiori [30]; кроме того, они перечислены и кратко разъяснены в главе 3 настоящего эссе. Я не буду подробно рассматривать эти или другие случаи, перечисленные в данной работе, если я уже достаточно подробно осветил их в своих предыдущих работах; цель настоящего эссе — рассмотреть «новые» случаи (то есть случаи, которые привлекли мое внимание только в ходе данного исследования).

Этот список из десяти случаев ставится под сомнение некоторыми комментаторами, как мы увидим далее. Во-первых, некоторые оспаривают равную древность девяти дополнительных случаев (помимо первого упомянутого в Быт. 44:8), предполагая, что они могли быть добавлены позже в качестве редакционной статьи или даже более поздней глоссы [31], поскольку рабби Исмаил не указан явно как их автор. Кроме того, многие комментаторы осознали, что в Танахе на самом деле встречается более десяти случаев использования слова *«каль вахомер»* ; и некоторые пытались как-то объяснить этот удивительный, но неоспоримый факт.

---

[29] https://en.wikipedia.org/wiki/Genesis_Rabbah. Традиционно считается, что автором (или, возможно, просто инициатором) этой книги является рабби Ошая бен Хама. Еврейский текст можно скачать по адресу https://hebrewbooks.org/14385.

[30] В частности, в главах 5-6 JL и в приложении 1 AFL. См. также мое эссе «46 аргументов *Qal vachomer* в Танахе» (которое было составлено на основе AFL в 2023 году).

[31] См. ранее цитированное эссе Джейкобса; в сноске 2 он ссылается на пространную заметку Теодора-Альбека, в которой предполагается, что данный список является глоссой.

Важно отметить, что рабби Ишмаэль, как сообщается, *безоговорочно утверждает* , что в Танахе есть десять (то есть ровно десять) случаев использования выражения *«каль вахомер»* . Он не подразумевает, что эти десять случаев (какой бы набор из десяти ему ни приписывался) являются в каком-либо смысле наиболее значимыми или наиболее информативными; и тем самым не подразумевает, что ему известны другие случаи — будь то несколько или гораздо больше. Конечно, если бы он (или тот, кто написал этот отрывок из «Господства Великого» от его имени) знал о дополнительных случаях, он бы, естественно, сказал об этом и либо упомянул бы их количество, либо перечислил бы их, либо объяснил (пусть и кратко), почему он этого не сделал. По этой причине все попытки утверждать, что число десять было задумано как нечто избирательное, и что на самом деле рабби Ишмаэль (или тот, кто) знал обо всех других случаях, являются анахроничной проекцией гипотетической информации в данный текст — то есть, это художественная литература, а не серьёзное научное исследование.

Таким образом, очевидно, что число десять изначально задумывалось как исчерпывающее; более того, число десять, по-видимому, считалось точным на протяжении всей античности и вплоть до средневековья. Как мы увидим, Раши в своем комментарии к Танаху также упоминает число десять, хотя в других местах он явно обращает внимание на некоторые другие случаи. Очевидно, раввины с самого начала были эмоционально привязаны к круглому числу десять и очень неохотно от него отклонялись [32].

И все же… в «Раввинском трактате» упоминаются еще два аргумента «тем более», а именно **Бытие 4:24** и Бытие 17:20-21 [33]. Таким образом, в «Раввинском трактате», по-видимому, упоминается в общей сложности 12 случаев. Если предположить, что за всю работу отвечает один автор, это противоречит утверждению в «Раввинском трактате» 92:7 о наличии всего десяти аргументов «тем более». Допустив, что эти два случая не входили в первоначальный список из десяти, мы вполне можем задаться вопросом, почему они были исключены из него. Кажется, что хотя Бытие 4:24 технически является допустимым и явным случаем, тот факт, что аргумент произносится неприятным персонажем (а именно, Лемехом) и может быть попыткой в некоторой степени оправдать злодеяние (а именно, убийство), дисквалифицировал его по этическим соображениям (в глазах раввинов) из

---

32 Они могли бы с таким же успехом сосредоточиться на семи случаях, или на тринадцати случаях, или на любом другом количестве, популярном в их среде; и мы бы задавали те же самые вопросы!

33 Я основываю эту информацию на работах Джейкобса. См. сноски 3 и 4 в его эссе.

включения в список [34]. Что касается Бытия 17:20-21, его исключение, на каком бы этапе оно ни произошло, вероятно, было связано с признанием того, что оно является скорее неявным, чем явным.

Поэтому нам следует сосредоточиться на Бытие 4:24 и задать очевидный вопрос: почему он не был включен в классический список из десяти случаев? Возможны многие ответы. Возможно, GR представлял собой компиляцию различных документов, составленных одним или разными авторами; и редактор(ы), которые их объединили, могли не заметить несоответствия или, возможно, не хотели вмешиваться в объединенный текст, даже если такое воздержание означало бы сохранение несоответствия. Даже один автор мог сначала найти и перечислить десять случаев, а затем позже обнаружить одиннадцатый случай, но не захотел переписывать список. (Помните, что у авторов в те времена не было текстовых процессоров, как у нас!) Или автор мог знать случай из Бытие 4:24 до составления своего списка из десяти случаев, но затем случайно упустил его из виду при составлении списка; или, возможно, он намеренно его исключил, чтобы получить список ровно из десяти случаев (красивое круглое число). Могут быть предложены и другие объяснения.

В Бытие 4:24 говорится: «Если (*ki*): Каин будет отомщен в семь раз, то (*ve*): Лемех [будет отомщен] в семьдесят семь раз». Лемех , по-видимому, говорит: умышленный убийца более отвратителен, чем неумышленный (неявная главная предпосылка); отсюда следует, что если умышленный убийца недостаточно отвратителен, чтобы быть наказанным немедленно, то неумышленный убийца останется безнаказанным гораздо дольше. Это *отрицательный субъективный аргумент с нарастающим эффектом* (**-s&**); и он достаточно ясен (иначе его вряд ли можно истолковать).

Бытие 17:20-21 читается: «Что касается Измаила, то Я услышал тебя; вот , Я благословил его, и сделаю его плодоносным, и умножу его весьма; двенадцать князей он родит, и Я произведу от него великий народ. Но *Мой* завет Я утвержу с Исааком, которого родит тебе Сарра в это назначенное время в следующем году».

---

[34] Аллен Уайзман (в своей докторской диссертации 2010 года *«Современное исследование аргумента a fortiori с учетом еврейских традиций»,* стр. 174-176) предполагает, что этот случай подпадает под раввинскую категорию «злого» *qal vachomer* . Он не перечисляет других представителей этого класса, но легко предположить некоторые; например, 2 Паралипоменон 32:15 был бы одним из них. Излишне говорить, что даже если аргумент a fortiori является «злым» в этом смысле, он сохраняет свой логический статус как действительный аргумент a fortiori. Каким бы неприятным или невероятным ни было содержание, важна форма, а не содержание.

Габай отмечает, касаясь этих стихов, необходимость видеть Раши в имени Мидраша Рабба (GR 47:5), а Махарзу в Мидраше указывает, что «причина, по которой очевидна ошибка в толковании Писания, заключается в том, что здесь повторяется то, что уже было сказано в стихе 19», который гласит: «И сказал Бог: „Ибо *жена* твоя Сарра родит тебе сына, и ты назовешь его Исааком, и Я утвержу с ним завет Мой как завет вечный для потомства его после него“».

Раши упоминает отрывок из Мидраша Рабба (47:5) с *qal vachomer* , читающимся для стиха 21 в его комментарии к стиху 19:

> «И завет Мой». Почему это написано? Разве не написано (стих 9): «И будете соблюдать завет Мой, вы и потомство ваше и т. д.» Но поскольку Он сказал (стих 7): «И Я утвержу и т. д.», можно подумать, что сыны Исмаила и сыны Кетуры включены в установление [завета]. Поэтому Писание говорит: «И Я утвержу завет Мой с ним», а не с другими. Теперь, почему же [снова в стихе 21] сказано: «Но завет Мой Я утвержу с Исааком»? Это учит нас тому, что он был свят от утробы матери. Другое объяснение [повторения стиха 19]: сказал Рабби Абба: «Писание здесь делает вывод a fortiori (*qal vachomer*) относительно сына госпожи из [того, что написано о] сыне рабыни. Здесь написано: „Вот, Я благословил его, и Я сделаю его плодоносным, и Я умножу его“. Это относится к Исмаилу. Тем более (*qal vachomer*): „Но Мой завет Я утвержу с Исааком!“ (*Бытие Рабба* 47:5)».

Аргумент a fortiori, предложенный в GR, звучит так: если Исмаил, сын служанки, будет благословлен плодоносностью и умножением (малая посылка), то Исаак, сын ее госпожи, будет благословлен в равной степени, и более того, Моим заветом (заключение). Неявная главная посылка здесь: Исаак *(* P) , сын Сарры, более достоин (R), чем Исмаил (Q) , сын Агари; а неявная посылка пропорциональности состоит в том, что чем достоин, тем более благословлен (S) . Таким образом, форма аргумента — положительное субъективное a crescendo (**+s&**).

Цель толкования «тем более» состоит, во-первых, в том, чтобы доказать, что Исаак, подобно Измаилу (в стихе 20), благословлен потомством; во-вторых, в том, чтобы доказать, что Исаак благословлен (в стихе 21) больше, чем Измаил. Но вывод о том, что у Исаака будут потомки, здесь явно не нужен, поскольку стих 19 уже *прямо* сообщает нам, что у Исаака будет «семя после него», которое также будет подчиняться «вечному» завету. Усиление чистого вывода до кульминационного вывода также явно не нужно здесь, поскольку Исаак уже *прямо* благословлен Божьим заветом в стихе 19 и снова в стихе 21, тогда как Измаил — нет (в этих двух стихах или где-либо еще о нем нет упоминания).

Таким образом, предлагаемые выводы не нужны, поскольку они даны в тексте. Следовательно, вопреки вышеупомянутому комментарию Махарзу (т.е. Эйнхорна), стих 19 делает толкование *«qal vachomer »* не «очевидным», а *избыточным* ! То, что не является необходимым для понимания текста, — это бесполезное украшение. Почему же тогда благословение Исаака с заветом упоминается здесь дважды? Мы можем обратиться к Мидрашу за ответами на этот вопрос. Согласно ему, стих 19 служит для исключения Исмаила и сынов Кетуры из него (путем чтения *«давка* »): «И Я утвержу Мой завет с ним, а не с другими»; а стих 21 служит для объяснения того, почему благословение произносится до рождения Исаака, а именно: «он был свят от утробы».

Тот факт, что существуют авторитетные альтернативные интерпретации прочтения a fortiori рабби Аббы, подтверждает мое обоснованное утверждение о том, что это прочтение является неявным (*satum*), а не явным (*meforash*). Примечательно, что автор списка десяти аргументов *qal vachomer в Танахе в GR 92:7 также рассматривал предложенный в GR 47:5 аргумент qal vachomer* для Быт. 17:20-21 как неявный, поскольку он не включил его в свой список. Следует также отметить, что *«Авот де-Рабби Натан»* не включает Быт. 17:20-21 в свой список пяти аргументов *qal vachomer* в Торе, хотя этот случай упоминается в более раннем документе (т.е. в GR). Эти отсутствия показывают, что я не одинок в своем утверждении [35].

Следует, однако, отметить, что ***«Авот де-Рабби Натан»*** (сокращенно ARN), хаггадическое произведение (автор неизвестен), датируемое гаонической эпохой (ок. 650-950 гг. н.э.) [36], включает Бытие 4:24 в число пяти аргументов *«каль вахомер»* в Торе (здесь имеется в виду Пятикнижие) вместе с четырьмя примерами, перечисленными в «Государственной риторике» (показанными выше), тогда как Бытие 17:20-21 в этом списке отсутствует [37]. Это подтверждает, что даже в относительно древние времена первый случай признавался действительным и явным, в то время как второй не рассматривался таковым. Но

---

35 Обратите внимание, что ранее, в AFL 16:4, я высказал аналогичное мнение, утверждая, что, хотя этот аргумент действительно можно истолковать в контексте текста, сам текст можно истолковать и более простым способом. Также отметьте, как я там указываю, что Луис Джейкобс считает этот случай «крайне сомнительным».

36 https://en.wikipedia.org/wiki/Avot_of_Rabbi_Natan. https://jewishencyclopedia.com/articles/355-abot-de-rabbi-nathan.

37 Джейкобс приводит в качестве ссылок: «(версия B) 44; *Быт. Рабба* 4:24 и Быт. 17:20-1 (ред. Теодор-Альбек, с. 225) и Иерусалимский Талмуд *Санх* . 10:1 (27d)». Следует также отметить, что ARN не упоминает три других случая Torah *qal vachomer* , а именно Быт. 3:22, 11:6-7, 17:17, которые позже отстаивал Хиршенсон (но которые Джейкобс и я отвергли как в лучшем случае подразумеваемые).

главное историческое значение ARN заключается в том, что оно объединяет Бытие 4:24 с четырьмя примерами из Торы, упомянутыми в «Государственной риторике».

Чтобы еще больше усложнить ситуацию, гораздо более позднее мидрашистское произведение, называемое ***«Ялкут», В сборнике «Шимони»*** (сокращенно YS), что означает «Собрание Симона», составленном (авторство неясно) в средневековье, где-то между XI и XIV веками [38], говорится о десяти случаях использования выражения *«каль вахомер»* в Танахе, но, по-видимому, перечисляются только девять, за исключением Иезек. 15:5 [39]. Этот неполный список в «Шимони» вызвал некоторые споры. Объективно, это могло быть просто непреднамеренным упущением автора или, что более вероятно, ошибкой переписчика в более поздний период. Это наиболее разумные объяснения упущения. Поскольку подразумеваемое в этом стихе выражение *«каль вахомер»* технически безупречно, не было никаких логических оснований его отвергать.

Однако некоторые комментаторы [40]истолковали это упущение как *преднамеренное.* Автор «Ялкута» (YS) *отверг* случай из Иезекииля 15:5 в списке десяти примеров (подразумевая, что он был добавлен позже) и даже предложил ему замену. Лично я не согласен с последним мнением. На мой взгляд, если бы автор «Ялкута» критически отнёсся к включению Иезекииля 15:5, он бы, естественно, сказал об этом и объяснил своё неприятие этого случая (и, возможно, предложил бы другой случай вместо него); он бы не просто проигнорировал этот случай и фактически ожидал, что другие последуют его примеру, основываясь только на его авторитете, без всякого оправдания. Было ли такое объяснение сделано и со временем утеряно? Легче предположить, что сам случай из Иезекииля был случайно пропущен в « *Ялкуте». Список Шимони* , а не предположение (как это пришлось бы сделать в противном случае), что требуемое и отсутствующее объяснение его отсутствия было утеряно случайно!

Ялкут *Шимони* , кстати, — один из комментариев, пытавшихся объяснить, почему в «Господском праве» (GR) в Танахе перечислено всего десять случаев *«каль вахомер» , хотя их, очевидно, гораздо больше. Габай сообщил мне, что Ю.С. предполагает, что каждый из десяти перечисленных случаев преподает нам некую «новинку» (хиддуш*), некий урок, который остался бы неизвестным без данного *«каль вахомер»* . Например: если бы не Исход 6:12, мы могли бы

---

38 https://en.wikipedia.org/wiki/Yalkut_Shimoni. https://jewishencyclopedia.com/articles/15057-yalkut#anchor4.

39 https://www.sefaria.org/Yalkut_Shimoni_on_Torah?tab=contents. В разделе 132 — комментарий к 1 Цар. 23:3.

40 В частности, следует отметить комментатора XIX века Зеева Вольфа Эйнхорна , как будет показано далее в разделе, посвященном ему.

предположить, что фараон послушает Моисея; из Чисел 12:14 мы узнаем о принципе *«дайо»* ; и так далее.

На мой взгляд, это объяснение слишком расплывчато и необоснованно. Чтобы быть убедительным, каждый случай, включенный в список десяти случаев, составленный в рамках общей теории относительности, должен быть четко и убедительно объяснен предложенным способом; более того, каждый случай, *не* включенный в этот список, должен быть признан *не* обладающим этим дидактическим свойством. Поскольку заявленное различие определено очень расплывчато (фактически, как «какой-то урок»), задача фактически невыполнима на практике [41]. Тот факт, что автор этого комментария не использовал этот метод исследования, очевиден из того, что он не предлагает (как ему бы это понадобилось) полный список всех случаев *qal vachomer* в Танахе, не говоря уже о подробном анализе всех случаев (как включенных, так и исключенных), доказывающем его надуманный тезис.

Очевидно, эта теория была сформулирована лишь как пробный шар, как акт веры и надежды. Это было всего лишь выражение желания автора найти какое-то решение рассматриваемой проблемы, которое подтвердило бы предполагаемую непогрешимость и всеведение древнего раввинского автора Книги *Бытия Рабба* относительно аргументов *«каль вахомер»* в Танахе (хотя он и перечислил лишь десять случаев). Правда в том, что ничто на самом деле не отличает десять случаев, перечисленных в Книге Бытия 92:7, от всех других случаев « *каль вахомер»* в Танахе. Ни логическая форма, ни используемый язык, ни содержание, ни полезность не могут быть указаны как отличительные черты этих десяти случаев и как требующие применения всех десяти случаев. Отсюда следует, что мы можем честно и уверенно предположить только то, что автор Книги Бытия знал только о тех случаях, которые он фактически перечислил (в момент их перечисления).

Мне пришла в голову мысль: может быть, это как-то связано с Талмудом? Может быть, список аргументов *qal vachomer* в GR — это список библейских примеров a fortiori, упомянутых в Талмуде как таковые? Мы видели выше, что в каждом из двух Талмудов упоминается по крайней мере один библейский аргумент a fortiori. Возможно, есть и другие подобные упоминания в JT и/или BT; может быть, все десять из них в GR. Возможно, если хронологический порядок не исключает эту гипотезу, что список в GR призван отражать талмудическую информацию. Этот вопрос, безусловно, заслуживает изучения.

---

[41] По правде говоря, каждый библейский стих чему-то учит ; поэтому такой расплывчатый критерий бесполезен. Более точный критерий YS не уточнил.

В любом случае (как уже предлагалось) было бы интересно исследовать, ради самого исследования, все упоминания, явные или косвенные, библейского слова *«qal vachomer»* в обоих Талмудах. Их может быть меньше или больше, чем 10 или 12 случаев, упомянутых в GR. Мы даже можем узнать о новых случаях, которые с тех пор никто не обнаружил заново…

Некоторые из предположений, изложенных выше, будут существенно опровергнуты позже в ходе настоящего исследования, когда мы рассмотрим (в главе 11) работу Хаима Хиршенсона, поскольку у него, по-видимому, возникла гениальная идея истолковать утверждение рабби Ишмаэля (в GR 92:7) о том, что в Торе «приведено десять аргументов *qal vachomer », как буквальное значение в Торе* (Хумаше), а не как это принято считать на протяжении веков в *Танахе* . Более того, Хиршенсону удалось привести десять примеров из Торы (и даже больше десяти), тем самым подтвердив свою интерпретацию. Мы рассмотрим и обсудим это изменение более подробно позже в этом томе, когда у нас будет больше данных .

6. Р. Шломо Ицхаки (РАШИ)

Рабби Шломо Ицхаки, более известный под аббревиатурой Раши (сокращенно Рабби, родился в 1040 году в Труа, Франция, умер в 1105 году) [42], написал комментарий к Танаху, [43]в котором он иногда обращает внимание на дискурс a fortiori, используя еврейские выражения *qal vachomer* и/или *kol. шекены* как флаги.

Я не знаю, составлял ли кто-либо ранее список всех отмеченных им случаев; но мне пришло в голову, что я мог бы, по крайней мере, проверить, были ли какие-либо или все из 67 случаев, которые мы выявили до сих пор через других авторов в данном исследовании (перечисленных в главе 3), отмечены им ранее. Такой подход не обязательно выявит все случаи, известные Раши, поскольку он мог обнаружить случаи, не включенные в наш список (и, следовательно, еще неизвестные нам). Более того, он мог также где-то еще, в своих комментариях к Талмуду или в какой-либо другой работе, раскрыть некоторые случаи, неизвестные нам. Но таким образом мы могли бы, по крайней мере, определить, какие *из обнаруженных нами случаев* следует отнести к «историческим первым» случаям, описанным Раши, поскольку он жил и писал задолго до других авторов, которых мы исследовали.

И действительно, оказывается, Раши обнаружил по меньшей мере **14 случаев** использования слова *«каль вахомер»* в Танахе раньше всех, о ком нам известно (14 **случаев** , помимо 11 случаев, приведенных в Мидраше ГР, разумеется). А именно: **Бытие 6:3; 2 Царств 5:13; Иезекииль 14:13-21, 33:24; Притчи 15:11, 17:7, 19:7, 19:10, 21:27; Иов 9:13-14, 15:15-16, 35:13-14; Даниил 2:9; Неемия 13:26-27** . Таким образом, все они должны быть отнесены к категории «исторических первых» . Раши выделяет стихи как аргументы a fortiori, используя термины *qal vachomer* (или *q”v*) и/или *kol. шекен* (или *к"ш*) [44], обычно только на основании соответствующего стиха, содержащего типичное выражение, например, *аф ки* .

---

[42] https://en.wikipedia.org/wiki/Раши. https://jewishencyclepedia.com/articles/12585-rashi **-s** olomon-bar-isaac.

[43] https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm.

[44] Думаю, можно с уверенностью предположить, что Раши подразумевает одно и то же под обоими выражениями, даже если в своем комментарии к Иезек. 14:21 он по какой-то причине использует союз «оба» (предположительно, просто для усиления).

Следует отметить, что указанный случай из Книги Иова 35:13-14 не входил в число 67 случаев, обнаруженных более поздними авторами, а был найден мной в ходе данного исследования (см. ниже).[45]

В большинстве случаев Раши ограничивается таким образом обозначением аргументов, не проводя дальнейшего анализа; то есть, не указывая в достаточной мере на задействованные термины и утверждения, некоторые из которых могут находиться в стихах, отличных от того, который он непосредственно комментирует . Иногда эти недостающие детали достаточно очевидны; но иногда более подробное изложение было бы дидактически полезным. Это показывает, что понимание Раши аргумента «тем более» было скорее интуитивным, чем формальным (что, конечно, неудивительно, поскольку формальные исследования аргумента «тем более» развились в еврейских кругах гораздо позже).

Следует отметить, что Раши предлагает еще три случая в качестве *qal vachomer* , но я отвергаю их по причинам, изложенным ниже.

Производные случаи . Все 14 случаев *qal vachomer* , приписываемые Раши, можно считать «историческими первыми», если только какой-либо более ранний комментатор не упомянул их. С другой стороны, все 11 случаев, упомянутых в GR, можно считать «производными», то есть полученными Раши из этого (или какого-либо другого) более раннего источника.

Что касается последних случаев, следует отметить следующее. (а) Раши не дает никаких комментариев к трем из этих случаев, а именно: Втор. 31:27, Иер. 12:5б и Есф. 9:12; тем не менее, можно с уверенностью предположить, что он знал и одобрял эти случаи, касающиеся общего понимания Писания. (б) Раши в своем комментарии явно указывает как особенно важные семь случаев, а именно: Быт. 4:24, Быт. 44:8, Исх. 6:12, Чис. 12:14, Иер. 12:5а, Иез. 15:5 и Притч. 11:31. Оставшийся случай в 1 Цар. 23:3 указывается косвенно: нет комментария *к нему* , но комментарий к Иез. 14:21 ссылается на него [46]как на особенно важный.

(с) В одном случае, а именно в Быт. 44:8, Раши прямо заявляет: «Это один из десяти *аргументов* , упомянутых в Торе, и все они перечислены в *Берешит Рабба* »; таким образом, он демонстрирует свое знакомство с GR и, по сути, повторяет его основное внимание к Быт. 44:8 и своеобразному использованию слова «Тора» в значении «Танах». Комментарий Раши к Исх. 6:12 гласит лишь: «Это один из десяти *аргументов* , которые есть в Торе»; без упоминания GR

[45] Ещё один случай, который я недавно обнаружил, — это Бытие 18:12. Я приписываю этот случай Гиршенсону, поскольку он был вдохновлён одним из его открытий.

[46] Там также содержится отсылка к Иезек. 15:5, хотя в последнем также есть прямой комментарий аналогичного содержания.

(хотя в скобках есть ссылка на GR 92, которая, как я подозреваю, является всего лишь редакторской интерпретацией). В остальных девяти случаях GR нет ни упоминания GR, ни числа десять. Таким образом, Раши ясно указывает только два случая как входящие в число десяти, перечисленных в GR (и оба являются случаями из Торы).

Раши предлагает более подробные комментарии к содержанию некоторых из 11 случаев, рассмотренных в рамках теории общего права, а именно к Быт. 4:24, Исх. 6:12, Чис. 12:14, Иер. 12:5 (a и b), Иез. 15:5 и Притч. 11:31. Некоторые из его подробных толкований a fortiori несколько отличаются, но не радикально, от моих. Например, он толкует Иер. 12:5a как: «Если даже братья ваши, священники, придут убить вас, то непременно восстанут князья Иуды против вас, чтобы убить вас», тем самым придавая более конкретное значение терминам, используемым в тексте.

Однако одно из его наиболее полных толкований особенно примечательно, поскольку оно сильно отличается от моего. Речь идёт о толковании Чис. 12:14, поскольку в нём он повторяет интерпретацию этого повествования Торы, найденную в BT *Baba Qama* 25a, где аргумент a fortiori нарастает от заключения в 7 дней до 14 дней, после чего наказание сокращается до 7 дней путём применения принципа dayo . Это утверждение, как я подробно объяснил в AFL, не является буквальным (*pshat*) толкованием стиха, а представляет собой причудливую интерполяцию, вызывающую серьёзную критику. См. мой краткий комментарий по этому случаю в главе 4 (выше).

Интересно отметить, что Раши не отвергает Иез. 15:5 как подлинный случай a fortiori (и, следовательно, как подразумеваемый случай, не являющийся истинным членом списка десяти случаев в GR). Это заслуживает внимания, поскольку (как мы уже упоминали ранее) YS не упоминает этот случай как один из десяти случаев GR (перечисляя всего девять случаев), и это упущение заставило некоторых комментаторов (в частности, Эйнхорна, как мы увидим) усомниться в его достоверности как случая a fortiori. Рассмотрение Раши этого случая без каких-либо предположений о его ненормальности фактически противоречит этому скептическому тезису.

Поскольку историки считают, что «Книга Иезекииля» относится к периоду с XI по XIV века, а Раши датирует её 1040-1105 годами, можно с уверенностью предположить, что Раши написал её раньше и никогда не читал. Если только не будет обнаружено, что Раши где-то явно упоминает «Книгу Иезекииля», в этом случае историкам придётся датировать её более точно, до или во время жизни

Раши [47]. Но в последнем случае мы ожидали бы, что Раши выскажет своё мнение об отсутствии стиха Иезекииля 15:5 в «Книге Иезекииля», чего (неудивительно) он не делает.[48]

Кроме того, следует отметить, что Раши нигде (насколько мне известно) не ставит под сомнение утверждение Раши о том, что в Торе (Танахе) существует (всего) десять случаев *«каль вахомер» (* аргументов, основанных на доводах), хотя сам он с радостью обнаружил гораздо больше подобных случаев! Действительно, комментируя Бытие 44:8, он заявляет: «Это один из десяти случаев « *каль вахомер* », упомянутых в Торе, и все они перечислены в *«Берешит Рабба* »», создавая впечатление, что он безоговорочно согласен с утверждением Раши. Однако, парадоксально, он приводит по меньшей мере 14 более убедительных явных случаев, 3 более неявных и один неубедительный. Было бы удивительно, если бы такой проницательный и умный человек, как Раши, мыслитель, готовый при необходимости выразить критику, не заметил этого несоответствия и, по крайней мере, не упомянул бы его, если не предложил какое-либо объяснение. Возможно, он делает это где-то, мне неизвестно. Это открытый вопрос.

Исторические новшества . Давайте теперь подробнее рассмотрим 14 достоверных и явных случаев библейского «a fortiori», впервые обнаруженных Раши. Я кратко отмечу и иногда прокомментирую замечания Раши. Все эти случаи, кроме трех, уже были проанализированы мной в моем списке из 47 случаев 2013 года (в AFL), воспроизведенном в данном эссе (в главе 3). Три случая, новые для меня, а именно Бытие 6:3, Притчи 17:7 и Иов 35:13-14, будут проанализированы мной здесь впервые и, следовательно, несколько подробнее. Тем не менее, я также рассмотрю остальные 11 случаев, чтобы связать их с комментарием Раши.

Бытие 6:3 . «И сказал Господь: Дух Мой не будет вечно спорить о человеке, ибо *он* плоть; и дни его будут сто двадцать лет» .

---

[47] В онлайн-издании, которое я использовал, в английском комментарии к Быт. 4:24, есть редакционное замечание на этот счёт. Там, где Раши говорит: «Так же объяснил это раввин Танхума», в квадратных скобках есть комментарий: «Это не встречается в сохранившихся изданиях Танхумы, но в «Ялкут Шимони» это цитируется из Танхумы». Однако, на мой взгляд, это редакционное замечание не следует воспринимать как призыв к Раши читать «Ялкут Шимони», а скорее как утверждение, что существовали издания Танхумы во время написания «Ялкут Шимони», а, следовательно, и, вероятно, в более ранний период жизни Раши, которые включали в себя соответствующее объяснение.

[48] В статье https://jewishencyclopedia.com/articles/15057-yalkut#anchor4 четко указано, что Раши нигде не упоминает YS.

Наше внимание привлекло это дело благодаря списку Хиршенсона. Габай сообщает, что Хиршенсон называет толкование этого стиха Раши « *qal vachomer»* . Он (т.е., предположительно Габай) резюмирует толкование Раши следующим образом: «И сказал Господь: Дух Мой не будет вечно [т.е. бесконечно] бороться [против человека, чтобы погубить его или нет], потому что [это] также [в нем, что] он плоть [а не твердое вещество — и даже так он не смиряется предо Мною!], и дни его будут сто двадцать лет, [в это время, если он не покается, Я наведу потоп]».

, относится к предложению הוּא בָשָׂר, בְּשַׁגַּם , где Раши берет первое слово как בְּשֶׁגַּם (с изменением гласной). Это предложение переводится (на сайте Chabad.org) как «потому что и в нем есть то, что он [только] плоть». Раши добавляет комментарий: «и тем не менее (*af al pi*), он не подчиняется Мне. Что если (*umah) «* Он был бы огнем или твердым веществом?» Переводчик поясняет в квадратных скобках, что означает: «[то есть, насколько больше было бы его неповиновение!]».

«Дух Мой не будет спорить (*yadon*) о (*ba*) человеке вечно» означает, что Бог принял решение относительно судьбы человека. «В том, что он также плоть» включает в себя выражение בשגם , которое можно рассматривать как сумму : в (*be*) + что (*she*) + также (*gam*). Слова «в том, что» можно перевести как «потому что»; но каково здесь значение добавленного слова «также»? Я думаю, что *gam* здесь скорее означает «особенно», и поэтому читайте предложение как: «особенно потому, что он плоть». Такое прочтение подразумевает, что если бы человек *не был* создан из плоти, решение Бога могло бы быть в некотором смысле иным. Скрытая отсылка к существу «не из плоти» оправдывает введение Раши «огня или твердого вещества» в качестве описательного антонима.

«И дни его (*ямав*) будут сто двадцать лет». Это излагает решение, принятое Богом. Первое слово этого предложения — союз *«ве»* , обычно означающий «и», но в данном контексте, очевидно, означающий «следовательно», поскольку он обеспечивает необходимую связь с предыдущим предложением, которое еще не уточняет, каков вердикт Бога. Более того, «особенно» (*гам*) в предыдущем предложении предполагает, что вывод, подразумеваемый здесь словом «следовательно», сделан посредством аргумента «тем более». То есть «особенно» можно прочитать как «тем более». Это, по-видимому, является подсказкой Раши для формулировки «каль вахомер» (неразборчиво-в-вывод). Обратите внимание, что это единственное место во всем Танахе, где используется выражение «בשגם» *(неразборчиво-в-вывод)* . Используется (*b- sh -gm).*

Простым (*да будет так*) толкованием выражения «его дни» было бы то, что отныне средняя продолжительность жизни человечества составляет 120 лет (предположительно, максимум, хотя иногда и меньше). Но Раши настаивает на более сложной интерпретации, а именно: «До ста двадцати лет Я отложу Свой гнев на них, но если они не покаются, Я наведу на них потоп…». В этом случае « его дни» относятся к выживанию человечества в целом (за исключением Ноя и его семьи, как выясняется). Таким образом, это предложение является призывом к покаянию и угрозой наказания, если этот призыв останется без внимания.

В пользу более простого объяснения можно привести аргумент, что греховность человека обусловлена его чувством неуязвимости, поскольку он ожидает долгой жизни, и поэтому резкое сокращение продолжительности жизни ограничит его *дерзость* , его высокомерие. Но тот же аргумент можно привести в пользу тезиса Раши, сказав, что угроза смертоносного потопа в течение указанного периода может побудить людей к покаянию. Интерпретация Раши 120 лет имеет то преимущество, что потоп упоминается как сущность решения Бога, тогда как более простая интерпретация даже не упоминает потоп, хотя в контексте он является основной темой.

В свете вышеизложенных интерпретаций становится ясно, что если мы хотим представить библейское повествование в форме a fortiori, мы должны использовать *оскорбление величия* Бога (мотив решения Бога) в качестве среднего термина (R), а уничтожение человечества в течение 120 лет (решение Бога, введенное *ve*) — в качестве вспомогательного термина (S). Нераскаявшийся грех должен быть упомянут в главном и второстепенном терминах как условие для указанного возможного наказания. Наконец, человек, созданный из плоти, должен появиться в заключении (поскольку именно о нем принимается решение Бога); и, следовательно, существо, созданное из огня или какого-либо твердого вещества, более неуязвимое, чем человек, и тем самым более близкое к божественному, которое гипотетически предлагает Раши, должно появиться во второстепенной посылке.

Таким образом, аргумент строится следующим образом: нераскаянное грехопадение могущественного существа, созданного из огня или какого-либо твердого вещества (Q), достаточно непокорно Богу (R), чтобы заслужить уничтожение через 120 лет (S) (второстепенная посылка); тем более, нераскаянное грехопадение слабого существа, созданного подобно человеку из простой плоти (P), достаточно непокорно Богу, чтобы заслужить уничтожение через 120 лет (заключение). Неявная главная посылка здесь такова: нераскаянное грехопадение слабого существа, созданного подобно человеку из простой (*бешагам*) плоти, более непокорно Богу, чем нераскаянное

грехопадение могущественного существа, созданного из огня или какого-либо твердого вещества. Аргумент является позитивным субъективным аргументом a fortiori (**+s**).

Однако сформулированное здесь [49]*толкование* «ибо это есть в нем, что он [только] плоть, и все же он не подчиняется Мне. Что, если бы он был огнем или твердой субстанцией? [то есть, насколько больше было бы его непокорность!]». Это толкование неадекватно, поскольку оно *не* отражает полного смысла Быт. 6:3, а лишь пытается понять фразу «ибо он плоть»; оно не упоминает о вынесенном Богом суде. Более того, оно тем более неверно рассуждает, переходя от непокорности существа из «плоти» к непокорности существа из «огня и твердой субстанции», тогда как аргумент должен быть в противоположном направлении, поскольку очевидно, что Бог стремится сделать вывод о человеке, а не о каком-то гипотетическом, более неуязвимом существе, которым человек никогда не станет.

По этим причинам, хотя и значимое, толкование Раши *qal vachomer* Быт. 6:3 можно принять только как неявное (*satum*). Тем не менее, возможно и явное (*meforash*) a fortiori толкование, как я показал выше; его следует рассматривать как полный и точный перевод данного стиха. Можно сказать, что Раши обратил на него внимание, но не полностью его озвучил.[50]

2 Царств 5:13 . Слуги Наамана: «Если бы пророк повелел тебе сделать что-нибудь великое, разве ты не *сделал бы* это? Тем более, когда он *просто* сказал тебе: умойся и очистись!» *(скобки* мои).

Это позитивный субъективный (**+s**) аргумент a fortiori. Моя перефразировка: если бы пророк, обращающийся с трудной просьбой, казался вам достаточно сильным, чтобы исцелить вас и заставить вас повиноваться ему, то его просьба о лёгком исцелении предполагает, что он может быть сильнее, чем вы ожидали, и действительно достаточно силён, чтобы исцелить вас, и это должно заставить вас повиноваться ему. Анализ Раши: «Разве вы не сделали бы этого, даже если бы он приказал вам сделать что-то, требующее усилий? *Qal vachomer* (a fortiori), поскольку он сказал вам сделать лёгкое дело, [а именно] погрузиться в воду и очиститься».

Иезекииль 14:13-21 . Бог: «Сын человеческий, когда (*ки*) земля согрешит против Меня, совершив тяжкое преступление, и Я простру руку Мою на нее… и пошлю на нее голод… [Или] если Я поведу злых зверей по земле… Или если Я

---

[49] Пояснительные дополнения в квадратных скобках приведены переводчиком в издании Chabad.org.

[50] Вот почему в общем списке библейских аргументов a fortiori, приведенном выше в главе 3, я обозначаю этот случай как «Впервые обнаруженный R/AS».

наведу меч на землю ту… Или если Я пошлю мор на землю ту… хотя Ной, Даниил и Иов были в ней, как Я живу, говорит Господь Бог, они не спасут ни сына, ни дочери; они спасут только свои души праведностью своей… Тем более (*аф ки*), когда Я пошлю четыре суровых суда Моих против Иерусалима: меч, и голод, и злых зверей, и мор, чтобы истребить в нем человека и зверя» (скобки мои).

Это отрицательный предикативный (**-p**) аргумент a fortiori. Моя перефразировка: если таким святым людям не хватает достаточного духовного авторитета, чтобы предотвратить исполнение каждого из четырех отрицательных указов (наказаний за совершенные грехи) по отдельности, то им не хватает и авторитета, чтобы остановить все четыре этих указа вместе. В комментарии Раши говорится, что *af ki* — это « *lashon qal vachomer ve-k"sh* » (язык a fortiori и тем более); но он не указывает стихи 13-20 как предпосылки для вывода в стихе 21.

Иезекииль 33:24 . Бог: «Жители пустынных мест в земле Израильской говорят: Авраам был один, и он унаследовал землю; а *нас* много; земля дана нам в наследство».

Это позитивный субъективный (**+s**) аргумент, тем более. Моя перефразировка: если один человек достаточно важен, чтобы унаследовать землю, то и многие люди достаточно важны, чтобы унаследовать землю. (Очевидно, хотя Бог и приводит этот аргумент, Он не является его автором. Он не очень убедителен и справедливо опровергается в стихах 25 и 26: не количество, а моральная ценность делает возможным наследование земли.) Интерпретация Раши заметно отличается: он приводит чтение рабби Шимона бен Йохая как «Авраам, которому была заповедана только одна заповедь [а именно обрезание], унаследовал землю. Следовательно, нам, которым было заповедано много заповедей, несомненно, должна быть дана земля в наследство (*Тосефта Сота* , 6,7)». Он утверждает, что это чтение отличается от чтения рабби Акивы, но не уточняет версию последнего. Затем Раши читает стихи 25-26 как ответ пророка, который он перефразирует так: «Хотя вам было заповедано [много заповедей], вы их не соблюдаете».

Притчи 15:11 . Соломон: «Ад и погибель пред Господом; тем более (*аф ки*): сердца сынов человеческих [пред Господом]?» (скобки мои).

Это позитивный предикативный (**+p**) аргумент a fortiori. Моя перефразировка: Если Бог достаточно могущественен, чтобы заглянуть в ад и погибель, то Он достаточно могущественен, чтобы заглянуть в сердца людей. Раши просто говорит, что *af ki* указывает на *q"v* (*qal vachomer*).

Притчи 17:7. «Герзость не подобает грубияну, и тем более *лживые уста* не подобают князю».

Это позитивный прогноз. (**+p**) аргумент a fortiori (по крайней мере). Моя перефразировка: от грубого человека ожидается более неподобающее поведение, чем от принца (неявная главная посылка); отсюда следует, что если неправедная речь достаточно неподобающа для грубого человека (второстепенная посылка), то она достаточно неподобающа и для принца (заключение). Обратите внимание, что здесь я использовал термин «неправедная речь» как общую основу для терминов «властная речь» и «лживые уста» . Если мы будем считать лживые уста более неподобающими, чем властная речь, как, по-видимому, и предполагалось, то *qal vachomer* здесь будет крещендо (**+p&**). Раши читает *af ki* как *k"sh* (*kol). (шекен*). Следует отметить, что *слово nadiv* , переведенное выше как «принц», также может пониматься в более широком смысле как относящееся к любому человеку «княжеского» характера.[51]

Притчи 19:7 . Соломон: «Все братья бедных ненавидят его, тем более (*аф ки*): друзья его уходят далеко от него?»

Это позитивный предикативный (**+p**) аргумент a fortiori. Моя перефразировка: если беднягу настолько не любят, что его братья избегают его, то его не любят настолько, что его избегают друзья. Из «дистанцирования» друзей можно сделать вывод, что «ненависть» братьев также выражается в избегании. Не обязательно подразумевается, что дистанцирование является худшей реакцией, чем ненависть; то есть аргумент не обязательно следует рассматривать как крещендо (**&**). Раши интерпретирует выражение *af ki* как означающее *kol шекен* (тем более).

Притчи 19:10 . Соломон: «Не подобает глупцу иметь роскошь; тем более (*аф ки*): рабу было бы подобающе править князьями» (скобки мои).

Это позитивный субъективный (**+s**) аргумент a fortiori. Моя перефразировка: если для глупца роскошь достаточно неуместна, чтобы считаться непристойной, то для слуги власть над принцами достаточно неуместна, чтобы считаться непристойной. Раши интерпретирует выражение *af ki* как *q"v* (*qal vachomer* , a fortiori).

Притчи 21:27 . Соломон: «Если даже принесенная с благими намерениями жертва нечестивых — мерзость, то тем более (*аф ки*): принесенная с недобрыми намерениями — мерзость?» (скобки мои).

---

[51] Это ещё один случай, который я почему-то упустил в своих предыдущих исследованиях, хотя в нём и используется ключевое выражение *af ki* .

Это позитивный субъективный (**+s**) аргумент a fortiori. Моя перефразировка: если жертва нечестивых, принесенная с искренним намерением, достаточно отвратительна, чтобы быть отвергнутой, то и жертва нечестивых, принесенная с неискренним намерением, достаточно отвратительна, чтобы быть отвергнутой. Обратите внимание на «зеркальный» эффект, используемый для краткой передачи информации: «жертва нечестивых» и ее «отвратительность» упоминаются в первой половине изречения, но не во второй; тогда как качество «намерения» упоминается во второй половине (плохое), но не в первой (хорошее). Раши читает выражение *af ki* как означающее *k"sh* (*kol). шекен* , тем более).

Иов 9:13-14 . Иов: «Бог не отвратит гнева Своего; помощники Раав склонились перед Ним. Тем более *я не* буду отвечать Ему и избирать доводы мои перед Ним?»

Это отрицательный субъективный (**-s**) аргумент a fortiori. Моя перефразировка: если помощники Раав были недостаточно достойны, чтобы спорить с Богом, то и Иов недостаточно достоин этого. Комментарий Раши заключается лишь в том, чтобы прочитать выражение *af*[52]в стихе 14 как *k "sh* (сокращение от *kol) . шекен*), то есть как «тем более»; но он не связывает это напрямую со стихом 13.

Иов **15:15-16** . Елифаз Теманит : «Вот , Он не уповает на Своих святых, и *небеса* не чисты пред Ним. Тем более Он не уповает и не считает чистым того, кто мерзок и нечист, человека, который пьет беззаконие как воду!» *(скобки* мои).

Это позитивный предикативный (**+p**) аргумент a fortiori. Моя перефразировка: если Бог достаточно требователен, чтобы судить Своих святых как не заслуживающих доверия и небеса как нечистые, то Он достаточно требователен, чтобы судить и обычных людей как не заслуживающих доверия и нечистых. В комментарии Раши к стиху 16 говорится, что *af ki* означает *kol шекен* (тем более); но он не упоминает явно связь этого стиха со стихом 15.

Иов **35:13-14. «** Ибо Бог не услышит тщеславия, и Всемогущий не обратит на него внимания. Да, когда *ты говоришь, что* не можешь Его увидеть, – причина в Нем; поэтому жди Его».

Это позитивный субъективный (**+s**) аргумент a fortiori (или, возможно, аргумент a crescendo, **&**). Говорящий — Элиху, обратите внимание. Предполагаемый смысл, согласно кратким пояснениям Раши, кажется следующим: Бог не сразу (*ах*) тронут ожиданиями тщеславных людей, тем более (*аф ки*) требованиями тех, кто сомневается в Нем; тем не менее, Он в должном порядке отвечает на все причины, представленные Ему для суда, если

---

[52] В изложении Раши на сайте Chabad.org слово *«ки»* не упоминается .

человек терпелив. Таким образом, аргумент a fortiori будет примерно таким: сомневающиеся в Боге, предъявляющие Ему требования, раздражают Его больше, чем тщеславные люди с различными ожиданиями (неявная главная посылка); отсюда следует, что если Бог игнорирует тщеславных людей некоторое время (второстепенная посылка), то Он будет игнорировать сомневающихся столько же (или, возможно, больше) времени (заключение). Раши указывает на этот случай, ссылаясь на выражение *аф ки* в нем, как на *k"sh* (*kol). шекен*).[53]

Даниил 2:9 . Навуходоносор: «Так (*lahen*): расскажи мне сон, и (*ve*): я узнаю, что ты можешь объяснить мне его толкование [поскольку рассказать его труднее, чем истолковать]» (скобки мои).

Это положительный предикативный (**+p**) аргумент a fortiori. Моя перефразировка: если Даниил достаточно силен, чтобы рассказать сон, значит, он достаточно силен, чтобы истолковать его. Раши интерпретирует выражение *«лахен»* как *«к»ш* (*кол). шекен* , тем более).

Неемия 13:26-27 . Неемия: «Разве не согрешил Соломон, царь Израиля, этим? И не было среди многих народов царя, подобного ему, и он был любим Богом своим, и Бог поставил его царем над всем Израилем; однако даже *его иноземные* женщины ввели в грех. Неужели мы будем слушаться вас, чтобы вы совершили это великое зло, нарушив верность Богу нашему, женившись на иноземных женщинах?»

Это позитивный субъективный (**+s**) аргумент a fortiori. Моя перефразировка: Мы морально слабее великого царя Соломона (неявная главная посылка); отсюда следует, что если даже (*gam*) человек духовного уровня Соломона был достаточно слаб, чтобы быть ввергнутым в грех чужеземными женщинами (второстепенная посылка), то мы, духовно находящиеся на более низком уровне, достаточно слабы, чтобы быть ввергнутыми в грех чужеземными женщинами (вывод); следовательно, чтобы избежать греха и, таким образом, нарушения веры в нашего Бога, мы не должны жениться на чужеземных женщинах (следствие вывода). Раши читает выражение *gam* как означающее *kol (кол). шекен* (тем более).

Влияние на более поздних комментаторов. Раши обнаружил 5 случаев до Ашкенази, а именно: Притчи 15:11, 19:10, 21:27; Иов 9:13-14, 15:15-16. Раши обнаружил 3 случая до Катценелленбогена, а именно: Иезекииль 33:24; Притчи

---

[53] Я обнаружил этот случай в ходе настоящего исследования, когда искал библейские стихи, содержащие ключевую фразу *«аф ки»* . В своих предыдущих исследованиях я почему-то упустил его, хотя и искал случаи, связанные с этим выражением. Скорее всего, тогда мне это не показалось очевидным; только благодаря объяснению Раши я теперь понимаю это.

17:7, 19:7. Раши обнаружил 1 случай до Эйнхорна, а именно: Неемия 13:26-27. Раши обнаружил 1 случай до Страшуна, а именно: 2 Царств 5:13. Раши обнаружил 1 случай до Хиршенсона, а именно: Бытие 6:3. Раши обнаружил 2 случая до меня (1 в JL и 1 в AFL), а именно: Иезекииль 14:13-21; Даниил 2:9.

Поскольку библейские открытия Раши, тем более, разбросаны по всему его комментарию, а может быть, и в других местах, и нет полного списка всех из них: (а) нельзя предположить, что тот, кто перечисляет один из случаев Раши, узнал его от Раши (если, конечно, он сам об этом не упоминает); и (б) нельзя сделать вывод из того факта, что кто-то (по собственному признанию) узнал один или несколько случаев от Раши, что он знал обо всех остальных случаях Раши; и, действительно, (в) нельзя сделать вывод из того факта, что кто-то перечисляет некоторые, но *не* все случаи Раши, что он *не* узнал ни одного случая от Раши.

Фактически, судя по результатам настоящего исследования, ни один комментатор (до настоящего времени) не был знаком со всеми 14 случаями Раши . В списке Ашкенази 5 случаев найдены у Раши, но отсутствуют 9 других. В списке Катценелленбогена 7 случаев найдены у Раши, но отсутствуют 7 других. У Эйнхорна 1 случай найден у Раши, но отсутствуют 13 других . В списке Страшуна 10 случаев найдены у Раши, но отсутствуют 4 других. В моем списке 1995 года 7 случаев найдены у Раши, но отсутствуют 7 других. В списке Хиршенсона 8 случаев найдены у Раши, но отсутствуют 6 других. В списке Якоба 8 случаев найдены у Раши, но отсутствуют 6 других . В моем списке 2013 года 11 случаев найдены у Раши, но отсутствуют 3 других . Можно сделать вывод, что Раши не изучался как источник библейских случаев a fortiori, по крайней мере, систематически, ни одним из исследованных здесь комментаторов (включая меня).

Отклоняет . Помимо упомянутых выше 14 действительных и явных случаев библейского «тем более», Раши, по-видимому, предложил еще 5 случаев, которые, однако, я не признаю действительными и явными, и поэтому намеренно исключил из нашего списка. Это: **Бытие 6:9, Иезекииль 23:39-40 . Аввакум 2:4-5 и Псалмы 15:4, 15:5** . Сейчас я подробно проанализирую их и объясню, почему они заслуживают отклонения (второй — не обязательно, а остальные четыре — в лучшем случае, неявно обязательно).

Бытие 6:9 : «Вот родословие Ноя. Ной в родословии своем был человеком праведным и искренним; Ной ходил пред Богом».

Габай сообщает, что Хиршенсон цитирует Раши, который в своем комментарии *к этому месту* пишет относительно термина «в его поколениях» (*бедоротав*):

> «Некоторые из наших мудрецов толкуют это [этот термин] благосклонно: насколько же более благосклонно (*kol)» (шекен*) Если бы он жил в поколении праведников, он был бы еще праведнее. Другие толкуют это уничижительно: по сравнению со своим поколением он был праведен; но если бы он жил в поколении Авраама, его бы не считали значимым [Санх. 108a, Быт. Рабба 30:9, Тан. Ноах 5].

Раши ссылается на Талмуд, *Санхедрин,* 108a. Обратите внимание, что Раши приводит положительное толкование перед отрицательным, тогда как в Талмуде отрицательное толкование предшествует положительному. Также обратите внимание, что Талмуд прямо указывает на « *каль вахомер»* в положительном тезисе, говоря «насколько больше», но ничего подобного не делает для отрицательного. Соответствующий отрывок там выглядит следующим образом [54].

> «Вот родословие Ноя: Ной был человеком праведным и совершенным в своем роде. Рабби Иоханан сказал: в своем роде, но не в других поколениях [55]. Реш Лакиш утверждал: [Даже] в своем роде — тем более в других поколениях [56]».

В библейском тексте говорится, что Ной праведен и т. д. «в своих поколениях», что подразумевает некое *уточнение* атрибута праведности. Это уточнение нельзя игнорировать; его смысл необходимо прояснить; поэтому комментарии Талмуда и Раши вполне оправданы. Слово «в» (*be*) понимается как «по сравнению с другими в». Следует также отметить, что термин «его поколения» стоит во множественном числе, предположительно, чтобы показать, что Ной охватывает два или более поколений.

Положительная интерпретация такова: поскольку Ной был праведен среди неправедных людей, то тем более он был бы праведен даже в поколении праведных людей, и даже более праведен в этой гипотетической среде, чем в своей реальной среде. Отрицательная интерпретация такова: Ной считался праведным только по сравнению с другими людьми своего поколения, но если сравнивать его с такими людьми, как Авраам, он не заслуживал бы такого высокого статуса.

---

[54] Тексты на английском языке, основанные на издании Талмуда Сончино, доступны онлайн на сайте Halakhah.com.

[55] Примечание в издании Сончино: « Итак, Ной, по сравнению с остальными представителями своего поколения, которые были исключительно нечестивы, выделялся как праведник». человек; в других поколениях он не был бы выше среднестатистического человека.

[56] Примечание в издании Сончино: «Таким образом, если Ной был праведен даже тогда, когда все вокруг него было злом, тем более он был праведен, живя среди праведных людей!»

Первый вопрос: что именно представляет собой предлагаемое в позитивном сценарии *«qal vachomer»* ? Оно заключается в том, что если Ной (C) приложил достаточно моральных усилий (P), чтобы быть праведным, живя в порочной среде (П) (второстепенная предпосылка), то он неизбежно приложил бы достаточно моральных усилий, чтобы быть праведным, живя в добродетельной среде (Q), и даже больше (вывод). Неявная основная предпосылка здесь состоит в том, что для того, чтобы быть праведным посреди порочной среды (где искушения к пороку широко распространены), требуется больше моральных усилий, чем для того, чтобы быть праведным посреди добродетельной среды (где хороший пример других способствует добродетели). Это позитивное предикативное рассуждение a fortiori (**+p**). Аргумент не является кульминацией, хотя влияние окружающей среды влияет на масштаб, а также на потенциал порока или добродетели, потому что второстепенный термин (C), а именно Ной, остается сам по себе неизменным.

Следующий вопрос: какая форма рассуждения используется в предложенном негативном сценарии? Утверждается, что хотя Ной был достаточно достоин, чтобы считаться праведным, живя в порочной среде, *из этого не следует, что* он был достаточно достоин, чтобы считаться (особенно) праведным, живя в добродетельной среде. Здесь предполагается, что атрибут «праведности» не является абсолютным, а лишь относительным. Если кто-то достоин в определенной степени, он может казаться «праведным» по сравнению с очень недостойными людьми, и в то же время казаться не (особенно) «праведным» по сравнению с очень достойными людьми.

В позитивной формулировке факт праведности рассматривается как более труднодостижимый в порочной среде, чем в добродетельной, тогда как в негативной формулировке видимость праведности рассматривается как более труднодостижимая в добродетельной среде, чем в порочной. Эти конкурирующие тезисы указывают в противоположных направлениях, поэтому они несколько противоречат друг другу. И все же оба кажутся разумными. Они не находятся в строгом противоречии, поскольку термин «праведность» в них рассматривается по-разному. Тем не менее, негативный тезис ослабляет энтузиазм позитивного, требуя более критической оценки.

Возражение заключается в том, что видимость может быть иллюзорной. Моральные усилия, необходимые человеку, чтобы казаться праведным среди неправедных, на самом деле могут быть недостаточными, чтобы этот человек выделялся как (особенно) праведный в праведном обществе. *Одинаковое количество* моральных усилий может создать видимость праведности в относительно нравственно слабом контексте и не создать ее в относительно нравственно богатом контексте. Более того, в первом случае человек может

проявлять меньше добродетели и казаться праведным, а во втором — больше добродетели и не казаться (очень) праведным. Это понимание не отрицает истинность основной посылки предыдущего аргумента, но требует более тонкого подхода.

Таким образом, если бы мы попытались построить аргумент a fortiori в пользу отрицательной оценки, используя средний термин «казаться праведным» вместо «праведный», мы бы получили следующее: для того, чтобы казаться сравнительно праведным в добродетельной среде (P), требуется больше моральных усилий (R), чем в порочной (Q) (основная предпосылка в противоположном направлении). Ной (S) приложил достаточно моральных усилий, чтобы казаться праведным в порочной среде (аналогичная второстепенная предпосылка); но недостаточно, *при прочих равных условиях* , чтобы казаться праведным в добродетельной среде (неаналогичный «вывод»). Очевидно, эта попытка неудачна, поскольку аргумент является позитивным предикативным и поэтому не может перейти от второстепенного термина (порочная) к основному термину (добродетельная).

Однако, повторюсь, остается вероятность того, что Ной прилагал бы разные моральные усилия в двух средах и, таким образом, действительно казался бы добродетельным или порочным в обеих. Именно поэтому эти два тезиса не являются строго противоречащими друг другу: позитивный тезис предполагает *переменные* усилия в двух средах, тогда как негативный предполагает одинаковые *усилия* в обеих.

Очевидно, что междометие «в его поколениях» требует объяснения; однако неясно, какое из двух объяснений, предложенных мудрецами, следует предпочесть. Цель первого — воздать хвалу Ною, добродетельному отцу человечества после потопа; тогда как цель второго (как сказал Раши) — поприветствовать Авраама, добродетельного патриарха еврейского народа. Поскольку оба предложения были написаны мудрецами, оба они считаются истинными.

В заключение, хотя библейский стих намекает на допустимый аргумент a fortiori, с ним также совместим убедительный контраргумент. Это означает, что заявленный аргумент a fortiori является лишь неявным (*satum*); его нельзя считать явным (*meforash*), поскольку, как сообщает нам сам Раши (и Талмуд), это не единственно возможное прочтение данного текста. Неоднозначность, присущая данному тексту, означает, что ни одно из прочтений не может быть с уверенностью объявлено единственным интерпретационным толкованием.

Иезекииль 23:39-40. 39 Ибо, убив детей своих идолам, они пришли в тот же день в Моё святилище, чтобы осквернить его; и вот, (*ve-hine*) так поступили

посреди Моего дома. **40** И кроме того, (*ve) аф ки*) вы послали за людьми, которые пришли издалека; к которым был послан вестник, и вот, (*ве-хине*) они пришли; за которыми ты умылся, накрасил глаза и украсил себя украшениями...

Я не вижу в этих двух стихах никакого аргумента «тем более», явного или неявного, верного или неверного, даже с учетом их контекста (стихи до и после). Каким же мог бы быть предполагаемый аргумент «тем более»? Поведение людей, осуждаемое в стихе 40, подразумевается как *худшее, чем* то, которое осуждается в стихе 39. Это можно было бы использовать в качестве основной предпосылки; но я не вижу никакого предполагаемого аргумента, никакого дальнейшего рассуждения, ведущего нас от второстепенной предпосылки к выводу. Тем не менее, Раши читает выражение *«тем более». af ki* здесь эквивалентно *kol шекен* (тем более), подразумевая, что имеется в виду аргумент a fortiori [57]. Но он не уточняет, что он считает посылками и заключением этого аргумента.

В английском переводе комментария Раши здесь говорится: «И, конечно же, хуже всего то, что они посылали, чтобы привести к ним [пригласить] некоторых князей народов, их любовников, и те видели осквернение, которым они оскверняют Моё святилище». Обычно это переводится как *«кол ». sheken* как «несомненно». Но все английские переводы самого стиха, которые я видел [58], включая приведенный выше, переводят *ve Здесь af ki* можно перевести более расплывчато как «И кроме того» или «Более того». На мой взгляд, этот перевод неадекватен, поскольку он подразумевает простое соединение, тогда как контекст указывает на усиление. Таким образом, *ve Здесь выражение af ki* следует понимать скорее как «И что еще хуже». Но само по себе это выражение не несет в себе никакого подтекста аргумента a fortiori; оно лишь подразумевает прогресс от плохого к худшему.

Раши справедливо часто интерпретирует использование *af ki* как указание на *qal vachomer* , а именно в следующих 12 случаях: 1 Царств 23:3; Иез. 14:13-21, 15:5; Прит. 11:31, 15:11, 17:7, 19:7, 19:10, 21:27; Иов 9:13-14, 15:15-16, 35:13-14. Я могу назвать еще 9 случаев, которые он не упоминает, где *af ki* указывает на дискурс a fortiori: Втор. 31:27; 1 Царств 14:29-30, 21:6; 2 Царств 4:10-11, 16:11; 1 Царств 8:27; Иов 25:5-6; 2 Пар. 6:18, 32:15. Но Раши идет дальше в своем комментарии к Иезек. 14:13-21 и чрезмерно обобщает, говоря, *что «* это язык

---

[57] Габай обратил мое внимание на комментарий к *«Мецудоту Давиду»* (раввина Давида Альтшулера из Праги, 1687–1769 гг.), в котором приводится такое же прочтение. Позже Страшун (XIX век, см. ниже) предлагает ту же самую интерпретацию a fortiori. Возможно, эти двое просто следовали утверждению Раши.

[58] Иерусалимская Библия в печатном виде; и онлайн: Chabad, Mechon-Mamre, JPS и Sefaria.

qal vachomer и *k"sh* [то есть a fortiori и тем более] *во всем Писании* » (курсив мой).

Однако, очевидно, что 21 приведенный выше пример не доказывает общее утверждение Раши по той простой причине, что существует по крайней мере два библейских стиха, где используется *af ki, и в них явно* отсутствует намерение a fortiori. Действительно, Раши комментирует оба этих стиха , не предполагая, что подразумевается какое-либо *qal vachomer* . *Это Бытие 3:1, где Раши понимает af ki* как «даже если» (*af al pi* , без намека на намерение a fortiori); и Неемия 9:18, где Раши ничего не комментирует (и английский перевод правильно читает *af ki* как «хотя»).

Поэтому я вполне вправе утверждать, что в Иезек. 23:39-40 отсутствует аргумент a fortiori, хотя в нем используется выражение *af ki* , которое, как известно, часто указывает на такой аргумент. Мне ясно, что Раши истолковал *af ki* как *kol. шекен* В данном случае это несколько поспешно; в данном случае это неточно.

Я попросил Габая найти какое-нибудь обоснование позиции Раши, и он указал мне, что несколько комментаторов [59]сосредоточились на более широкой картине и предположили, что стих 46 (среди прочих), описывающий ужасающие последствия тяжких грехов, перечисленных в стихах 39-40 (и более ранних), может быть заключением предполагаемого аргумента *qal vachomer* . Этот более поздний стих в Иез. 23 читается:

46 Ибо так говорит Господь Бог: восстанет против них собрание, и они будут истреблены и станут добычей.

Исходя из ответа Габая, предполагаемый *qal vachomer* можно сформулировать следующим образом: Приглашение людей наблюдать за осквернением святилища Божьего и т. д. (ст. 40) является большим грехом, чем просто осквернение святилища и т. д. (ст. 39 и ранее) (неявная главная предпосылка); отсюда следует, что если простое осквернение святилища и т. д. достаточно греховно, чтобы повлечь за собой суровые наказания, описанные (в стихе 46 и далее) (второстепенная предпосылка), то приглашение посторонних наблюдать за таким осквернением достаточно греховно, чтобы повлечь за собой те же наказания или даже худшие (вывод). Это был бы позитивный субъективный (**+s**) аргумент a fortiori, или, возможно, аргумент a crescendo (**+s&**).

---

[59] Он упомянул Давида Кимхи (Радак, 1160-1235), Исаака Абарбанеля (1437-1508), Меира Лоба бен Йехиэля Михала (Мальбим, 1809-1879) и Матитьяху Страшуна (1817-1885). Я не видел, что именно они говорят.

Однако, рассматривая это предложение, я всё ещё не убеждён. Я хотел бы последовать их примеру, но, честно говоря, не могу этого сделать. Нам достаточно ясно сказано, что публичное осквернение хуже простого осквернения (ст. 39-40), и что обещаны суровые наказания (ст. 46). Но нигде в принятом тексте нет намёка на то, что наказание за публичное осквернение *выводится* (в равной или большей мере) из наказания за осквернение. Даже если список проступков явно прогрессивен от худшего к худшему (ст. 39-40), ясно, что предписанное наказание (ст. 46) предназначено для *всех* проступков *вместе взятых* . Если бы смысл текста был иным, он бы указал, что указанные наказания (ст. 46) предназначены *именно для этого. за более ранние, меньшие грехи* (ст. 39), а за более поздние, тяжкие грехи (ст. 40) нам самим предстоит *сделать вывод* о подобных или более суровых наказаниях. В данном тексте такого разделения явно нет.

Сравнительное утверждение само по себе не обязательно приводит к аргументу a fortiori. Для этого необходима дополнительная информация. Нам действительно дана предпосылка, которая могла бы быть основной; но нам также не дана второстепенная предпосылка, из которой можно было бы вывести предполагаемый вывод, или вывод, из которого можно было бы вывести второстепенную предпосылку. Поэтому я утверждаю, что в этом библейском отрывке нет намерения использовать аргумент *qal vachomer* , ни явного, ни неявного; то есть, Иезек. 23:39-40(, 46) не относится к нашему списку.

Позвольте мне теперь добавить комментарий относительно Аввакума 2:5. Хотя в нем используется выражение *af ki* , и поэтому (следуя обычному предположению Раши) оно может подразумеваться как *qal vachomer* , Раши фактически не указал на это. Тем не менее, стоит рассмотреть его более внимательно.

Аввакум 2:4-5. 4 Вот , надменная душа его не праведна; а праведник будет жить верой своей. **5** Да, кроме *того , аф ки*), вино — коварный торговец; надменный человек не пребывает ; тот, кто раздувает свои желания, как преисподняя, и подобен смерти, и не может насытиться, но собирает к себе все народы и накапливает все племена.

Как уже упоминалось, комментарий Раши к стиху 5 не указывает на *qal vachomer* (или *kol). (шекен*). Само по себе это не доказывает, что Раши не рассматривал это как таковое; но предположение о том, что он так считал, было бы умозрительным. Если мы посмотрим на то, что он говорит, мы увидим, что он связывает повествование с историческими личностями и событиями. Однако я, со своей стороны, не вижу в его анализе никакого намерения a fortiori. Но если такое намерение и было, мы можем лишь сказать, что он истолковывал

неявный аргумент a fortiori, поскольку термины, которые он подразумевал (Велшаццар, питье вина из храмовых сосудов и т. д.), не указаны явно в стихе. Безусловно, формулировка стиха довольно расплывчата.

В поисках какого-либо аргумента «тем более» в этом отрывке я бы истолковал его более буквально — и более общим (этическим, а не историческим) образом, используя стихи 4 и 5: «Воистину , надменная душа, лишенная внутренней праведности, не выживет, в отличие от праведника, который будет жить верой своей; тем более, что… *» аф ки*), надменный человек, страдающий от пьянства и полный безграничных, ненасытных желаний, не будет терпеть». Если это толкование верно, то предполагаемый *qal vachomer* будет следующим: человек, который надменен и т. д. (P), более порочен (R), чем тот, кто превозносится и т. д. (Q) (неявная главная посылка); отсюда следует, что если превозносящийся человек достаточно порочен, чтобы заслуживать укороченной жизни (S) (второстепенная посылка), то надменный человек достаточно порочен, чтобы заслуживать укороченной жизни (заключение). Это был бы положительный субъективный (**+s**) аргумент a fortiori. Комментарий Раши, таким образом, представляется применением этого общего аргумента к указанным им историческим обстоятельствам.

Следует ли тогда считать этот случай (в предложенном более общем виде) явным *qal vachomer* ? Если да, то он не может быть приписан Раши, поскольку он не указывает его явно как fortiori. Хотя, как мы видели, он сделал смелое утверждение, что все библейские стихи, содержащие выражение *af ki,* являются a fortiori, мы не можем предполагать, что он имел в виду именно этот случай, поскольку он не указывает его как таковой *ad loc* ., и, более того, мы обнаружили другие подобные случаи, которые он явно не рассматривал как fortiori. В таком случае, открытием этого нового случая был бы я.

Однако я не решаюсь утверждать это, поскольку эти два стиха можно также рассматривать как отдельные утверждения, где *«аф ки»* служит лишь усилителем, [60]а не сигналом для вывода. То есть, поскольку используемые термины (надменный, высокомерный и т. д.) очень расплывчаты, два стиха могут относиться к одному и тому же глупому человеку, одновременно или в разные периоды времени, при этом стих 4 описывает некоторые (плохие) его черты, а стих 5 добавляет еще некоторые (еще худшие) черты [61]. В этом случае я

---

60 Обратите внимание, что в подтверждение этого тезиса приведенный выше перевод *ve af ki звучит* как «да, кроме того».

61 Или же глупость в первом стихе может быть более общей, а во втором — более конкретной, то есть первый может включать в себя и вторую.

не могу утверждать о явном (*мефораш*) намерении *«каль вахомер»* , а лишь, в лучшем случае, о неявном (*сатум*) намерении.

Далее рассмотрим случаи из Псалма 15:4 и 15:5. Как уже упоминалось (в главе 4 выше), эти два случая представлены как примеры неявного (*satum*) *qal vachomer.* в бараите рабби Элиэзера бен рабби Хосе ХаГелили (или, по крайней мере , в комментарии к этой *бараите*). Таким образом, эти два случая нельзя приписать Раши. Но поскольку он использует выражение *q"v* (*qal vachomer*) в своем комментарии к обоим стихам, но не указывает на их неявность (*satum*), мне уместно проанализировать их здесь.[62]

Псалом 15:4. Он клянется себе во вред и не отказывается от своей клятвы.

Раши комментирует: Насколько же больше (*к"в*) он не отказывается от своих слов, если это касается чего-то, что ему не вредит! [63]Его толкование a fortiori таково: избегание вреда для себя обычно психологически более важно, чем совершение добрых дел (неявная главная предпосылка); отсюда следует, что для добродетельного человека, если избегание вреда недостаточно важно, чтобы заставить его нарушить свое слово (второстепенная предпосылка), то и совершение добрых дел недостаточно важно, чтобы заставить его нарушить свое слово (заключение). Форма аргументации - отрицательная субъективная (**-s**).

Почему это классифицируется как неявное, а не явное утверждение? Потому что, хотя верно, что если человек, однажды принесший клятву, не отменяет её, даже если это ему невыгодно, тем более верно , что он не сделает этого, когда это ему выгодно, тем не менее, стих не делает этого более широкого утверждения. Стих не предназначен для того, чтобы представить аргумент a fortiori, направленный на указанный неявный «вывод»; он лишь касается явного утверждения, которое мы использовали в качестве «второстепенной посылки». Контекст показывает, что он описывает различные добродетели, *присущие* добродетельному человеку [64]. Акт «неотмены выгодной клятвы» встречается и у

---

62 Обратите внимание, что я уже анализировал эти два случая в AFL, глава 16, поскольку Луис Джейкобс обратил на них внимание в своем ранее цитируемом эссе. Джейкобс их отвергает, и я с ним согласен. Он упоминает упомянутую *барайту* как их источник, но не упоминает Раши.

63 В своем ранее цитированном эссе Джейкобс переводит этот стих так: «Он клянется себе во вред и не изменяет своего слова» и истолковывает его как означающий: «Если он „не изменяет своего слова“ (то есть не нарушает своего слова), то тем более он не изменит своего слова, если оно ему во благо». Это похоже на перефразирование комментария Раши.

64 В стихе 1 он определяется как тот, «кто будет пребывать в скинии [Божьей], кто будет жить на святой горе [Его]».

плохих людей; поэтому он не представляет интереса для этого списка специфических добродетелей добродетельного человека.

Таким образом, Псалом 15:4 не предназначен для того, чтобы передать нам *qal vachomer (неявное значение). Следовательно, комментарий Раши q"v* следует считать относящимся к неявному *qal vachomer* , которое в конечном итоге можно в него истолковать. Представление этого стиха рабби Элиэзером в качестве примера неявного *qal vachomer* подтверждает эту оценку.

Псалом 15:5. И он не принял взятки против *невиновных* .

Комментарий Раши гласит: (И он не принял взятку) «против бедного человека, чтобы осудить его судом, вынеся неверный приговор. Наши мудрецы пояснили это дальше, сказав, что он не примет взятку, чтобы оправдать его судом, и тем более (*q"v*) не возьмет взятку, чтобы исказить приговор». Таким образом, предлагаемое здесь *qal vachomer* звучит так: взятка, чтобы осудить невиновного судом, более неэтична, чем взятка, чтобы оправдать невиновного судом (неявная главная посылка); отсюда следует, что если судья считает предложенную ему взятку, чтобы оправдать невиновного судом, достаточно неэтичной, чтобы отказаться от нее (второстепенная посылка), то он сочтет предложенную ему взятку, чтобы осудить невиновного судом, достаточно неэтичной, чтобы отказаться от нее (заключение). Форма аргумента – отрицательный субъективный (**+s**).

В приведенном выше переводе слово *«al» читается* как «против». Луис Джейкобс использует другой перевод [65]: «И не берет взятки, чтобы встать на сторону (*al*) невиновного»; и он понимает это так: «если он отказывается брать взятку, чтобы поддержать невиновного, тем более он откажется брать взятку, чтобы поддержать виновного». Здесь, как указывает Джейкобс, слово « *al»* интерпретируется как «от имени», а не как «против». В интерпретации Джейкобса второстепенный термин (поддержать невиновного) остается тем же, в то время как основной термин (поддержать виновного) немного изменен, что указывает на конфликт между двумя сторонами. Очевидно, если коррумпированный судья берет взятку, чтобы оправдать (или проявить снисхождение) к действительно виновной стороне, он фактически осуждает (или проявляет большую строгость) к невиновной стороне. Таким образом, аргумент «тем более» по сути остается неизменным (все еще **+s**).

Этот стих, как бы ни читалось выражение *«al» , можно классифицировать как неявный, а не явный аргумент типа «qal vachomer»* по той же причине, что и предыдущий. Очевидно, здесь нет намерения строить аргумент — есть лишь

---

[65] В своем вышеупомянутом эссе.

одно утверждение. Если бы аргумент предполагался, было бы сделано дополнительное утверждение (главная посылка или заключение для этой второстепенной посылки), чтобы стимулировать умозаключение, процесс рассуждения. *Если бы одного утверждения было достаточно для утверждения аргумента «a fortiori», то каждое отдельное утверждение можно было бы превратить в такой аргумент, и этому не было бы конца* .

Здесь контекст снова показывает, что наш стих носит лишь описательный характер, являясь частью списка добродетелей, присущих добропорядочному человеку. Такой человек не примет взятку, ни в поддержку, ни против невиновного, ни, тем более, виновного. Утверждение «И не берет взятки, чтобы встать на сторону или противостоять (*всем*) невиновному» подразумевает всеобъемлющий характер. Это подразумевает контраст с плохим человеком, которого легко искушать той или иной из этих гнусных целей (даже если он считает одну из них более легкой или более сложной, чтобы убедить себя в наличии у него совести).

Итак, опять же, поскольку Псалом 15:5 не предназначен для передачи нам *qal vachomer (неявного смысла), комментарий Раши q”v* следует считать относящимся к подразумеваемому *qal vachomer* , который в конечном итоге можно в него истолковать. Представление этого стиха рабби Элиэзером в качестве примера подразумеваемого *qal vachomer* подтверждает эту оценку.

Непреднамеренное использование аргументов «тем более» . Помимо того, что Раши указывает на случаи библейских аргументов «тем более», он часто прибегает к таким аргументам в своих комментариях, в гомилетических или галахических целях. В таких случаях его цель состоит не в том, чтобы привлечь внимание к намерению «тем более» в библейском повествовании, а в том, чтобы обсудить какой-либо второстепенный вопрос. Хотя иногда он сам использует такие аргументы, он часто опирается на мидрашистские или талмудические источники, где они применялись. Примеров этому очень много, что легко можно установить, используя в поисковой системе онлайн-издания его комментария к Танаху следующие поисковые запросы: כ"ש ; כָּל שֶׁכֵּן ; ק"ו ; קַל וָחֹמֶר .

В качестве примера: комментируя Бытие 1:12, Раши утверждает, ссылаясь на хаггаду *трактата* Хулин *(* 60a), что, хотя Творец не повелел травам расти «по своему роду», услышав, что деревьям было повелено так расти, они применили к себе аргумент *qal vachomer* , то есть посчитали себя подлежащими той же обязанности. Здесь же в самом библейском стихе нет намерения *qal vachomer* , но он используется как отправная точка для дополнительного утверждения.

Иногда в главе или даже в одном стихе встречается более одного подобного случайного аргумента «тем более»; поэтому необходимо тщательно следовать

каждой подсказке, выдаваемой поисковой системой, чтобы убедиться, что видны все соответствующие случаи. Следует, однако, отметить, что среди этих многочисленных случайных примеров аргумента «тем более» вполне могут быть один или несколько случаев прямого « *тем более»* , то есть случаев, когда библейские стихи сами по себе имеют явный намерение «тем более», которые мы до сих пор не обнаружили и не зафиксировали в данном исследовании. Таким образом, это исследовательская задача, которую стоит, если не обязательна, рассмотреть все случаи, найденные механическим способом. Но у меня не нашлось времени, чтобы самому выполнить эту кропотливую работу.

7. Р. Шмуэль Яффе Ашкенази

Р. Шмуэль Яффе Ашкенази (SYA, родился в 1525 году в Бурсе, Османская Турция, умер в 1595 году) [66]написал ***«Йефех Тоар»*** («Прекрасная форма», сокращенно YT), опубликованное в Венеции в 1597 году (сочинено примерно в 1560-1580 годах) [67]. Следует отметить, что конец XVI века уже в интеллектуальном плане является «современной» эпохой; это не список «древних» или «средневековых» произведений.

Габай сообщает, что в Танахе перечислены **тринадцать случаев** использования выражения *«каль вахомер» (помимо 11 случаев, приведенных в Мидраше ГР). Эти 13 случаев:* **1 Цар. 8:27 [68]; 2 Цар. 10:4; Ис. 20:6; Иеремия 25:29, 45:4-5, 49:12; Притчи 15:11, 19:10, 21:27; Иов 4:18-19, 9:13-14, 15:15-16, 25:5-6** .

По-видимому, *8 из этих случаев являются «историческими первыми»* , а именно: 1 Царств 8:27; 2 Царств 10:4; Исаия 20:6; Иеремия 25:29, 45:4-5, 49:12; Иов 4:18-19, 25:5-6. Остальные 5, а именно Притчи 15:11, 19:10, 21:27 и Иов 9:13-14, 15:15-16, можно считать «независимыми» находками. Последние 5 встречаются в комментарии к Торе Рахи; но поскольку в нем перечислены еще 8 случаев, *не* упомянутых в комментарии к Торе, мы не можем сделать вывод, что Ашкенази основывал свой список на разрозненных комментариях Раши. Безусловно, Ашкенази мог заимствовать один или несколько из этих случаев у Раши; Но если он сам об этом специально не упомянул, мы не можем предполагать, что он так поступил.

Мой список 2013 года (воспроизведенный выше, в главе 3) включает (конечно, значительно позже) и анализирует все случаи, рассмотренные в YT, за исключением Исаии 20:6; поэтому мне нет необходимости анализировать здесь какой-либо случай, кроме последнего. Исаия 20:6 на первый взгляд не является явно аргументом a fortiori, что, несомненно, объясняет, почему некоторые списки (мой собственный и список Иакова) не включали его. Однако Ашкенази, и (как мы увидим) другие после него, включали его. Чтобы понять его намерение a fortiori, необходимо взглянуть на контекст повествования, то есть

---

66 https://www.jewishvirtuallibrary.org/jaffe **-s** amuel-ben-isaac-ashkenazi.

67 https://beta.hebrewbooks.org/42241.

68 Интересно, что 2 Паралипоменон 6:18 (повторение 1 Царств 8:27 , но с одной буквой *«хе»*) *не* включено в список YS. Оно начинает появляться только в списке Katzenellenbogen (см. следующий раздел).

на предшествующие пять стихов [69]. Тогда мы получаем следующее прочтение; обратите внимание на язык, предполагающий библейский аргумент a fortiori (*hine - ve-ekh*) [70]:

Исаия 20:6. И скажет в тот день житель этой прибрежной земли [окрестностей Ашдода, ср. ст. 1]: «Вот , таково наше ожидание [а именно, быть уведенными в плен, как Египет и Эфиопия, ср. ст. 4-5], куда мы бежали за помощью, чтобы избавиться от царя Ассирии; и как же мы [*иудеи* , которые слабее их] избежим наказания?» (скобки мои).

Моя перефразировка: Бог предсказывает, как будут рассуждать иудеи: если Египет и Эфиопия, страны, к которым мы, иудеи, обычно обращаемся за помощью, оказались недостаточно сильными, чтобы избежать поражения от царя Ассирии, то, конечно же, мы недостаточно сильны, чтобы сделать это. Более формально: Египет и Эфиопия (P) сильнее (R), чем Иудея (Q) (неявная главная предпосылка); отсюда следует, что если Египет и Эфиопия оказались недостаточно сильными, чтобы избежать поражения (S) (второстепенная предпосылка), то Израиль недостаточно силен, чтобы избежать поражения (вывод). Это отрицательный субъективный (**-s**) аргумент a fortiori.

---

[69] Габай разъяснил мне текст на основе комментариев Давида Альтшулера (также известного как *Метсудат Давид* , 1687-1769) и Меира Лейбуша бен Йехиэля Мишеля Виссера (также известного как *Мальбим* , 1809-1879).

[70] Сравните с очень похожим аргументом из 2 Царств 10:4. Учитывая его формулировку, я думаю, что сталкивался с этим случаем еще в 1995 году, но, очевидно, не заметил его тем более существенного характера.

8. Р. Цви Хирш КАЦЕНЕЛЛЕНБОГЕН

Р. Цви Хирш Катценелленбоген (ЖК , род. 1796, Вильнюс, Российская Литва, ум. 1868) [71]написал ***«Нетивот Олам»*** («Пути мира», сокращенно «НО»), опубликованный в Вильнюсе в 1822 году [72]. Обратите внимание, что мы уже находимся в начале XIX века.[73]

Габай сообщил, что в Танахе перечислены **двадцать случаев** использования слова *«каль вахомер» (стр. 30) (помимо 11 случаев, приведенных в Мидраше ГР). Первоначально он обнаружил 16 случаев, а именно:* **1 Царств 14:29-30; 2 Царств 4:10-11, 12:21, 16:11; 1 Царств 8:27; 2 Царств 10:4; Иезекииль 33:24; Притчи 15:11, 17:7, 19:7, 19:10, 21:27; Иов 4:18-19, 15:15-16, 25:5-6; 2 Паралипоменон 6:18** (повторение 1 Цар 8:27). Но позже, обнаружив упоминание о них в работе Хиршенсона, он нашел еще четыре случая, а именно: **Второзаконие 32:39 ; 2 Царств 12:18; Псалмы 25:8-9, 78:20** .

Следует отметить, что эти четыре дополнительных фрагмента первоначально не были упомянуты Габаем, когда он впервые исследовал работу Катценелленбогена. Но позже он сообщил , что Хиршензон перечислил эти фрагменты как примеры *qal vachomer,* найденные в работе Катценелленбогена . Поэтому я попросил его еще раз взглянуть на список Катценелленбогена, и он подтвердил, что ранее пропустил их, а теперь увидел там. Но когда я попросил его рассказать, как Катценелленбоген или Хиршензон сформулировали предполагаемые аргументы a fortiori, я не получил дальнейшего ответа.[74]

По-видимому, *9 из 20 достоверных случаев являются «историческими первыми»* , а именно: Второзаконие 32:39 ; 1 Царств 14:29-30; 2 Царств 4:10-11, 12:18, 12:21, 16:11; 2 Паралипоменон 6:18; Псалмы 25:8-9, 78:20. Остальные 11

---

71 https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Katzenellenbogen_Tsevi_Hirsh.

72 https://beta.hebrewbooks.org/24940.

73 Примерно в то же время в Берлине зарождалось движение «Наука иудаизма» .

74 Я предполагаю, что Габай правильно указал четыре случая, хотя иногда допускал ошибки из-за невнимательности или опечатки. У меня нет возможности лично проверить переданные мне данные. Обратите внимание, что он дополнительно упомянул три других отрывка как «Katzenellenbogen *qal vachomer* findings», а именно: Притчи 10:17, Иов 28:5-6, Даниил 14:16. Но он пропустил Притчи 10:17 в более позднем списке, предположительно намеренно (но, возможно, и непреднамеренно). Иов 28:5-6, вероятно, был опечаткой, подразумевая Иов 25:5-6. А Даниил 14:16, должно быть, тоже был опечаткой, поскольку в книге Даниила всего 12 глав! Я просмотрел стихи 14-16 во всех главах, где есть такие пронумерованные стихи, но не обнаружил там ничего, что напоминало бы аргумент fortiori.

случаев можно рассматривать как «независимые» находки. Из них 3 случая ранее были отмечены Раши, но не Ашкенази, а именно: Иезекииль 33:24 и Притчи 17:7, 19:7; 4 случая ранее были отмечены Раши, а затем Ашкенази, а именно: Притчи 15:11, 19:10, 21:27 и Иов 15:15-16; Четыре случая ранее были отмечены Ашкенази, но не Раши, а именно: 1 Царств 8:27, 2 Царств 10:4 и Иов 4:18-19, 25:5-6. Один или несколько из упомянутых 7 случаев, приписываемых Раши, могли быть получены из его разрозненных комментариев к Торе, составленных Катценелленбогеном; но мы не можем этого знать, если он не упомянул этот факт. Что касается упомянутых 8 случаев, ранее отмеченных Ашкенази, мы не можем предполагать, что Катценелленбоген вывел их из своего списка, поскольку в YT перечислены еще 4 случая, которые *не* указаны в «NO», а именно: Иеремия 25:29, 45:4-5, 49:12 и Иов 9:13-14. По этим причинам мы должны рассматривать упомянутые 11 случаев как «независимые» находки Катценелленбогена (если, конечно, в конечном итоге не будет найдена информация, противоречащая этому).

Следует отметить, что открытие Катценелленбогеном Втор. 32:39 является первым обнаружением дополнительного случая *«qal vachomer»* в самой Торе (то есть в *Хумаше*) с тех пор, как Раши обнаружил Быт. 6:3 в XI веке. По-видимому [75], Катценелленбоген не был осведомлен о случае с Быт. 6:3.

Мой список за 2013 год (воспроизведенный выше, в главе 3) включает (конечно же, спустя долгое время) и анализирует все случаи, отмеченные как «НЕТ», за исключением Второзакония 32:39 , 2 Царств 12:21 и Псалмов 25:8-9; поэтому мне нет необходимости анализировать здесь какие-либо случаи, кроме этих трех.

Второзаконие 32:39 . «Смотрите же (*reu)» ata*) что (*ki*) Я, именно Я, есть Он, и нет у Меня бога; Я убиваю и оживляю; Я раню и исцеляю; и (*ve*) нет никого, кто мог бы избавить из Моей руки.

Предложенное толкование a fortiori, предположительно, звучит так: если никто, кроме Бога (S), не обладает достаточной силой (R), чтобы убивать и оживлять, ранить и исцелять (как Он делает это один) (P); то, несомненно, никто, кроме Него, не обладает достаточной силой, чтобы избавить от Его руки (то есть помешать Ему убивать и оживлять, ранить и исцелять по Своему желанию) (Q). Неявная главная предпосылка заключается в том, что акты убийства и оживления, ранения и исцеления требуют большей силы, чем (или, по крайней мере, такой же силы, как) избавление от этих актов. Это позитивный предикативный аргумент a fortiori (**+p**). Это можно считать явным, а также обоснованным аргументом.

---

[75] Предположим, что список случаев, о которых сообщил Габай, был верным.

2 Царств 12:21. «Тогда слуги его сказали ему [Давиду]: „Что *это* ты сделал? Ты постился и плакал о младенце, пока он был жив; а когда младенец *умер* , ты встал и ел хлеб?“» (скобки мои *)* .

Из текста можно сделать вывод о том, что думали слуги царя Давида. После смерти ребенка поведение должно быть более печальным (R), чем при жизни ребенка (неявная главная предпосылка); отсюда следует, что если Давид при жизни ребенка (Q) был достаточно печален, чтобы поститься и плакать (S) (второстепенная предпосылка), то Давид после смерти ребенка должен быть достаточно печальным, чтобы делать то же самое и даже больше (>S) (вывод). Это так. Положительное субъективное (**+s&**) аргумент, нарастающий по нарастающей (который можно охарактеризовать как явный, хотя он относится к подразумеваемой мысли, поскольку другого объяснения их утверждения нет) . Но к удивлению слуг , поведение Давида было менее печальным. В стихе 22 он объясняет им, почему (тем самым опровергая их основную посылку).

Псалом 25:8-9 . «Благ и праведен Господь; поэтому Он наставляет грешников на путь. Он *ведет* смиренных к справедливости и учит смиренных пути Своему».

Предлагаемое толкование a fortiori, по-видимому, звучит так: если Бог (S) достаточно добр и праведен (R), чтобы наставлять грешников на путь (P), то Он достаточно добр и праведен, чтобы направлять смиренных в справедливости и учить их Своему пути (Q). Неявная главная предпосылка состоит в том, что наставление грешников на путь требует большей доброты и праведенности, чем наставление смиренных в справедливости и обучение их пути Божьему. Это позитивный предикативный аргумент a fortiori (**+p**). Это можно считать явным, а также обоснованным аргументом.

Отклоняет. По сообщениям, Катценелленбоген утверждает, что в качестве *qal vachomer он ссылается* как минимум на два других отрывка из Танаха, а именно: **Левит 10:19** ; **Притчи 6:30** . Я должен отвергнуть эти случаи: первый — как лишь подразумеваемый, а второй — тем более.

Левит 10:19. «И сказал *Аарон* Моисею: вот , принесли ли они сегодня жертву за грех и всесожжение пред Господом? И постигло меня такое [трагическое событие]; и если бы я сегодня съел жертву за грех, было бы это угодно Господу?» (скобки мои *)* .

Раши предлагает подробное объяснение этого отрывка и его контекста (стихи 16-20). Он касается законов жертвоприношения и законов траура для священников. Если я правильно понял, вот основные моменты комментария Раши. Двое сыновей Аарона, Надав и Авиху, умерли в тот день (ст. 2), что

сделало Аарона и его оставшихся в живых сыновей, Елеазара и Ифамара, *онаним* («скорбящими по близкому родственнику в день смерти этого родственника»). Моисей упрекает их за то, что они сожгли (ст. 16) и не съели (ст. 17) жертву за грех. Аарон возражает, что ни он, ни его сыновья не могли законно есть её. Если бы оставшиеся в живых сыновья, будучи обычными *коэнами* (священниками), скорбящими в тот день, окропили кровью жертвы, они бы сделали её недействительной и, следовательно, не могли бы её есть. Но жертву за грех приносили не они, а сам Аарон, как первосвященник. Закон для него иной: он мог бы, как правило, принести жертву и съесть её, за исключением того, что рассматриваемая жертва за грех была особой, относящейся к *Рош Ходеш (* Новому месяцу), и в таком случае Аарону было юридически запрещено есть жертву в день её принесения (хотя он мог это делать после наступления темноты).

Как сообщается, Катценелленбоген предлагает толкование *qal vachomer* ; но я его не встречал. Однако, основываясь на комментарии Раши, я предполагаю, что предложенное толкование было следующим: совершение жертвы за грех сыновьями Аарона (Q) по разным причинам было бы юридически неуместным (R), достаточно, чтобы помешать им вкушать её (S) (второстепенная предпосылка); столь же несомненно, совершение жертвы за грех Аароном (P) по разным причинам было достаточно юридически неуместным, чтобы помешать ему вкушать её (заключение). Неявная основная предпосылка заключается в том, что в данных обстоятельствах, даже несмотря на то, что причины неуместности в двух случаях различны, принесение Аароном этой жертвы юридически так же неуместно, как и принесение её его сыновьями. Это будет представлять собой позитивный субъективный аргумент a fortiori (**+s**). Заметьте, что я изложил это как эгалитарный (говоря «столь же несомненно»), потому что закон одинаково строг в обоих случаях, даже несмотря на то, что причины для этого различны.

Тем не менее, предложенный аргумент a fortiori кажется мне надуманным, поскольку мы на самом деле не занимаемся выводом из указанной малой посылки к указанному заключению, так как последнее известно как истинное независимо от первого. Большая посылка, необходимая для обоснования вывода, известна нам только потому, что нам уже даны (как ясно показывают объяснения Раши) и малая посылка, и заключение. Таким образом, хотя предложенный аргумент формально верен, он довольно искусственен и вряд ли может считаться явным (*meforash*). Поэтому я бы объявил его лишь неявным (*satum*) – при условии, что я правильно его понял, то есть при условии, что это действительно был тот самый *qal vachomer* , который имел в виду и отстаивал Катценелленбоген.

Я могу подкрепить эту оценку следующим образом. Давайте на мгновение отступим назад и спросим: о чём это повествование? Это дискуссия между Моисеем и Аароном. Первый критикует поведение священников, а второй его оправдывает. Оба ссылаются на один и тот же свод законов, но, по-видимому (так замечает Раши относительно стиха 29), Моисей забыл некоторые законы, и Аарон напоминает ему о них. Ответ Аарона состоит из двух частей. Во-первых, он оправдывает своих сыновей, во-вторых, себя, показывая, что закон в обоих случаях запрещает им, хотя и по разным причинам, вкушать жертву за грех при указанных обстоятельствах, вопреки тому, что предполагал Моисей. Аарон не выводит запрет, применимый к его сыновьям, из запрета, применимого к нему. Он напоминает Моисею о двух *отдельных, не связанных между собой* сводах законов; оба настолько сложны, что ни один из них нельзя вывести из другого. Вероятно, это наиболее точное изложение повествования. Можно было бы построить аргумент «тем более» (как я это сделал выше или каким-либо другим способом), но сам факт возможности прочтения без аргумента «тем более» означает, что любое предложенное прочтение «тем более» неизбежно будет лишь неявным. Оно могло бы быть явным только в том случае, если бы это было единственно возможное прочтение.

Притчи 6:30 : «Не презирают вора, если он *крадет* , чтобы утолить душу свою, когда *голоден* ».

Раши подробно комментирует этот стих, помещая его в контекст (стихи 29-35). Контекст — прелюбодеяние, и в этом контексте упоминается голодный вор, чтобы создать контраст: в то время как голодному человеку, ворующему еду, можно простить, и он в конечном итоге может возместить ущерб жертве, у прелюбодея нет оправдания своему поступку, и он не может искупить свою вину постфактум. Таким образом, первый не так презирается, как второй. Но я не понимаю, что означает аргумент *«каль вахомер» (неправильный толкование)*. На основе этого утверждения можно было бы построить следующее : я бы назвал это рассуждение Скорее наоборот , чем тем более. Возможно, Катценелленбогену это удалось, но пока я не увижу, что он написал, я не могу подтвердить, что это утверждение верно и четко сформулировано. Поэтому я вынужден пока отклонить этот иск.

9. Р. Зеев Вольф Эйнхорн

Р. Зеев Вольф Эйнхорн (ZWE, также известный как *Махарзу* или *Махарзав* , родился в 1813 году в Гродно, в Российской Литве). (ум. 1862 г.) [76]; написал ***«Мидраш Таннаим»*** («Толкования Таннаим », сокр. MT) , опубликованный в Вильне в 1839 году [77].

Ниже приведён перевод соответствующего отрывка из этой книги, выполненный Габаем (здесь KV — сокращение от *qal vachomer*).

> «Это один из десяти KB ». Это учение — загадка: почему перечислены только десять Священных Писаний , в то время как гораздо больше можно найти в книгах пророков и Писаниях? Я составил список, который записал в *тетради* (контрасе), содержащий около сорока дополнительных Священных Писаний помимо этих десяти.
>
> Я предположил, что главная цель мудрецов, перечисливших эти ключевые аргументы, заключалась в том, чтобы мы усвоили принцип ключевого аргумента: как рассуждать от малой посылки к большой и от большой к малой, используя это как убедительный аргумент. Это уникально для десяти перечисленных здесь примеров, в то время как многие другие примеры лишь закрепляют материал и не предназначены для убеждения, поэтому их нельзя использовать в качестве учебной модели.
>
> Написав это, я обнаружил, что всё вышесказанное уже содержится в словах Йефе . Поэтому я буду краток в своих замечаниях. Моя единственная трудность с *объяснением Йефе Тоара* заключается в стихе: «Если древесина виноградной лозы малополезна в целом виде, то она, очевидно, не имеет никакой ценности, когда обуглена!» (Иезекииль 15:5), который, очевидно, служит лишь для усиления темы, а не для убедительности (поскольку мы видим, что она обуглена, она, очевидно, не имеет никакой ценности), и поэтому он не похож на девять других примеров.

---

[76] https://he-m-wikipedia-org.translate.goog/wiki/%D7%96%D7%90%D7%91_%D7%95%D7%95%D7%9C%D7%A3_%D7%90%D7%99%D7%99%D7%A0%D7%94%D7%95%D7%A8%D7%9F?_x_tr_sl=auto **&** _x_tr_tl=en **&** _x_tr_hl=en-US.

[77] https://www.hebrewbooks.org/7058.

> Похоже, что *Йефех Тоар* прав, что это никогда не было частью первоначального Мидраша, а скорее более поздним дополнением одного из ученых. После некоторых исследований я считаю, что десятый пункт в Священном Писании, завершающий список, взят из конца Неемии 13:26-27: «Разве Соломон, царь Израиля, не согрешил… неужели мы будем слушать тебя…», что, по-видимому, является аргументом, призванным убедить.

Теперь я прокомментирую вышесказанное. Упомянутое выше «учение» — это утверждение в Мидраше *Бытие Рабба* 92:7 о том, что в Танахе существует 10 аргументов *«каль вахомер»* . В древности, по-видимому, всегда предполагалось, что число случаев буквально составляет *всего* десять; что примечательно, ни в одном известном тексте той эпохи не упоминается большее число. Лишь в более позднее время комментаторы заметили другие случаи « *каль вахомер»,* помимо тех, которые первоначально были перечислены в Мидраше, и начали задаваться вопросом, почему Мидраш их не включил. Этот вопрос, конечно, очень актуален. Эйнхорн пытается ответить на него, утверждая без каких-либо письменных доказательств, что авторы GR знали, что случаев больше десяти, но намеренно ограничили свой список десятью.

Давайте сначала рассмотрим хвастовство Эйнхорна о том, что он сам обнаружил около 40 примеров библейского аргумента a fortiori, в дополнение к десяти, приведенным в GR. Следует отметить, что это утверждение было сделано в первой половине XIX века . К сожалению, Габай не нашел списка этих предполагаемых сорока случаев; предположительно, он никогда не был опубликован; или, если и был, то соответствующий текст теперь утерян. В отсутствие письменного списка мы не можем разумно считать само собой разумеющимся, что Эйнхорн действительно обнаружил еще сорок случаев. Имейте в виду, что мы не можем сходу предполагать, что все сорок новых случаев, о которых говорил Эйнхорн, действительно были формально действительными и явными аргументами a fortiori; некоторые могли быть лишь неявными, а некоторые — недействительными. Почему он говорит «около сорока», а не приводит точное число? Это подозрительно, поскольку предполагает, что он не рассматривал очевидные случаи внимательно, а лишь бегло просмотрел их. Нам нужно увидеть их, прежде чем мы сможем их признать. Непроверяемое утверждение — это нерелевантное утверждение.

Рассматривая остальную часть комментария Эйнхорна, если мы прочитаем его утверждение о том, что «все вышесказанное уже содержится в словах Йефе», то увидим, что «все вышеизложенное уже содержится в словах Йефе ». *Объяснение* того, почему он не предложил публично список из 40 дополнительных случаев *qal vachomer* , то есть предположение, что все эти

случаи уже были перечислены в YT, мы считаем фактически неверным. Известный нам список YT включает всего 13 дополнительных случаев, что далеко от 40, о которых он утверждает. Из его рассуждений можно предположить, что он действительно читал YT (опубликованный более двух столетий назад). Если бы у него действительно было 40 случаев, перечисленных в его записной книжке, он бы, несомненно, поспешил сообщить своим читателям о 27 случаях, не найденных в YT. То, что он этого не сделал, само по себе является «загадкой».

Следует отметить, что нет никаких доказательств того, что Эйнхорн знал о списке, опубликованном сравнительно недавно его старшим современником и соотечественником Катценелленбогеном (в *«Нетивот Олам»* , «NO»), который включал 5 новых случаев, не указанных в «ЙТ». Возможно, он знал, поскольку жил в Вильнюсе одновременно с Эйнхорном много лет (с 1830 года до своей смерти), и поскольку оба автора опубликовали там свои работы (соответственно, в 1822 и 1839 годах); но, насколько мне известно, он нигде об этом не упоминает. В любом случае, даже если он где-то об этом упоминал, остается загадкой, почему он не обнародовал свой список из 22 дополнительных случаев (40 минус 13 из «ЙТ» минус 5 из «NO»). Я имею в виду, что ему потребовалось бы всего несколько минут и несколько строк, чтобы добавить эту ценную информацию в свою книгу.

Возможно , тогда фраза Эйнхорна «все вышеперечисленное» относится не к статистической информации, а лишь к его размышлениям относительно «главного замысла мудрецов, перечисливших эти КВ », то есть десяти случаев в GR. Эйнхорн утверждает (возможно, он следовал и развивал предложение, сделанное столетиями ранее в *Ялкуте)*. *Шимони* утверждает, что эти десять примеров «уникальны» в своей способности научить нас «рассуждать» с помощью аргумента фортиори. Другие примеры служат лишь «для закрепления материала» и «не предназначены для убеждения и не могут использоваться в качестве учебной модели». Все эти утверждения — полная чушь, извините за прямоту. Он, безусловно, не разъясняет и не доказывает их. Из них ясно, что он не до конца понимал природу аргумента фортиори.

Кроме того, из описания Эйнхорном аргумента фортиори [78]как рассуждения «от малой посылки к большой посылке и от большой посылки к малой», становится ясно, что он на самом деле не понимал его. Это непонимание со стороны Эйнхорна вызывает сомнения в его способности судить о том, что является фортиори, а что нет. Точнее говоря, вывод фортиори исходит из большой посылки и малой посылки к заключению. Такой вывод может быть, для данной

[78] Предположим, что перевод Габая точен.

большой посылки, от малого термина в малой посылке к большому термину в заключении, или от большого термина в малой посылке к малому термину в заключении.

Предложенное Эйнхорном объяснение того, почему Мидраш перечисляет только десять случаев *qal vachomer,* заключается в том, что эти десять были необходимы и достаточны для обоснования аргумента a fortiori, в то время как те, которые не были перечислены, были бесполезны или, по крайней мере, ненужны в этом отношении. Я бы раскритиковал это объяснение следующим образом. На первый взгляд, это всего лишь апологетика, призванная защитить миф о непогрешимости и всеведении раввинов древности; но ее практическая цель состоит в том, чтобы позволить Эйнхорну искать и находить новые случаи, не создавая впечатления, что он противоречит традиционным убеждениям всего лишь в десяти случаях. Какова бы ни была ее мотивация, с методологической точки зрения это всего лишь предположение со стороны Эйнхорна о том, что прошлые раввины (кто бы из них ни был автором GR) знали о его предполагаемых сорока дополнительных случаях; он не приводит ни одного древнего текста в поддержку этого утверждения, и без таких доказательств оно является необоснованным.

Более того, анализ десяти случаев, *как с точки зрения логической формы, так и используемого языка* , не подтверждает особый статус дидактических моделей, которым, по утверждению Эйнхорна, они обладают. В моей книге 1995 года *«Иудейская логика»* (JL), глава 3, я показываю, что существует только четыре формы логически обоснованного аргумента a fortiori: позитивная и негативная субъективные формы (в которых основные и второстепенные термины являются субъектами) и позитивная и негативная предикатальные формы (в которых основные и второстепенные термины являются предикатами). Дело в том, что список из десяти случаев в рамках общей теории относительности (к счастью) действительно включает образцы всех четырех допустимых форм (а именно, **+s** , **-s** , **+p** , **-p**). Однако, если бы целью составления списка из десяти случаев было логическое обучение, четырех случаев было бы достаточно, а шесть случаев были бы явно избыточны.

В главе 5 книги JL я провожу лингвистический анализ десяти падежей. Используемый в них язык включает различные условные конструкции типа «если-то», такие как *«hen»* или *«ki»* с *ве-екх* , *хен* или *хайн* с *аф ки* ор *ve - af -ki* и *ve* с *ha-lo* . Я использовал эти выражения для поиска дополнительных случаев аргумента *qal vachomer* , поэтому они действительно оказались полезными в качестве моделей в моем исследовании. Однако некоторые из этих выражений повторяются в списке из десяти случаев (например, *hen/ ve-ekh*), поэтому не все десять случаев были необходимы. Кроме того, я обнаружил множество

дополнительных случаев, которые *не* включали язык, используемый в десяти случаях, поэтому этот список *не был* лингвистически полным и не мог указать нам на все остальные случаи.

Следовательно, утверждение Эйнхорна о том, что приведенные десять случаев были предназначены и необходимы в качестве моделей, является ложным.

Что касается утверждения Эйнхорна о том, что случаи библейского *qal vachomer,* не включенные в число десяти в общей теории относительности, служат лишь «для укрепления темы» и «не предназначены для убеждения» или «использования в качестве учебной модели», — оно совершенно бессмысленно. Что значит «укрепить тему»? О какой теме он говорит? И разве десять случаев тоже не «укрепляют тему», что бы это ни значило? Что значит «не предназначены для убеждения»? Разве все аргументы не направлены на убеждение? Кроме того, каким образом связаны между собой особенности «укрепления темы» и «не предназначены для убеждения»? Почему только десять случаев могут быть «использованы в качестве учебной модели»? Чего не хватает остальным для этой дидактической цели? Подобные странные утверждения — всего лишь выдумка, просто фантазийная чепуха. Они были придуманы Эйнхорном *ad hoc.* чтобы создать ложное впечатление (у непосвященных), что он применял абстрактные логические критерии.

Следует отметить, что нигде Эйнхорн фактически не показывает , как его предполагаемые категории (а именно: подкрепляющий субъект, не претендующий на убеждение, непригодный в качестве моделей обучения) могли бы применяться буквально и исключительно ко всем случаям библейского *qal vachomer,* не включенным в десять. Он применяет их только к одному случаю, а именно к Иез. 15:5. Очевидно, он выдумал их и адаптировал только для этой конкретной цели. Чтобы прояснить и действительно доказать свою теорию, ему пришлось бы буквально перечислить все случаи, или, по крайней мере, 40, которые, как он утверждал, ему известны; а затем показать, что указанные категории применимы ко всем им. Этого он, очевидно, никогда не делал. Таким образом, его категории не только были бессмысленны, но и его теория не была должным образом проверена и подтверждена.

В заключение, насколько нам известно из имеющихся опубликованных данных, Эйнхорн может претендовать только на одно *Тем более,* это его собственное библейское открытие, а именно случай **с Неемией 13:26-27** . Однако, хотя он, по-видимому, считал это своим оригинальным открытием (которое, как мы вскоре увидим, он парадоксальным образом пытался включить в древний список десяти отрывков из Книги общей теории), поскольку оно не было включено в список его предшественника Ашкенази (о котором он знал – как и в

список Катценелленбогена, о котором он, по-видимому, не знал), он на самом деле *не был* «историческим первым», кто упомянул его. Первым комментатором, когда-либо упомянувшим его, был не кто иной, как Раши, как мы видели (в главе 6 выше). Поскольку он, по-видимому (насколько мне известно), не упоминает Раши как свой источник для этого случая, мы можем с полным основанием считать это его «независимым» открытием (если со временем не появится информация об обратном).

Рассмотрим теперь толкование Эйнхорном Книги пророка Иезекииля 15:5. Как мы видели ранее, мидрашистское произведение XI-XIV веков, называемое *«Ялкут», Шимони* (YS) утверждает, что в Танахе существует десять аргументов *qal vachomer* , но затем перечисляет только девять из них, приведенных в GR, опуская Иез. 15:5. Как уже указывалось, это упущение могло быть совершенно непреднамеренным, и, скорее всего, так оно и было. Но Эйнхорн набрасывается на него, по-видимому, следуя предложению в *Йефе. Тоар* (YT) утверждает, что этот случай мог быть дополнением, внесенным каким-то более поздним ученым. Он развивает эту мысль дальше, заявляя, что упущение YS было преднамеренным, и делая вид, что точно знает, почему. По его мнению, этот случай «очевидно» отличается от остальных девяти и на этом основании должен быть исключен и заменен другим. Вот рассматриваемый стих:

Иезекииль 15:5. «Вот , когда виноградная лоза была цела, она не годилась ни для какой работы; тем более , когда огонь поглотил ее и сжег ее, разве она тогда *годится ни для какой* работы?» (скобки мои *)* .

Моя перефразировка: Говорящий — Бог, и Он предупреждает жителей Иерусалима (здесь символизируемого виноградной лозой) о грядущем разрушении. Он говорит: «Целая виноградная лоза (P) находится в лучшем состоянии (R), чем полностью сгоревшая (Q)» (неявная главная предпосылка); отсюда следует, что если целая виноградная лоза не была в достаточно хорошем состоянии, чтобы быть полезной (S) (второстепенная предпосылка), то теперь, когда она полностью сгорела, она не в достаточно хорошем состоянии, чтобы быть полезной (вывод).

Это формально обоснованный и достаточно явный отрицательный субъективный (**-s**) аргумент a fortiori. Следует отметить, что, судя по еврейскому оригиналу, аргумент, по-видимому, не задумывался как аргумент с крещендо; то есть, древесина была столь же бесполезна (непригодна) в малой посылке (когда древесина была еще целой), как и становится (риторически выражаясь, все же пригодна?) в заключении (когда древесина сгорает) – то есть, задействованный вспомогательный термин остается тем же. Но даже если мы примем аргумент как крещендо, как, по-видимому, делает Эйнхорн, и

предположим, что вся древесина все еще имела некоторую полезность, тогда как сгоревшая древесина ее не имеет, нет логического основания для отклонения аргумента. Он остается обоснованным (**-s&**).

Тот факт, что древесина в конечном итоге становится *бесполезной,* не делает аргумент менее формально обоснованным — это всего лишь материальный вопрос. Форма не зависит от содержания, вопреки тому, что, по-видимому, представляет себе Эйнхорн. Нулевая ценность конечного результата не приводит к «укреплению» субъекта, что бы это ни значило (он не говорит об этом), и аргумент не менее «убедителен», чем был бы, если бы существовала какая-либо остаточная ценность. Попытка Эйнхорна выделить этот случай среди других — чистая фантазия. Более того, в списке десяти случаев в GR есть еще один отрицательный субъективный (**-s) случай —** а именно Исх. 6:12. В этом случае вывод состоит в том, что фараон не будет «слушать» Моисея, либо почти не будет слушать, либо вообще не будет слушать. Здесь, как и в Иез. 15:5, результат можно рассматривать как бесполезный; тем не менее, Эйнхорн не отвергает этот формально схожий случай.

По правде говоря, каждый обоснованный аргумент a fortiori одинаково информативен и убедителен. Как я подробно демонстрирую в своем исследовании логики a fortiori (AFL) 2013 года, эта форма рассуждения допускает любое значение в заключении (как, собственно, и в малой посылке) – положительное, нулевое и даже отрицательное [79]. Логически важно лишь то, чтобы сравнение, заявленное в большой посылке (которое, конечно, может быть даже эгалитарным), соблюдалось в малой посылке и заключении. Нет формального контроля над материальным содержанием. Эйнхорн, очевидно, этого не понимал.

Мотив, стоящий за сложной интерпретацией Эйнхорном стиха Иезек. 15:5, и истинная причина его попытки исключить его из списка десяти стихов в общей теории относительности, заключается в том, что он хочет заменить его единственным случаем, который, как он считает, он обнаружил, а именно Неем . 13:26-27. Его принижение первого случая — всего лишь предлог для того, чтобы иметь возможность поддержать второй. Он утверждает, что «после некоторых исследований» он пришел к выводу, что этот новый случай («который, по-видимому, является аргументом, призванным убедить») является наиболее подходящей заменой тому, который он (намеренно) исключил. Что

[79] «(Включающий) диапазон R может принимать любое значение от минус бесконечности через ноль до плюс бесконечности» (AFL, глава 1.4) . Здесь R обозначает средний член, который в главной посылке связывает главный (P) и второстепенный (Q) члены, а в второстепенной посылке и заключении связывает эти два члена, посредством достаточности среднего члена, со вспомогательным членом (S).

именно за «исследования»? Он не говорит. Какие именно «исследования» могли бы привести к такому выводу? Он не говорит.

Более того, он не объясняет, почему выбрал именно этот аргумент , а именно Неем . 13:26-27, в качестве подходящей замены Иез. 15:5, *а не другой. ни один из примерно 39 других аргументов, которые,* как он утверждает (не предоставляя доказательств), он нашел. Он не говорит, каким образом этот его любимый *«каль вахомер»* следует считать превосходящим все остальные и, следовательно, более достойным включения в этот древний список из десяти пунктов, чем они. Все, что он говорит в оправдание своего выбора, это то, что он был сделан: «после некоторых исследований» — но такое расплывчатое утверждение, очевидно, недостаточно. Поэтому его предложение следует рассматривать как произвольное и не заслуживающее доверия.

И, конечно же, мы должны поставить под сомнение право Эйнхорна изменять список из десяти пунктов, приведенный в мидраше (GR), написанном за полтора тысячелетия до его рождения! Ранее он, казалось бы, защищал принятый текст GR; теперь же он пытается поставить его под сомнение и исправить, фактически отрицая древнюю традицию, основывая свою инициативу на весьма шатких основаниях.

Стоит также отметить тот факт, что Эйнхорн не просто предлагает случай Неемии в качестве одиннадцатого случая, а пытается включить его в число десяти первоначальных. Это, между прочим, показывает, что он знал, что древняя традиция десяти была традицией *«* только десяти», то есть «десяти и более», а не «десяти и более». Более того, поскольку, насколько Эйнхорну было известно, случай Неемии был его оригинальным открытием (фактически, единственным, которое он явно представил), так как известные ему предшественники не упоминали его до него, он должен был рассуждать так: крайне маловероятно, что этот случай когда-либо входил в древний список десяти!

Более подходящим вариантом, безусловно, был бы стих из Бытия 4:24, который был известен за столетия до *ялкутов. Упущение Шимони* , упомянутое в «Господстве раввинов» вне списка десяти случаев, затем в « *Авот де-Рабби Натан* » (APH) как один из пяти примеров « *qal vachomer»* в Пятикнижии, и в комментарии *к этому месту* Раши. Но, как мне кажется, наиболее безопасным вариантом будет оставить все как есть и принять Иез. 15:5 как один из десяти случаев. Причина, приводимая для желания исключить этот случай, слишком неубедительна.

Ещё одно замечание относительно Эйнхорна. В моём списке библейских аргументов a fortiori 2013 года (в AFL) я ошибочно приписал ему все случаи,

перечисленные Луисом Джейкобсом (кроме случаев из GR), обозначив их все как WE (от Wolf Einhorn). Эта ошибка возникла из-за неправильного прочтения эссе Джейкобса по этой теме (см. моё более подробное объяснение далее, в разделе, посвящённом Джейкобсу). В настоящем эссе я переименовываю рассматриваемые случаи в LJ.

10.Р. Маттияху СТРАШУН

Р. Маттитьяху Страшун (MS, родился в 1817 году в Вильне, в русской Литве, умер в 1885 году) [80]написал ***« Дар Божий »*** (сокращенно MY), опубликованный посмертно в Вильне в 1892 году (сочинен в 1838-1878 годах) [81]. Среди рассматриваемых здесь авторов можно отнести того, кто перечислил наиболее библейские аргументы a fortiori.

Габай сообщает, что в этом труде перечислены **двадцать три случая** использования выражения *«каль вахомер»* в Танахе (стр. 21) (помимо 11 случаев, приведенных в Мидраше ГР), и поэтому их можно отнести к работам Страшуна. Но к его списку можно добавить еще двадцать случаев, а именно все те, которые включены в список Катценелленбогена (см. главу 8 выше), поскольку мы знаем, что Страшун читал и комментировал работу последнего.

Страшун приводит 23 отрывка: **Судьи 14:16; 1 Царств 14:39; 2 Царств 11:11; 2 Царств 5:12, 5:13, 18:23-24, 18:35; Исаия 1:3, 10:11, 20:6, 36:8-9 (повтор 2 Царств 18:23-24 [82]), 36:20 (повтор 2 Царств 18:35 [83]); Иеремия 2:11, 8:7, 25:29, 45:4-5, 49:12; Иезекииль 3:4-7,** 23:39-40 **; Иона 4:10-11; Иов 9:13-14,** 28:17 **; Неемия 13:26-27** . Однако я не признаю два варианта действительными и явными. Из этих случаев, а именно: Иезекииль 23:39-40 и Иов 28:17; таким образом, реальное число случаев, связанных со Страшуном, составляет всего 21. К этому, конечно, можно добавить 20 случаев, связанных с Катценелленбогеном, что в сумме составляет 41. Добавим к этому 11 случаев из GR, и общее число составит 52 случая.

Что касается 21 случая, то, по-видимому, *14 из них являются «историческими первыми»* , а именно: Судей 14:16; 1 Царств 14:39; 2 Царств 11:11; 2 Царств 5:12, 18:23-24, 18:35; Исаия 1:3, 10:11, 36:8-9, 36:20; Иеремия 2:11, 8:7; Иезекииль 3:4-7; Иона 4:10-11. Еще 7 являются возможными «независимыми

---

80 https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/strashun-mathias.
Также,
https://publishup.uni-potsdam.de/opus4-ubp/frontdoor/deliver/index/docId/41778/file/pardes24_S.27-45.pdf .

81 https://beta.hebrewbooks.org/6310.

82 Слово в слово, за исключением того, что в книге Исаии используется *ha-melekh* , а в книге Царств — *et-melekh.*

83 Слово в слово, за исключением того, что у Исаии есть лишнее слово, *ха-элех* .

находками» Страшуна, а именно: 2 Царств 5:13, Исаия 20:6; Иеремия 25:29, 45:4-5, 49:12; Иов 9:13-14; Неемия 13:26-27; Поскольку они не были перечислены Катценелленбогеном. Первый и последний из них были впервые отмечены Раши; а остальные пять были ранее перечислены Ашкенази, но поскольку мы пока не можем определить, знал ли Страшун об этих более ранних открытиях, мы должны отнести их к категории «независимых» [84]. Кроме того, как уже упоминалось, мы можем отнести к категории «производных» 11 случаев GR и 20 случаев Катценелленбогена к Страшуну.

Теперь нам нужно более внимательно рассмотреть упомянутые выше 14 случаев, которые считаются «исторически первыми». Мой список 2013 года (воспроизведенный выше, в главе 3) включает (конечно же, значительно позже) и анализирует 4 из них, а именно: Судей 14:16, 2 Царств 18:23-24, Исаия 36:8-9 и Иона 4:10-11; поэтому их нет необходимости рассматривать здесь снова. Таким образом, у нас остается 10 новых случаев для рассмотрения, а именно: 1 Царств 14:39; 2 Царств 11:11; 2 Царств 5:12, 18:35; Исаия 1:3, 10:11, 36:20; Иеремия 2:11, 8:7; и Иезекииль 3:4-7.

1 Царств 14:39. «Хотя [преступление, заключающееся в употреблении пищи вопреки запрету царя (в стихе 24)] и совершено в отношении Ионафана, сына моего, [*ки]* он непременно умрет» (скобки мои).

Моя перефразировка: Саул, по-видимому, говорит: Мой сын (P) для меня ценнее (R), чем кто-либо другой (Q) (неявная главная предпосылка); отсюда следует, что если мой сын недостаточно ценен для меня, чтобы избежать моего убийства, если он съест (S) (второстепенная предпосылка), то никто другой не достаточно ценен для меня, чтобы сделать это (заключение). Это отрицательный субъективный (**-s**) аргумент a fortiori . Заметьте, что, по мнению Габая, Страшун рассматривает его как « *satum* » (только неявный); но я не согласен, потому что нет альтернативной интерпретации слов Саула (его упоминание Ионафана) – поэтому я принимаю это как явное высказывание.

---

[84] Если Страшун нигде не написал, что изучил один или оба упомянутых случая из комментария к Торе Раши, мы должны предположить, что он этого не сделал. Аналогично, что касается пяти случаев, ранее найденных в работе Ашкенази, на данном этапе мы не знаем, был ли Страшун знаком с работой Ашкенази. Если мы обнаружим, что он был знаком, то эти пять случаев следует считать производными; но если мы обнаружим, что он не был знаком, то их следует считать независимыми. Я предполагал последнее, пока этот вопрос не будет решен. Заметьте, что все случаи, найденные у Ашкенази, встречаются и у Страшуна, поэтому вполне возможно, что последний получил их от первого; но это также может быть совпадением. Что касается случая с Неемией, заметьте, что Страшун мог изучить его у Эйнхорна, поскольку оба жили много лет в Вильнюсе и публиковались там, причем Эйнхорн публиковался задолго до Страшуна.

2 Царств 11:11. «И сказал Урия Давиду: „Ковчег, Израиль и Иуда живут в шатрах; а господин мой Иоав и слуги господина моего расположились станом в открытом поле; неужели я пойду в дом мой, чтобы есть и пить, и спать с *женой* моей?“»

Моя перефразировка: Урия говорит: «Остальные воины и т. д. (P) более достойны (R), чем я (Q) (неявная главная предпосылка); отсюда следует, что если они недостаточно достойны, чтобы заслужить перечисленные удовольствия (S) (второстепенная предпосылка), то и я недостаточно достоин, чтобы заслужить такие удовольствия (заключение). Это отрицательный субъективный (**-s**) аргумент a fortiori.

2 Царств 5:12. «Разве реки Амана и Фарпар, реки Дамаск, не лучше всех вод Израиля? Разве я не могу *омыться* в них и *очиститься* ?» И он, обратившись, ушел в гневе.

Моя перефразировка: Нааман говорит: реки Дамаска (P) лучше (R), чем все воды Израиля (Q) (основная посылка); отсюда следует, что если реки Дамаска, в которых я часто купался, были недостаточно хороши, чтобы исцелить меня (S) (второстепенная посылка), то воды Израиля не могут быть достаточно хороши, чтобы сделать это (неявный вывод, подразумеваемый его гневным отворачиванием без купания). Это отрицательный субъективный (**-s**) аргумент a fortiori. Обратите внимание на использование ключевого слова *ha-lo* , часто встречающегося в библейском аргументе *qal vachomer* .

Эта интерпретация основана на толковании комментатора X века Ибн Джанаха в *«Сефер Харикма» ,* стр. 21, на которое Габай обратил мое внимание и которое уточнил [85]. На первый взгляд, утверждение Наамана, кажется, подразумевает, что он (в будущем времени) вернется в Дамаск и попытается искупаться там, а не в израильской реке Иордан. То есть он говорит (с той же основной предпосылкой): если воды Израиля достаточно хороши, чтобы исцелить меня (неявная второстепенная предпосылка), то и вода Дамаска достаточно хороша для этого (вывод); поэтому я предпочитаю пойти туда. Это делает его Положительный субъективный (**+s**) аргумент тем более. Однако Ибн Джанах понимает слова [86]Наамана скорее как утверждение, что он (в прошедшем времени) часто купался в водах Дамаска, не получая исцеления, и поэтому не верит, что купание в Иордане, вода которого, по его мнению, менее сильна,

---

[85] Габай также обращает внимание на комментарий Редака к этому стиху, который, по всей видимости, выражает ту же мысль.

[86] Ибн Джанах рассматривает букву *вав* (слово «и» в нашем переводе) как указание на аргумент a fortiori, то есть как значение «тем более» (*kol sheken*). Иными словами, пара «если-то» здесь *ha-lo/ve* .

исцелит его. Я согласен, что это толкование более логично. Как указывает Ибн Джанах , Нааман на этом этапе воображает, что обещанное исцеление — это физическая сила воды; хотя позже, когда он купается в Иордане и исцеляется, он ясно понимает, что исцеление было чудом от Бога Израиля.

2 Царств 18:35 . «Кто они среди всех богов стран, которые (*ашер*) избавили страну свою от моей (царя Ассирии) руки, чтобы (*ки*) Господь избавил Иерусалим от моей руки?» (скобки мои).

Моя перефразировка: Рабшаке, от имени царя Ассирии: Боги уже покоренных других стран (P) сильнее или так же сильны, как Бог Израиля (Q); следовательно, если боги уже покоренных других стран были недостаточно сильны (R), чтобы предотвратить мои завоевания (S), то и Бог Израиля недостаточно силен для этого. Это отрицательный субъективный (**-s**) аргумент a fortiori. Неявная главная предпосылка, конечно, отражает систему верований ассирийцев.

Исаия 1:3: «Вол знает своего хозяина, и осёл — ясли своего господина; а Израиль не знает, народ Мой не размышляет».

Моя перефразировка: Бог говорит: народ Израиля (P) умнее (то есть теоретически должен быть умнее) (R), чем низшие животные, такие как волы или ослы (Q) (неявная главная предпосылка); отсюда следует, что если животные достаточно умны, чтобы повиноваться своим хозяевам (S), то народ должен (в принципе) быть достаточно умным, чтобы повиноваться своему хозяину (Богу) . Это позитивный субъективный (**+s**) аргумент a fortiori, который можно считать явным, поскольку только так можно объяснить упоминание вола и осла.

Бог продолжает, фактически заявляя, что поскольку Его народ недостаточно умен, чтобы повиноваться Ему, он менее умен, чем животные. То есть, отрицая вывод qal *vachomer* , Он опровергает основную предпосылку первоначально выдвинутого теоретического аргумента. Это не дополнительный аргумент a fortiori, а лишь его нейтрализация. Цель такого рассуждения — пристыдить людей за их плохое поведение и побудить их изменить свои поступки.

Исаия 10:11. «Не следует ли мне , как *Я* поступил с Самарией и ее идолами, так же *поступить с* Иерусалимом и его идолами?»

Моя перефразировка [87]: по мнению Бога, Сеннахериб (ассирийский царь) считает, что если идолы Самарии (Q) были достаточно слабы (R), чтобы

---

[87] Габай сказал мне, что вопрос о выражении *«каль вахомер»* разъясняется в комментариях Редака и *Метзудот Давид* к стиху 10. Но я пока не видел этих комментариев.

позволить их разрушение (S) (второстепенная предпосылка), то идолы Иерусалима (P) будут достаточно слабы для того же результата (вывод). Неявная основная предпосылка заключается в том, что идолы Иерусалима такие же, как и идолы Самарии (и, следовательно, они одинаково слабы). Положительный субъективный (**+s**) аргумент a fortiori. Обратите внимание, что предлагаемая основная предпосылка является *эгалитарной* , основанной на комментарии Раши (к стиху 10), согласно которому идолы региональных народов были «из Иерусалима и Самарии»; поэтому царь рассуждал: «поскольку поклонявшиеся идолам Самарии и Иерусалима попали в мои руки, и их идолы не спасли их [т. е. народы], то и Самария и Иерусалим не будут спасены». После падения Самарии Иерусалим был обречен на падение. Раши не отмечает стих 11 как аргумент a fortiori. Обратите внимание мимоходом на использование ключевого слова *ha-lo* .

Исаия 36:20 : «Кто они из всех богов этих стран, что (*asher*) избавили страну свою от руки Моей, что (*ki*) Господь избавил Иерусалим от руки Моей?»

Моя перефразировка: Этот стих идентичен 2 Царств 18:35, и в обоих случаях Рабшаке фактически говорит от имени царя Ассирии: «Боги других стран по своей силе равны или превосходят Бога Иерусалима (неявная главная предпосылка); отсюда следует, что если другие боги (P) были недостаточно сильны (R), чтобы предотвратить мои завоевания (S) (второстепенная предпосылка), то Бог Иерусалима (Q) недостаточно силен для этого (вывод). Это отрицательный субъективный (**-s**) аргумент a fortiori.

Следует также отметить, что в этом контексте 2 Царств 19:17-18 гласит: «Истинно, Господи, цари Ассирии опустошили народы и земли их и бросили богов своих в огонь; ибо они не боги, а дела рук человеческих, из дерева и камня; поэтому они истребили их ». Это утверждение Езекии, признавая второстепенную предпосылку предыдущего аргумента a fortiori, опровергает его неявную главную предпосылку, тем самым отвергая его вывод. Излишне говорить, что предыдущий аргумент был формально верен, даже если он содержал ложное содержание; Езекия не выдвигает аргумент a fortiori, а лишь нейтрализует его.

Иеремия 2:11. «Разве народ изменил своих богов, которые, в конце концов, не боги? Но *народ* Мой изменил свою славу на то, что не приносит пользы».

Моя перефразировка: Бог говорит: Бог Израиля (P) обладает большей достоверностью и ценностью (R), чем боги всех других народов (Q) (неявная главная предпосылка); отсюда следует, что если боги других народов достаточно достоверны и достойны, чтобы оставаться неизменными для своих народов (S) (второстепенная предпосылка), то Бог Израиля достаточно достоин

(т.е. должен быть) достоверно и достоин, чтобы оставаться неизменным для Своего народа (вывод). Это позитивный субъективный (**+s**) аргумент a fortiori. Явное намерение a fortiori этого стиха очевидно из приведенных в нем сравнений.

Бог продолжает свой аргумент, отмечая, что Его народ оставил Его ради меньших ценностей. Это опровергает вывод *qal vachomer* и, таким образом, опровергает первоначально выдвинутую основную предпосылку, подразумевая, что Израиль не ценит своего Бога так, как другие народы ценят своих богов. Это не дополнительный аргумент a fortiori, а лишь его нейтрализация. Цель такого рассуждения — пристыдить народ за его плохое поведение и побудить его изменить свой образ жизни.

Иеремия 8:7. «Да , *аист* на небесах знает время своего, и черепаха, и ласточка, и журавль соблюдают время своего прилета; но *народ* Мой не знает установления Господня».

Моя перефразировка: Бог утверждает: Его народ (P) в принципе более когнитивно эффективен (R), чем животные, такие как аист, черепаха или журавль (Q) (неявная главная посылка); отсюда следует, что если указанные животные достаточно когнитивно эффективны, чтобы знать определенные факты, имеющие к ним отношение (S) (второстепенная посылка), то народ Божий достаточно когнитивно эффективен (т.е. должен быть) в том смысле, чтобы знать определенные факты, имеющие к ним отношение (заключение). Это позитивный субъективный (**+s**) аргумент a fortiori.[88]

Бог далее указывает на то, что Его народ на самом деле не знает некоторых фактов, имеющих к ним отношение (отрицание вывода), и тем самым ставит под сомнение теоретическое утверждение о том, что они интеллектуально превосходят животных (опровержение основной посылки). Это не дополнительный аргумент «тем более», а лишь его нейтрализация. Цель подобного рассуждения — пристыдить людей за их плохое поведение и побудить их к исправлению.

Иезекииль 3: 4-7. « **4** И сказал Он мне: Сын человеческий, иди к дому Израилеву и говори им Моими словами. **5** Ибо ты послан не к народу непонятному и тупому, но к дому Израилеву; **6** не ко многим народам непонятному и тупому, слова которых ты не можешь понять. Если бы Я послал тебя к ним, они бы послушали тебя. *7* **Но** дом *Израилев* не захочет слушать тебя, ибо не хотят слушать Меня, ибо весь дом Израилев имеет твердый чело и жесткое сердце».

---

88 Сравните с Исаией 1:3 и другими подобными аргументами.

Моя перефразировка: Бог говорит [89]: Дом Израилев (P) разумнее (R), чем некоторые другие народы (Q) (основная предпосылка, в стихе 5); отсюда следует, что если эти другие народы достаточно разумны, чтобы слушать слова, которые Я посылаю через вас (S) (второстепенная предпосылка, в стихе 6), то дом Израилев достаточно разумен (т.е. должен быть) достаточно разумен, чтобы слушать Мои слова (неявный вывод). Это позитивный субъективный (**+s**) аргумент a fortiori.

Бог далее предсказывает, что Его народ на самом деле не будет Ему повиноваться (отрицание вывода, в стихе 7), и тем самым ставит под сомнение теоретическое утверждение о том, что они более разумны (опровержение основной посылки). Это не дополнительный аргумент a fortiori, а лишь его нейтрализация. Цель такого рассуждения — пристыдить людей за их плохое поведение и побудить их изменить свой образ жизни.

Теперь, что касается двух дел из списка Страшуна, которые я **отклонил** :

Иезекииль 23:39-40. «Ибо, убив детей своих идолам своим, они пришли в тот же день в Моё святилище, чтобы осквернить его; и вот, (*ve-hine*) так поступили посреди Моего дома. И кроме того, (*ve) af ki*) вы послали за людьми, которые пришли издалека; к которым был послан вестник, и вот, (*ve-hine*) они пришли; за которыми ты умылся, накрасил глаза и украсил себя украшениями...»

Этот аргумент ранее отстаивал Раши. Я уже показал в разделе, посвященном ему (глава 6, выше), что он не может считаться аргументом fortiori, явным или неявным.

Иов 28:17. «Золото и стекло не сравнятся с ней [то есть с мудростью]; и обмен ею не будет состоять из сосудов из чистого золота» (скобки мои).

Мой анализ: В этом стихе утверждается, что золото и стекло *уступают* мудрости по ценности, и более того [90], мудрость *нельзя приобрести* сосудами из чистого золота. Я не вижу здесь аргумента «тем более». Проще говоря, в первой половине мудрость оценивается как более ценная, чем золото и стекло, а во второй половине утверждается, что мудрость нельзя получить с помощью сосудов из чистого золота. Две половины стиха не противоречат друг другу, а лишь повторяют одну и ту же мысль разными способами, а именно, что мудрость не является материальным товаром. Здесь нет никаких указаний на то,

---

[89] Обратите внимание, что у Страшуна есть только стихи 3:6-7; но я думаю, что стихи 3:4-5 необходимы для полного понимания аргумента.

[90] Обратите внимание, что в переводе к обеим половинам стиха применяется одно и то же начальное отрицание, *«ло»* . *В оригинальном иврите оно не повторяется, но (вероятно) принимается как подразумеваемое намерение.*

что «золото и стекло» каким-то образом уступают «сосудам из чистого золота», что привело бы к какому-либо аргументу «тем более» с этими терминами в основной посылке [91]. Стих не ставит целью сравнить эти два термина и затем сформулировать аргумент «тем более», а лишь по-разному сопоставить их с мудростью.

Контекст этого стиха — поэтическое восхваление мудрости, типичное для еврейской поэзии (когда что-то говорится, а затем это подчёркивается другим подобным утверждением, выраженным другими словами, а в некоторых случаях — превосходной степенью). Форма и смысл соседних стихов, до и после него, кажутся неотличимыми: « Её нельзя купить за золото, и серебро нельзя взвесить за её цену. Её нельзя оценить золотом Офира, драгоценным ониксом или сапфиром… Не упоминать коралл или хрусталь; да, цена мудрости выше рубинов. Топаз Эфиопии не сравнится с ней, и её нельзя оценить чистым золотом». Короче говоря: мудрость бесценна. Если стих 17 рассматривать как аргумент «тем более», то то же самое можно сказать и о стихах 15, 16, 18 и 19. Безусловно, если подразумевался аргумент a fortiori, то его можно было бы в лучшем случае классифицировать как «неявный» (*satum*), учитывая возможность совершенно иного толкования текста; то есть, как просто не a fortiori.

Я попросил Габая ответить на мои сомнения. Он предложил несколько возможных объяснений, приведенных в комментариях, и некоторые из своих собственных. Однако, как я подробно ответил ему, ни одно из этих предложений не позволяет убедительно превратить стих 17 в аргумент «тем более». Я не привожу здесь полный текст разговора, поскольку он довольно многословен и в конечном итоге не очень важен. Любая попытка подогнать этот стих под какой-либо формат «тем более» искусственна. Люди пытались и пытались, по-видимому, потому что кто-то первым предположил, что этот стих является *«темнотой»* , но это глупое стремление. Естественное прочтение, как уже упоминалось выше, поэтично. В заключение: я не принимаю Иов 28:17 как явный *«темноту»* .

---

[91] Можно сказать, что утверждение «мудрость нельзя купить за сосуды из чистого золота» подразумевает утверждение «сосуды из чистого золота менее ценны, чем мудрость». Или можно сказать, что утверждение «золото и стекло менее ценны, чем мудрость» подразумевает утверждение «мудрость нельзя купить за золото и стекло». В любом случае, две части нашего стиха становятся сопоставимыми. Но поскольку «золото» — это общий термин, а «сосуды из чистого золота» — конкретный, их всё ещё нельзя рассматривать как соответственно малые и большие термины. Нам пришлось бы рассматривать «золото и стекло» вместе как малый термин — но что означает этот составной термин? Очевидно, любая попытка сформулировать большую посылку с помощью этих терминов кажется невероятной.

11. Р. Хаим Хиршенсон

Р. Хаим Хиршенсон (НН, родился в 1857 году в Цфате, умер в 1935 году) [92]написал ***«Беруре». «ХаМидот»*** («Разъяснения герменевтических принципов», сокращенно БМ), опубликовано в Иерусалиме в 1928 году [93]. По-видимому, это самый ранний автор XX века, занимающийся этой темой.

Габай сообщает, что работы Хиршенсона (на стр. 4 1) списки **19 случаев** qal *vachomer* **в Торе** . Однако, как я подробно покажу далее, это число вводит в заблуждение. Пять случаев были известны еще с древности (GR, ARN), а именно: **Бытие 4:24, 44:8; Исход 6:12; Числа 12:14; Второзаконие 31:27** . Два других случая были выведены из Раши, а именно **Бытие 6:3** и 6:9, причем первый является действительным и явным, а второй отвергнут мной как лишь неявный. Два других случая были выведены из Катценелленбогена, а именно Левит 10:19 и **Второзаконие 32:39** , причем первый отвергнут мной как в лучшем случае неявный, а второй признан мной действительным и явным. Еще три случая были отвергнуты мной при рассмотрении: один (упомянутый давно в GR), а именно Бытие 17:20-21, поскольку является лишь неявным; и два (впервые предложенные Хиршенсоном), а именно... Бытие 3:1 и 27:37, потому что я не увидел в них никакого намерения a fortiori.

Следовательно, по моей оценке, *только 7 случаев* можно полностью или частично отнести к « *историческим первоисточникам* » Хиршенсона, а именно: **Бытие 3:22-23** , **4:14, 11:6, 14:23, 17:17, 39:8-9** и **Исход 6:30** . Следует отметить, что все эти случаи взяты из самой Торы, а не из Танаха. Это не случайно. Как заметил Габай: «Хиршенсон пытается найти 10 КВ в самой Торе, а не в Пророках и писаниях, поэтому он не тратит много энергии на Нах». Мы вернемся к этой центральной особенности исследований Хиршенсона позже.

Однако, приведенная выше оценка семи новых случаев, приписываемых Гиршенсону, является щедрой и требует существенного уточнения. Как я покажу ниже, только три из этих случаев полностью приписываются ему, а именно: Бытие 14:23, 17:7, 39:8-9. Четыре других случая, а именно: Бытие 3:22-23, 4:14, 11:6 и Исход 6:30, были справедливо отмечены Гиршенсоном как

---

92 https://en.wikipedia.org/wiki/Chaim_Hirschensohn.

93 https://hebrewbooks.org/3094.

qal vachomer , но сформулированы им неверно, и мне пришлось их исправить, чтобы сделать их достоверными.[94]

исторически первых » случаев нарушения Торы, приведенному Хиршенсоном, я бы добавил *восьмой случай* , а именно **Бытие 18:12** . Хотя он (насколько мне известно) его *не обнаружил, я предлагаю* добавить его в его список, поскольку именно благодаря его открытию Бытия 17:17 я заметил аналогичный аргумент в 18:12.[95]

Следует также отметить, что до того, как мы узнали от Хиршенсона о случае *«qal vachomer»* в Бытие 6:3, мы не знали, что Раши обнаружил этот случай. Поэтому, хотя Хиршенсон и не открыл этот случай, ему все же следует приписать то, что он обратил на него наше внимание (от имени Раши). Этот случай, конечно же, относится к категории «выведенных» для Хиршенсона. Следует отметить, что Хиршенсон, очевидно, не систематически искал все случаи, отмеченные Раши (см. главу 6), и поэтому упустил многие, о которых мог бы узнать от него. Однако объяснение может заключаться в том, что Раши не обнаружил никаких новых случаев из Торы, а именно эти случаи представляли наибольший интерес для Хиршенсона.

Большинство других случаев, упомянутых Хиршенсоном, были заимствованы из работ Ашкенази и Катценелленбогена; однако, что удивительно, он не упоминает все случаи, отмеченные этими двумя авторами (см. главы 7 и 8), что говорит о том, что он не полностью изучил их работы (предполагая, что исследование Габая было тщательным). Он также с большим восхищением упоминает Эйнхорна, но неясно, чему он у него научился, поскольку Эйнхорн не опубликовал список (см. главу 9). Удивительно, но Хиршенсон нигде не упоминает работы Страшуна, поэтому, похоже, он не был знаком со многими открытиями этого автора (см. главу 10) [96].

Как уже упоминалось, Хиршензон, по всей видимости, не искал новых примеров использования выражения *qal vachomer.* **Он обращался к Нах** (библейским книгам, следующим за Торой), поскольку его особенно интересовала собственно Тора. Вместо этого он кратко упомянул работы в этой области Ашкенази и Катценелленбогена. По словам Габая, он упомянул (на стр. 44-45) только **22 случая,** найденных в работах этих двух авторов,

---

94 По этим причинам в общем списке библейских аргументов a fortiori, приведенном выше в главе 3, я отношу первые три случая к категории «Первоначально обнаружены HH», а последние четыре — к категории «Первоначально обнаружены HH/AS».

95 Поэтому, чтобы быть справедливым, я обозначаю этот случай как «Впервые обнаруженный HH/AS».

96 Я специально попросил Габая перепроверить этот факт, и он подтвердил его.

перечисленных ниже. Тот факт, что это не все случаи, перечисленные этими авторами, означает, что мы не можем предполагать, что Хиршенсон был осведомлен о тех случаях, которые не были конкретно указаны.

Габай сообщил, что Хиршензон процитировал 5 случаев, найденных *в работе Ашкенази* , а именно: **Исаия 20:6 ; Иеремия 25:29 , 45:4-5 , 49:12 ; Иов 9:13-14** . Все эти случаи уже известны нам и подтверждены. Один из них, а именно Иов 9:13 , был обнаружен Раши раньше Ашкенази; а остальные четыре были обнаружены Ашкенази впервые. Интересно отметить, что эти пять случаев у Ашкенази, и только они, не были упомянуты позже Катценелленбогеном [97].

Габай также сообщил, что Хиршенсон процитировал 18 случаев, найденных *в работе Катценелленбогена* , а именно: **Второзаконие 32:39; 1 Царств 14:29-30 ; 2 Царств** 10:16 , **12:18 , 16:11 ; 1 Царств 8:27 ; 2 Царств 10:4 ; Иезекииль 33:24 ; Псалмы 25:8-9, 78:20; Притчи 15:11 , 19:7а , 19:10 , 21:27 ; Иов 4:18-19 , 15:15-16 , 25:5-6** , плюс один из следующих двух: Первоначально Габай указал Притчи 10:17 (не уточняя их истинное значение) как 18-й случай, но в более позднем списке он опустил его без объяснения и вместо этого указал Притчи 19:7б (опять же, не уточняя их истинное значение) как 18-й случай. Я попросил его прояснить это несоответствие, но он не ответил [98].

Из упомянутых 19 случаев я подтверждаю 16 как действительные. Два действительных случая, а именно Второзаконие 32:39 и Псалмы 25:8-9, мы не включили в наш список для Катценелленбогена (или кого-либо еще) и добавили их задним числом. Два действительных случая, а именно 2 Царств 12:18 и Псалмы 78:20 , В нашем списке для Катценелленбогена их не было, но они были для Страшуна и меня (в JL) соответственно. Нам уже известны еще два действительных случая, впервые упомянутых в списке Катценелленбогена, а именно: 1 Царств 14:29-30 и 2 Царств 16:11 . Еще десять действительных случаев уже были нам известны как перечисленные Катценелленбогеном, но не как первые: два, которым предшествовал только Раши: Иезекииль 33:24 и Притчи 19:7а ; четыре, которым предшествовали Раши и Ашкенази: Притчи 15:11 , 19:10 , 21:27 ; Иов 15:15-16 ; и четыре , которым предшествовали только Ашкенази: 1 Царств 8:27 ; 2 Царств 10:4 ; Иов 4:18-19 , 25 :5-6 . Остались три

---

97 Я попросил Габая поискать объяснение; он ответил: «Понятия не имею, почему К. это пропустил».

98 Я должен упомянуть об отсутствии ответа Габая на некоторые мои запросы, чтобы объяснить, почему в моем анализе творчества Хиршенсона есть некоторые пробелы. К сожалению, после шести месяцев дружеского и плодотворного сотрудничества, прежде чем работа, которую мы начали вместе, была завершена, Р. Габай внезапно перестал выходить на связь, без всякого предупреждения или извинений, заявив (после того, как я попросил объяснений), что он слишком занят!

случая, а именно: 2 Царств 10:16 , Притчи 10:17 и Притчи 19:7б, которые для нас новы, я отвергаю, потому что не вижу в них никакого особого смысла.

Как видно, Габай ранее не включил 4 случая в список Катценелленбогена, а именно: Второзаконие 32:39, 2 Царств 12:18 и Псалмы 25:8-9 , 78:20. Поэтому я задним числом добавил их к этому списку, а также к списку Хиршенсона (и, соответственно, мои и Страшуна данные также были исправлены). Также следует отметить, что Хиршенсон не всегда находил самое раннее упоминание перечисленных им случаев. Так, он не заметил, что некоторые случаи были ранее известны только Раши (2 случая), как Раши, так и ашкенази (4 случая), и только ашкенази (4 случая). Отсутствие 6 случаев у Раши показывает, что он не всегда проверял комментарии Раши; отсутствие 8 случаев у ашкенази показывает, что он не очень внимательно читал его работу и был доволен тем, что принимал утверждения Катценелленбогена без проверки.

Подводя итог вышеизложенным выводам, можно сказать, что Хиршензон представил список из 41 случая библейских отрывков, содержащих a fortiori (тем более), из которых 19 были в Торе и 22 — в Нахе (5 в ашкеназском и 17 в Катценелленбогене). Хиршензон считает эти числа, вероятно, минимальными, поскольку (как мне сказал Габай) он говорит: « Кто может сказать, сколько еще *qal vachomer (тем более)?»* « Можно ли это обнаружить после более глубокого исследования ?» (стр. 44).

Однако после тщательного анализа я признал в качестве обоснованного, явного аргумента a fortiori только следующие случаи. Всего лишь **15 случаев . В самой Торе** , включая 5 случаев из ГР, 1 из Раши, 1 из Катценелленбогена, 7 исторических первых случаев, выявленных Хиршенсоном, и **1** дополнительный исторический первый случай, добавленный мной. К этому можно добавить всего **26 случаев в Нахе** , включая 6 оставшихся случаев из ГР, 5 случаев, найденных им в работе Ашкенази, и еще 15, найденных им в работе Катценелленбогена. Таким образом, из случаев, предложенных Хиршенсоном, я по той или иной причине *отверг . 8 случаев* , из которых 5 случаев из Торы (1 из GR, 1 из Раши, 1 из Катценелленбогена и 2 новых) и 3 случая из Наха (также новые). Таким образом, его действительный список включает только **40 случаев** (не считая **1 добавленного** мной) вместо 48 случаев, которые он первоначально предложил (согласно отчетам Габая).

Ниже приведён мой **подробный анализ** — нарративный, лингвистический и логический — восьми упомянутых выше случаев библейского аргумента a fortiori, являющихся первыми в своём роде в историческом контексте, из списка Хиршенсона. Другие случаи, упомянутые им, которые я по тем или иным причинам отклонил, будут рассмотрены столь же подробно после этого.

Бытие 3:22-23 . «Вот , человек стал как один из нас, познавший добро и зло; и теперь , чтобы не простер руки своей и не взял также от дерева жизни и не ел и не жил вечно, *Господь Бог* изгнал его из сада Едемского, чтобы он возделывал землю, из которой был взят».

Габай сообщает, что Хиршензон, основываясь на утверждении Виленского Гаона о том, что использование выражения *«hen»* в библейском стихе указывает на намерение *«qal vachomer» (* не вмешиваться), предлагает следующее прочтение стиха 22: «Вот, человек стал подобен одному из нас, познав добро и зло еще до того, как вкусил от дерева жизни; теперь же, если протянет руку свою и возьмет также от дерева жизни, то непременно станет еще больше подобен нам и будет жить вечно».

Аргумент a fortiori, предложенный Гиршенсоном, в более формальной формулировке звучит так: человек до вкушения плодов древа жизни достаточно богоподобен, чтобы знать добро и зло (второстепенная предпосылка); следовательно, человек после вкушения плодов этого древа будет достаточно богоподобен, чтобы жить вечно (заключение). Неявная основная предпосылка здесь такова: человек после вкушения плодов древа жизни станет более богоподобным («как один из нас»), чем он есть до этого; и предпосылка пропорциональности заключается в том, что сила человека может расти от «знания добра и зла» до «вечной жизни» по мере того, как он становится все более богоподобным. Это позитивный субъективный аргумент a crescendo (**+s&**).

Однако, что касается языка, используемого в этом отрывке, то здесь не только *слово «hen»* , но и сочетание слов *«hen»* и *«ve-atah»* , которые вместе указывают на утверждение типа «если вообще указывают», свидетельствует (если вообще указывают) о дискурсе «тем более». Очевидно, что стих 22 логически не может быть понят без стиха 23, потому что в стихе 22 говорится «и теперь (*ve-atah*)», подразумевая какое-то последствие, но оставляя его неуказанным, и только в стихе 23 говорится о предполагаемом последствии. Предложение «чтобы (*pen*) он не протянул руку свою и т. д.» не может быть предполагаемым продолжением «и теперь (*ve-atah*)». Таким образом, в конце стиха 22 есть эллипсис, и стих 23 необходимо упомянуть вместе с ним, чтобы сделать его смысл явным.

Следует отметить, что в толковании Хиршенсона *«qal vachomer»* не упоминается и не принимается во внимание стих 23. Таким образом, его интерпретация несовершенна и не может быть точным изложением повествования. Поэтому нам необходимо сформулировать толкование «а

fortiori», которое интегрирует все повествование. Но прежде чем продолжить, давайте рассмотрим более широкий контекст.

Древа жизни и познания добра и зла впервые упоминаются в Быт. 2:9. Затем, в стихе 16, человеку разрешается есть плоды со всех деревьев; но в стихе 17 употребление в пищу древа познания добра и зла запрещено, и наказанием за это называется смерть в тот день. Обратите внимание, что древо жизни не упоминается в этом запрете, поэтому, предположительно, оно входит в число разрешенных деревьев. В Быт. 3:1-5 рассказывается история искушения Евы змеем, которая заканчивается в стихе 6 тем, что Ева, а затем Адам едят плоды с древа познания добра и зла (на это дерево есть отсылки в стихах 5 и 6). Затем Адам осуждается на труд в стихах 17-19. Наконец, Бог в стихе 22 рассуждает так: если человек, который теперь приобрел знание добра и зла, также съест плоды с древа жизни, он также будет жить вечно; Итак, в стихе 23 человек изгоняется из Эдема на ранней стадии, а в стихе 24 принимаются меры предосторожности, чтобы предотвратить его возвращение туда.

Из этого повествования я могу сделать вывод, что смертный приговор (в 2:17) за вкушение плодов с дерева познания фактически приводится в исполнение изгнанием человека из Эдема (в 3:23), чтобы предотвратить его вкушение (или продолжение вкушения) плодов с дерева жизни, делая его смертным вне Эдема. Поскольку вкушение плодов с дерева жизни, по-видимому, изначально не было запрещено (оно, очевидно, было разрешено в общем утверждении 2:16), можно предположить, что человек вкусил бы плоды с дерева жизни совершенно законно и жил бы вечно, если бы не вкушал плодов с дерева познания. Не сказано, сохраняет ли человек, покидая Эдем, или теряет незаконно приобретенное знание добра и зла. И не ясно, что именно означает «знание добра и зла». Но это отсутствие информации не должно нас здесь волновать.

Ввиду вышеизложенного, мы должны интерпретировать повествование с помощью следующего аргумента a fortiori (вместо аргумента, предложенного Гиршенсоном). Малая посылка: Человек, уже вкусивший от древа познания добра и зла (Q), становится чрезмерно богоподобным (R), настолько, что его следует изгнать из Эдема (S) (в отместку). Вывод: если человек дополнительно вкусит от древа жизни (P), он станет еще более чрезмерно богоподобным, настолько, что его следует изгнать из Эдема (превентивно). Неявная главная посылка здесь такова: Человек после вкушения от древа познания добра и зла и от древа жизни становится более чрезмерно богоподобным («как один из нас»), чем человек после вкушения от древа познания добра и зла, но до вкушения от древа жизни. Это позитивный субъективный аргумент a fortiori (**+s**).

Мы могли бы истолковать это как крещендо (**&**), если бы была добавлена соответствующая предпосылка соразмерности, увеличивающая вспомогательный термин (S) от «изгнания из Эдема» до какого-либо еще более сурового наказания (например, «изгнания и бездомности»). Но текст (ст. 22) не упоминает о таком возрастающем наказании. Однако мы можем дополнительно отметить, что если наказание за вкушение плодов с дерева познания является карательным, то наказание за дополнительное вкушение плодов с дерева жизни является превентивным. Но вспомогательный термин (S) остается по существу тем же: изгнание из Эдема (как решено в ст. 23). Очевидно, что наше прочтение здесь гораздо точнее, чем у Гиршенсона, хотя и вдохновлено им [99].

В итоге, я согласен с утверждением Хиршенсона о наличии намерения a fortiori в Быт. 3:22, но позволю себе не согласиться с ним относительно его точной формы, поскольку он не принимает во внимание стих 23 в своей формулировке. Предложенный мной аргумент a fortiori можно считать явным, хотя он и не сразу очевиден и относительно сложен, поскольку он точно перефразирует рассматриваемый отрывок из Торы, и никакая другая интерпретация этого не делает. Следует признать, что в прошлом я [100]оценивал этот стих как «в лучшем случае неявный», следуя мнению Якобса [101], который считал его «крайне сомнительным». Но это было до того, как Габай сообщил мне о проницательной интерпретации Хиршенсона. Заметьте попутно, что Раши не указывает здесь на *qal vachomer* ; поэтому это не так очевидно.

Кстати, что касается слова *«hen»* , обычно переводимого как «вот», Габай сообщает, что Гаон де Вильна в своей книге *«Адерет Элиаху» пишет* , что *«hen»* — это «выражение KV» (то есть *qal vachomer*). Хотя эмпирически очевидно, даже просто взглянув на конкорданс, что *«hen» часто* ассоциируется с дискурсом a fortiori, столь же очевидно, что это *не всегда* так. По этой причине я задаюсь вопросом, действительно ли Виленский Гаон утверждал , что в библейском тексте *обязательно* присутствует намерение a fortiori везде, где используется *«hen» — возможно, Хиршенсон, или, может быть, Габай, неправильно его поняли.*

---

99 Интересно отметить, между прочим, сходство в языке между стихами Быт. 3:22-23 и Быт. 11:6; а именно, использование выражений *hen/ve-atah* в обоих случаях. Хиршензон справедливо указывает на намерение a fortiori в обоих случаях; но если в 11:6 он правильно формулирует аргумент, то в 3:22 он не совсем понимает его, поскольку не видит, что *ve-atah* здесь относится к 3:23.

100 В моей книге по австралийскому футболу, глава 16:4.

101 В упомянутом ранее эссе, сноска 7.

В Пятикнижии встречается 45 случаев употребления слова *«hen* », а в остальной части Танаха — ещё 273 случая [102]. Глядя на эти стихи, ни при каких обстоятельствах нельзя утверждать, что все они содержат определённый дискурс! Конечно, нельзя априори предполагать, только потому, что так сказал Виленский Гаон, что если стих содержит выражение *«hen»* , то он обязательно содержит *qal vachomer* . Виленский Гаон должен был сначала показать с помощью анализа ad hoc, что каждый из этих 318 случаев употребления слова *«hen»* содержит определённый дискурс, *прежде чем* он имел право делать такое смелое заявление — и я очень сомневаюсь, что он когда-либо проводил необходимые исчерпывающие исследования (наверняка Хиршенсон или Габай упомянули бы об этом, если бы он это сделал). Можно ссылаться на авторитет, если человек явно проделал необходимую работу; но полагаться лишь на чьё-то имя и известность — это аргумент *ad hominem,* не имеющий никакого веса в рациональных убеждениях.

Бытие **4:14** . «Вот , Ты изгнал меня сегодня с лица земли, и *от* лица Твоего скроюсь я, и буду беглецом и *скитальцем на* земле, и будет так *,* что всякий, кто найдет меня, убьет меня».

Габай сообщает, что Хиршензон толкует этот стих следующим образом: «Если я изгнан „сейчас“, когда Ты уже проклял меня (ст. 12: „Когда ты будешь обрабатывать землю, она больше не будет давать тебе силы“), *kol шекен* (а фортиори): если «от лица Твоего я буду скрыт», то буду проклят; «я буду скитаться и странствовать по земле; кто найдет меня, тот убьет меня».

Следует отметить, что Раши не указывает на этот стих как на *qal vachomer* и даже не комментирует его. Однако в стихе используется язык, а именно *hen/ ve* , который в некоторых случаях указывает на *qal vachomer* . Это вполне может свидетельствовать о том, что здесь подразумевается утверждение типа «если-то», хотя его антецедент и консеквент необходимо определить. Однако не совсем ясно, что именно имел в виду Хиршенсон, утверждая, что здесь имеет место аргумент a fortiori. Что такое «больше» (главный термин, P) и что такое «меньше» (второстепенный термин, Q), и чего они больше или меньше *(* средний термин, R), и каков предполагаемый предикат для этих субъектов (второстепенный термин, S)?

Мы должны задаться вопросом: действительно ли предложенный аргумент «тем более» подразумевается или хотя бы подразумевается данным текстом? Или же он искусственно вписан в текст? Думаю, справедливо будет сказать, исходя из контекста, что Каин подавлен всеми проклятиями, постигшими его в результате убийства Авеля. Проклятия вполне можно воспринимать как усиливающиеся.

---

102 См. здесь: https://www.blueletterbible.org/lexicon/h2005/wlc/wlc/0-1/.

Но обязательно ли прогрессия *означает* аргумент «тем более»? Нет – если только не подразумевается *вывод* от одного к другому. Думаю, в данном случае подразумевается не только прогрессия, но и вывод.

Цель речи Каина — предупредить Бога о вероятности того, что кто-то (хотя в повествовании Торы пока не упоминается существование других людей, кроме Адама и Евы) в конечном итоге убьет его, учитывая множество проклятий, которые Бог наложил на него (в стихе 14: изгнание, отсутствие заботы, бегство, скитания). Это очевидно из следующего стиха (ст. 15), который гласит: «И сказал Господь ему: „Поэтому (*lachen*), кто убьет Каина, тому будет возмездие в семь раз больше“, и Господь поставил на Каине знак, чтобы никто, найдя его, не убил его». Это показывает, что Бог воспринял жалобу Каина как аргумент, ведущий к... В заключение. Ответ Бога начинается со слова «поэтому», что подразумевает, что Он отвечает на просьбу Каина.

Здесь, обратите внимание, предпосылка обозначена выражением *«hen»* (вот), а заключение — выражением *«ve-hayah»* (и это сбудется). Это лингвистически отличает последний пункт от предыдущего списка из четырех проклятий, связанных тремя союзами *«ve»* (и). Таким образом, последний пункт (опасность быть убитым) — это не добавленное Богом проклятие, а предсказанный результат предыдущего. Бог не предопределил это, но Каин сделал вывод, что это вероятное следствие Божьих постановлений. Он боялся, что, будучи человеком без социального статуса, окажется в очень рискованном положении.

В чём же заключался аргумент Каина? Он заключался в том, что Бог наложил на Каина ряд проклятий; но эти проклятия, вероятно, повлекли бы за собой *дополнительное* наказание (убийство кем-то), которое Бог явно не предопределил и, следовательно, предположительно не намеревался совершить; поэтому, поскольку смерть Каина (убийство случайным человеком) явно не была волей Божьей (по крайней мере, не сразу), Каин обратился с просьбой предотвратить её, и Бог должным образом ответил, пригрозив потенциальным убийцам. Это кажется справедливой оценкой его рассуждений.

Теперь вопрос: можно ли свести это рассуждение к аргументу «тем более»? В этом рассуждении, безусловно, присутствует элемент достаточности (что является существенным для рассуждения «тем более»): четыре упомянутых проклятия воспринимаются как *достаточное наказание* за преступление Каина; поэтому добавление пятого проклятия (а именно, смерти) (согласно апелляции Каина) будет представлять собой *чрезмерное* наказание. Другими словами, если четырех упомянутых проклятий достаточно для наказания за преступление, то смерть Каина будет чрезмерным дополнительным наказанием.

Этот анализ позволяет выдвинуть следующий сложный аргумент: четыре перечисленных проклятия плюс указанная угроза жизни (P) представляют собой более суровое наказание (R), чем четыре проклятия без этой угрозы (Q); и одних только этих четырех проклятий (Q) достаточно, чтобы полностью наказать Каина за убийство Авеля (S); следовательно, четырех проклятий плюс угроза жизни (P) достаточно, чтобы наказать это преступление и даже больше (>S). Более того, поскольку то, что наказывает полностью, справедливо, тогда как то, что наказывает больше, несправедливо, отсюда следует, что добавление угрозы жизни к четырем проклятиям несправедливо. Следовательно, если Бог не предназначал такую угрозу жизни в качестве части Своего приговора, Он должен каким-то образом обеспечить ее предотвращение.

Таким образом, апелляция Каина состояла бы из позитивного субъективного аргумента, развивающегося по принципу «а крещендо» (**+s&**), соответствующего стиху 14, за которым следовало бы применение пары принципов «если-то» к результату: первый — для оценки несправедливости опасности, второй — для её предотвращения, что соответствует стиху 15. Следовательно, мы можем признать, что Бытие 4:14 содержит явный аргумент «а фортиори», поскольку текст не может быть правильно понят без такой интерпретации.

«кол» недостаточно. *«Шекен»* где-то в середине стиха и надеяться на лучшее. Интерпретатор должен точно указать, где находится эта соединительная фраза и почему она там должна быть. Глядя на комментарий Хиршенсона, его интерпретация далеко не ясна. Во всяком случае, она определенно не соответствует правильной интерпретации, предложенной выше.[103]

Бытие 11:6 . «И сказал Господь: вот *,* они один народ, и у всех один язык; и это они начали делать; и теперь не будет им отказано во всем, что они задумали сделать? *»*

Габай сообщает, что Хиршензон, основываясь опять же на указании Виленского Гаона о том, что использование выражения *«hen»* сигнализирует о намерении *«qal vachomer»* , предлагает следующее прочтение: «Если то, что заставляет их объединиться для восстания против Меня, заключается в том, что они чувствуют единство, потому что «они один народ, и у всех них один язык» (ст. 6), то тем более [они были бы склонны к восстанию], если бы им удалось «построить себе город и башню, вершина которой достигнет небес, и прославиться» (ст. 4) – поэтому им, несомненно, следует «отказаться от всего, что они замышляют».

---

[103] По этим причинам я частично претендую на авторство этого дела и обозначаю его как HH /AS.

Аргумент a fortiori, предложенный Гиршенсоном, если выразиться более формально, звучит так: люди, объединенные лишь общим языком (Q), достаточно мятежны (R), чтобы встретить сопротивление Бога (S) (второстепенная посылка); следовательно, люди, объединенные строительством города и башни (P), будут достаточно мятежны, чтобы встретить сопротивление Бога (заключение). Неявная основная посылка здесь такова: люди, объединенные городом и башней, будут более мятежны, чем люди, объединенные лишь общим языком. Это позитивный субъективный аргумент a fortiori (**+s**). На мой взгляд, здесь нет необходимости в интерпретации a crescendo; вполне возможно, что одного лишь сопротивления Бога «объединенным общим языком» (подразумеваемого второстепенной посылкой) будет достаточно, чтобы заставить Его рассеять народ, и в этом случае их «строительство города и башни» станет лишь дополнительной причиной.

Следует отметить, что, хотя Виленский Гаон, как сообщается, рассматривает *«hen»* как общий индикатор « *qal vachomer» (неразборчиво-внятного толкования)* , здесь не только *«hen»* указывает на такой аргумент, но и *«hen»* в сочетании с *«ve-atah »* . Выражения *«hen»/ «ve-atah»* вместе обозначают утверждение «если/то»; предложение после *«hen»* является антецедентом, а предложение после *«ve-atah»* — консеквентом. Следует также обратить внимание на следующий стих (ст. 7), хотя он и не является частью « *qal vachomer»* как такового. Он гласит: «Придите (*habah*), сойдем и смешаем там их языки, чтобы они не понимали речи друг друга». Выражение *«habah»* усиливает консеквент *«ve-atah»* ; предложение после него более точно указывает на то, как будут противодействовать намерениям людей — а именно, путем смешения их языков.

Хотя предложенное Хиршенсоном прочтение a fortiori заслуживает доверия, возможно и лучшее прочтение, как я сейчас покажу. Хотя Раши здесь не указывает на *qal vachomer (* неправильное толкование), его комментарий уместен. Он интерпретирует фразу [104]«они один народ, и у них один язык» как «добро (*tovah*)», то есть как нечто позитивное и, следовательно, *не* осуждаемое Богом, тогда как в прочтении Хиршенсона (если Габай правильно перевел это) этим факторам придается негативный оттенок. Следуя прочтению Раши, первоначальная проблема (второстепенный термин, Q) заключается не в том, что народ объединился и может говорить друг с другом, а скорее в том, что «они начинают делать это», причем слово «это» указывает на «строительство города и башни» (план, упомянутый в стихе 4). Усиление проблемы (главный термин,

---

[104] Основано на *Седер Элиягу Рабба* , глава 31, согласно английскому переводу на Chabad.org.

P), которое Бог хочет предотвратить, затем заключается в «успешном строительстве города и башни».

Таким образом, *qal vachomer* следует сформулировать следующим образом: Люди, начинающие строить город и башню (Q), достаточно непокорны (R), чтобы встретить сопротивление Бога (S) (второстепенная предпосылка); следовательно, люди, успешно построившие город и башню (P), будут достаточно непокорны, чтобы встретить сопротивление Бога (заключение). Неявная основная предпосылка здесь такова: Люди, успешно построившие город и башню, будут более непокорны, чем люди, начинающие строить город и башню. Это позитивный субъективный аргумент a fortiori (**+s**). Эта интерпретация не является кульминацией, поскольку Бог явно намерен вмешаться (предположительно, указанным образом) уже на ранних этапах строительства, не дожидаясь завершения проектов.

Мне кажется, это более правдоподобная формулировка, учитывая замечание Раши и то, что объяснение Гиршенсона не принимает во внимание слова «и вот что они начинают делать» в этом стихе. Таким образом, это прочтение воспринимает гнев Божий как направленный не на единство и одноязычие жителей Вавилона, а на их строительные проекты (которые они начали, но еще не завершили). Его слова: «Не будет ли им отказано во всем, что они задумали сделать?» [105]говорят нам о Его решении предотвратить эти строительные проекты, и средство для этого указано в следующем стихе (ст. 7) как «смешать их языки», добавляя: «[чтобы] они не понимали речи друг друга». Что касается последнего добавления, обратите внимание, что люди перестанут понимать друг друга как *прагматический* способ воспрепятствовать их строительным проектам, а не потому, что (как предполагает в прочтении Гиршенсона) Бог *в принципе не одобряет* одноязычие и единство.

В заключение, формально приемлема интерпретация Хиршенсона, но альтернативная интерпретация, основанная на комментариях Раши, кажется мне материально более подходящей [106]. Я полностью согласен с утверждением Хиршенсона о том, что явный аргумент a fortiori можно найти в Быт. 11:6, но я позволю себе не согласиться с его точными формулировками. Тот факт, что существуют два возможных толкования *qal vachomer,* не должен приводить нас к тому, чтобы рассматривать оба как неявные, потому что независимо от принятого толкования стих все равно будет *характеризоваться* как a fortiori по

---

[105] Раши отмечает, что фраза « *не будет ли это* утаено...» подразумевается как вопрос; это, конечно, верно, но вопрос риторический; он означает: «это *будет* утаено».

[106] По этим причинам я заявляю от имени Раши и себя лично часть заслуг в этом деле и обозначаю его как HH/R/AS.

замыслу. Заметьте, что теперь я принимаю этот аргумент как явный, хотя в прошлом [107], до того, как Габай сообщил мне о формулировке Хиршенсона, я оценивал его как «в лучшем случае неявный», следуя мнению Якобса [108], который считал его «крайне сомнительным». Я всегда открыт для исправления своих ошибок на основе новой информации.

Бытие 14:23 . «Я не *возьму* ни нитки, ни застежки для обуви, ни чего-либо еще твоего, чтобы *ты* не сказал: Я обогатил Аврама».

Габай сообщает, что Хиршенсон предлагает следующее толкование *qal vachomer* : «Царь Содома сказал Авраму (ст. 21): „Дай мне души, богатство, которое ты можешь иметь“. Хиршенсон понимает, что царь Содома имел в виду не просто то, что Аврам должен оставить себе богатство, добытое в ходе войны – это не подарок, а право Аврама как победителя. Скорее, царь хотел предложить ему богатство, которое он спрятал в своих хранилищах в своем царстве и которое четыре царя не захватили в битве – это истинный дар. Ответ Аврама был таков: [поскольку он] не взял даже шнурка или ремешка от сандалии из добычи, на которую он имел право, он, конечно же, не примет дальнейший дар богатства, который царь хотел ему преподнести».

Я оцениваю это утверждение следующим образом. Предложенный аргумент a fortiori звучит так: если я не принял от вас военную добычу, на которую имел право, то, очевидно, я не приму от вас дары, которые создали бы впечатление, будто вы меня обогатили. Точнее: если Аврам (S) желает избежать долгов (R) настолько, чтобы отказаться от того, что ему причитается (Q) (второстепенная посылка), то Аврам, по необходимости, желает избежать долгов настолько, чтобы отказаться от того, что ему не причитается (P) (заключение). Неявная основная посылка здесь такова: для принятия вещей, которые не причитаются, требуется большая готовность быть в долгу, чем для принятия вещей, которые причитаются. Аргумент a fortiori является отрицательным предикативным (**-p**) и вполне обоснованным.

Теперь вопрос: является ли это аргументом a fortiori явным (*meforash*) или неявным (*satum*)? Во-первых, обратите внимание, что Раши, хотя и комментирует этот стих, не указывает на него как на *qal vachomer* . Во-вторых, обратите внимание, что в библейском стихе нет слова или фразы, указывающих на *qal vachomer* . Однако эти отсутствующие признаки не являются определяющими. Главный вопрос: есть ли какой-либо способ понять этот стих иначе, чем через предложенное прочтение *qal vachomer* ? Я бы сказал, что нет.

---

107 В моей книге по австралийскому футболу, глава 16:4.

108 В упомянутом ранее эссе, сноска 7.

Аргумент «тем более» ясно отражает, хотя и невысказанный, ход мыслей Аврама; он объясняет его фактическое нежелание принимать что-либо от царя Содома, будь то причитающееся ему или подаренное; иначе не было бы объяснения его отношения. Поэтому мы должны признать новаторскую идею Хиршенсона о явном аргументе «тем более» в данном случае.

Бытие 17:17 . «И пал Авраам ниц, и, смеясь, сказал в сердце своем: *неужели* столетний мужчина родит? И неужели *Сара* , девяностолетняя женщина, родит? »

Габай объясняет включение этого случая в список Хиршенсона следующим образом: «Это также можно рассматривать как KV. Даже если бы у Авраама была молодая жена [детородного возраста], ему было бы невозможно в сто лет стать отцом. Теперь же, когда Сарре исполнилось девяносто лет, она, безусловно, не могла родить ребенка».

Таким образом, предлагаемый здесь аргумент *qal vachomer* звучит так: Если бы у Авраама (столетнего мужчины) была молодая жена (естественно детородного возраста) (P), ему было бы достаточно трудно (R) зачать ребенка (S) (второстепенная предпосылка); тем более, если бы у него была жена Сара (девяностолетняя женщина, давно вышедшая из детородного возраста) (Q), ему было бы достаточно трудно, даже еще труднее, зачать ребенка (вывод). Неявная основная предпосылка здесь заключается в том, что у пожилого мужчины с пожилой женщиной биологически больше трудностей с зачатием, чем у того же пожилого мужчины с молодой женщиной. Это позитивный субъективный аргумент a fortiori (**+s**). Аргумент не является крещендо, поскольку второстепенный термин (S) остается тем же, а именно: Авраам зачинает ребенка.

Раши не приводит здесь аргумента «тем более», но делает несколько интересных замечаний. Он по-разному интерпретирует два утверждения Авраама: сам он задается вопросом, «была ли такая милость кому-либо еще» со стороны Бога; в то время как для Сарры он задается вопросом, будет ли она «достойна родить». Таким образом, для Раши вопрос не столько биологический (возрастной), сколько вопрос заслуг и доброты. Тем не менее, Раши обращает внимание на биологический аспект, указывая на то, что в прошлых поколениях (согласно Библии) люди рожали детей в гораздо более позднем возрасте, но ко времени Авраама людям приходилось спешить и зачинать гораздо раньше.

Нет сомнений в эмпирической истинности трех предпосылок и вывода предложенного Хиршенсоном *qal vachomer* . Но вполне можно задаться вопросом: был ли этот *вывод* мыслительным процессом Авраама? Не мог ли он иметь в виду последовательные мысли, не намереваясь сформулировать такой

вывод? Он мог просто подумать про себя, что маловероятно, что столетний мужчина сможет зачать ребенка; а затем, отдельно, подумать, что маловероятно, что девяностолетняя женщина сможет родить ребенка. Это было бы простое соединение двух мыслей, а не процесс умозаключения. Следует отметить, что здесь не используется язык, обычно ассоциируемый с дискурсом a fortiori.

Сначала я скептически отнёсся к толкованию Хиршенсона «тем более», посчитав его несколько натянутым. Но меня убедил «смех» Авраама, услышавшего это известие. Хотя Раши интерпретирует это как ликование, это также можно рассматривать как выражение удивления и изумления. Легко представить, как Авраам (помимо ликования) размышляет о грандиозности обещанного ему, думая: «Что? Мало того, что я слишком стар для этого в свои 100 лет (даже с более молодой женщиной), так ещё и Сарра слишком стара для этого в свои 90!» Вспомните, Авраам действительно родил Измаила с более молодой женщиной, а именно *с* Агарь, в 86 лет; но теперь ему исполнилось 100. Что касается Сарры, то до сих пор, даже в гораздо более молодом возрасте, она не могла родить ребёнка.

определенно наблюдается сдвиг в мышлении от маловероятности того, что старик, подобный Аврааму, мог бы зачать ребенка, к *еще большей* маловероятности того, что такой же мужчина мог бы сделать это с пожилой женщиной, подобной Сарре. Поэтому я, наконец, согласен с первоначальной мыслью Гиршенсона о том, что здесь присутствует аргумент a fortiori, и что он строится на сравнении с более молодой женщиной. Это следует считать явным (*meforash*) случаем, поскольку он учитывает больше доказательств, чем более простое прочтение, описанное выше.

Следует отметить, что Луис Джейкобс оценил этот случай как «крайне сомнительный» [109]. Я последовал его примеру, оценив его как «в лучшем случае неявный» [110], но в то время я не знал о предложенном Хиршенсоном принципе *qal vachomer* . Узнав о нем, я увидел его убедительную силу и соответственно изменил свою оценку.

Бытие 18:12 . «И Сарра рассмеялась про себя, говоря: „ *Неужели* , когда я состарюсь, у меня будет гладкое тело? И *господин* мой состарится?“»

После размышлений я предлагаю следующее толкование этого стиха в форме *qal vachomer* : Сарра (сейчас ей девяносто лет, менопауза) с Авраамом (сейчас ему сто лет), если бы он был моложе, (Q) испытывала бы достаточно большие трудности (R) с рождением ребенка (S) (второстепенная предпосылка); тем

---

109 В упомянутом ранее эссе, сноска 7.

110 В моей книге по австралийскому футболу, глава 16:4.

более, она может ожидать, что с ним, уже довольно пожилым, (P) ей будет достаточно трудно, даже еще больше трудностей, зачать ребенка (заключение). Неявная основная предпосылка здесь заключается в том, что пожилой женщине было бы сложнее зачать ребенка со своим мужем в его нынешнем преклонном возрасте, чем с мужем, если бы он гипотетически был моложе. Это позитивный субъективный аргумент a fortiori (**+s**). Аргумент не является крещендо, поскольку второстепенный термин (S) остается тем же, а именно: рождение ребенка.

Хотя, насколько мне известно, Хиршензон не указывал на этот стих как на *qal vachomer (неправильный перевод)* , ясно, что мы можем воспринимать его именно так, если, следуя его примеру, воспримем Бытие 17:17 именно как таковое, поскольку это его *зеркальное отражение* с женской точки зрения. Сара, кажется, думает: «Я не только довольно стара для того, чтобы рожать в 90 лет, но *и* Авраам тоже довольно стар для этого в 100 лет!» Обратите внимание, что предыдущий стих (ст. 11) гласит: « Авраам и Сара были стары, приближались к старости; Сара перестала иметь женскую власть».

Однако, обратите внимание, я намеренно сформулировал это *«qal vachomer»* иначе, чем в Быт. 17:17, по следующей причине. По аналогии, в малой посылке я мог бы предположить, что у Сарры родился ребенок от мужчины моложе ее, подобно тому как ранее Авраам представлен как имеющий ребенка от женщины моложе себя. Но очевидно, что такое повествование опровергло бы аргумент, поскольку добродетельная и любящая жена, такая как Сарра, *наверняка даже на мгновение не представила бы себя* вступающей в связь с мужчиной (любого возраста), кроме своего мужа Авраама. В культурном плане для Авраама было возможно и законно думать о другой женщине, но невероятно, чтобы Сарра когда-либо вспомнила о другом мужчине.

Это может объяснить, почему Хиршензон и, возможно, другие не указывали на этот стих как на аргумент a fortiori — если вообще замечали его. У Сарры никак не могло быть упомянутой непристойной мысли. Таким образом, если такая мысль была необходима для толкования a fortiori, от такого прочтения следовало отказаться; и вместо этого мышление Сарры следовало бы описать как сочетание двух отдельных мыслей (как это было впервые предложено для Быт. 17:17).

Однако спустя некоторое время мне пришло в голову, что интерпретация a fortiori всё ещё может быть обоснованной, если мы просто предположим, что Сара сравнивает репродуктивные показатели с фактически более молодым Авраамом и фактически более старшим Авраамом. Мы, конечно, знаем, что они пытались завести детей в прошлом, когда оба были моложе, чем сейчас, и, к

сожалению, потерпели неудачу. Но хотя эти прошлые результаты снижают шансы на успех сегодня, они не сводят их к нулю; поэтому *qal vachomer* остаётся правдоподобным.

В итоге, в Быт. 18:12 мы обнаружили еще один пример «Тора *каль вахомер»* , который можно считать явным (*мефораш*), поскольку это наилучшее, и, по сути, единственное полностью точное прочтение данного текста. Это открытие было вдохновлено гениальной интерпретацией Хиршенсона Быт. 17:17, которую я не смог бы увидеть без его руководства; но я могу с полным правом заявить, что это мой случай, поскольку ни он, ни кто-либо другой (насколько мне известно) не обнаружили его до меня [111].

Бытие 39:8-9 . «Но он отказался и сказал жене господина своего: „Вот , *господин* мой, имея меня, не знает, что в доме, и всё, что имеет, отдал мне; он не больше меня в этом доме; и ничего не утаил от меня, кроме тебя, потому что ты его жена. Как же *я* могу совершить такое великое злодеяние и согрешить против Бога?“»

Габай сообщает, что толкование этого стиха Хиршенсоном a fortiori выглядит следующим образом [112]:

> «Опять же, используя указатель Хен, следуя Виленскому Гаону, это можно прочитать так: Вот, мой господин вверил меня и возложил на меня всю ответственность за всё в доме, и всё, что у него есть, он отдал мне в руки, он ничего от меня не утаил, кроме тебя, потому что ты его жена. Поэтому, если бы я воспользовался им и украл что-нибудь из содержимого дома, я бы совершил грех в глазах Бога, даже несмотря на то, что в этом доме от меня ничего не утаили. Если бы я воспользовался его женой, которую он действительно от меня утаил, я бы непременно совершил тяжкий грех в глазах Бога».

Таким образом, Хиршензон предлагает следующий аргумент a fortiori: если бы Иосиф украл любое имущество, которым ему было разрешено пользоваться (Q), он был бы достаточно нечестен (R), чтобы совершить тяжкий грех (S) (второстепенная предпосылка); тем более, если бы Иосиф украл любое имущество, которым ему *не было* разрешено пользоваться (например, жену своего господина) (P), он был бы достаточно нечестен, чтобы совершить тяжкий грех (заключение). Его неявная главная предпосылка: «кража чего-либо, чем то, чем *не* разрешено пользоваться, более нечестна, чем кража чего-либо, чем

---

111 В связи с этим я классифицирую этот случай как HH/AS, отдавая должное нам обоим.

112 По всей видимости, это скорее перефразирование, чем цитата, позиции Гиршенсона, сделанная Габаем. Kol sheken означает «тем более», то есть указывает на аргумент a fortiori.

разрешено пользоваться». Это позитивный субъективный аргумент a fortiori (**+s**).

Мне ясно, что Хиршензон прав, и здесь подразумевается аргумент a fortiori; я бы даже предложил толкование a crescendo (**&**), то есть тяжесть греха возрастает от малой части (Q) к большой части (P) – за исключением того, что утверждение Иосифа не акцентирует внимание на таком усилении. Язык, используемый в этом стихе, а именно *hen/ ve-ekh* , действительно предполагает *qal vachomer* ; *hen* вводит его малую посылку, а *ve-ekh* – его заключение. *qal vachomer* можно смело объявить явным (*meforash*), поскольку никакая другая интерпретация немыслима: Иосиф, очевидно, представляет процесс рассуждения от дозволенного к недопустимому, чтобы объяснить жене своего господина свое досадное сопротивление ее частым ухаживаниям (но, конечно, она неразумна).

Исход 6:30 . «Но Моисей сказал пред Господом: вот , у меня необрезанные уста; как же *фараон послушает* меня?»

Габай сообщает, что Хиршенсон в своих примечаниях к «Катценелленбогену» цитирует этот стих [как *qal vachomer*] «от имени Рашаша » [113]. Раши приравнивает этот стих к 12-му, говоря: «Писание повторяет его здесь, потому что он прервал тему, и это обычное дело, подобное тому , как человек говорит: „Вернёмся к предыдущей [теме]“».

В Исх. 6:12, напомним, Моисей утверждает, что поскольку сыны Израилевы не слушали его, то и фараон не будет слушать, так как у Моисея закрытые уста. Но в настоящем стихе (ст. 30) Моисей утверждает, что поскольку его уста закрыты, фараон не будет слушать его. В нем не упоминаются израильтяне, поэтому он не идентичен. Отождествление Раши последнего стиха с первым разумно с литературной точки зрения, но с логической точки зрения это лишь гипотетическое предположение. Это означает, что если бы мы следовали Раши, мы могли бы постулировать здесь тот же самый *qal vachomer,* что и в стихе 12, — но этот *qal vachomer* следовало бы рассматривать здесь как лишь неявный (*satum*), а не как явный (*meforash*) в стихе 12.

В моем прочтении стиха 12 дефект речи Моисея, хотя и упоминается им самим, не является определяющим средним термином. Там я предлагаю (неявную) главную предпосылку: тот, кто имеет большую веру в Бога (как израильтяне), с большей вероятностью прислушается к пророку (здесь, Моисею), чем тот, кто

---

113 Предположительно, это относится к Самуэлю бен Йозефу Страшуну (Вильнюс, 1794–1872), отцу Матитьяху Страшуна. Но это также может указывать на рабби Шалома Шараби (Йемен, 1720–1777). Оба известны под аббревиатурой Рашаш.

имеет мало или совсем не имеет веры в Бога (а именно, фараон). Отсюда и рассуждение, используя степень веры в качестве среднего термина: если у израильтян не было достаточно веры, чтобы прислушаться к пророку Моисею, то и у фараона ее не будет достаточно, чтобы сделать это. Это представляет собой отрицательный субъективный аргумент a fortiori (**-s**).

Если стих 30 задуман как повторение стиха 12, хотя и в сокращенной форме, то *qal vachomer* во втором можно считать присутствующим и в первом. Но я не думаю, что объяснение Раши здесь раскрывает всю картину. В более раннем стихе, стихе 12, израильтяне упоминаются в первую очередь, а дефект речи Моисея – лишь в качестве дополнительного оправдания; тогда как в более позднем стихе, стихе 30, израильтяне вообще не упоминаются, и все внимание сосредоточено на дефекте речи Моисея. Если ранее дефект упоминался вскользь, но логически игнорировался как второстепенный фактор, то здесь Писание возвращается к нему, предположительно, чтобы привлечь внимание к его ранее упущенному значению. То есть, стих 30 – это не просто литературный прием, напоминание о стихе 12, но он добавляет нечто дополнительное к повествованию.

Здесь, в стихе 30, если мы хотим сформулировать аргумент a fortiori – а используемый язык, *hen/ ve-ekh* , действительно предполагает *qal vachomer* – мы должны сосредоточиться непосредственно на инвалидности Моисея, а именно: требуется больше терпения (R), чтобы обратить внимание на человека с трудностями речи (P), чем на человека без такой инвалидности (Q) (неявная главная посылка); у фараона (S) не хватило бы терпения, чтобы выслушать Моисея, если бы он не был инвалидом (неявная второстепенная посылка); более того, у фараона не хватит терпения, чтобы выслушать Моисея, если он действительно инвалид (данный вывод). Это отрицательный предикативный аргумент a fortiori (**-p**). Я считаю, что мы можем рассматривать этот *qal vachomer* как явный (*meforash*), даже если его главная и второстепенная посылки являются неявными, потому что утверждение Моисея вряд ли можно интерпретировать иначе.

Безусловно, стих 30 можно истолковать как простое утверждение факта в гипотетической (если-то) форме. Разумно предположить, что если у кого-то (здесь, у Моисея) есть проблемы с речью, то люди (здесь, у фараона) не будут его слушать – хотя они, возможно, и слушали бы его, если бы у него *не было проблем с речью. Но толкование a fortiori идёт дальше: его второстепенная предпосылка и заключение вместе предполагают (путём дилеммматического рассуждения), что фараон, скорее всего, всё равно* не стал бы слушать Моисея (то есть категорически, с ограниченными возможностями или без них); и это

усиление имеет смысл, учитывая, что Моисей знал фараона как высокомерного и занятого монарха.

Следует отметить, что, хотя ни Хиршенсон, ни Раши до него не сформулировали предложенное здесь *qal vachomer* , а предположили, что вариант из Исх. 6:12 просто повторяется в Исх. 6:30, я не претендую на то, чтобы это было полностью моим открытием, поскольку без предположения Хиршенсона о наличии здесь a fortiori я бы его не сформулировал.

Отклоняет. В дополнение к вышеупомянутым восьми случаям «Тора *каль вахомер»* , которые первым предложил Гиршензон и которые я признаю действительными и ясными, нам необходимо рассмотреть еще два случая, которые он первым предложил, но которые я отвергаю (тем более), а именно: **Бытие 3:1** и **27:37** .

Бытие 3:1. «Змей же был хитрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог. И сказал он женщине: „Неужели *Бог* сказал: не ешьте ни от какого дерева в саду?“ *»*

Комментируя предложение с выражением *«аф ки»* , Раши пишет: «Разве Он сказал вам: „Не ешьте ничего из этого“? Даже видя, как они едят другие плоды, Он долго говорил с ней, чтобы она ответила Ему и заговорила о том дереве». Обратите внимание, что Раши не говорит (как это обычно бывает в подобных ситуациях), что *«аф ки»* здесь означает *«каль вахомер»* , и его прочтение не предполагает подобного аргумента.

Габай сообщает, что Хиршензон интерпретирует этот стих следующим образом: «Если дерево, плоды которого приятны на вкус, Всевышний не позволил вам есть от него, то вы, конечно же, не можете (*аф ки* , то есть *каль вахомер*) есть плоды других деревьев». Затем Хиршензон комментирует, что «очевидно, *каль вахомер* ложен, потому что в Древе познания были и добро, и зло». [114]Вопрос, на который нам нужно ответить здесь, таков: является ли предложенный Хиршензоном аргумент a fortiori явным или неявным, или вообще присутствует ли он в данном тексте?

Предложенный аргумент звучит так: если (более приятный) плод Древа Познания недостаточно приятен, чтобы быть разрешенным Богом (второстепенная посылка), то (менее приятный) плод всех других деревьев недостаточно приятен, чтобы быть разрешенным Им (заключение). (Неявная)

---

114 Габай сказал мне, что Хиршензон «приводит множество доказательств» того, что *af ki* означает намерение *qal vachomer* , не уточняя при этом, какие именно эти «доказательства» он приводит; но, предположительно, это просто другие контексты, в которых *af ki* означает *qal vachomer* .

основная посылка состоит в том, что плод Древа Познания более (или, по крайней мере, столь же) приятен для употребления в пищу, чем плоды других деревьев. Форма аргумента – отрицательная субъективная (**-s**). Опровержение Хиршенсона заключается в том, что основная посылка ложна, поскольку Древо Познания определяется как «содержащее» как добро, так и зло (а не только добро).

Но это утверждение является грубым искажением библейского повествования! Это видно, если мы рассмотрим остальную часть текста, а именно стихи **3:2-5** . В них говорится: «И сказала женщина змею: плод деревьев садовых можем есть, а плод дерева, которое посреди сада, Бог сказал: не ешьте его и не прикасайтесь к нему, чтобы не умереть. И сказал змей женщине: не умрете, ибо Бог знает, что в день, когда вы вкусите от него, откроются ваши глаза, и вы будете как Бог, знающие добро и зло».

В моей книге 2013 года *«Логика Фортиори»* , в приложении 6, посвященном учениям о логике, подразумеваемым в Торе, я комментирую этот отрывок следующим образом:

> В Бытие 3:1-5 змей пытается искушать Еву, используя следующий аргумент (здесь перефразировано): «Поскольку Бог не сказал: „Не ешьте ни от какого дерева в саду“, то можете есть от этого дерева»; на что Ева справедливо отвечает, кратко: «Он сказал, что мы можем есть от всех деревьев, кроме этого». В этом можно увидеть логический урок, а именно, что вывод змея из «не все X являются Y» (т.е. «некоторые X не являются Y») к «этот X не является Y» является ошибочным, и из ответа Евы мы можем понять, что утверждение может быть общим и исключительным, т.е. иметь форму «все X, кроме этого, являются Y».

Очевидно, я не истолковываю этот отрывок как аргумент a fortiori, поскольку в нем нет ни малейшего намека на подобное рассуждение. Скорее, я объясняю аргумент как ошибочное импликирование (со стороны змея) от конкретного отрицательного категорического утверждения (а именно, что не все плодовые деревья запрещены) к единственному (следовательно, это плодовое дерево не запрещено), на которое правильный ответ (со стороны Евы, очевидно, не столь легко обманутой) заключается в том, что все плодовые деревья были разрешены, хотя только одно (указанное) было в исключительных случаях запрещено. Змей не пытается манипулировать Евой с помощью сложной логической цепочки рассуждений a fortiori – суть его аргумента гораздо проще.

Это показывает, что предложенный Хиршенсоном аргумент «тем более» — всего лишь фантазия: он не отражает того, что говорит змей. В библейском тексте змей не говорит о приятном вкусе (или вкусовых качествах) плодов

разных деревьев и не предполагает, что запрет Бога на употребление в пищу плодов определенного дерева связан с их вкусом. Кроме того, предполагаемое опровержение Хиршенсона основано на неверном толковании Быт. 2:9, где запретное дерево определяется как «познающее добро и зло», а не как «имеющее» и хороший, и плохой вкус!

Более того, Хиршензон не указывает явно на неявный вывод змея, который был бы *reductio ad absurdum (доведением до абсурда)* : поскольку вам, очевидно, *разрешено* есть все другие плоды (согласно 2:16, вопреки выводу a fortiori, что это не так), отсюда следует, что вам *разрешено* есть плоды с Древа познания (вопреки малой посылке a fortiori, 2:17). Очевидно, цель змея состоит не в том, чтобы помешать Еве есть плоды с разрешенных деревьев (как утверждается в аргументе a fortiori), а в том, чтобы заставить ее съесть плод с запретного дерева (как утверждается в неявном выводе *reductio* ad absurdum)!

Но самое важное, что логическая форма аргумента змея вовсе не является аргументом a fortiori, как объяснялось выше. Поэтому мы не можем признать интерпретацию Хиршенсоном Бытия 3:1 как *qal vachomer* и даже не можем рассматривать её как неявный случай. Следует ли считать чью-либо произвольную проекцию аргумента a fortiori в текст, по крайней мере, неявной? Несомненно, в тексте должен быть какой-то намёк в поддержку такой интерпретации; это не может быть просто манипуляцией.

Очевидно, что Хиршензон рассматривает этот случай, как и все остальные, которые он предлагает, как явно a fortiori; насколько мне известно, он не выделяет ни одного случая как просто неявного. Я попросил Габая заглянуть в книгу Хиршензона и сказать, обсуждает ли он где-нибудь традиционное различие между явным (*meforash*) и неявным (*satum*) *qal vachomer* и формулирует ли какие-либо соответствующие критерии; но Габай не ответил на этот вопрос, поэтому я не могу сказать, что думал Хиршензон по этому поводу.

Бытие 27:37 . «И сказал Исаак Исаву: вот , я поставил его господином твоим и всех братьев его отдал ему в рабство, и хлебом и вином содержал его; а тебе же *что* делать, сын мой? *»*

Габай сообщает, что толкование этого стиха Хиршенсоном a fortiori выглядит следующим образом [115]:

> «Используя указатель "Ген", следуя примеру Виленского Гаона, это можно прочитать так: Если ты Исав, что Я тебя очень люблю и что ты

---

115 По всей видимости, это скорее перефразирование, чем цитата, позиции Хиршенсона, сделанная Габаем. Н относится к Хиршенсону, а KV означает *qal vachomer* . Kol sheken означает «тем более», то есть указывает на аргумент a fortiori.

> Мой старший, то Я все равно поставил Иакова господином – Гевиром – над тобой, кол «Я отдал тебе других твоих братьев [младших и менее достойных, чем ты] в рабство». Затем Х анализирует это Священное Писание, отмечая, что оно противоречит принципу Дайо, поскольку в Священном Писании должно быть написано: если Иаков — гевир над тобой, то он, безусловно, должен быть гевиром над твоими братьями, но почему они должны быть рабами? Исав никогда не был назван рабом Иакова. Если только не так: «Если он — гевир над тобой, даже если ты старший, то младшие дети, менее достойные, должны быть в худшем положении — они должны быть рабами». Х объясняет, что простое решение несостоятельно — а именно, что в Священном Писании должно быть просто: «Если Иаков — гевир над тобой [который является любимцем], то он, безусловно, должен быть гевиром над твоими братьями [которые младше тебя]». Это невозможно, потому что благословение Хеве Гевир le'akhekha – означает «будь господином над всеми своими братьями» (Akhekha – во множественном числе, в отличие от Akhikha – в единственном). Поэтому мы должны читать KV, как указано выше, что другие братья должны считаться слугами, и мы не будем ссылаться на принцип Дайо, если KV будет признан недействительным – lo amrinan dayo lemifrakh KV."

Таким образом, Гиршенсон сначала выдвигает следующий аргумент a fortiori: «Если Исаак поставил Иакова господином над своим любимым старшим сыном Исавом, то тем более он отдал Иакову в рабство других своих братьев, которые младше и менее достойны». Затем Гиршенсон размышляет о том, что этот аргумент может противоречить принципу достаточности (*dayo*), поскольку малая посылка утверждает, что Иаков является господином над Исавом, но не говорит, что Исав является слугой Иакова, тогда как заключение не упоминает, что Иаков является господином над другими братьями, но объявляет других братьев слугами. Затем он предлагает следующий аргумент a crescendo: «Если Исаак поставил Иакова господином над своим старшим сыном Исавом, то он ухудшил положение своих других братьев, которые менее достойны, сделав их своими слугами». Гиршензон отвергает простое толкование: «Если Исаак поставил Иакова господином над своим любимым сыном Исавом, то тем более он поставил Иакова господином над другими его (меньшими) братьями», утверждая, что (ранее, в стихе 29) Исаак благословляет Иакова словами «будь господином над братьями твоими», используя множественное число, из чего Гиршензон делает вывод, что других братьев следует считать слугами, как он и предлагал изначально (как в стихе 37), тем самым игнорируя в данном случае принцип *дайо* (поскольку его применение «опровергло бы» упомянутый аргумент a фортиори).

На мой взгляд, всё это — *чепуха,* основанная на ложной логике.

Во-первых, потому что Хиршензон устанавливает довольно искусственное иерархическое различие между наличием кого-либо в качестве своего господина (или повелителя) и быть чьим-либо слугой (или рабом). Термины «господин» и «слуга» явно подразумеваются как коррелятивные [116]. Раши в своем комментарии к этому стиху ясно это подразумевает: «Если вы приобретете имущество, оно будет принадлежать ему, ибо Я поставил его господином *над* вами, и все, что приобретает *раб* , принадлежит его господину [117]».

Это означает, что «простое» прочтение стиха 37, которое отвергает Хиршензон, а именно: «Если Исаак достаточно благословил Иакова, чтобы сделать его господином над своим любимым сыном Исавом, то тем более он благословил Иакова, чтобы сделать его господином над оставшимися младшими братьями», вполне уместно. Его неявная главная предпосылка такова: «Для того, чтобы стать господином над любимым сыном, требуется больше благословения, чем над младшим сыном». Это позитивный предикативный аргумент a fortiori (**+p**).

В любом случае, стих 29, где Исаак благословляет Иакова словами «будь господином над братьями твоими», используя множественное число, явно относится ко всем братьям Иакова, включая Исава, что подтверждает упомянутое «простое» толкование от Исава к другим братьям, которое Гиршензон считает «несостоятельным». Трудно понять, как Гиршензон умудряется сделать вывод, что других братьев следует считать слугами (более низкими по положению, чем иметь господина). Несомненно, это сумбурное мышление Гиршензона (если предположить, что Габай правильно описал его рассуждения).

Более того, стих 29 можно использовать для построения силлогизма: «Все братья Иакова будут под его властью; Исав — брат Иакова; следовательно, Исав будет под его властью» (1/ARR). То есть, если и можно сделать какой-либо вывод между этими терминами, то это скорее этот более ранний силлогизм, чем аргумент a fortiori, предложенный Хиршенсоном со ссылкой на стих 37. Поскольку этот вывод от братьев в целом к Исаву очевиден, нет необходимости искать сомнительный *qal vachomer* от Исава к другим братьям.

А кто же эти «другие братья», о которых здесь говорится? Разве не правда, что у Исаака было только два сына, а именно Исав и Иаков? Однако, как замечает Гиршенсон, «над братьями твоими» (ст. 29) – во множественном числе; и здесь «все братья его» также во множественном числе – следовательно, эти термины

---

116 То есть, если X является хозяином Y, то Y является слугой X; и наоборот.

117 *Песахим* 88б.

не могут относиться только к Исаву. Я предполагаю, что этот вопрос уже задавался и на него отвечали знающие комментаторы, но я не знаю ответа. Возможно, слово «братья» используется в широком смысле, как обозначение лиц, не являющихся членами семьи Исаака. Я упоминаю этот второстепенный вопрос вскользь, но он не влияет на главный вопрос.

Хиршензон приводит принцип *дайо* (найденный в Мишне и подробно изложенный в Гемаре), утверждая, что здесь он, по-видимому, противоречит закону, и в итоге заявляет, что в данном случае его можно в исключительных случаях игнорировать, поскольку (это вспомогательный принцип, сформулированный в Гемаре) его применение фактически «аннулирует» аргумент a fortiori. Я считаю, что оба эти утверждения неуместны в данном контексте (поскольку речь идёт не конкретно о выводе закона из Торы). Очевидно, что Хиршензон недостаточно изучил два принципа, на которые он ссылается. Его упоминание о них в данном контексте — это театральная бессмыслица.

Принцип *дейо* основан на Мишне *Баба Кама* 2:5; затем он рассматривается в Бхагавад-Теории *Баба Кама* 25a. Я подробно рассматриваю эти два текста в своей работе 2013 года *«Логика фортиори»* в главах 7 и 8. Эта тема слишком сложна, чтобы кратко рассматривать ее здесь; заинтересованные читатели должны ознакомиться с моим подробным анализом и выводами в указанной работе. Здесь необходимо сказать лишь следующее: (a) Аргумент фортиори не ограничивается чистым (непропорциональным) рассуждением, но также действителен в некоторых случаях, имеющих форму крещендо (пропорциональности); это ясно из указанной Мишны и других отрывков Гемары (хотя 25a ошибочно исключает пропорциональность). (б) Мнение, выраженное в указанной Гемаре, о том, что принцип *дейо* можно игнорировать условно, а именно «когда это противоречило бы цели фортиори», основано на грубом непонимании логики фортиори и не должно восприниматься всерьез.

Дискуссия Хиршенсона о применимости или неприменимости принципа *дайо* объясняется незнанием полного содержания упомянутой Мишны и дополнительной путаницей, вызванной упомянутой Гемарой. На самом деле он спрашивает , следует ли читать библейский стих как чисто аргумент фортиори или как крещендо. В действительности, обе эти формы формально допустимы, разница между ними зависит от истинности или ложности (обычно неявной) предпосылки пропорциональности относительно вспомогательного термина; но он недостаточно изучал аргумент фортиори, чтобы это знать. Таким образом, его рассуждения основаны на ложной логике и представляют собой всего лишь пустую болтовню.

Теперь перейдём к главному: есть ли в Бытие 27:37 аргумент a fortiori (тем более), и если да, то в какой форме? Язык, используемый в этом стихе, а именно *hen-apo (ano*), безусловно, указывает на *qal vachomer* (*ano* происходит от *af* , прим.). Если здесь есть аргумент a fortiori, то его антецедент и консеквент должны быть определены относительно этой формулировки. То есть, любая интерпретация должна включать *hen* как указание на предпосылку, а *apo* как указание на заключение. Предложение, следующее за словом *apo,* следует рассматривать как риторический вопрос; в утвердительной форме Исаак отрицает, что он может что-либо сделать для Исава.

Наше гипотетическое (если-то) толкование звучит так: Если (*hen*) Я поставил Иакова господином, а вас, Исава и всех его братьев, слугами, и накормил Иакова зерном и вином, то (*apo*) Мне почти нечем вас благословить. Однако я не вижу способа превратить эти предшествующие и последующие утверждения в второстепенную посылку и заключение аргумента a fortiori. Поэтому я вынужден отрицать наличие в этом стихе какого-либо намерения *qal vachomer* . Заметьте, что Раши не предполагает его наличия, хотя и комментирует этот стих.

Обратите внимание, что я не делаю различия между Исавом и «всеми братьями» — Исав является одним из них, но выделен здесь потому, что именно к нему обращаются; то есть «все его братья» просто относятся ко всем *остальным* братьям, *поскольку* Исав уже был упомянут. Поэтому моя интерпретация сильно отличается от интерпретации Гиршенсона. В отличие от него, я совершенно не признаю вывода от Исава к другим братьям (кем бы они ни были), и поэтому не прибегаю к какому-либо возможному различию между наличием господина и рабством. Моя интерпретация включает в себя в предшествующем сочинении не только господство Иакова, но и его пропитание зерном и вином, которое Гиршенсон легкомысленно игнорирует. Следствие о том, что у Исаака не осталось благословения для Исава, подтверждается в следующем стихе, где он отвечает: «Имеешь ли ты только одно благословение, отец мой? Благослови меня, и меня тоже, отец мой».

В заключение, я очень сомневаюсь, что нам следует принимать интерпретацию Хиршенсона «тем более» Быт. 27:37. Его толкования, включая вывод «от Исава к другим братьям» и различие между наличием господина и рабством, — это всего лишь манипуляция. Данный текст не подразумевает этого; его, безусловно, можно правдоподобно понять и без этого. Они даже не подразумеваются; они искусственно добавлены.

Есть ещё три отрывка из Торы, которые Хиршензон считает имеющими определённый смысл, но которые я **отвергаю** , а именно: **Бытие 6:9, 17:20-21 ;**

Левит 10:19. Эти случаи были предложены другими комментаторами до Хиршензона, как он сам признаёт. Я анализировал их там, где они встречались ранее: первый из них в главе о Раши, второй в главе о Бытие Рабба, а третий в главе о Катценелленбогене [118]. Поэтому мне нет необходимости говорить о них здесь больше.

Кроме того, по мнению Габая, Хиршензон считал, что **2 Царств 10:16** имеет намерение a fortiori. Возможно, также один или два других случая... первоначально Габай указал **Притчи 10:17** как один из таких случаев; но в более позднем списке он опустил его без объяснения и вместо этого указал **Притчи 19:7б** как один из таких случаев. Я попросил Габая разъяснить мне формулировки Хиршензона *относительно* этих стихов, но не получил от него ответа. Глядя на указанные отрывки, я не вижу в них намерения a fortiori и поэтому отвергаю их.

Судите сами. Первый текст гласит: «И послал Хададезер, и вывел арамеев, которые были за рекой ; и пришли они в Хелам, во главе с Шобахом, начальником войска Хададезера». Вторая часть гласит: «Тот, кто внимает наставлениям, идет по пути жизни, а тот, кто пренебрегает обличением, заблуждается ». Третья часть гласит: «Все братья бедных ненавидят его; тем более друзья его отходят от него! Кто гонится за словами, тот обращается против него». Первая половина этого стиха, уже известная Раши как *qal vachomer* и легко поддающаяся проверке, не представляет проблемы — предположительно, именно вторая половина (смысл которой далеко не ясен) здесь предлагается как вторая *qal vachomer* .

Что касается Притчей 19:7б, где написано: «Кто охотится за словами, тот обращается против себя», возможно, предлагаемое толкование *qal vachomer* звучит так: бедный человек, который не «охотится за словами», настолько презираем, что его избегают; бедный человек, который «охотится за словами», настолько презираем, что против него «отворачиваются» (то есть, его избегают не просто). Это был бы позитивный субъективный аргумент a crescendo (**+s&**); но в лучшем случае (если вообще) он был бы неявным. Раши не указывает на это предложение как *на qal vachomer* . Нет лингвистического индикатора аргумента a fortiori. Значение термина «охотится за словами» в любом случае неясно и по-разному интерпретируется, поэтому толкование a fortiori в лучшем случае носит предположительный характер.

---

[118] Габай не отмечает, что случай Катценелленбогена, упомянутый в Притчах 6:30, также упоминается Хиршенсоном. Я не знаю, была ли это ошибка Габая, или Хиршенсон действительно не упомянул этот случай, хотя Катценелленбоген упоминает его вместе с другим случаем, а именно Левит 10:19, который Хиршенсон упоминает. Я не задавал Габаю этот вопрос, потому что перестал ожидать от него ответа.

Что касается традиции ten *qal vachomer* .

Как мы видели в ходе этого исследования, количество случаев употребления *слова «каль вахомер»* в Танахе стало проблемой и предметом научного поиска некоторое время после первой публикации Мидраша « *Бытие Рабба* » (GR) примерно в 300-500 гг. н.э., поскольку в этом документе цитируется рабби Исмаил (II век н.э.), который утверждает, что Бытие 44:8 является « **одним из десяти *случаев употребления слова «каль вахомер »».* аргументы, приведенные в Торе** » (GR 92:7). Более того, *поскольку* в этом же документе (или в его распространенной, сохранившейся версии) перечислены еще девять случаев использования выражения *qal vachomer.* **В Танахе** , а именно в Исходе 6:12, Числах 12:14, Второзаконии 31:27, 1 Царств 23:3, Иеремии 12:5 (2 случая), Иезекииле 15:5, Притчах 11:31 и Есфири 9:12, утверждение рабби Ишмаэля о десяти случаях «в Торе» всегда понималось как «в Танахе» (читая слово «Тора» в его более широком, разговорном смысле).

Важной проблемой стало открытие, по крайней мере со времен Раши (XI век), что в Танахе на самом деле встречается ***более десяти*** случаев употребления слова *«каль вахомер»* . Это поставило под сомнение авторитетное утверждение в GR 92:7. Следует ли понимать число десять как «некоторое большое число» или, возможно, «по крайней мере десять, может быть, больше»; или же десять упомянутых в этом документе были выбраны преднамеренно на основе какого-то негласного критерия или критериев? Никто не осмеливался обвинить GR в простой ошибке, даже если другие отрывки самого документа GR упоминают дополнительные примеры « *каль вахомер»* в Танахе, потому что обвинение в ошибке со стороны автора из талмудической эпохи было бы разрушительным (даже если, как в данном случае, это всего лишь хаггадическое, а не галахическое утверждение).

Хиршензон проявил осведомленность об этой проблеме, написав (в BM, том 1, стр. 40, перевод Габая): «Толкователи испытывали трудности с этим мидрашем, когда обнаружили в Библии гораздо больше случаев, чем число случаев KV, рассмотренных здесь», и далее напомнил читателям, что Ашкенази, Катценелленбоген и Эйнхорн обнаружили новые случаи (без упоминания Страшуна, как уже отмечалось).

Что касается очевидной непоследовательности в самом GR, то это можно объяснить (как мне кажется), рассматривая GR как компиляцию работ разных авторов или одного и того же автора в разное время. Но число десять, конкретно в GR 92:7, нельзя так легко отбросить. С положительной стороны, десять случаев, перечисленных в этом отрывке, включали только четыре случая из Торы, остальные шесть — из Танаха, что подтверждает интерпретацию

утверждения рабби Ишмаэля «в Торе» как «в Танахе». Но с отрицательной стороны, даже этот список из четырех случаев в GR 92:7 был неполным, поскольку он не включал, например, Быт. 4:24 (который упоминается в других местах в GR и в более поздней (VII-X вв.) работе « *Авот де-Рабби Натан»* (ARN)).

Гораздо более позднее мидрашистское произведение, *«Ялкут». В «Шимони»* (YS), датируемом средневековой эпохой (XI- XIV вв.), повторяется традиция о десяти случаях использования выражения *«каль вахомер»* , но, по-видимому, в ней перечислены только девять случаев, без объяснения причин опущен стих 15:5 из книги Иезекииля. Следует отметить, что из девяти перечисленных случаев, соответствующих случаям, указанным в «Германии», очевидно, что автор «Шимони» истолковал слова Ишмаэля «в Торе» как «в Танахе». Пропуск одного случая (в дошедших до нас изданиях «Шимони») вполне мог быть, осмелюсь предположить, ошибкой невнимательности автора или более позднего переписчика. В аргументе «тем более», подразумеваемом в Иезек. 15:5, не было ничего логически неверного, не было никаких технических оснований для его пропуска. Но это стало незначительным « *громким делом* », вызвавшим значительные споры в некоторых кругах.

Впоследствии, особенно в последнее время, было высказано предположение, что список из девяти случаев в GR 92:7, после комментария Ишмаэля о том, что Бытие 44:8 является одним из десяти случаев в Торе, может быть просто более поздним комментарием, пояснением, добавленным кем-то другим к первоначальному утверждению Ишмаэля. Это оставило бы открытой возможность для споров о том, что же представляют собой «остальные девять» случаев, но, конечно, не решило бы вопрос о том, почему официально признано только десять случаев, когда существует гораздо больше. Тем не менее, это означало, что если бы удалось найти какой-либо подходящий критерий или критерии отбора, обе проблемы могли бы быть решены путем разумного выбора девяти случаев, чтобы составить число десять, и только десять, вместе с Бытие 44:8. Однако, поскольку предложенные критерии были слишком расплывчатыми и не особенно исключительными, предложенный выбор не был очень убедительным (по крайней мере, для таких требовательных наблюдателей, как я).

Как мы видели (в главе 9), Эйнхорн решительно поддерживал тезис о том, что Иез. 15:5 был добавлен позже, и утверждал, что ашкенази придерживались того же мнения. Следует отметить, что это отличается от утверждения, что перечисление всех девяти дополнительных случаев *qal vachomer* является

глоссой (как позже предложил Теодор-Альбек [119]). Хиршенсон принял во внимание исключительные сомнения, высказанные в отношении Иез. 15:5, когда написал [120]:

> «Еще более поразительно то, что, согласно этому Мидрашу, один из издателей, по-видимому, добавил еще один пункт, чтобы завершить список из десяти. Похоже, что первоначально в списке Мидраша было всего девять пунктов, как это видно в *Ялкут Шмуэль* I, глава 23. См. комментарий уважаемого Баал *Яфе Маре,* примечание раввина Калонимуса из Рима, который добавляет десятый пункт из Иезекииля 15».

Как мы уже видели, Эйнхорн предлагал заменить Иез. 15:5 на Неемия 13:26-27. Хиршензон, с другой стороны, также предлагал заменить его, но на Быт. 4:24, ссылаясь на его упоминание в Мидраше Рабба (23:5) [121]и в Иерусалимском Талмуде (*Санхедрин* 10:1). На мой взгляд, вариант Хиршензона более убедителен, чем вариант Эйнхорна, — но оба они довольно умозрительны.

Тот факт, что комментарий Раши напротив Иезек. 15:5 не упоминает о неполноте списка случаев ЙС (то есть, упоминает только девять случаев вместо заявленных десяти), а также не упоминает о том, что его современник Калоним идентифицировал случай Иезекииля как недостающий, предполагает (принимая во внимание предполагаемую раннюю датировку ЙС), что весь этот вопрос преувеличен некоторыми более поздними учеными (в частности, Эйнхорном).

Простейшее толкование событий таково: (а) случай из Иезекииля действительно был включен в число десяти автором GR 92:7; или (б) он, возможно, был добавлен каким-то анонимным редактором вскоре после него вместе с восемью другими случаями к случаю из Бытия 44:8, первоначально упомянутому рабби Ишмаэлем; и что (в) столетия спустя автор YS случайно опустил его; или (г) это

---

119 Цитируется Джейкобсом в его эссе «Аргумент Кал Ва-Гомера в Ветхом Завете», сноска 2.

120 Габай уточнил для меня, что *«Ялкут Шмуэль»* относится к « *Ялкут Шимони»* (к Самуилу), а *«Яфе Марех» — к «Йефе Тоар»* Сайяна Ашкенази . Он сообщил, что Хиршенсон отождествил (на стр. 45) упомянутого здесь рабби Калонимуса с «ученым, который был современником Раши и цитируется у Раши в *«Бейца* 24б»».

121 «Там, — отметил Габай, — его называют «Книгой тьмы», потому что она несовершенна», — добавил он, отметив, что Хиршензон «далее объясняет, что недостаток в Книге тьмы заключается не в логике самой Книги тьмы, поскольку её логика совершенно верна, а в том, что существовала традиция, согласно которой Каин будет наказан через семь поколений после убийства Гевеля. «Тьма» в этой Книге тьмы заключается не в её логической конструкции, а в её заключении, которое не учитывало элемент Божественной справедливости».

сделал переписчик некоторое время спустя; и что (д) упомянутый Калоним в каком-то глоссе исправил последнюю ошибку; (е) предположительно на основе какого-то более раннего источника, который больше не существует; так что (ж) Раши впоследствии счел все вышеперечисленное настолько очевидным и незначительным, что не счел нужным даже упоминать этот вопрос в своем комментарии к данному случаю!

Как мы видели, исследования Хиршенсона были сосредоточены на поиске дополнительных случаев употребления слова *«каль вахомер»* в самой Торе. Согласно рассказу Габая, он «пытался найти 10 случаев употребления слова «каль вахомер» в самой Торе, а не в Пророках и Писаниях». Это было революционное начинание; никто раньше не пытался этого сделать, не говоря уже о том, чтобы это удалось. По-видимому, сознательно или подсознательно [122]Хиршенсон истолковал утверждение Ишмаэля о десяти случаях «в Торе» как относящееся к самой Торе (то есть к Пяти книгам Моисея), а не к Танаху в целом. Это была *блестящая, новаторская идея* , о которой никто, включая меня, не думал ни до него, ни после (насколько мне известно). Все мы приняли как должное утверждение рабби Ишмаэля в «Господской книге», что Бытие 44:8 является «одним из десяти аргументов *qal vachomer* , приведенных в Торе», на самом деле означает (как ясно следует из списка еще девяти случаев в «Господской книге») «в Танахе».

Попытка Хиршенсона найти десять случаев использования выражения *«каль вахомер»* в Торе могла быть объяснена как попытка обосновать гипотезу о том, что высказывание Ишмаэля было истолковано *буквально* . Поскольку пять случаев уже известны с древности, и по крайней мере ещё один был найден Раши, а ещё один — Катценелленбогеном, ему нужно было найти всего три случая, чтобы доказать свою точку зрения! И, к моему удивлению, ему *действительно* удалось найти ещё три. Более того, как я подтвердил выше, он нашёл *даже больше* трёх! Это было не очень хорошо, потому что Ишмаэль, по-видимому, уточнил, что в Торе всего десять случаев. Таким образом, хотя гипотеза о том, что «в Торе» Ишмаэля может означать «в самой Торе», подтвердилась, гипотеза о том, что в ней «десять» случаев, одновременно была *вновь опровергнута* !

На самом деле, как мы видели, Хиршензон перечислил четыре случая из Торы, предложенные Раши и Катценелленбогеном, а не два. Таким образом, он, должно быть, считал, что ему нужен всего один дополнительный случай из Торы, чтобы набрать необходимые десять. Однако, по моим подсчетам, хотя

---

122 Я не могу сказать, какой именно, поскольку Габай об этом не упоминает и перестал отвечать на мои запросы.

Быт. 6:3 и Втор. 32:39 являются допустимыми явными случаями, Быт. 6:9 и Лев. 10:19 являются лишь неявными; поэтому я говорю, что ему объективно нужно было еще три случая, чтобы набрать десять. Также помните, в этом контексте, что два случая, предложенные самим Хиршензоном, Быт. 3:1 и 27:37, я отверг. Тем не менее, он предложил семь новых случаев, которые я считаю допустимыми, и к которым я добавил аналогичный случай, таким образом, получилось восемь; так что он более чем преуспел в своем стремлении.

Габай сообщает, что Хиршензон «на протяжении десятков страниц излагает теорию о том, почему из как минимум 40 глав Мидраша было выбрано только 10». Я попросил его попытаться написать краткое изложение того, как Хиршензон объясняет это несоответствие, но он не ответил. Поэтому я не знаю мыслей Хиршензона по этому вопросу. До сих пор он меня удивлял, заметив семь библейских аргументов a fortiori, которые я сам не смог увидеть; так что он вполне может удивить меня снова. Но пока я не ознакомлюсь с его тезисом, я очень скептически отношусь к тому, что это несоответствие можно убедительно объяснить, и поэтому навскидку предполагаю, что его многословные рассуждения по этому вопросу — всего лишь апологетика.

В заключение, вклад Хиршенсона в область библейского перечисления случаев *qal vachomer* весьма впечатляет, даже если он сосредоточился только на Торе. Если бы он с таким же рвением самостоятельно исследовал и Нах, он, несомненно, обнаружил бы в нем множество новых случаев.

12. Ави Сион в *иудейской логике*

В 1995 году в Женеве [123]я опубликовал свою книгу *«Иудейская логика» (JL)* . В этой книге был составлен список из **23 случаев** использования слова *«qal vachomer»* в Танахе (помимо 11 случаев, приведенных в Мидраше GR). Эти 23 случая: **1 Царств 14:29-30, 17:37, 21:6; 2 Царств 4:10-11, 12:18, 16:11; 1 Царств 8:27; 2 Царств 5:13, 10:4; Иона 4:10-11; Псалмы 78:20, 94:9 (a и b), 94:10; Притчи 15:11, 19:7, 19:10, 21:27; Иов 4:18-19, 15:15-16, 25:5-6; Даниил 2:9; 2 Паралипоменон 6:18** .

В настоящее время мы можем классифицировать эти результаты следующим образом. Из 23 выявленных случаев *5 являются «историческими первыми»* , а именно: 1 Царств 17:37 [124], 21:6; Псалмы 94:9 (2 случая), 94:10. Еще 18 случаев являются «независимыми» результатами, а именно: 1 Царств 14:29-30; 2 Царств 4:10-11, 12:18, 16:11; 1 Царств 8:27; 2 Царств 5:13, 10:4; Иона 4:10-11 [125]; Псалмы 78:20; Притчи 15:11, 19:7, 19:10, 21:27; Иов 4:18-19, 15:15-16, 25:5-6; Даниил 2:9; 2 Паралипоменон 6:18. А оставшиеся 11 случаев являются «производными», а именно: список из 10 случаев из GR плюс Бытие 4:24.

Мой список из 23 библейских аргументов a fortiori в JL, как мне тогда казалось, был *совершенно* «историческим прорывом», потому что я разработал его полностью независимо. То есть я не собирал эти примеры из каких-либо раввинских или светских источников (по той простой причине, что мне не были известны такие источники), а систематически исследовал и открывал их самостоятельно. Только в ходе настоящего исследования я обнаружил (к сожалению, должен признать), что 18 примеров уже были открыты другими до меня, и что я могу претендовать только на 5 новых примеров.

В той книге я подробно описываю свои действия. Во-первых (в JL, глава 3), я исследовал и установил *формальную логику* аргумента a fortiori везде, где он встречается; к этому я позже обращался, решая, следует ли считать тот или иной

---

123 Насколько я помню, книга была написана в 1992-95 годах. Сначала я издал её самостоятельно **в** 1995 году небольшим тиражом для распространения в библиотеках; затем в 1997 году опубликовал её через издательство Editions Slatkine в Женеве. Примерно в 2001 году я разместил её на своём сайте TheLogician.net. Позже я самостоятельно **издал** её через онлайн-издательства, сначала Lulu.com, затем Amazon.com, и в конечном итоге другие.

124 Этот аргумент был сформулирован мной и добавлен в последующие выпуски JL в 2001 году после того, как на него указал мне читатель по имени Марк Леру.

125 Этот случай был обнаружен мной совершенно случайно и добавлен в последующие выпуски JL в 1998 году.

возможный аргумент a fortiori действительным или нет. Во-вторых (в JL, глава 5), я изучил *язык библейских* аргументов a fortiori, включенных в список GR (например, *hen* (behold)/ *ve). эх* (как же тогда); *хайн* (вот)/ *ве аф ки* (тогда также если) и т. д.), и на этом основании я искал другие случаи употребления подобного языка во всем Танахе с помощью печатного конкорданса Библии.

Это была кропотливая ручная работа — в то время не было интернета, и я не знал ни одного компьютерного издания Библии, в котором можно было бы вести поиск. Я просмотрел около 500 стихов, содержащих подобные выражения, и отобрал среди них 21 случай, в которых намерение было очевидным. Оригинальность проделанной работы заслуживает признания. Позже были обнаружены еще два случая, в [126]результате чего их стало 23. Очевидно (как я выяснил позже), я пропустил многие случаи либо из-за невнимательности, либо потому, что они не содержали ключевых слов и фраз, которые я искал, либо потому, что я не мог в тот момент увидеть их намерение.

Несколько слов относительно **1 Царств 17:37** . Там Давид говорит Саулу о Голиафе: «Господь, спасший меня от лапы льва и лапы медведя, спасёт меня и от руки филистимлянина». Этот случай был замечен и указан мне читателем JL по имени Марк Леру в 2001 году, и я добавил его в последующие издания JL. Поэтому я лишь претендую на авторство интерпретации этого места как: « Если у Давида было достаточно духовной силы, чтобы быть спасённым от невинных существ (льва и медведя), то у него достаточно силы, чтобы быть спасённым от злых существ (филистимлянина)», и затем опубликовал это.

Однако Габай недавно (2023) сообщил мне, что Мальбим [127]в комментарии *к этому месту* уже рассматривал этот стих как *qal vachomer* , прочитав его так: «Подобно тому, как Давид одержал победу над львами и медведями силой своей божественной души, он подобным образом, и даже в большей степени, одержит победу над филистимским воином с этой силой» (перевод Габая). Но, как я ему ответил, это прочтение неточное, поскольку оно представляет Давида как активного субъекта и не упоминает роль Бога, тогда как стих ясно представляет Бога как активного субъекта, а Давида как просто пассивного получателя Его спасения. Интерпретация всегда должна отражать все термины, используемые в интерпретируемом стихе. Таким образом, хотя Мальбиму можно приписать смутное понимание *намерения a fortiori* этого стиха, нельзя сказать, что он полностью его понял.

Габай считает толкование Мальбима в лучшем случае неявным (*satum*). Вместо этого он предлагает следующее, тем более не явное толкование: «Точно так же,

---

126 Как уже упоминалось, в 1998 и 2001 годах.

127 Р. Меир Лоб Бен Йехиэль Михал, 1809–1879 гг.

как Бог защищал меня в прошлом от других опасностей, Он защитит меня и сейчас». Как я ему ответил, это толкование разумно, поскольку оно связывает две части стиха с помощью аналогии *;* но такой аргумент *логически слабее* , чем аргумент тем более. Если бы Габай намеревался поставить две половины стиха на равные позиции, это можно было бы сделать лучше с помощью *эгалитарного подхода.* Аргумент *a fortiori : «Для спасения человека от животных требуется столько же* (а не „больше“) духовной веры, сколько для спасения человека от злого человека; и у Давида было достаточно духовной веры, чтобы быть спасенным Богом от животных, следовательно, у него было достаточно ее, чтобы быть спасенным Им от Голиафа».

Эта альтернатива Интерпретация *qal vachomer* , безусловно, весьма убедительна, и в целом прочтение a fortiori предпочтительнее аналогового, поскольку оно предлагает больше объяснений связи между малой посылкой и заключением. В данном случае прочтение a fortiori добавляет «духовную заслугу» Давида (подразумеваемую окружающим повествованием) в качестве объяснения деяний Бога по спасению в обеих ситуациях, тем самым отрицая, что они были просто случайностью. Эгалитарное прочтение отличается от моего первоначального прочтения тем, что в последнем (неявная) главная посылка состоит в том, что требуется *больше* духовной заслуги, чтобы спастись от животных, которые являются относительно морально невинными существами, поскольку они просто следуют своим естественным инстинктам, чем чтобы спастись от упрямого врага, такого как Голиаф, который, будучи довольно злым, в любом случае заслуживает противостояния со стороны Бога. Данный текст можно интерпретировать по-разному: выбирайте сами.[128]

[128] Я уделяю так много места этому конкретному случаю не потому, что он особенно важен, а потому, что его обсуждение дает ценные уроки интерпретации для будущих читателей.

13.Р. Луис Джейкобс

Р. Луис Джейкобс (род. 1920, Манчестер, Великобритания, ум. 2006) [129]написал эссе под названием «Аргумент Кал Ва-Хомера в Ветхом Завете», включенное в качестве главы 12 в его книгу *«Раввинская мысль в Талмуде»* , опубликованную в Лондоне, Великобритания, в 2005 году [130].

В этом эссе Джейкобс приводит **двадцать один пример** использования слова *«qal vachomer»* в Танахе (стр. 111-113) (помимо 11 примеров, приведенных в Мидраше GR [131]). Эти 21 пример: **Судьи 14:16; 1 Царств 14:29-30; 2 Царств 12:18, 16:11; 1 Царств 8:27; 2 Царств 10:4; Исаия 66:1 (a и b); Иеремия 25:29, 45:4-5, 49:12; Иезекииль 33:24; Иона 4:10-11; Притчи 15:11, 19:7, 19:10, 21:27; Иов 4:18-19, 9:13-14, 15:15-16, 25:5-6; Неемия 13:26-27** .

Только два из этих случаев являются «историческими первыми» , а именно: Исаия 66:1 (a и b). Еще 7, по-видимому, являются «независимыми находками», а именно: Судьи 14:16; 1 Царств 14:29-30; 2 Царств 12:18, 16:11; Иезекииль 33:24; Иона 4:10-11; Притчи 19:7. Остальные 18 можно считать «производными».

Исаия 66:1 . Бог: «Небо — престол Мой, а земля — подножие Мое; где же *дом* , который вы построите для Меня? И где же место, которое будет Моим пристанищем ? » Здесь явно два предшествующих и два последующих аргумента; таким образом, на самом деле *два* аргумента a fortiori, переплетенные между собой, а именно: (a) если *Его* небесный престол недостаточно велик **,** чтобы вместить Бога, то и земной дом недостаточно велик для этого; и (б) если вся земля недостаточно велика, чтобы быть пристанищем для Бога, то и ограниченное место недостаточно велико для этого. Я посчитал этот стих лишь одним аргументом в AFL, и Джейкобс тоже так сделал в своем эссе; но явно их два, хотя их намерение примерно одинаково. Обратите внимание, что их повествование сопоставимо с 1 Царств 8:27. и 2 Паралипоменон 6:18.

Поскольку Джейкобс упоминает Ашкенази (*Йефех Тоар*) [132], можно предположить, что следующие 12 случаев, упомянутых в его списке, он нашел в этом труде: 1 Царств 8:27; 2 Царств 10:4; Иеремия 25:29, 45:4-5, 49:12; Притчи

---

129 https://en.wikipedia.org/wiki/Louis_Jacobs. Подробнее о Джейкобсе: https://louisjacobs.org/.

130 https://archive.org/details/rabbinicthoughti0000jaco.

131 Он приводит 10 примеров на страницах 109-110 ; и упоминает Бытие 4:24 в сноске 3.

132 В сноске 6.

15:11, 19:10, 21:27; Иов 4:18-19, 9:13-14, 15:15-16, 25:5-6. Однако у Джейкобса нет случая из Исаии 20:6, который указан в YT; это, вероятно, было случайным упущением, но могло быть (по какой-то неуказанной причине) и преднамеренным. Также, поскольку Джейкобс упоминает Эйнхорна [133], можно предположить, что случай из Неемии 13:26-27 он позаимствовал у него. Однако несомненно, что Джейкобс не заимствовал никаких других случаев у Эйнхорна, поскольку у последнего нет опубликованного списка (хотя он утверждал, что составил список в своей личной записной книжке). Возможно, Джейкобс заимствовал некоторые случаи у Раши, возможно, из Иезекииля 33:24 и Притчей 19:7; но поскольку он не указывает свои источники, мы не можем утверждать это иначе, как в качестве предположения.

После упоминания Эйнхорна, Якобс пишет [134], что Хиршенсон «добавляет следующие примеры (но они крайне сомнительны)» и перечисляет Бытие 3:22, 11:6, 17:17. Эти три случая на самом деле (как мы определили в главе 11 выше) являются действительными и явными; следовательно, Якобс ошибался, отвергая их. Можно подумать, что упоминание Якобсом этих трех случаев подразумевает, что он действительно прочитал всю книгу Хиршенсона; но существует слишком много случаев (8, если быть точным), [135]которые последний перечисляет, но которые Якобс *не* упоминает, чтобы такое предположение было правдоподобным. Таким образом, хотя можно было бы предположить, что пять из перечисленных выше случаев являются независимыми, а именно: 1 Царств 14:29-30; 2 Царств 12:18, 16:11; Иезекииль 33:24; Если предположить, что слова из Притч 19:7 были заимствованы у Гиршенсона (поскольку они есть и у него), то поступать так неразумнее.

Можно с уверенностью отрицать, что Якобс, несмотря на всю свою эрудицию, изучал соответствующие работы Катценелленбогена (ZHK) и Страшуна (MS), когда составлял свой список. Если мы посмотрим на 7 случаев, обозначенных выше как «очевидные независимые находки», мы увидим, что 4 из них, а именно 1 Царств 14:29-30, 2 Царств 16:11, Иезекииль 33:24 и Притчи 19:7, встречаются в ZHK , а оттуда в MS; в то время как 3 из них, а именно Судьи 14:16, 2 Царств 12:18 и Иона 4:10-11, встречаются только в MS (то есть, но не в ZHK). Таким образом, можно предположить, что Якобс мог узнать об этих случаях от этих авторов. Однако, в списке Ж.Г.К. отсутствует 1 случай, 4 случая

133 На стр. 111.

134 В сноске 6 (со ссылкой на стр. 39-60) и 7 (со ссылкой на стр. 40-45).

135 А именно: Быт. 4:14, 6:3, 14:23, 39:8-9; Исх. 6:30; Втор. 32:39, Ис. 20:6, Пс. 78:20.

[136], 4 случая, 4 случая , 4 случая, 14 случаев [137], [138]14 случаев, 14 случаев, 14 случаев, 14 случаев, 14 случаев, 14 случаев, 14 случаев, 14 случаев, 14 случаев, 14 случаев, 14 случаев, 14 случаев, 14 случаев, 14 случаев, 14 случаев, 15 ...

Следует также отметить, что из 21 случая библейского аргумента a fortiori, перечисленных Джейкобсом в 2005 году (помимо 11 традиционных), 12 уже были проанализированы и перечислены в моей книге *«Иудейская логика»* (JL) десятью годами ранее, но 9 были для меня новыми, когда я наткнулся на его эссе в 2013 году, и я проанализировал и перечислил их в своей книге *«Логика A fortiori* » (AFL). Однако очевидно, что Джейкобс вообще не ссылался на мою более раннюю работу (JL), поскольку он её не упоминает. Как объективный и честный исследователь, он, безусловно, сослался бы на неё, если бы знал о ней и читал. В 2005 году первое ограниченное издание (1995) моей книги было доступно в некоторых университетских библиотеках, более доступное издание Слаткина (Женева, 1996) продавалось, и, что наиболее важно, вся книга была размещена (с 2001 года) на моём веб-сайте www.TheLogician.net. Поэтому удивительно, что Джейкобс не наткнулся на это. По-видимому, он не провел достаточно тщательного исследования в этой области.

В главе 16 «АФЛ» я подробно рассматриваю работу Джейкобса в этой области. Для начала я покажу, что он не освоил формальности аргумента фортиори. Он описывает такой аргумент как *простой* (Если A имеет x, то B, безусловно, имеет x) или *сложный* (Если A, которому не хватает y, имеет x, то B, которому есть y, безусловно, имеет x); но это поверхностная формула, лишенная многих важных формальных особенностей и, следовательно, не поддающаяся строгой проверке. Тем не менее, он интуитивно сумел составить список из 21 допустимого случая, как уже упоминалось. Вопрос в том: как он это сделал? В своем эссе на эту тему он пишет (стр. 111):

> «Однако комментаторы Мидраша и другие ученые озадачены тем, что рабби Ишмаэль приводит лишь десять библейских примеров. На самом деле, указывают они, в Библии гораздо больше случаев явного использования выражения *qalva- homer* . *Вольф Эйнхорн* из Гродно отмечает, что его исследования выявили не менее сорока подобных случаев, и другие комментаторы приходят к аналогичным результатам.

---

136 А именно, Втор. 32:39.

137 А именно: 2 Цар. 4:10-11, 12:21; Прит. 17:7; 2 Пар. 6:18.

138 А именно: 1 Сам. 14:39; 2 Сэм. 11:11; 2 Цар. 5:12, 5:13, 18:23-24, 18:35; Иса. 1:3, 10:11, 20:6, 36:8-9, 36:20; Джерем. 2:11, 8:7; Иезек. 3:4-7.

> Некоторые из них следует отвергнуть как надуманные и сомнительные, но следующий список содержит все достоверные упоминания».

Далее он приводит 21 пример библейского аргумента «тем более». К сожалению, для учёного его уровня Джейкобс демонстрирует удивительную неточность, не указывая источник(и) каждого из 21 библейского аргумента «тем более», который он приводит, и не объясняя, почему он выбрал их в качестве «неоспоримых источников», а другие отверг как «надуманные и сомнительные». В рамках AFL я предположил, в качестве рабочей гипотезы, не без сомнений, что все перечисленные Джейкобсом случаи были включены в предполагаемый список «сорока примеров» Вольфа Эйнхорна, поскольку Эйнхорн был единственным именем, которое он упомянул в только что процитированном абзаце [139], и потому что он добавил, что «другие комментаторы» (неназванные) «пришли к аналогичным результатам». Таким образом, я ошибочно обозначил все случаи Джейкобса инициалами Вольфа Эйнхорна, WE. Разумеется, узнав, что Эйнхорн на самом деле не публиковал список из 40 случаев, в данной статье я переименовываю 21 случай, описанный Якобсом, его инициалами, LJ.

Наконец, отметим, что в своем эссе (на стр. 111) Якобс обращает внимание на *барайту* рабби Элиэзера бен рабби Хосе Галилейского, в которой различаются явные (*мефораш*) и неявные (*сатум*) аргументы *qal vachomer* , и приводит два библейских примера каждого: явный – Иеремия 12:5 и Есфирь 9:12 (оба приведены в списке десяти *Бытия Рабба*), а неявный – Псалмы 15:4-5 (2 случая). Я проанализировал последние два случая в главе Раши (6, выше). Там я согласен, как и Якобс в своем эссе, с рабби Элиэзером в том, что это в лучшем случае неявный аргумент a fortiori.

---

139 Хотя в сноске 6 он упомянул и других авторов , в частности Ашкенази и Хиршенсона.

14. Ави Сион в *логике Фортиори*

В 2013 году в Женеве [140]я опубликовал свою книгу *«Логика Фортиори» (AFL)* . В этой книге был составлен список из **36 случаев** использования слова *«qal vachomer»* в Танахе (помимо 11 случаев, приведенных в Мидраше GR). Эти 36 случаев: **Судьи 14:16; 1 Царств 14:29-30, 17:37, 21:6; 2 Царств 4:10-11, 12:18, 16:11; 1 Царств 8:27; 2 Царств 5:13, 10:4, 18:23-24; Исаия 36:8-9, 66:1 (a и b); Иеремия 25:29, 45:4-5, 49:12; Иезекииль 14:13-21, 33:24; Иона 4:10-11; Псалмы 78:20, 94:9 (a и b), 94:10; Притчи 15:11, 19:7, 19:10, 21:27; Иов 4:18-19, 9:13-14, 15:15-16, 25:5-6; Даниил 2:9, Неемия 13:26-27; 2 Паралипоменон 6:18, 32:15** .

В настоящее время мы можем классифицировать эти результаты следующим образом. *Один случай является «историческим первым»* , а именно: 2 Паралипоменон 32:15. Этот единственный случай является дополнением к пяти «историческим первым». В списке, составленном мной в JL, значатся: 1 Царств 17:37, 21:6; Псалмы 94:9 (2 случая), 94:10, что в сумме составляет 6 случаев на момент написания. Еще 3 случая являются «независимыми находками», а именно: 2 Царств 18:23-24; Исаия 36:8-9; Иезекииль 14:13-21. Эти 3 случая являются дополнением к 18 «независимым находкам», перечисленным мной в JL, а именно: 1 Царств 14:29-30; 2 Царств 4:10-11, 12:18, 16:11; 1 Царств 8:27; 2 Царств 5:13, 10:4; Иона 4:10-11; Псалмы 78:20; Притчи 15:11, 19:7, 19:10, 21:27; Иов 4:18-19, 15:15-16, 25:5-6; Даниил 2:9; 2 Паралипоменон 6:18. А оставшиеся 20 случаев являются «производными», а именно: список GR из 10 случаев плюс Бытие 4:24 и 9 случаев, которые я нашел в списке Луиса Джейкобса 2005 года, а именно: Судьи 14:16; Исаия 66:1 (a и b); Иеремия 25:29, 45:4-5, 49:12; Иезекииль 33:24; Иов 9:13-14; Неемия 13:26-27.

Что касается Иезекииля 14:13-21, который я считал своим «историческим открытием», пока в ходе данного исследования не обнаружил, что Раши опередил меня (спасибо Габаю, который обратил на это мое внимание). Я кратко проанализировал его в главе о Раши (6, выше); но здесь я рассмотрю его более подробно. Он гласит следующее:

Иезекииль 14:13-21 : «Сын человеческий, когда земля согрешит против Меня, совершив тяжкое преступление, и Я простру руку Мою на нее… и пошлю на

---

[140] Насколько я помню, книга была написана в 2010-2013 годах. Я сразу же разместил её на своём сайте TheLogician.net примерно в 2001 году и самостоятельно опубликовал через онлайн-издательства, включая Amazon.com, Lulu.com и другие.

нее голод… [Или] если Я поведу по земле злых зверей… Или если Я наведу меч на землю ту… Или если Я пошлю мор на землю ту… хотя бы Ной, Даниил и Иов были в ней, как Я живу, говорит Господь Бог, они не спасут ни сына, ни дочери; они спасут только свои души праведностью своей… Тем более (*аф ки*), когда Я пошлю четыре суровых суда Моих против Иерусалима: меч, и голод, и злых зверей, и мор, чтобы истребить в нем человека и скот» (скобки мои).

Моя перефразировка: Эти слова произнесены Богом. Их смысл таков: для предотвращения исполнения нескольких отрицательных указов *одновременно требуется больше духовного авторитета, чем для предотвращения их исполнения по отдельности* (неявная главная предпосылка); отсюда следует, что если святым людям (таким как Ной, Даниил и Иов) не хватает достаточного духовного авторитета, чтобы предотвратить исполнение каждого из четырех отрицательных указов по отдельности (второстепенная предпосылка), то им не хватает и для того, чтобы остановить все четыре этих указа одновременно (вывод). Это отрицательный предикативный (**-p**) аргумент a fortiori.

Я обнаружил этот новый случай « *каль вахомер»* в Танахе ещё в 2013 году, когда был близок к завершению AFL. До этого момента его обнаружение было затруднено исключительной длиной аргумента, обусловленной сложным перечислением четырёх отдельных постановлений и последующим обобщением выводов на их основе. Я наткнулся на этот случай совершенно случайно и был весьма удивлён, когда обнаружил его. Я гордился собой за то, что понял это. Поэтому мне жаль, что я теперь «потерял» его.

В своем комментарии Раши упоминает только последний стих (ст. 21, содержащий выражение *af ki*), не обращая внимания на его предшественники (ст. 13-20); поэтому я задавался вопросом, осознавал ли он значение предшествующих стихов, или же он объявил последний стих указателем на *qal vachomer* лишь на основании его языка. Тем не менее, я должен *задним числом* признать его более ранним первооткрывателем этого случая, поскольку я не вижу, как стих 21 можно было бы прочитать вне контекста и интерпретировать каким-либо иным образом, кроме как как заключительную часть длинного аргумента a fortiori. Раши, должно быть, хотя бы отчасти знал предпосылки к заключению в стихе 21, даже если он их не изложил.

Поэтому я вынужден отнести Иезек. 14:13-21 к категории «самостоятельная находка», а не «историческое открытие». Тем не менее, учитывая неполноту изложения Раши и мой более тщательный анализ этого случая, я предлагаю обозначить его в объединенном списке в главе 3 как R/AS.

15.Язык библейского дискурса a fortiori

В своей книге *«Иудейская логика»* , в главах 5 и 6, я эмпирически, без предвзятых представлений, изучал библейский дискурс «тем более», анализируя язык, используемый в подобных случаях, с которыми я сталкивался до сих пор. Я обнаружил, что некоторые еврейские глагольные выражения, которые я назвал ключевыми словами и фразами, использовались многократно, по-видимому, как индикаторы намерения *«тем более»* . Однако существовали разные ключевые слова и фразы, а не только одно или один набор; иногда индикатор вообще отсутствовал. Более того, хотя глагольные выражения иногда, или даже часто, указывали на дискурс «тем более», они не использовались исключительно в таких контекстах. То есть, они не обязательно подразумевали аргумент «тем более», а лишь предполагали его возможное наличие. Тем не менее, постепенно выявленные мной индикаторы помогли мне найти новые случаи библейского дискурса «тем более»; поэтому они оказались очень полезными.

Я начал свой поиск, обратившись к языку, использованному в десяти случаях, традиционно приводимых в качестве примеров. Эти случаи включали выражения: *hen/ ve-ekh* (2), *hen/ af ki* , *hen/ ve-af ki* , *hine / af ki* , *hine / ve-af ki* , *ki/ ve-ekh* , *u/ ve-ekh* , *ve /ha-lo* и *meh* . *Hen* и *hine* переводятся как «вот», *ve-ekh* означает «как тогда», *af ki* означает «тогда когда» или «тогда если», *ha-lo* означает «разве не то что» (риторический оборот речи), а *meh* означает «что» или, возможно, «сколько». Я искал эти выражения в печатном конкордансе, а затем просмотрел около 500 библейских ссылок с еще большей вероятностью. Таким образом, я обнаружил множество новых (новых для меня) случаев. Некоторые из них содержали иные фразеологические обороты, которые я обнаружил случайно, например, *ki* (если, когда, поскольку, потому что), *lahen* (таким образом), *reu* (видеть), *im* (если), *gam* (также).

Выяснилось, что используемые термины служили операторами «если/тогда». Например, *«hen»* или *«hine»* имеют семантическое значение «если», а *«ve-ekh»* или *«af -ki»* означают «тогда», так что вместе они соответственно обозначают **предшествующее** и **последующее придаточное** предложения. Полученное утверждение «если-тогда» часто может представлять собой аргумент a fortiori, обычно малую посылку и заключение к ней; но иногда это может быть и не так. Только *тщательное изучение повествования и внимательный лингвистический и логический анализ, часто с помощью прошлых раввинских комментариев* , позволяют вынести ситуативное суждение о том, имеет ли данный текст

намерение a fortiori или нет. Этот метод был использован в данном исследовании и придает нашему текущему расширенному списку достоверность.

Недавно я обнаружил превосходный **онлайн-конкорданс Библии** на сайте blueletterbible.org. Это христианский сайт, но он включает в себя и еврейскую Библию [141]. Можно искать в нём еврейское слово (используя еврейские буквы), и он выдаст список на английском языке всех глав и стихов, где оно встречается [142]. Можно также искать два или более слов, и он покажет, где они встречаются вместе и по отдельности. Более того, не только указано соответствующее место в Библии, но и текст на иврите можно прочитать на той же странице, не ища его в другом месте. Также приводятся статистические данные, показывающие, сколько раз словосочетание встречается в каждой книге Танаха и во всём Танахе. Этот инструмент, очевидно, значительно облегчит поиск новых случаев *«каль вахомер»* , если таковые имеются.

Рассмотрев теперь 72 библейских случая, которые тем более являются допустимыми и явными, перечисленных в предыдущей главе, мы можем предложить следующий **список ключевых слов и фраз** . (Дефис '-' означает отсутствие глагольного обозначения.)

---

141 Примечание: при поиске выражения на этом сайте необходимо указать WLC в качестве книги, в которой будет производиться поиск. WLC означает Вестминстерский Ленинградский кодекс.

142 Разумеется, следует проявлять бдительность в отношении ссылок на главы и стихи Библии, которые различаются в христианских изданиях Ветхого Завета по сравнению с еврейской Библией. Я не могу предсказать, возникнет ли когда-либо эта проблема в ходе наших исследований.

Reference	Type	Antecedent	Consequent
Genesis 3:22-23	+s	*hen*	*ve-atah*
Genesis 4:14	+s&	*hen*	*ve-hayah*
Genesis 4:24	-s&	*ki*	*ve*
Genesis 6:3	+s	*beshagam*	*ve*
Genesis 11:6	+s	*hen*	*ve-atah*
Genesis 14:23	-**p**	*im*	*ve*
Genesis 17:17	+s	*ha-le*	*ve-im*
Genesis 18:12	+s	*hayta*	*ve*
Genesis 39:8-9	+s	*hen*	*ve-ekh*
Genesis 44:8	+**p**	*hen*	*ve-ekh*
Exodus 6:12	-s	*hen*	*ve-ekh*
Exodus 6:30	-**p**	*hen*	*ve-ekh*
Numbers 12:14	+s	*ve-*	*ha-lo*
Deuteronomy 31:27	+s	*hen*	*ve-af-ki*
Deuteronomy 32:39	+**p**	*ki*	*ve*

Reference¤	Type¤	Antecedent¤	Consequent¤
Judges·14:16¤	-p¤	*hine¤*	*ve¤*
1·Samuel·14:29-30¤	+s&¤	*reu·(ki…·ki)¤*	*af·(ki…·ki)¤*
1·Samuel·14:39¤	-s¤	*ki¤*	*ki¤*
1·Samuel·17:37¤	+p¤	*-¤*	*-¤*
1·Samuel·21:6¤	+p¤	*ki-im¤*	*ve-af·ki¤*
1·Samuel·23:3¤	+p¤	*hine¤*	*ve-af·ki¤*
2·Samuel·4:10-11¤	+s¤	*ki…·va¤*	*af·ki…·ve·ha-lo¤*
2·Samuel·11:11¤	-s¤	*-¤*	*va¤*
2·Samuel·12:18¤	+s&¤	*hine¤*	*ve-ekh¤*
2·Samuel·12:21¤	+s&¤	*mah¤*	*ve-ka-asher¤*
2·Samuel·16:11¤	+p¤	*hine¤*	*ve-af·ki¤*
1·Kings·8:27¤	-s¤	*hine¤*	*af·ki¤*
2·Kings·5:12¤	-s¤	*ha-lo¤*	*ve¤*
2·Kings·5:13¤	+s¤	*ha-lo¤*	*ve-af·ki¤*
2·Kings·10:4¤	-s¤	*hine¤*	*ve-ekh¤*
2·Kings·18:23-24¤	-s&¤	*im¤*	*ve-ekh¤*
2·Kings·18:35¤	-s¤	*asher¤*	*ki¤*
Isaiah·1:3¤	+s¤	*-¤*	*-¤*
Isaiah·10:11¤	+s¤	*ha-lo·ka-asher¤*	*ken¤*
Isaiah·20:6¤	-s¤	*hine¤*	*ve-ekh¤*
Isaiah·36:8-9¤	-s&¤	*im¤*	*ve-ekh¤*
Isaiah·36:20¤	-s¤	*asher¤*	*ki¤*
Isaiah·66:1a¤	-s¤	*-¤*	*eizeh¤*
Isaiah·66:1b¤	-s¤	*-¤*	*eizeh¤*
Jeremiah·2:11¤	+s¤	*-¤*	*ve¤*
Jeremiah·8:7¤	+s¤	*gam¤*	*ve¤*
Jeremiah·12:5a¤	-p¤	*ki¤*	*ve-ekh¤*
Jeremiah·12:5b¤	-p¤	*u¤*	*ve-ekh¤*
Jeremiah·25:29¤	-s¤	*ki-hine¤*	*ve¤*
Jeremiah·45:4-5¤	-s¤	*hine¤*	*ve¤*
Jeremiah·49:12¤	+s¤	*hine¤*	*ve¤*
Ezekiel·3:4-7¤	+s¤	*ki¤*	*u¤*
Ezekiel·14:13-21¤	-p¤	*ki¤*	*af·ki¤*
Ezekiel·15:5¤	-s¤	*hine¤*	*af·ki¤*
Ezekiel·33:24¤	+s¤	*-¤*	*va¤*

Reference¤	Type¤	Antecedent¤	Consequent¤
Jonah·4:10-11¤	+s¤	-¤	*va*¤
Psalms·25:8-9¤	+**p**¤	-¤	*al-ken*¤
Psalms·78:20¤	+**p**¤	*hen*¤	*gam*¤
Psalms·94:9a¤	+**p**¤	-¤	*ha-lo*¤
Psalms·94:9b¤	+**p**¤	*im*¤	*ha-lo*¤
Psalms·94:10¤	+**p**¤	-¤	*ha-lo*¤
Proverbs·11:31¤	+s¤	*hen*¤	*af·ki*¤
Proverbs·15:11¤	+**p**¤	-¤	*af·ki*¤
Proverbs·17:7¤	+**p&**¤	-¤	*af·ki*¤
Proverbs·19:7a¤	+**p**¤	-¤	*af·ki*¤
Proverbs·19:10¤	+s¤	-¤	*af·ki*¤
Proverbs·21:27¤	+s¤	-¤	*af·ki*¤
Job·4:18-19¤	+**p**¤	*hen*¤	*af*¤
Job·9:13-14¤	-s¤	-¤	*af·ki*¤
Job·15:15-16¤	+**p**¤	*hen*¤	*af·ki*¤
Job·25:5-6¤	+**p**¤	*hen*¤	*af·ki*¤
Job·35:13-14¤	+s¤	*akh*¤	*af·ki*¤
Esther·9:12¤	+s**&**¤	-¤	*meh*¤
Daniel·2:9¤	+**p**¤	*lahen*¤	*ve*¤
Nehemiah·13:26-27¤	+s¤	*gam*¤	*ve*¤
2·Chronicles·6:18¤	-s¤	*hine*¤	*af·ki*¤
2·Chronicles·32:15¤	-s¤	*ki*¤	*af·ki*¤
No.·of·valid·explicit·cases¤	72¤	¤	¤

Наша следующая задача — выяснить, как часто каждое языковое выражение повторяется в приведенном выше списке из 72 случаев. Выражения, которые используются очень редко, представляют для нас небольшой интерес. Нам нужно обратить внимание на выражения, которые относительно часто связаны с аргументом «тем более». Зная их, мы можем искать и, возможно, находить новые случаи использования выражения *«qal vachomer»* .

Прежде всего, стоит мимоходом отметить единообразие языка, встречающееся в разных книгах Библии. Так, обратите внимание на использование *hen/ ve-ekh* в соседних падежах в Быт. 39:8-9, 44:8 и Исх. 6:12, 6:30. От Втор. 31:27 до 2 Цар. 5:13 мы видим частое использование *af ki* , *ve. af ki* , *ve* , *ki* в последующем слове. В книге Иеремии последующее слово обозначается либо *ve* , либо *ve-ekh* . В книгах Притчей, Иова и Хроник последующее слово почти всегда

обозначается *af ki* . Такое языковое единообразие, возможно, отражает разные исторические периоды или разных авторов документов. Но, пожалуй, не стоит придавать этому слишком большого значения.

Давайте сначала рассмотрим частоту каждой комбинации антецедента и консеквента в 72 известных на данный момент случаях: *hen/ af* (1), *hen/ af ki* (3), *hen/ ve-af ki* (1), *hen/ ve-atah* (1), *hen/ ve-hayah* (1), *hen/ ve-ekh* (5), *hen/gam* (1), *hine / ve* (3), *hine / ве-эх* (3), *хин / аф ки* (3), *хине / ве-аф ки* (2), *лахен / ве* (1), *ки/у* (1), *ки/ ве* (2), *ки/ки* (1), *ки/ аф ки* (2), *ки им / ве-аф ки* (1), *ки/ ве-эх* (1), *ки хине / ве* (1), *ки... ва / аф ки... ха-ло* (1), *реу (ки... ки)/ аф (ки... ки)* (1), *ах/ аф ки* (1), *у/ ве-ех* (1), *ве /ха-ло* (1), *ха-ло/ ве* (1), *ха-ло/ ве-аф ки* (1), *ха-ле/ ве-им* (1), *ха-ло ка-ашер /кен* (1), *ашер /ки* (1), *им / ве* (1), *им / ве-эх* (2), *им /ха-ло* (1), *гам/ ве* (3), *бешагам / ве* (1), *хайта / ве* (1), *мах / ве -ка- ашер* (1), *-/мех* (1), *-/ аф ки* (6), *-/ал-кен* (1), *-/ эйзех* (2), *-/ha-lo* (2), *-/ va* (3), *-/ ве* (1), -/- (2). Как видно, некоторые комбинации используются чаще, чем другие, но ни одна комбинация не может считаться *единственной* словесной формулой, используемой в библейском аргументе a fortiori.

Если рассматривать только антецеденты, мы получим следующие статистические данные: *hen, hine , lahen* (25), *ki* (11), *im* (5), *ха-ло, ха-ле* (4), нет знака (18), другие (10). Если мы посмотрим только на следствия, то получим следующую статистику: *аф , аф ки, ве-аф ки* (23), *ве-ех* (12), *ве , у, ва и* т. д. (23), *ха-ло* (4), другие (10). Здесь мы снова можем с уверенностью сказать, что некоторые выражения встречаются чаще других, но мы не можем утверждать, что какое-либо выражение является последовательным индикатором *qal vachomer* в Танахе. И, конечно, нам еще предстоит эмпирически выяснить, используются ли какие-либо из многочисленных выражений, используемых здесь, *исключительно* для дискурса a fortiori. Навскидку я очень в этом сомневаюсь; но мы увидим это, когда заглянем в конкорданс.

Что касается 14 отклоненных случаев, 7 из которых я счел лишь «неявными» (D), и 7 из которых я счел «недействительными» (E), в следующих двух таблицах показаны ключевые слова/фразы, если таковые имелись, использованные в них.

Reference¤	Type¤	Antecedent¤	Consequent¤
Genesis·6:9¤	+p¤	-¤	-¤
Genesis·17:20-21¤	+s&¤	*hine*¤	*ve*¤
Leviticus·10:19¤	+s¤	*hen*¤	*ve*¤
Habakkuk·2:4-5¤	+s¤	*hine*¤	*ve-af-ki*¤
Psalms·15:4¤	-s¤	-¤	-¤
Psalms·15:5¤	+s¤	-¤	-¤
Job·28:17¤	+s¤	-¤	-¤
No.·of·cases·judged·implicit¤	7¤	¤	¤

Reference¤	Type¤	Antecedent¤	Consequent¤
Genesis·3:1¤	-s¤	-¤	*af-ki*¤
Genesis·27:37¤	+p¤	*hen*¤	*apo*¤
2·Samuel·10:16¤	?¤	*ve*¤	*ve*¤
Ezekiel·23:39-40¤	+s¤	*ve-hine*¤	*ve-af-ki*¤
Proverbs·6:30¤	?¤	*ki*¤	-·¤
Proverbs·10:17¤	?¤	-¤	*ve*¤
Proverbs·19:7b¤	+s&¤	-¤	-¤
No.·of·cases·judged·invalid¤	7¤	¤	¤

Как видно, некоторые из отклоненных случаев, как неявных, так и недействительных, используют ключевые слова/фразы, встречающиеся в действительных явных случаях; многие из них не содержат никаких вербальных индикаторов. Это лишь подтверждает, что рассматриваемые ключевые слова и фразы не являются безошибочными индикаторами дискурса a fortiori. Что касается случаев, не содержащих вербальных индикаторов, такие случаи встречаются в группе действительных явных случаев, в группе неявных случаев и в группе недействительных случаев: следовательно, это тоже ничего нам не говорит.

Учитывая перечисленные выше ключевые выражения, используемые до сих пор в допустимых явных случаях, я бы теперь обратился к онлайн-конкордансу в поисках новых случаев. Я бы (по крайней мере, для начала) ограничил свое исследование несколькими из них, теми, которые с наибольшей вероятностью могут дать новые результаты. Термины *hen* и *hine* , а возможно, и *ha- lo.* и *im* , встречается во многих предшествующих словах, а также в терминах *ve-ekh* и *af* ,

af ki , *ve-af ki* [143], встречающиеся во многих следствиях, кажутся мне хорошими вариантами. Термины *ki* и *ve* , встречающиеся по отдельности, как в антецедентах, так и в следствиях дискурса a fortiori, а также во многих других контекстах, потребовали бы гораздо больше работы и, я бы сказал, вряд ли дадут интересные результаты [144].

В следующей таблице приведены статистические данные о частоте встречаемости некоторых перспективных ключевых выражений. Это не исчерпывающий список, а лишь иллюстрация масштаба стоящей перед нами задачи.

Hebrew-expression	English-translitern.	Occurs	Verses-in-Tanakh	Verses-in-Torah
הֵן	*hen*	111	106	45
הִנֵּה	*hine*	518	495	96
הֲלֹא	*ha-lo*	127	125	17
אִם	*im*	812	760	172
וְאֵיךְ	*ve-ekh*	18	17	5
אַף	*af*	177	166	33
אַף־כִּי	*af-ki*	42	41	8
וְאַף־כִּי	*ve-af-ki*	19	8	2

Конечно, можно также искать сочетания, и это может быть наиболее плодотворным методом. Например, сочетание *hen/ ve-ekh* встречается всего три раза: в Быт. 44:8, Исх. 6:12, 6:30; *hen/ ve-atah* встречается только в Быт. 3:22, 11:6; *hen/ ve-af ki* встречается только во Втор. 31:27; *hen/ af ki* или *hen/ af* Встречается только в Притчах 11:31; *hine / ve-af ki* встречается только в 1 Цар. 23:3, 2 Цар. 16:11. Все эти случаи, как оказалось, нам уже известны и принимаются мной как действительные и явные. Но вполне могли быть и новые случаи, поэтому поиск оказался информативным.

---

[143] Разумеется, *ve-af ki* является подмножеством *af ki* , которое, в свою очередь, является подмножеством *af* . Однако следует отметить, что в конкордансе *ve-af рассматривается* как одно слово, а не как союз двух слов.

[144] Слово *«ки»* встречается более 4000 раз , а что касается *слова «ве»,* то в конкордансе нет статистики, предположительно потому, что в иврите это слово не употребляется отдельно.

С другой стороны, *hine / ve-ekh* Встречается четыре раза; три из них хорошо известны, а именно: 2 Цар. 12:18, 2 Цар. 10:4, Ис. 20:6; но один для нас новый: Быт. 26:9. Мы должны спросить: является ли последний новый случай *qal vachomer* ? Он гласит [145]: «И позвал Авимелех Исаака и сказал: вот (*hine*), она твоя жена; как же (*ekh*) ты мог сказать: „Она моя сестра“?» И Исаак сказал ему: «Потому что я сказал: „Чтобы не умереть из-за нее“». Навскидку я не вижу здесь аргумента a fortiori; но, может быть, я смог бы его придумать. Аналогично, *hine / af ki* встречается пять раз; четыре из них хорошо известны, а именно: 1 Цар. 8:27, 2 Пар. 6:18, 28:13, Иез. 15:5; Но один из них для нас новый: Исх. 4:14. Однако последний отличается разделением и порядком трех слов: *ki* , *af* и *hen* , поэтому в нем менее вероятно появление *qal vachomer* .

Я не буду здесь пытаться исследовать два вышеупомянутых возможных новых случая, или любые другие подобные им, чтобы выяснить, содержит ли какой-либо из них действительный и явный *qal vachomer* , или неявный, или вообще никакого . Я оставляю эти и другие вопросы открытыми, поскольку моя цель здесь состояла лишь в том, чтобы показать, что в результате таких исследований *могут* возникнуть новые случаи. Я решил не продолжать это исследование в настоящее время. Оно действительно выходит за рамки настоящей работы, которая представляет собой изучение и объединение некоторых прошлых списков *qal vachomer* .

Но, безусловно, стоит в конечном итоге изучить перечисленные в конкордансе (см. там) случаи один за другим в поисках новых, тем более, случаев. Возможно, когда-нибудь я найду время сделать это сам; но если нет, я приглашаю любого заинтересованного человека выполнить эту работу. Задача несложная; она просто требует времени и терпения. Однако этап оценки требует определенных логических навыков и опыта: это нелегко и не гарантирует безошибочности.

Следует подчеркнуть, что наличие словесного выражения, часто указывающего на аргумент a fortiori, не является достаточным доказательством того, что рассматриваемый библейский отрывок действительно содержит допустимый и явный аргумент *qal vachomer* . Такие выражения являются лишь указателями, служащими в лучшем случае стимулом для более внимательного изучения данного текста и понимания его возможного смысла. Как я показал в данной работе, каждый случай необходимо детально проанализировать, уделяя внимание контексту повествования, лингвистическим и логическим соображениям, а также традиционным интерпретациям, прежде чем можно будет вынести вердикт с какой-либо степенью уверенности.

---

145 Нас беспокоит высказывание Авимелеха.

Излишне добавлять, что могут существовать случаи библейского аргумента a fortiori, которые мы еще не обнаружили, и которые могут включать новые индикативные выражения. Это, в свою очередь, может помочь нам найти еще больше новых отрывков *с qal vachomer* .

Однако следует помнить, что нет никакой *мицвы* , никакой религиозной обязанности, умножать число аргументов *«каль вахомер»* в Танахе! Наша цель здесь, как ученых, состоит лишь в том, чтобы объективно и без каких-либо скрытых мотивов наблюдать и фиксировать то, что проявляется в тексте. В случае сомнений безопаснее оставить дело без рассмотрения, чем проявлять корыстолюбие и пытаться насильно подтолкнуть к нему интерпретацию «а фортиори».

В раввинских текстах, датируемых эпохами Мишны и Талмуда, и более поздними периодами, в отличие от Танаха, аргументы a fortiori обозначаются с помощью зарезервированных глагольных выражений, а именно: *qal vachomer* (буквально «легкий и тяжелый»), *kol. шекен* (тем более), и *аль- ахат Кама ве-кама* (насколько же это еще более верно). Эти выражения не встречаются в текстах библейской эпохи.

16.В этом и заключается смысл всего этого.

В ходе этого исследования мы столкнулись с некоторыми комментаторами (в частности, с Раши, но и с другими), которые мимоходом упомянули некоторые библейские аргументы «тем более», но не предприняли систематических попыток составить список таких рассуждений. С другой стороны, некоторые комментаторы пытались составить списки библейских аргументов «тем более»; мы обнаружили более полудюжины таких списков. Несомненно, есть комментаторы, чьи работы мы здесь не упомянули.

В любом случае, стало очевидно, что *ни один* из комментаторов, с которыми мы столкнулись, не обнаружил ни разрозненно, ни систематически *всех* существующих библейских аргументов a fortiori, известных нам на данный момент. Таким образом, наш нынешний объединенный список из 72 случаев *qal vachomer* в Танахе является (насколько нам известно) первым и на сегодняшний день наиболее полным, действительно кумулятивным списком. Конечно, могут быть и другие случаи; это даже весьма вероятно. К сожалению, Габай отказался от участия в этом проекте до его завершения, оставив многие вопросы, которые я ему задавал, без ответа. Тем не менее, его исследовательские усилия в течение примерно шести месяцев заслуживают похвалы.

Также следует отметить, что не существует *единого* традиционного списка библейских *калейдоскопов,* восходящих к давним временам; в этом отношении не существует древней «традиции». Мидраш *«Бытие Рабба»,* по-видимому, претендовал на то, чтобы быть таким списком, но, очевидно, он оказался далеко не полным, даже если некоторые раввинские комментаторы пытались (на мой взгляд, весьма безуспешно) объяснить и оправдать этот недостаток. Идея о том, что устная традиция всеведуща и непрерывна, и полностью и эффективно передается из поколения в поколение, не подтверждается в нашей конкретной области интересов (что не означает, что такая передача отсутствует в других областях).

Объективно мы также отмечаем отсутствие *накопления знаний в этой области с течением времени. Удивительно,* но каждый комментатор, с которым мы сталкивались, знал (или упоминал) лишь часть работы, проделанной некоторыми (но не всеми) его предшественниками. Некоторые были осведомлены о работе некоторых своих предшественников, но даже в этом случае им почему-то не удалось учесть всю работу этих предшественников. Некоторые вообще не были осведомлены ни об одной работе некоторых своих

предшественников. В результате этой нарушенной преемственности не существует кумулятивной базы знаний.

Самое удивительное, что, хотя некоторые комментаторы после Раши время от времени ссылались на его работы, кажется, никто из них не догадался найти и перечислить все случаи, отмеченные им как *qal vachomer* ! Очевидно, во всяком случае, хотя Раши, по-видимому, первым отметил многие случаи, он, безусловно, не отметил все существующие. Он не пытался составить исчерпывающий список, а довольствовался тем, что мимоходом отмечал намерение некоторых стихов быть *qal vachomer* . Несомненно, это было связано с тем, что его рабочая нагрузка и так была огромной, и у него не было времени на такой относительно незначительный вопрос.

Вполне может возникнуть вопрос: в чём смысл всего этого? Кого волнует, сколько именно аргументов «тем более» содержится в Танахе и кто какой из них привёл первым? По правде говоря, сами по себе эти вопросы не очень важны; это всего лишь второстепенные темы в иудаистике и еврейской интеллектуальной истории. С религиозной точки зрения, конечно, любое изучение Торы, в любом объёме, имеет определённую ценность; изучение Торы — одна из форм еврейской медитации. Точно так же, с научной точки зрения, такие исследования — поиск фактов, их систематизация и упорядочивание — всегда представляют собой хорошее интеллектуальное упражнение как для исследователей, так и для читателей, с непредсказуемыми конечными результатами.

Однако, если рассматривать наше настоящее исследование в более широком контексте, ему можно придать большую ценность. Речь идёт о научном изучении иудаизма, включая все его письменные документы (Танах, Мишна, Талмуд, Мидраш и др.) и все его практики. Я имею в виду, конечно, эмпирические исследования, а не догматические. Недостаточно, например, изучить «тринадцать герменевтических принципов рабби Ишмаэля» или другие подобные традиционные описания «талмудической логики» — это догматическое исследование. Необходимо анализировать и оценивать их, выяснять, как часто они действительно используются в Талмуде, а также искать в Талмуде логику, не упомянутую в традиционных описаниях — это эмпирическое исследование.

Грандиозный проект систематических научных – эмпирических, аналитических и оценочных – исследований, охватывающих все тексты и практики, конечно же, не ограничивается иудаизмом, но направлен на все религиозные традиции, как, собственно, и на всю человеческую мысль и деятельность. Научный метод – это замечательный, широко применимый инструмент, и он весьма

продуктивен. Хотя этот проект «современный», он не просто современен, а развивается с возрастающей интенсивностью примерно со времен Ренессанса в Европе. Что касается конкретно еврейского опыта, мы, конечно же, можем упомянуть движение «Наука иудаизма» (*Wissenschaft des Judentums*), возникшее в Германии в начале XIX века.

Основная область моих научных интересов — логика. Моя работа в этой области за последние три десятилетия и более обширна и включает в себя ценные оригинальные исследования в области дедуктивной и индуктивной логики (большая часть которых до сих пор неизвестна большинству ученых и широкой публике). Я внес вклад в модальную логику, логику причинности, логику a fortiori, логику аналогии и многие другие важные области. Меня интересуют способности человечества к рассуждению, как в теории, так и на практике. Естественно, как практикующий иудей, я также изучал последствия таких общих исследований для конкретной области иудаики. Я уделял много внимания поиску логики в Торе, Талмуде и других еврейских религиозных документах. Излишне говорить, что я не первый, кто это делает, не единственный и (надеюсь) не последний. Но я считаю свою работу более значимой, потому что она основана на более широких оригинальных исследованиях в области логики.

Таким образом, возвращаясь к первоначальному вопросу, настоящее исследование количества библейских аргументов a fortiori и истории их открытия — это лишь один маленький кирпичик в гораздо более масштабном проекте — определении присутствия и развития логики в еврейской мысли и жизни на протяжении истории (и, конечно же, за её пределами, в мысли и жизни человечества). Самыми ранними источниками информации, конечно же, являются Тора и Нах. Затем следует ранняя «раввинская» эпоха с Мишной, Талмудом и связанными с ними документами. За ней следует гаонский период, Ришоним (ранние авторитеты) и Ахароним (поздние авторитеты), вплоть до современных раввинских и светских исследователей. В этом широком и всеобъемлющем обзоре вопроса становится очевидной ценность настоящего исследования.

Я надеюсь, что моя работа вдохновит и направит других на проведение дальнейших исследований подобного рода.

P.S. Я уверен , *что правильно и полно обработал данные, полученные от Габая, но не могу гарантировать их полную точность и полноту. Поэтому прошу любого читателя, обнаружившего какие-либо пробелы или ошибки в данном*

исследовании, сообщить мне об этом по электронной почте по адресу avi-sion@thelogician.net .

17.Сводная таблица с подробными результатами

Приведенный ниже фрагмент текста не только показывает (в вертикальном порядке) 72 достоверных случая, когда каждый автор/книга определили как (по-видимому, на сегодняшний день) либо исторически первыми (A), либо независимо, но не первыми (B), либо производными (C), но также проясняет (в горизонтальном порядке) степень, в которой передача информации автору от его предшественников (A) произошла (C) или не произошла (B или пустое поле) [146]. Эта таблица, составленная в виде электронной таблицы, оказалась очень полезной для обеспечения точности и согласованности при написании данного эссе.

[146] Очевидно, что каждая строка должна содержать ячейку типа A и может содержать только одну.

AS-+-YG-/-ATM¤	Type¤	AS/-AFL¤	LJ/-RTT¤	AS/-JL¤	HH/-BM¤	MS/-MY¤	ZWE-/MT¤	ZHK-/NO¤	SYA-/YT¤	R/-CT¤	GR+¤
Genesis·3:22-23¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Genesis·4:14¤	+s&¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Genesis·4:24¤	-s&¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	A¤
Genesis·6:3¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	B¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤
Genesis·11:6¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Genesis·14:23¤	-p¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Genesis·17:17¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Genesis·18:12¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Genesis·39:8-9¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Genesis·44:8¤	+p¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	A¤
Exodus·6:12¤	-s¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	A¤
Exodus·6:30¤	-p¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Numbers·12:14¤	+s¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	A¤
Deuteronomy·31:27¤	+s¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	A¤
Deuteronomy·32:39¤	+p¤	°¤	°¤	°¤	C¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤
Judges·14:16¤	-p¤	C¤	B¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
1·Samuel·14:29-30¤	+s&¤	B¤	B¤	B¤	C¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤
1·Samuel·14:39¤	-s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
1·Samuel·17:37¤	+p¤	A¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤

AS-+-YG-/-ATM¤	Type¤	AS/-AFL¤	LJ/-RTT¤	AS/-JL¤	HH/-BM¤	MS/-MY¤	ZWE-/MT¤	ZHK-/NO¤	SYA-/YT¤	R/-CT¤	GR+¤
1·Samuel·21:6¤	+p¤	A¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
1·Samuel·23:3¤	+p¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	A¤
2·Samuel·4:10-11¤	+s¤	B¤	°¤	B¤	°¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤
2·Samuel·11:11¤	-s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
2·Samuel·12:18¤	+s&¤	B¤	B¤	B¤	C¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤
2·Samuel·12:21¤	+s&¤	°¤	°¤	°¤	°¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤
2·Samuel·16:11¤	+p¤	B¤	B¤	B¤	C¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤
1·Kings·8:27¤	-s¤	B¤	C¤	B¤	C¤	C¤	C¤	B¤	A¤	°¤	°¤
2·Kings·5:12¤	-s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
2·Kings·5:13¤	+s¤	B¤	°¤	B¤	°¤	B¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤
2·Kings·10:4¤	-s¤	B¤	C¤	B¤	C¤	C¤	C¤	B¤	A¤	°¤	°¤
2·Kings·18:23-24¤	-s&¤	B¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
2·Kings·18:35¤	-s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Isaiah·1:3¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Isaiah·10:11¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Isaiah·20:6¤	-s¤	°¤	°¤	°¤	C¤	B¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤
Isaiah·36:8-9¤	-s&¤	B¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Isaiah·36:20¤	-s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Isaiah·66:1a¤	-s¤	C¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Isaiah·66:1b¤	-s¤	C¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Jeremiah·2:11¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Jeremiah·8:7¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Jeremiah·12:5a¤	-p¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	A¤
Jeremiah·12:5b¤	-p¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	A¤
Jeremiah·25:29¤	-s¤	C¤	C¤	°¤	C¤	B¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤
Jeremiah·45:4-5¤	-s¤	C¤	C¤	°¤	C¤	B¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤
Jeremiah·49:12¤	+s¤	C¤	C¤	°¤	C¤	B¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤
Ezekiel·3:4-7¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Ezekiel·14:13-21¤	-p¤	B¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤
Ezekiel·15:5¤	-s¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	no¤	C¤	C¤	C¤	A¤
Ezekiel·33:24¤	+s¤	C¤	B¤	°¤	C¤	C¤	°¤	B¤	°¤	A¤	°¤
Jonah·4:10-11¤	+s¤	B¤	B¤	B¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤

AS-+-YG-/-ATM¤	Type¤	AS/-AFL¤	LJ/-RTT¤	AS/-JL¤	HH/-BM¤	MS/-MY¤	ZWE-/MT¤	ZHK-/NO¤	SYA-/YT¤	R/-CT¤	GR+¤
Psalms-25:8-9¤	+p¤	°¤	°¤	°¤	C¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤
Psalms-78:20¤	+p¤	B¤	°¤	B¤	C¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤
Psalms-94:9a¤	+p¤	A¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Psalms-94:9b¤	+p¤	A¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Psalms-94:10¤	+p¤	A¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Proverbs-11:31¤	+s¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	A¤
Proverbs-15:11¤	+p¤	B¤	C¤	B¤	C¤	C¤	C¤	B¤	B¤	A¤	°¤
Proverbs-17:7¤	+p&¤	°¤	°¤	°¤	°¤	C¤	°¤	B¤	°¤	A¤	°¤
Proverbs-19:7a¤	+p¤	B¤	B¤	B¤	C¤	C¤	°¤	B¤	°¤	A¤	°¤
Proverbs-19:10¤	+s¤	B¤	C¤	B¤	C¤	C¤	C¤	B¤	B¤	A¤	°¤
Proverbs-21:27¤	+s¤	B¤	C¤	B¤	C¤	C¤	C¤	B¤	B¤	A¤	°¤
Job-4:18-19¤	+p¤	B¤	C¤	B¤	C¤	C¤	C¤	B¤	A¤	°¤	°¤
Job-9:13-14¤	-s¤	B¤	C¤	°¤	C¤	B¤	C¤	°¤	B¤	A¤	°¤
Job-15:15-16¤	+p¤	B¤	C¤	B¤	C¤	C¤	C¤	B¤	B¤	A¤	°¤
Job-25:5-6¤	+p¤	B¤	C¤	B¤	C¤	C¤	C¤	B¤	A¤	°¤	°¤
Job-35:13-14¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤
Esther-9:12¤	+s&¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	C¤	A¤
Daniel-2:9¤	+p¤	B¤	°¤	B¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	A¤	°¤
Nehemiah-13:26-27¤	+s¤	C¤	C¤	°¤	°¤	B¤	B¤	°¤	°¤	A¤	°¤
2-Chronicles-6:18¤	-s¤	B¤	°¤	B¤	°¤	C¤	°¤	A¤	°¤	°¤	°¤
2-Chronicles-32:15¤	-s¤	A¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤

В приведенной выше таблице представлены 72 допустимых явных случая. В следующей таблице представлены 7 допустимых неявных случаев (D) и 7 недопустимых случаев (E).

AS-+-YG-/-ATM¤	Type¤	AS/-AFL¤	LJ/-RTT¤	AS/-JL¤	HH/-BM¤	MS/-MY¤	ZWE-/MT¤	ZHK-/NO¤	SYA-/YT¤	R/-CT¤	GR+¤
Genesis-3:1¤	-s¤	°¤	°¤	°¤	E¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Genesis-6:9¤	+p¤	°¤	°¤	°¤	D¤	°¤	°¤	°¤	°¤	D¤	D¤
Genesis-17:20-21¤	+s&p¤	°¤	°¤	°¤	D¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	D¤
Genesis-27:37¤	+p¤	°¤	°¤	°¤	E¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Leviticus-10:19¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	D¤	°¤	°¤	D¤	°¤	°¤	°¤
2-Samuel-10:16¤	?¤	°¤	°¤	°¤	E¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Ezekiel-23:39-40¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	E¤	°¤	°¤	°¤	E¤	°¤
Habakkuk-2:4-5¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Psalms-15:4¤	-s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	D¤	°¤
Psalms-15:5¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	D¤	°¤
Proverbs-6:30¤	?¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	E¤	°¤	°¤	°¤
Proverbs-10:17¤	?¤	°¤	°¤	°¤	E¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Proverbs-19:7b¤	+s&¤	°¤	°¤	°¤	E¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤
Job-28:17¤	+s¤	°¤	°¤	°¤	°¤	D¤	°¤	°¤	°¤	°¤	°¤

Пояснения к заголовкам столбцов и статистические сводки приведенных выше исходных данных представлены в главе 1.

18.Основные источники

Ниже перечислены работы, из которых была почерпнута большая часть информации, необходимой для целей настоящего исследования. Обратите внимание, что все упомянутые книги можно скачать или, по крайней мере, прочитать по указанным ниже веб-адресам.

Ашкенази, Р. Шмуэль Яффе. *Йефех Тоар* (*«Прекрасная форма* »). Сочинено в Бурсе, Османская Турция, ок. 1560–1580 гг.; опубликовано в Венеции в 1597 г.

https://beta.hebrewbooks.org/42241

Эйнхорн, Р. Зеев Вольф. *Мидраш Таннаим* (*Толкования о Таннаимах*). Опубликовано в Вильне, Российская Литва, 1839 год.

https://www.hebrewbooks.org/7058

Книга Бытия (или *Берешит) раввина* . Мидраш, составленный примерно в 300-500 гг. н.э. Авторы неизвестны; возможно, одним из них был рабби Ошая бен Хама.

https://hebrewbooks.org/14385

ХИРШЕНСОН, Р. Хаим. *Беруре ХаМидот* (*Разъяснения герменевтических принципов*). Опубликовано в Иерусалиме, подмандатная Палестина, 1928 год.

https://hebrewbooks.org/3094

Джейкобс, Р. Луис. «Аргумент Кал Ва-Хомера в Ветхом Завете» в *книге «Раввинская мысль в Талмуде »* . Издательство Vallentine Mitchell, Лондон, Великобритания, 2005.

https://archive.org/details/rabbinicthoughti0000jaco

КАЦЕНЕЛЛЕНБОГЕН, Р. Цви Хирш. *Нетивот Олам* (*Пути мира*). Опубликовано в Вильнюсе, Российская Литва, 1822 год.

https://beta.hebrewbooks.org/24940

Раши, Р. Шломо Ицхаки. *Комментарий к Танаху* . Составлен в Труа, Франция, до 1105 года; опубликован в Реджо-ди-Калабрия, Италия, в 1475 году.

https://www.chabad.org/library/bible_cdo/aid/63255/jewish/The-Bible-with-Rashi.htm

СИОН, Ави. *Иудейская логика* : *формальный анализ библейской, талмудической и раввинской логики* . Издано автором в Женеве, Швейцария, 1995 год.

https://www.academia.edu/51587434/JUDAIC_LOGIC_A_Formal_Analysis_of_Biblical_Talmudic_and_Rabbinic_Logic_entire_book_

Сион, Ави. *Логика Фортиори: инновации, история и оценки* . Самоиздано в Женеве, Швейцария, 2013.

https://www.academia.edu/51592132/A_FORTIORI_LOGIC_Innovations_History_and_Assessments_entire_book_

СТРАШУН, Р. Маттияху. *Маттат Ях* (*Дар Божий*). Сочинено в 1838–1878 годах; опубликовано в Вильнюсе, Российская Литва, в 1892 году.

https://beta.hebrewbooks.org/6310

Вероятно, существует гораздо больше работ, помимо перечисленных, содержащих дополнительные ссылки на библейский дискурс a fortiori (не говоря уже о небиблейском дискурсе подобной формы), либо в виде целенаправленного, упорядоченного перечисления, либо в разрозненном, случайном порядке. Обширная литература Мишны, Талмуда и раннего постталмудического периодов, вероятно, является богатейшим источником новой информации по этой теме. Тосафот и другие средневековые комментаторы также нуждаются в дальнейшем исследовании. И, конечно же, вероятно, есть и другие авторы, которые до сих пор не рассматривались. Таким образом, в этой области еще предстоит проделать большую работу! Я надеюсь,

что методология, использованная в данном исследовании, послужит образцом для будущих исследователей.

Авторские права © Ави Сион, 2023-2024. Все права защищены.

Работы начались в мае 2023 года и завершились в феврале 2024 года.