

Увлекательное нарративное представление истории иудаизма,
в котором не оставлена без внимания ни одна важная тема.

Publishers Weekly

ИСТОРИЯ ИУДАИЗМА



18+

МАРТИН ГУДМАН

Мартин Гудман
История иудаизма

Martin Goodman
A History of Judaism

Original English language edition first published by Penguin Books Ltd,
London
All rights reserved

Совершенно новая точка зрения на взаимосвязь прошлого и настоящего в иудаизме. Эталонный труд по этому обширному и интереснейшему вопросу.

*Дэвид Биале, профессор еврейской истории в
Калифорнийском университете в Дейвисе*

В эту замечательную книгу выдающийся оксфордский ученый смог вместить всю историю иудаизма от Иосифа Флавия до движений за еврейское обновление, особое внимание уделив аспектам разнообразия в иудаизме и учитывая современные результаты, достигнутые исторической наукой.

*Джонатан Д. Сарна, профессор Брандейского
университета, исследователь истории евреев в Америке*

Путешествие по главным магистралям и расходящимся переулкам иудейской религиозной мысли в компании авторитетнейшего гида.

*Дэвид Майерс, профессор еврейской истории в
Калифорнийском университете в Лос-Анджелесе,*

президент Центра еврейской истории

Солидная и подробная история с впечатляющим географическим охватом. Еврейские общины описываются в контексте разнообразного окружения, в котором они функционировали; анализируются вехи их религиозной и интеллектуальной жизни с древности до современности. Читатель сможет проследить путь иудаизма сквозь века и оценить разнообразие его форм.

Сара Струмза, профессор еврейской философии и арабистики в Еврейском университете в Иерусалиме

Масштабная история иудаизма в изложении специалиста, обладающего блистательной эрудицией, внушительным исследовательским опытом и мастерством в плане ясности и выразительности подачи материала.

Джерemi Даубер, профессор Колумбийского университета

Доходчивое и серьезное, масштабное и детальное – превосходное введение в иудаизм, написанное в наше время.

Стивен Дж. Зипперштейн, профессор еврейской культуры и истории в Стэнфордском университете

Многочисленные поколения провидцев и ученых, живших на протяжении тысячелетий, оживают на страницах блистательной истории множества различных форм иудаизма. Приятного путешествия!

Пола Фредриксен, профессор Еврейского университета в Иерусалиме,

Тель-Авивского университета и Университета имени Бен-Гуриона, член Американской академии искусств и наук

Фундаментальная, основанная на обширнейшем исследовательском материале книга, созданная крупным историком иудаизма с его смелым и оригинальным мышлением и неповторимым элегантным стилем.

Филип Александер, профессор постбиблейской еврейской литературы в Манчестерском университете, директор Центра еврейских исследований

Исследование иудаизма, расставляющее все точки над «i». Глубокие знания автора вызывают восхищение, а умение скомпоновать внушительный объем исходного материала в связное повествование заслуживает аплодисментов.

Financial Times

Исключительно содержательное, со сдержанными подробностями, доступное исследование развития иудаизма.

Jewish Book Council

Блестящее плавание по всем поворотам и перекатам, притокам и заводям многоводного течения иудаизма. Уместить такой объем материала в одной книге – настоящее искусство.

Jewish Chronicle

Материал по истории иудаизма представлен с безупречной объективностью. Повествование оживлено подробностями жизни ряда величайших и авторитетнейших умов еврейского мира.

Church Times

Всеобъемлющий исторический обзор иудаизма. Перед нами прекрасно написанное и всестороннее исследование, истинный шедевр повествовательного мастерства и полезный инструмент для изучения одной из старейших религий мира.

Kirkus Reviews

История объединяющих идей и убеждений в рамках эволюции
иудаизма.

New Yorker

Введение

Подход к изучению истории иудаизма

В третий месяц по исходе сынов Израиля из земли Египетской, в самый день новолуния, пришли они в пустыню Синайскую... Моисей взошел к Богу [на гору], и воззвал к нему Господь с горы, говоря: так скажи дому Иаковлеву и возвести сынам Израилевым: вы видели, что Я сделал Египтянам, и как Я носил вас [как бы] на орлиных крыльях, и принес вас к Себе; итак, если вы будете слушаться гласа Моего и соблюдать завет Мой, то будете Моим уделом из всех народов, ибо Моя вся земля, а вы будете у Меня царством священников и народом святым; вот слова, которые ты скажешь сынам Израилевым... На третий день, при наступлении утра, были громы и молнии, и густое облако над горою [Синайскою], и трубный звук весьма сильный; и вострепетал весь народ, бывший в стане. И вывел Моисей народ из стана в сретение Богу, и стали у подошвы горы. Гора же Синай вся дымилась оттого, что Господь сошел на нее в огне; и восходил от нее дым, как дым из печи, и вся гора сильно колебалась; и звук трубный становился сильнее и сильнее. Моисей говорил, и Бог отвечал ему голосом ^[1].

Этот волнующий рассказ о божественном откровении, полученном Моисеем на горе Синай, дошел до нас в библейской Книге Исхода. История иудаизма – это трехтысячелетняя, длящаяся и поныне история самых разнообразных толкований Завета, полученного «народом святым» [1].

Более чем через тысячу лет после того, как Моисей, по преданию, удостоился этого откровения, иерусалимский священник и историк Иосиф Флавий включил самое древнее дошедшее до нас изложение теологических принципов иудаизма для нееврейского читателя в свой труд «Против Апиона», посвященный защите еврейских традиций от клеветы нееврейских авторов. Иосиф приписывает Моисею создание новой, совершенной формы правления для всего человечества, добавляя, что эта форма правления настолько отлична от всех

известных в его время (таких как монархия, демократия и олигархия), что для ее адекватного обозначения необходимо ввести в оборот новый греческий термин – «теократия» («власть Бога»), ибо, по словам Моисея, Бог должен быть во главе всего: «Ведь богопочтение он рассматривал не как составляющую часть добродетели, но его составляющими считал все остальные добродетели... Ведь все наши поступки, досуг и разговоры немыслимы вне принятого у нас богопочтения» [2].

Во времена Иосифа Флавия – в конце I века н. э. – Моисей уже был мифическим героем, окутанным туманом легенд. По расчетам Иосифа, Моисей жил примерно за две тысячи лет до его эпохи; Иосиф считал Моисея лицом историческим и уверенно заявлял: «Я утверждаю, что всех упомянутых где-либо законодателей наш законодатель превосходит своей древностью». Неевреи, для которых Иосиф и писал свой труд, были настроены к Моисею менее восторженно. И греки, и римляне прекрасно знали, что евреи считают его своим законодателем. В конце IV века до н. э. Гекатей из Абдеры именовал его «выдающимся как своей мудростью, так и мужеством» [2]. Но другие авторы критиковали Моисея как шарлатана и самозванца: современник Иосифа римский ритор Квинтилиан даже использовал Моисея как пример того, что «основателей городов презирают за то, что те собирают в одном месте племя, являющееся напастью для других», при этом даже не упоминая его имени и ограничившись описанием «основатель еврейского суеверия». Чем больше чужаки нападали на иудаизм, тем с большим жаром благочестивые евреи, одним из которых был Иосиф, воспевали достоинства его традиции, «где высшим правителем над вселенной избран Бог». Как риторически вопрошал Иосиф, «какая же еще власть священнее этой? И какое почитание больше, чем это, приличествует Богу? Весь народ укоренен в благочестии... вся общественная жизнь совершается подобно обряду» [3].

Отмечая непохожесть евреев на другие народы, Иосиф утверждает, что, поскольку все евреи изучают законы, определяющие их образ жизни, и «имеют [их] как бы начертанными в своем сердце», они единодушны во всем, что касается их религии:

Прежде всего именно это стало причиной удивительного единодушия между нами. Ведь то, что мы имеем единое понятие о Боге и не различаемся между собой образом жизни и обычаями, способствует доброму согласию между людьми. Только у нас невозможно услышать противоречащих друг другу суждений о Боге, что по большей части свойственно всем остальным (не только всякий случайный человек ни с того ни с сего заговаривает с первым встречным об этом возвышенном предмете, но посягают на это даже некоторые из философов – одни в своих рассуждениях принимают вовсе отрицать существование Бога, другие отрицают Его промышление о людях, – равным образом и в повседневных отношениях между нами не бывает разногласий, но все дела мы делаем сообща, с единой мыслью о Боге, согласной с нашим законом, которая гласит, что Он видит все [4].

Как станет ясно в ходе дальнейшего изложения, несмотря на все «единодушие» и «доброе согласие» в отношении религиозных обрядов и верований, отличавшее евреев от греков и других политеистов древности с их множеством божеств, культов, мифов и обычаев, в иудаизме все равно сохранялось немало места для вариаций и разнообразия, и не только в ту эпоху, но и на протяжении всей истории.

История иудаизма не синонимична истории евреев, но иудаизм – религия еврейского народа, поэтому нам придется проследить политическую и культурную историю евреев в той мере, в какой она влияла на их религиозные идеи и обряды. В то же время иудаизм является мировой религией – и не только потому, что еврейский народ в силу обстоятельств тысячелетиями был разбросан по всему миру и в его религиозных идеях отражалось – путем принятия или, напротив, отторжения – мировоззрение соседей по «большому» нееврейскому миру. Хотя иудаизм не настолько отделен от этнической принадлежности, как некоторые другие мировые религии, например христианство, ислам или буддизм (хотя и в этих религиях конфессиональная идентичность бывает этническим или культурным маркером), еврейская идентичность определялась не только происхождением, но и религией задолго до того, как Иосиф Флавий

воспел превосходство особого общественного строя, идея которого приписывается Моисею. Самое позднее ко II веку до н. э. почти все евреи принимали прозелитов, желавших практиковать еврейские обычаи и считать себя евреями, как своих соплеменников. На протяжении большей части исторического отрезка, охватываемого этой книгой, иудаизм обладал потенциалом мировой религии и евреи верили, что их религия имеет вселенское значение, хотя (в отличие от некоторых христиан) сами они никогда не считали своей миссией обратить людей по всему свету в свою веру [5].

Выделить, описать и объяснить религиозные аспекты еврейской культуры на протяжении трех тысячелетий – задача не из легких, и не только из-за обилия материала и груза накопленных знаний. За последние две тысячи лет в иудаизме наблюдалось огромное разнообразие проявлений. Было бы слишком просто дать определение сути иудаизма, исходя из признаков, характерных для той или иной его ветви в наши дни, а затем проследить развитие этих черт в течение веков; и надо сказать, что подобные исторические труды действительно писались в прошлом. Но предполагать, что все кажущееся существенным сегодня считалось таковым всегда, разумеется, неверно. В любом случае нельзя без достаточных оснований считать, что в иудаизме всегда было одно магистральное направление, а все остальные религиозные проявления рассматривались и должны рассматриваться только как ответвления. Метафоры дерева со множеством ветвей или большой реки с притоками соблазнительны, но опасны, ведь важнейшие аспекты сегодняшнего иудаизма, вполне возможно, не так уж укоренены в древности. Например, не нуждается в доказательствах тот факт, что центральная литургическая концепция двухтысячелетней давности – ритуальные жертвоприношения Всевышнему в Иерусалимском храме – имеет мало общего с большинством современных форм иудаизма [6].

Один из способов избежать в истории иудаизма домысливания единого сюжета на потребу сиюминутным задачам – как можно объективнее описать различные формы иудаизма, которые процветали в те или иные времена. Генетическое сходство этих форм оправдывает обсуждение их всех в рамках одного исторического повествования. В защиту такого плюралистического подхода можно привести много аргументов, но сам по себе он может показаться не слишком

удовлетворительным: ведь извне иудаизм всегда воспринимался скорее как единая религия, какой бы разнообразной она ни представлялась изнутри, да и риторика, превозносящая единство еврейского сообщества, остается общим местом еврейской религиозной литературы начиная с Библии. Если бы все, чего может добиться историк, ограничивалось описанием множества необычных проявлений иудаизма в прошедшие века без обнаружения между ними какой-либо связи, результатом был бы паноптикум, могущий позабавить или озадачить читателя, но за ним не было бы истории, объясняющей, почему иудаизм развивался именно так и почему он до сих пор остается религией, влияющей на жизнь миллионов людей.

Поэтому в этой книге выбран гибридный подход между откровенно «линейными» историями прежних поколений и «полицентричными» описаниями, которые предпочитают современные ученые, старающиеся одинаково непредвзято относиться ко всем традициям. Книга прослеживает различные проявления иудаизма, существовавшие бок о бок друг с другом в каждый момент времени, а затем рассматривает – в той степени, в какой позволяют сохранившиеся свидетельства, – взаимоотношения между этими разновидностями. Мы попытаемся установить, где и когда различные направления иудаизма состязались за верховный авторитет или приверженцев, а в каких случаях они мирно сосуществовали – искренне принимая или скрепя сердце терпя друг друга [7].

Расколов в иудаизме было немало, причем иногда спор шел о предметах, которые постороннему наблюдателю показались бы незначительными. Однако, несмотря на яркую полемику религиозных ревнителей с оппонентами, насилия по религиозным мотивам в еврейской среде почти не случалось. Библейская история о Финеесе (Пинхасе [3]), который, стремясь наказать порок, взял правосудие в свои руки и казнил без суда распутного израильтянина и идолопоклонницу, приведенную тем в семью, дает пример фанатизма, который, однако, встречается крайне редко. В иудаизме не было ничего похожего на религиозные войны в христианской Европе в период Реформации или глубокую враждебность, временами омрачавшую отношения между суннитами и шиитами в исламе. Изучение толерантности в иудаизме – одна из тем этой книги [8].

В то же время историк должен стремиться проследить развитие иудаизма от одного периода к другому, и я стараюсь везде, где это возможно, показывать, в чем именно приверженцы той или иной разновидности иудаизма видели свою связь с традицией предыдущих поколений, и определять, какие из элементов предшествующей традиции были для них главными. Так как сторонники большинства направлений в иудаизме заявляли о своей верности прошлому, может показаться непонятным: откуда тогда взялось такое разнообразие течений иудаизма в современном мире? За консервативной на первый взгляд риторикой нередко скрывались изменения и новшества. В этой книге будет отмечено, как одни преобразования повлияли на религиозную жизнь евреев, а другие оказались бесплодными.

К какой бы главе истории иудаизма мы ни обратились, как правило, нелегко установить твердые границы в вопросе о том, кого считать евреем. Было бы ошибочным вообразить, что до наступления современной эпохи со всеми ее сложностями еврейская идентичность была чем-то раз и навсегда устоявшимся и не вызывала споров. Во все века самовосприятие тех, кто считал себя евреями, могло не совпадать с тем, как их воспринимали другие. Неопределенность статуса ребенка, у которого евреем был только один из родителей, была проблемой уже во времена Иосифа Флавия: именно около I века н. э. евреи начали считать решающим еврейство матери, а не отца. Тогда, как и сейчас, обращение нееврея в иудаизм могло быть признано одной группой евреев и не признано другой. Из соображений практического удобства в этой книге евреями решено считать любые сообщества и отдельных людей, готовых применять к себе все три основных самоназвания евреев на протяжении всей их истории, а именно: «Израиль», «евреи» и «иудеи». Первоначально каждое из этих слов обозначало вполне конкретные группы людей, однако с течением времени эти понятия стали среди евреев практически взаимозаменяемыми, и наоборот, решение некоторых групп — например самаритян и некоторых раннехристианских общин — называть себя «Израилем», а не «евреями», ознаменовало их окончательный разрыв с иудаизмом.

Но и для тех, кто оставался в лоне еврейства, коннотации этих трех наименований могли очень сильно различаться. В XIX веке назвать еврея английским словом Hebrew ^[4] было вполне вежливым, а сегодня

уже считается обидным, хотя и не оскорбительным. Французские евреи в XIX веке называли себя «израэлитами» (Israe2lite); слово juif (еврей) лишь недавно утратило уничижительную окраску. Нового в этом ничего нет: еще в I веке, во времена политической напряженности, евреи называли себя по-разному на иврите и по-гречески. Все зависит от контекста, а контекст, в свою очередь, помогает многое понять об изменениях внутри самого иудаизма. Поэтому, чтобы объяснить чисто религиозные изменения (в чем и состоит основная тема книги), нам придется затронуть общую историю значительной части Ближнего Востока и Европы (а когда дойдем до более близких к нам столетий – и Америки, и, как говорится, далее везде).

События «большого» мира, отражаясь на жизни евреев, естественным образом очертили периоды их религиозной истории, в соответствии с которыми структурирована эта книга: от империй Ближнего Востока, Греции и Рима к христианизации Европы, от периода исламского влияния к началу Новой истории, от эпохи Возрождения до эпохи Просвещения и сложнейшего еврейского мира наших дней, когда судьба многих евреев диаспоры тесно связана с национальным государством – Израилем. Только один рассматриваемый в книге период определен событием непосредственно еврейской истории. С разрушением Второго храма в Иерусалиме в 70 году н. э. началась новая эпоха в развитии иудаизма, глубоко повлиявшая на все его формы, сохранившиеся по сей день. Вряд ли кто-либо из живших тогда евреев понимал, насколько изменится их религия в результате утраты Храма, но рассмотрение именно 70 года как водораздела в истории иудаизма оправдано – не в последнюю очередь тем, что позволяет поспорить с христианской богословской концепцией иудаизма как религии Ветхого Завета, которую христианство заменило и отменило. Раввинистический иудаизм, из которого выросли все направления еврейской религии в современном мире, развивался в течение 1-го тысячелетия н. э. – фактически параллельно с христианской церковью. Он действительно основан на сборнике текстов, который христиане называют Ветхим Заветом, а евреи – Танахом (в научной литературе также употребителен термин «еврейская Библия», который будем использовать и мы). Пятикнижие – первые пять книг еврейской

Библии – раввины выделили особо под названием Тора («учение», «закон»); этот же термин они употребляли и шире – применительно ко всему учению, переданному еврейскому народу путем божественного откровения. Но раввины не ограничивались буквальным прочтением библейского текста. Разработав методiku *мидраша* («дидактического объяснения») [5], они включили в *ѓалаху* («религиозное законодательство») собственные истолкования библейских текстов в сочетании с законодательными постановлениями, передаваемыми через обычаи и устную традицию. На практике раввинистический иудаизм основан на *ѓалахе* (особенно в том виде, как она кодифицирована в Вавилонском Талмуде) не в меньшей степени, чем на Библии.

На протяжении веков иудаизм «говорил» на самых разных языках, в зависимости от культурного окружения. Национальный язык евреев – иврит (древнееврейский) [6], но в Библии есть фрагменты на арамейском (разговорном языке Ближнего Востока в 1-м тысячелетии до н. э.), большинство дошедших до нас еврейских текстов I века н. э. написаны по-гречески, а фундаментальные труды средневековых еврейских философов – по-арабски. В книге, написанной по-английски (как и в русском переводе), трудно адекватно передать нюансы, характерные для самых разных лингвокультурных миров, породивших эти тексты, и показать, в какой мере термины различного происхождения могут восприниматься в еврейской среде как синонимичные. Так, полоска земли на восточном побережье Средиземного моря, обещанная, согласно Библии, еврейскому народу, в самых ранних библейских текстах именуется землей Ханаанской, но во всей остальной Библии – землей Израильской. В Персидской империи этот же регион назывался провинцией Ехуд, под властью греков – Иудеей, а в 135 году н. э. Рим создал на этой земле провинцию Сирия Палестинская. Современного читателя такая путаница может сбить с толку, но авторы нередко выбирали тот или иной термин сознательно, поэтому везде, где это возможно, мы оставляем вариативные термины в той форме, в какой они употреблены в соответствующем источнике.

Мое стремление представить на суд читателей объективную историю иудаизма может показаться наивным. Многие из великих ученых эпохи *Wissenschaft des Judentums* [7], положивших в Европе

XIX века начало научному изучению еврейской истории, писали в надежде, что их попытки сбросить груз традиционных раввинистических истолкований и критически оценить древнееврейские источники помогут тому или иному течению в иудаизме того времени доказать свою аутентичность. Когда в западных университетах иудаика стала признанной академической дисциплиной, в особенности начиная с 1960-х годов, связь научных изысканий с сиюминутной религиозной полемикой стала встречаться реже. В Европе многие преподаватели иудаики сами не являются евреями и потому могут иметь некоторые основания претендовать на беспристрастный подход к предмету, хотя христианские или атеистические убеждения, естественно, таят ничуть не меньшую опасность предвзятости. В ином положении нахожусь я. Я родился в семье английских евреев, которые серьезно относились к своему еврейству. Кабинет моего отца был полон книг по иудаизму, унаследованных от моего деда, который много лет был секретарем лондонской общины испанских и португальских евреев и сам писал книги, в том числе историю евреев. В семье мы не особенно соблюдали заповеди – только устраивали субботний ужин вечером в пятницу, ежегодно проводили пасхальный седер и иногда посещали службу в синагоге Бивис-Маркс в лондонском Сити. Когда я подростком решил сменить образ жизни на более религиозный, это было формой мягкого бунта (который другие члены семьи встретили с терпением, достойным восхищения). Вероятно, немаловажно и то, что я обрел свой дом в еврейской общине Оксфорда, которая отличается от многих других общин Великобритании тем, что объединяет приверженцев прогрессивного, консервативного и ортодоксального иудаизма под одной крышей. Насколько эти религиозные истоки сформировали мое мнение о главном и второстепенном в развитии иудаизма, судить читателю.

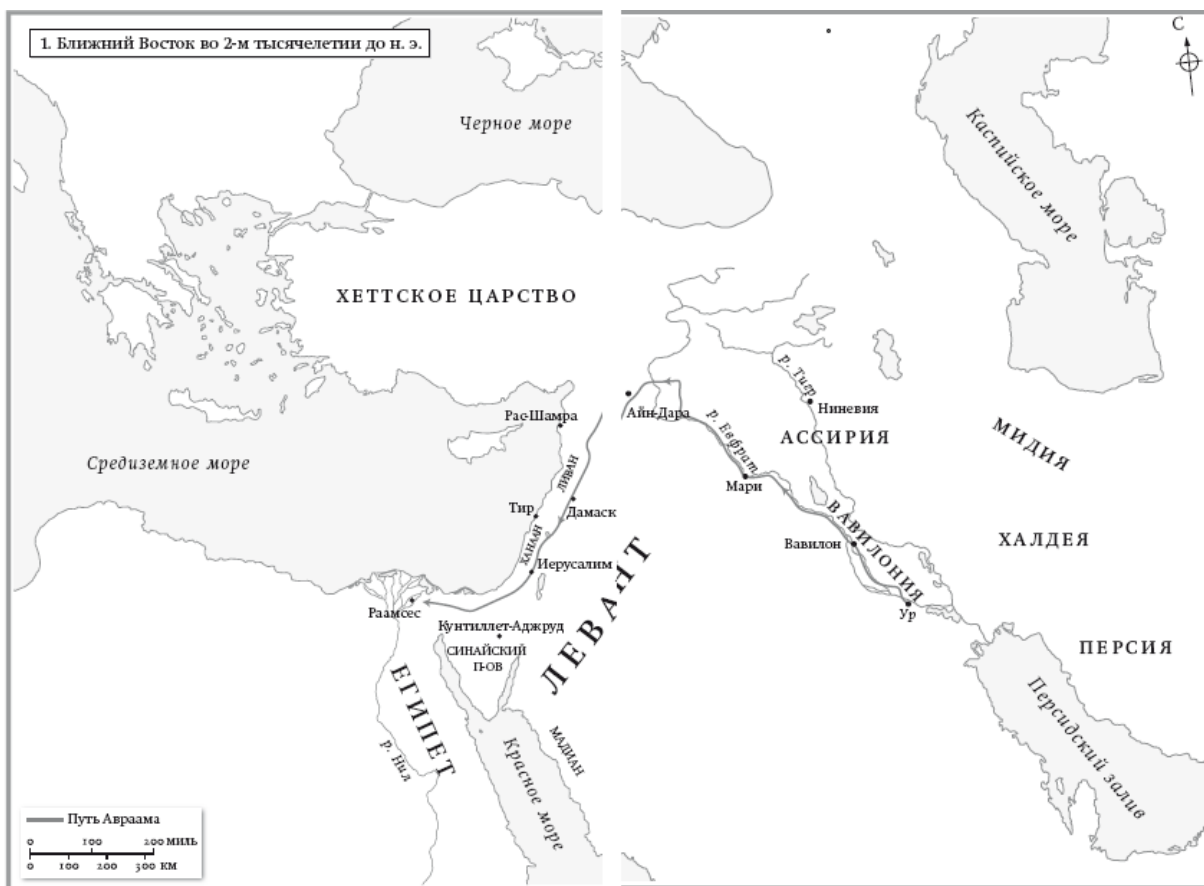
Не всегда легко отделить историю еврейской религии от еврейской истории в целом. Понятие религии как отдельной сферы жизни – детище западной христианской культуры, и довольно молодое: оно появилось в эпоху Просвещения и в античном мире точного аналога не имело, ибо взаимоотношения человека и божественного начала были плотно вшиты в ткань повседневной жизни. Ближайшим эквивалентом понятию «религия» в древнееврейском языке было слово *тора*

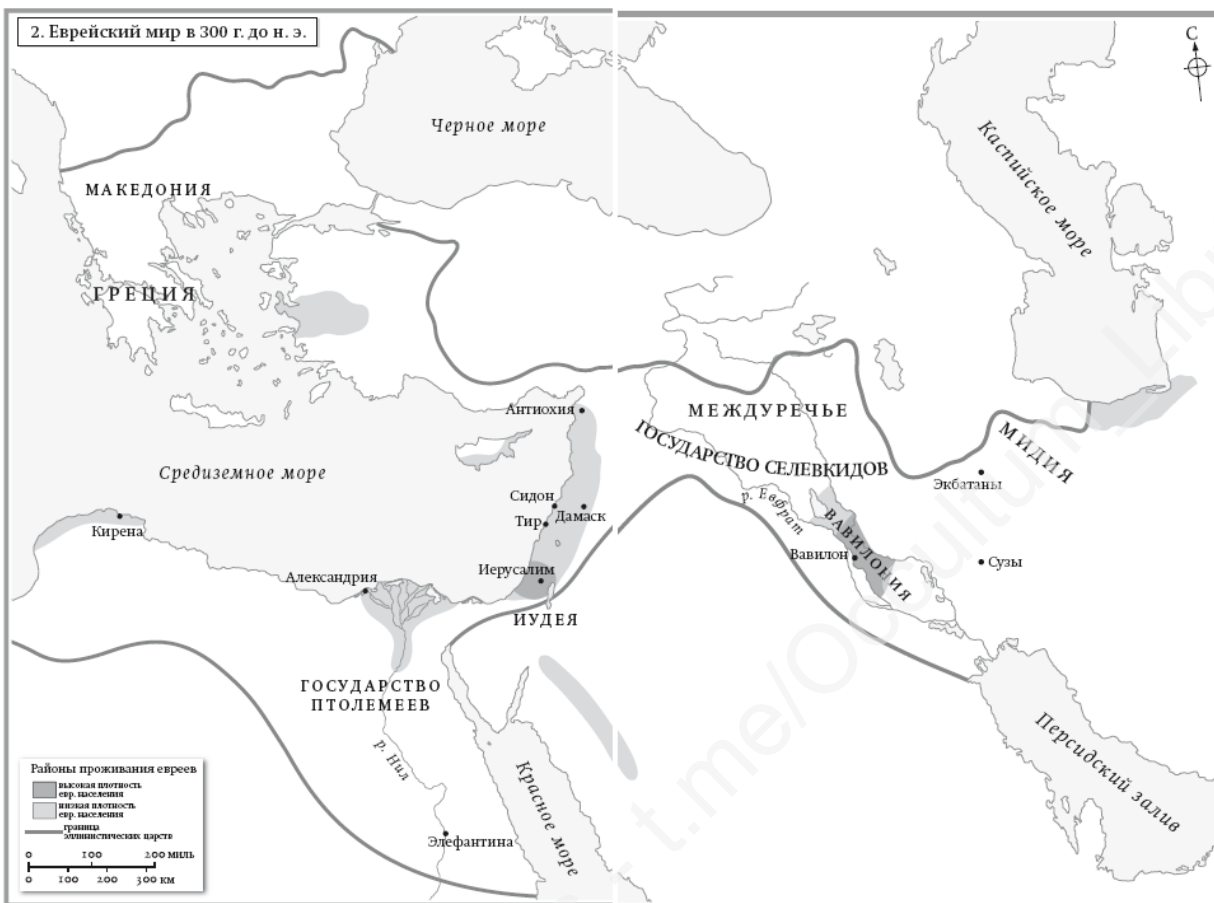
(«учение», «закон»), то есть указания, данные Израилю путем божественного откровения и охватывающие области жизни, которые в ином обществе могли считаться светскими, например гражданское и семейное право. Как следствие, в этой книге наряду с богословием будут обсуждаться повседневная жизнь и обычаи. Систематическое богословие в иудаизме фигурировало лишь спорадически, обычно под влиянием внешних стимулов – например, греческой философии, ислама или европейского Просвещения, но это не значит, что иудаизм может быть определен как религия «правильных действий», а не «правильной веры», и одна из целей этой книги – показать, что именно идеи играли решающую роль на многих перекрестках истории евреев и иудаизма. По большому счету определенные религиозные идеи проходят через всю историю иудаизма; учитывая это, такие современные концепции, как светский иудаизм, вовсе не предусматривающий веры в Бога, следует считать несколько спорными. Самая важная из упомянутых идей – идея Завета, устанавливающего связь между Богом и еврейским, а не каким-то иным народом, но взамен накладывающего на евреев определенные обязанности. На протяжении всей истории приверженцы иудаизма заявляли, что его всемирное значение заключено в «особых отношениях» между Богом и одной избранной Им группой людей.

Итак, в этой книге будут обсуждаться не только верования и идеи, но и повседневная жизнь, социальные институты и общинные структуры. Я старался как можно лучше показать живую религию, которая в течение веков была центром жизни простых еврейских масс, а не только рассказать о новшествах и причудливом жизненном пути «белых ворон», сведения о которых встречаются в исторических источниках куда чаще. Я также пытался не исключать возможности того, что движения и идеи, которые в дошедших до нас источниках упоминаются лишь мимоходом, могли занимать в свое время куда более важное место, чем кажется исходя из позднейшего предания. Так, в 1947 году в Кумранских пещерах совершенно случайно были найдены свитки Мертвого моря, открывшие нам разновидности иудаизма, о которых в течение двух тысячелетий ничего не было известно. Уже когда первые раввины I–II веков н. э., чьи законодательные установления в III веке были кодифицированы в Мишне и Тосефте [8], или их последователи, чьи комментарии около

600 года н. э. вошли в Вавилонский Талмуд, оглядывались на библейский период развития иудаизма – им казалось важным совсем не то, что больше всего занимало их предков.

С чего начать историю иудаизма? С патриарха Авраама, первым признавшего существование единственного Бога? С Моисея, получившего Божественный Закон на горе Синай? А может быть, с того момента, когда Ездра (Эзра) несколькими веками спустя создал еврейский народ, главным для которого было поклонение тому же Богу в Иерусалимском храме? Или со II века до н. э., когда было закончено составление большинства библейских книг? Можно привести аргументы в пользу каждого из этих вариантов, но я решил начать еще позже – с I века н. э., когда появилось описание иудаизма как отдельной формы религиозной жизни. Составивший это описание Иосиф Флавий вглядывался в туманную даже для него древность, чтобы рассказать о богословских концепциях, кодифицированных текстах, обрядах и институтах зрелой религии, которую он с гордостью называл своей. Мы увидим, что длительный процесс формирования этой религии в предшествовавшие века не всегда шел гладко, и наши знания о нем до сих пор остаются на удивление фрагментарными. В основе Библии лежит рассказ о появлении у евреев отдельной религии, но неопределенность, связанная с датировкой и процессом составления важнейших библейских текстов, а также со значимостью археологических данных библейского периода, породила совершенно разные мнения об историчности этих рассказов. Раввины унаследовали библейскую традицию, но обращались с ней по большей части антиисторично. Так что нам очень повезло, что у нас есть подробный документ, который составил в I веке н. э. – вскоре после того, как Библию стали считать Священным Писанием, – ученый иудей, сведущий как в традициях своего народа, так и в самых передовых методах научного познания прошлого, известных в его время. Автором этого документа был Иосиф Флавий. С его «Иудейских древностей» мы и начнем.







Часть I
Истоки (ок. 2000 г. до н. э. – 70 г. н. э.)

vk.com/occultumlibris - t.me/Occultum_Libris

1. Пустыни, племена и царства

В конце I века н. э. Иосиф Флавий оглядывался назад с гордостью за древность своего народа и удивительную точность записей, хранивших еврейскую историю. Правда, бо́льшая часть этой истории ускользнула от внимания нееврейского мира, и греческие писатели уделяли евреям незаслуженно мало внимания, но это можно было исправить. Прежде чем рассказать об иудейском богословии в труде «Против Апиона», Иосиф составил для иноверцев связное повествование о еврейской истории с ее начала и до времен самого Иосифа. Его «Иудейские древности» в двадцати книгах, возможно, стали первым подобным повествованием в истории [1].

Иосиф писал под бременем общенациональной травмы. Он родился в 37 году н. э. в знатной иерусалимской семье, юношей служил священником в Храме, а в 66 году н. э. оказался одним из вождей мятежников, чья борьба против императорского Рима через четыре года привела к разрушению Храма. В 67 году римляне взяли Иосифа в плен, но он, по его собственным словам, предрек римскому полководцу Веспасиану, что тот станет императором, и когда предсказание сбылось, получил свободу. Все свои сочинения он написал уже при императорском дворе в Риме. Кажется, что целью всей его дальнейшей жизни было убедить скептически настроенных римлян, что евреи, только что покорившиеся власти империи, – на самом деле великий народ с долгой историей, вполне заслуживающей внимания со стороны завоевателей и всего нееврейского мира [2].

Для читателей, знакомых с еврейской Библией (для христиан это Ветхий Завет), сведения из первой половины «Иудейских древностей» будут хорошо известными, и в то же время иногда они могут привести в замешательство. О прошлом евреев в Библии содержится множество рассказов, которые не всегда легко согласовать с внебиблейскими свидетельствами. В I веке н. э. реконструировать историю Израиля библейского периода было ничуть не проще, чем в наши дни. В первых десяти книгах своего труда Иосиф следовал за библейским изложением событий, но с добавлениями и пропусками, дающими нам представление о том, как читали Библию в его эпоху. Иосиф излагает свой материал поразительно связно и ярко, и мы дадим читателю

возможность самому в этом убедиться. Флавий считал свою историю подлинной и очень этим гордился, но для нас его версия важна не точностью (в которой зачастую можно и усомниться), а претензией на точность. Мы увидим, что восприятие евреями истории своего народа сыграло серьезную роль в развитии их религиозных идей и обрядов. В трудах Иосифа Флавия мы имеем самое древнее полноценное проявление этого типа исторического мышления. Мы еще найдем причины сомневаться в достоверности ряда приведенных им преданий, и в конце этой главы я осмелюсь дать несколько осторожных предположений о том, что и когда могло происходить в действительности, но так или иначе, во всех религиях есть сказания об их происхождении, а для вопроса о формировании исторических мифов, на которых основан иудаизм, не так важно, что происходило на самом деле, – важно то, в реальность чего верили сами евреи. И в этом отношении лучшим источником для нас служат свидетельства Иосифа Флавия, написавшего свой труд вскоре после завершения составления Библии.

Иосиф начинает свое повествование с рассказа о «нашем законодателе Моисее», чья мудрость (освященная библейским текстом) стала, по словам автора, основной движущей силой еврейской истории. Поэтому для Иосифа эта история началась там же, где начинается Библия, – с рассказа Моисея о создании мира и человечества и разделении народов после потопа, во времена Ноя. Прежде чем Иосиф дошел до евреев и родословия Авраама, половина первой книги «Иудейских древностей» была уже позади, но у читателя уже не должно было оставаться сомнений ни в важности фигуры Авраама, который «первый решился объявить, что Господь Бог, создавший все существующее, един», ни в его значимости для последующей истории евреев. Авраам, как писал Иосиф, вначале жил в городе Уре (в Книге Бытия – «Ур Халдейский»), но халдеи и прочие жители Месопотамии восстали против его религиозных идей, и он переселился в землю Ханаанскую. Там Авраам и оставался до своей кончины в возрасте 175 лет, если не считать короткого пребывания в Египте, где он спасался от поразившего Ханаан голода. Он был похоронен в Хевроне близ своей жены Сары, и там же, в могиле предков, предстояло упокоиться его сыну Исааку [3].

Далее Флавий подробно рассказывает о судьбе части потомков Авраама, оказавшейся в Египте после того, как Иосиф, внук Исаака, был продан туда в рабство, а затем вознесен фараоном на неслыханную высоту власти благодаря умению толковать сны. Иосиф предоставил убежище в Египте своему отцу Иакову и многочисленным братьям, когда им вместе со стадами пришлось из-за нового голода покинуть Ханаан и отправиться на юг. Семейство счастливо поселилось в Египте, но Флавий акцентирует внимание читателя на том, что на смертном одре Иаков пророческим образом предсказал своим потомкам переселение в должный час в Ханаан и что кости Иакова и всех его сыновей будут в конце концов похоронены в семейном склепе в Хевроне (в том числе и кости Иосифа, хотя и позже остальных) [4].

Во второй половине второй книги «Древностей» Флавий наконец переходит к рассказу о массовом исходе потомков Иакова из Египта после того, как египтяне позавидовали процветанию евреев (здесь в повествовании Иосифа Флавия впервые встречается слово «евреи» как обозначение предков иудеев; в следующем предложении тот же народ именуется «племенем израильским»). Разделение народа на колена (названные по именам сыновей Иакова или, в случае «полуколен» Ефрема и Манассии, его внуков) объясняется автором как последняя воля Иакова, который незадолго до смерти «повелел своим собственным сыновьям принять в число свое и сыновей Иосифа, Ефрема и Манассию, и поделиться также и с ними Хананеєю» в воздаяние за исключительную доброту Иосифа к братьям.

Евреям, как писал Иосиф Флавий, предстояло 400 лет мытарств, прежде чем они были спасены и под руководством Моисея и его брата Аарона, сыновей Амрама, «знатного происхождения еврея», вышли из Египта и направились через пустыню к Ханаану. Сам Моисей после сорока лет в пустыне и грандиозного откровения на горе Синай, где он получил от Бога законы и передал их своему народу, так и не достиг Земли обетованной. Смерть Моисея окутана тайной: «...Его вдруг окружила туча, и он скрылся в каком-то ущелье. Впрочем, в священных книгах он сам упомянул о своей смерти, из опасения, как бы люди не вздумали утверждать, будто бы он, вследствие особенной любви к нему со стороны Господа Бога, был взят прямо на небо». Нееврейский читатель, дошедший уже до конца четвертой книги этого

длинного труда (и одолевший тем самым одну пятую его часть), мог к этому моменту небезосновательно испытывать некоторое недоумение – не в последнюю очередь оттого, что Иосиф не называет никого из своих главных героев иудеями, несмотря на высказанное во введении намерение показать, «кто такие по своему происхождению иудеи». Изложенный в книге I рассказ о том, как ангел нарек Иакова Израилем, даже не объясняет, почему Израилем называют евреев в целом [5].

Следующая часть национальной истории уже больше соответствует привычным для читателей Иосифа Флавия канонам исторического труда, так как повествование переходит к делам войны и политики. Евреи, как писал Иосиф, провели под командованием Иисуса Навина ряд военных кампаний против ханаанеев, в том числе ужасных великанов, «которые выдавались среди остальных людей огромным ростом и страшною внешностью... Еще и по сей день показываются их исполинские кости, и кто не видел их лично, тот не поверит, как чудовищно велики они». Завоеванная страна была разделена между коленами, но их успехи в земледелии привели к появлению богатства, а оно, в свою очередь, породило приверженность к удовольствиям и пренебрежение законами, переданными Моисеем. Божественное наказание за такую нечестивость приходило в виде кровавых гражданских войн, за которыми следовало порабощение чужеземцами (ассирийцами, моавитянами, амаликитянами, филистимлянами) и героические усилия вереницы судей, которым народ вручил власть над собой, чтобы они управляли им и вели его в бой против врагов. В определенный момент народ потребовал себе царя в качестве военного вождя, и престарелый судья Самуил (Шмуэль), который уже при рождении был избран Богом как руководитель народа, с одиннадцати лет получал от Бога прямые указания и пророчествовал, нехотя назначил Саула (Шауля) первым царем Иудейским и передал ему миссию войны с соседними народами, выполненную Саулом с лихвой [6].

На этой стадии повествования Иосиф прослеживает судьбу народа, который он именует то иудеями, то израильтянами, то евреями (повидимому, без особой системы), в нескольких локальных войнах. Наследственные враги евреев амаликитяне, которых Бог повелел истребить, продолжали досаждать Израилю, так как Саул был недостаточно жестокосерден и решил пощадить царя амаликитян

Агага, «пораженный красотой и статным ростом» врага. Но еще более настойчивым и опасным противником были филистимляне; против них евреи вели целый ряд кампаний, в ходе которых прославился как воин будущий царь Давид, избранный Богом на царство «не в награду за физическую красоту, а за достоинства духовные... [за то, что отличался] благочестием, любовью к справедливости, мужеством, повиновением». Когда Давид был еще отроком-пастухом, Самуил тайно помазал его на царство [7].

Когда Саул и его сын Ионафан погибли в битве с амаликитянами, Давид первым делом сложил на кончину царя и его сына элегии и хвалебные похоронные песни, которые, замечает Иосиф, сохранились до его времени. Затем Давид через пророка испросил указание от Бога, в каком городе ему следует править «коленом Иудовым», и получил приказ поселиться в Хевроне; остальной страной правил оставшийся в живых сын Саула. Результатом этого стала гражданская война, которая длилась много лет, пока сына Саула не убили сыновья его собственных сторонников, после чего все «старейшины народные, военачальники и тысяцкие» отправились в Хеврон и присягнули Давиду как царю, избранному Богом для спасения страны евреев от покорения филистимлянами. С большим соединенным войском всех колен (Иуды, Симеона, Левия, Вениамина, Ефрема, Манассии, Иссахара, Завулону, Неффалима, Дана и Асира, а также Рувима и Гада, наделы которых располагались по другую сторону Иордана) Давид отпраздновал в Хевроне свое провозглашение царем, а затем отправился в поход на Иерусалим. Иерусалим в то время населяли иевусеи – «народ хананейского племени». Повода для нападения на Иерусалим Иосиф не называет, но после того, как Давид взял крепость и отстроил город, он назвал его «градом Давидовым» и выбрал в качестве царской резиденции. От покорения Ханаана Иисусом Навином до взятия Иерусалима Давидом прошло 515 лет [8].

Иосиф Флавий подробно описывает великие победы Давида над филистимлянами и последующее покорение соседних народов, которым пришлось платить ему дань, так что он скопил «такие богатства, каких не оставлял ни один царь не только еврейский, но и никакого другого народа». Когда он скончался, вместе с ним в Иерусалиме было похоронено столько сокровищ, что 1300 лет спустя иудейский первосвященник разграбил одну из погребальных камер в

склепе Давида, чтобы откупиться от осады неприятельской армии. Еще через много лет (всего за век до Иосифа) царь Ирод вскрыл еще одно помещение гробницы Давида и тоже извлек из него массу денег [9]. Однако после заверений о непревзойденных богатствах Давида Иосиф не слишком-то логично заявляет, что того превзошел богатством его сын и наследник Соломон (Шломо), мудростью затмивший даже египтян. Соломона не отвлекали непрерывные войны, которыми был занят его отец, и он построил Богу великолепный храм в Иерусалиме – храм, который Давид собирался, но так и не начал строить. Копии писем, в которых Соломон просил тирского царя Хирама о помощи в поставке ливанских кедров для строительства храма в обмен на зерно, во времена Иосифа, по его словам, еще хранились в архивах Тира, и любой желающий мог-де убедиться в этом, запросив соответствующих должностных лиц. Соломон вступил на трон в 14 лет и правил восемь десятилетий, но его держава не пережила его: после смерти Соломона царство распалось надвое. Ровоам (Рехавам), сын Соломона, правил только коленами Иуды и Вениамина на юге, вокруг Иерусалима. Жители Северного Израильского царства со столицей в Сихеме (Шхеме) учредили собственные культовые центры с иной обрядностью в Вефиле (Бейт-Эле) и Дане, чтобы не отправляться на поклонение в Иерусалим – «город врагов наших». Это-то новшество, по мнению Иосифа, и «стало для евреев началом всяких бедствий и было причиною того, что они впоследствии были побеждаемы на войне с чужеземными народами и подпадали их игу» – хотя он и признает, что причиной Божьей кары стала и нравственная развращенность Ровоама и его иерусалимских подданных [10].

Первым орудием божественного воздаяния стал египетский царь Сусак. История следующих поколений еврейских царей в повествовании Иосифа пронизана вторжениями со стороны великих держав (Египта, Ассирии и Вавилона) и местных царьков, в особенности правителей Сирии и Дамаска, а также гражданскими войнами между царями южного царства, правившими в Иерусалиме, и Северного Израильского царства со столицей в Самарии (Шомроне). Судьба последнего была решена, когда царь Ассирии узнал, что царь Израиля попытался вступить в союз с Египтом для противостояния ассирийской экспансии. После трехлетней осады Самария была взята

штурмом, и все десять колен, населявшие северное царство, были уведены в Мидию и Персию. На их место были переселены чужеземные племена. Иосиф, будучи иерусалимским священником, не проявляет сочувствия к Израильскому царству, считая, что его постигло справедливое наказание за нарушение законов и бунт против династии Давида. Переселенные же в Самарию чужеземные племена – «хуфейцы, как они называются по-еврейски, тогда как на греческом языке они носят имя самарян», – восприняли у иудеев поклонение Всевышнему Богу [11].

В отличие от Самарии Иерусалим в то время спасся от нашествия ассирийцев благодаря благочестию царя Езекии (Хизкиягу). Но Иерусалиму тоже было суждено в конце концов пасть жертвой превосходящей военной мощи. Цари в Иерусалиме, зажатые между наследником Ассирии – Вавилоном с его планами экспансии и южным соседом – Египтом, раз за разом пытались присоединиться к одной из сторон против другой, но в конечном итоге не смогли обеспечить себе безопасность. После ужасной осады царь, которого Библия именует Седекия (Цидкиягу), попал в плен к царю Навуходоносору, был ослеплен и увезен в Вавилон. Храм и дворец в Иерусалиме сровняли с землей, а народ угнали в Вавилонию. Вся Иудея и Иерусалим на семьдесят лет стали пустыней [12].

О жизни евреев в Вавилонии Иосиф не смог рассказать своим читателям почти ничего, кроме истории о сбывшихся пророчествах Даниила, сделанных сначала при дворе Навуходоносора, а затем, много лет спустя, при дворе Валтасара, когда Вавилон осаждали персидский царь Кир и мидийский царь Дарий. Даниил верно истолковал значение непонятных слов, появившихся посреди пира на стене пиршественной залы. Слова эти означали, что Бог разделит Вавилонское царство между мидянами и персами. Даниил занял высокий пост при дворе Дария и построил в мидийской столице Экбатанах крепость – «здание дивное и необычайно искусное, которое сохранилось в целости по сей день... В этом дворце по сей день хоронят мидийских, персидских и парфянских царей, и заведование этим зданием поручено иудейскому священнику; так это осталось до нашего времени» [13].

А в первый год правления Кира, по словам Иосифа, царя впечатлило древнее пророчество в книге Исаии (составленной за 210 лет до того) о

том, что иудейские изгнанники вернутся на родину:

Так говорит царь Кир: после того, как всемогущий Бог даровал мне царствование над всей землей, я убедился, что он то же самое Божество, которому поклоняется народ израильтян. Он устами пророков предвещал имя мое и объявил, что я отстрою храм Его в Иерусалиме в стране Иудейской.

Царь призвал самых выдающихся из вавилонских иудеев и позволил им отправиться в Иерусалим и восстановить Храм, обещая финансовую поддержку от своих начальников и сатрапов пограничных с Иудеей областей. Многие евреи предпочли остаться в Вавилоне, боясь потерять имущество. Те, кто вернулся в Иудею, обнаружили, что восстановлению Храма чинят всяческие препятствия окружающие народы, в особенности хуфейцы, поселенные в Самарии много лет назад еще ассирийцами, угнавшими десять колен. Хуфейцы давали взятки местным сатрапам, чтобы те воспрепятствовали иудеям в постройке города и храма. Это противодействие оказалось таким успешным, что сын Кира Камбиз, «будучи человеком подлого характера», недвусмысленно запретил евреям отстраивать город. Но затем в Персии случился переворот, приведший к власти новую династию, чей основатель Дарий издавна был связан дружбой с Зоровавелем (Зрубавелем), главой пленных иудеев Персии и одним из телохранителей царя. Зоровавель использовал свое влияние, чтобы напомнить Дарию: тот когда-то поклялся, что если станет царем, то восстановит Храм Господа в Иерусалиме и вернет туда священные сосуды, которые Навуходоносор забрал в Вавилон вместе с прочей военной добычей [14].

Таким образом, Храм все же был отстроен и стал административным центром для евреев, вернувшихся в Иерусалим. С последним царем, правившим в Иерусалиме до плена, при вавилонском дворе после смерти Навуходоносора обращались неплохо, но после возвращения изгнанников царская власть так и не была восстановлена. Вместо нее иудеи «ввели у себя полуаристократический, полуолигархический строй правления»: во главе их встали первосвященники. Они пользовались прочной поддержкой персидского государства, за исключением эпохи

Артаксеркса, когда придворные интриги оскорбленного царского министра Амана едва не погубили всех евреев Персии. От смертельной опасности их спасло только героическое вмешательство прекрасной царицы Есфири (Эстер), имевшей иудейское происхождение [15].

Разгром Персидского царства Александром Македонским имел значительные последствия для евреев, которые первоначально сохраняли верность царю Дарию III. Но когда Александр лично посетил Иерусалим, он не разграбил город, как ожидали его приверженцы, но простерся ниц перед первосвященником и принес жертвы в Храме. Иосиф пишет, что великий завоеватель признал власть еврейского Бога. Тогда самаритяне решили объявить себя евреями, желая получить царские милости и для своей столицы Сихема, но напрасно: когда Александр спросил, кто они такие, они «ответили, что они евреи и что жители Сихема известны также под именем сидонян»; когда же царь вновь спросил, иудеи ли они, самаритяне дали отрицательный ответ и в результате не получили испрашиваемых привилегий. С этого момента, по Иосифу, Сихем и храм самаритян стали служить убежищем для иудеев из Иерусалима, обвиненных в нарушении религиозных законов [16].

В дальнейшем изложении истории еврейского народа вплоть до своего времени Флавий наконец доходит до тем и исторических личностей, более знакомых его нееврейским современникам. (Читатели же настоящего труда смогут подробнее ознакомиться с этой эпохой в главе 5.) Читательская аудитория Иосифа, несомненно, знала, как полководцы Александра после его безвременной смерти делили между собой Ближний Восток в затяжной войне за наследство империи, как Селевк получил власть над Вавилоном и прилегающими регионами, а Птолемей – над Египтом. Иосиф утверждал, что Птолемей захватил Иерусалим хитростью: он вошел в город в субботу, как бы желая совершить жертвоприношение, так что ему никто не помешал. Птолемей правил жестоко, увел в плен множество народа из холмов Иудеи, но под его властью и властью его потомков Иерусалим в конце концов достиг процветания. Многие евреи поселились в Египте по собственной воле: их привлекала эта преуспевающая страна и не в последнюю очередь новый город Александрия, ставший столицей династии Птолемеев. Иосиф Флавий утверждает, что об

уважении последних к иудеям свидетельствует решение Птолемея Филадельфа заказать перевод еврейского закона на греческий язык. Если евреи и страдали под властью Птолемеев, то только из-за разорения их страны, как и прилегающих регионов, во время походов Селевкидов, стремившихся отвоевать территорию у Птолемеев. Эти походы завершились победой Антиоха Великого и присоединением Иудеи к государству Селевкидов [17].

Антиох начал управление Иерусалимом с провозглашения права иудеев беспрепятственно продолжать отправление в Иерусалиме культа, завещанного им предками, и по всей стране было издано распоряжение:

...Ни одному иноземцу не позволено вступать в то отделение святилища, которое закрыто и для иудеев, исключая тех из последних, которые посвящены на то и которым это разрешается местными законами. Далее было постановлено, что никто не смеет ввозить в город мясо лошадиное, или свинину, или диких или домашних ослов, кошек, лисиц, зайцев и вообще всех запрещенных иудеями животных. Также воспрещалось ввозить в город шкуры таких животных или держать их в городе; лишь издревле употреблявшиеся для жертвоприношений животные, которые необходимы при богослужении, могли находиться в пределах города. Всякий же, нарушивший какое-нибудь из этих постановлений, подвергался штрафу в три тысячи драхм серебром в пользу священнослужителей [18].

Но такая терпимость к особым запретам иудейской религии длилась недолго. После борьбы между различными группировками иудеев за сан иерусалимского первосвященника, кандидатуру которого утверждал селевкидский царь, некоторые из первых лиц Иудеи заявили Антиоху IV Эпифану, сыну Антиоха Великого, что хотят «отказаться от своих законов и своего государственного устройства и принять... греческую форму правления». Антиох Эпифан повел войско на Иерусалим, взял город и осквернил Храм. Руководила им жадность и желание овладеть богатствами Храма, но грабежом дело не окончилось. Царь «поставил на месте, где происходили жертвоприношения, алтарь и заклал на нем свинью», а затем приказал

всем иудеям отказаться от почитания своего Бога и прекратить обрезание мальчиков, а отказавшихся подвергал мучениям. Преследования побудили народ к восстанию, вождем которого стал пожилой священник Маттафия (Матитьяѓу) и его сыновья, в том числе Иуда Маккавей (Йеѓуда Маккаби). Успех восстания, взятие Иерусалима и очищение Храма привели к тому, что род Маттафии стал правящей династией под именем Хасмонеев (в честь прадеда Маттафии). Вначале они правили как первосвященники, в дальнейшем – как цари, среди которых была и одна царица (Александра, вдова Александра Янная) [19].

Неудивительно, что по мере приближения к современности повествование Иосифа становится все подробнее. Некоторое время Хасмонеи наслаждались независимостью от власти Селевкидов, а затем приступили и к собственным завоеваниям за пределами иерусалимского региона, добавив к иудейской территории Галилею на севере и Идумею (область вокруг Хеврона) на юге. Однако внутридинастические раздоры дали великому римскому полководцу Гнею Помпею возможность вмешаться и после упорной осады (во время которой Помпей воспользовался тем, что евреи соблюдали субботу, чтобы насыпать в это время вал) взять Иерусалим. Таким образом, как горько заметил Иосиф, евреи «утратили свою свободу и стали подвластны римлянам» [20]. В продолжение сетований Иосиф здесь же отмечает, что в результате этого просчета Хасмонеев «царская власть, которая прежде предоставлялась в виде почета родовитым первосвященникам, теперь стала уделом мужей из простонародья». Восхождение к царской власти в Иудее идумеянина Ирода Великого изображено как прямое следствие «реальной политики» римского сената. Сразу после заседания сената по этому вопросу римские должностные лица принесли языческую жертву в знак ратификации состоявшегося решения, помещенного затем в Капитолии. Власть над Иерусалимом Ирод получил только благодаря помощи римских войск. Но, невзирая на такое зловещее начало и на политическую нестабильность, вызванную не в последнюю очередь интригами многочисленных родственников самого Ирода, его правление было во многом выдающимся, а еврейский Храм был перестроен и отделан так великолепно, что дивились не только евреи, но и чужеземцы [21].

Неустойчивость режима Ирода, державшегося в значительной мере на страхе его иудейских подданных перед ним и его тайной стражей, стала очевидной, когда после его смерти вспыхнула целая серия восстаний. Римляне пытались передать власть потомкам Ирода, и небольшая часть территории действительно оставалась под их контролем вплоть до времени, когда Иосиф писал свои труды. Но через десять лет после смерти Ирода вся Иудея была вверена попечению римского наместника, который должен был обеспечить прямое управление провинцией, в том числе провести для сбора земельного налога перепись населения – в результате чего немедленно вспыхнуло восстание.

Рассказывая об этих событиях, Иосиф Флавий не мог не думать о том, что ему довелось видеть собственными глазами несколькими десятилетиями позже, когда борьба против римлян достигла своего апогея, а ее итогом стала необычайно жестокая осада Иерусалима и полное разрушение Храма Ирода. Иногда Иосиф пишет об этой катастрофе так, как если бы она была неизбежной, однако в ходе подробного рассказа в последней части своего великого труда он время от времени обращает наше внимание и на детали, свидетельствующие об обратном. Агриппа I, внук Ирода, недолго, но славно царствовал в Иудее: когда его правление началось, Иосифу было четыре года, когда закончилось – семь. Вряд ли случайно, что извилистая политическая карьера Агриппы стала центральной темой всей девятнадцатой книги «Древностей». Иосиф поставил себе задачу показать, сколь блестящей была еврейская история, – и тем самым намекнуть, сколь блестящей она вновь могла бы стать, если бы только евреям было позволено залечить последствия катастрофической войны и восстановить Иерусалим и Храм во всей их прежней славе.

Насколько достоверен рассказ Иосифа о происхождении и истории евреев? Сам он довольно часто настаивает на правдивости своих сведений и везде, где может, цитирует документы в подтверждение своих слов, но, разумеется, многого он просто не мог знать. Упорядочить материал еврейской Библии, на которой основана первая половина его труда, и создать на его основе связное повествование – само по себе подвиг, больше оцененный христианами Средневековья и начала Нового времени, чем современными учеными. Процесс

структурирования библейского материала потребовал от автора ряда малозаметных изменений в сведениях из источников: например, в рассказе о героическом поступке Есфири вместо одного персидского царя пришлось упомянуть другого, чтобы согласовать хронологию истории иудеев с общепринятой хронологией древних империй, знакомой греческим и римским, а не еврейским читателям Иосифа. Сглаживались противоречия в библейских текстах – например между книгами Царств и Паралипоменон, рассказывающих об одних и тех же событиях. Иногда Иосиф опускал сведения, с которыми не мог не быть знаком по источникам, – например, описанный в Книге Исхода эпизод с золотым тельцом, которого сделал евреям для поклонения брат Моисея Аарон в тот самый момент, когда Моисей получал божественное откровение на горе Синай. Вероятно, Иосиф не хотел пересказывать эпизод, представлявший его народ в невыгодном свете [22].

Повествование Иосифа охватывает не только широкий временной диапазон (при этом он прилагал немало усилий по датировке описываемых событий на основе письменных источников, имевшихся в его распоряжении), но и огромную территорию – от Междуречья до Рима. Географические условия в этом повествовании тоже очень различны – от экономик Междуречья и Египта, порожденных плодородными почвами и развитой оросительной системой, до великой и ужасной пустыни Синайского полуострова и прибрежных регионов Средиземноморья, где от сезонного распределения осадков зависели голод и изобилие. И тем больше поражает то, что сам автор, по-видимому, считал центром своего исторического повествования холмы Иудеи. Так, в труде «Против Апиона», написанном через несколько лет после завершения работы над «Древностями», Иосиф называл изолированное положение своей родины, не имеющей даже выхода к морю, причиной того, что большинство греческих историков прежних поколений – самый доверенный источник исторического знания для греко-римских читателей Иосифа – не удосужились упомянуть евреев и их долгую и славную историю: «Страна, которую мы населяем, расположена не на побережье, и мы не одобряем занятие торговлей и возникающее вследствие этого общение с другими народами...» [23].

Молчание греческих источников о еврейской истории, о котором говорил Иосиф, действительно представляло реальную проблему, и все его героические усилия обнаружить упоминания евреев в темных закоулках греческой литературы (включая отсылку поэта Хирилла к Гомеру, упоминавшему неких «солимов», что Иосиф истолковывает как родственное названию Иерусалима – по-гречески Ιεροσόλυμα) лишь показывают, что искать было почти нечего [24]. Эта проблема сохранилась до наших дней, хотя современным историкам, кроме еврейских и греческих, доступны и другие письменные источники того времени: иероглифические документы из Египта и клинописные таблички из Междуречья, которые Иосиф использовать не мог. И если нынешние историки скептически относятся к большей части рассказа Иосифа об истории евреев в отдаленные времена, тому причиной не столько открытие новых текстов, сколько критическое изучение библейского текста и истории его создания в последние два века и более недавние археологические исследования на Ближнем Востоке. Среди крайних проявлений скептицизма встречаются утверждения, что вся история евреев до III века до н. э. вымышлена компиляторами Библии того времени. Примеры подобных вымышленных историй народов, не знавших собственного происхождения, в этот период действительно имеются: например, приблизительно тогда же римляне начали встраивать в свою историю элементы мифов о Троянской войне, чтобы связать основание Рима с греческими теориями о происхождении народов [25].

По всей вероятности, такой крайний скептицизм необоснован. Никакой объем критического изучения не может пролить свет на истинность рассказов о перемещениях Авраама и его потомков, но в 3–2-м тысячелетиях до н. э. на Ближнем Востоке многократно засвидетельствован кочевой образ жизни, представленный в этих рассказах, включая непрочные отношения как между различными племенными группами, так и между этими группами и более оседлыми городскими центрами на краю пустынь. Ясно также, что к концу 2-го тысячелетия до н. э. некоторые кочевые племена вступили в тесный контакт с высокоорганизованным египетским государством, хотя попытки напрямую связать египетские записи с библейским рассказом об Исходе неубедительны. Археологические данные о земле Израиля периода раннего железного века не подтверждают

библейскую историю о стремительном покорении страны израильскими племенами из-за Иордана, но согласуются с картиной встраивания (возможно, более постепенного) чужаков в местное население, происходившего в этот период [26].

Раскопки внушительных каменных крепостей начала 1-го тысячелетия до н. э. в Мегиддо и других местах свидетельствуют о достаточно высокой степени урбанизации в период, к которому Иосиф Флавий относит существование объединенного царства Саула, Давида и Соломона, хотя подтверждают ли эти крепости и монументальные археологические памятники, найденные в последние десятилетия к югу от Храмовой горы в Иерусалиме и относящиеся примерно к 1000 году до н. э., историю их царства, как она описана в Библии, – вопрос куда более спорный. Внушительные здания сами по себе не говорят о развитии национальном самосознании евреев, из которого исходит Иосиф в своем повествовании. Находки надписей на древнееврейском языке (самые ранние, по поводу которых у археологов нет разногласий, относятся к VIII веку до н. э.) подтверждают, что в это время на территории Израиля жил народ, говоривший на языке вполне определенной ветви ханаанейской группы семитских языков, но большинство из многочисленных археологических артефактов X–VII веков до н. э. могли быть оставлены не евреями, а представителями других народов. Непосредственно связать тот или иной археологический памятник с конкретным библейским сюжетом получается очень редко. В то же время нельзя сказать, что таких связей нет вовсе. Везде, где в дошедших до нас небиблейских источниках первой половины 1-го тысячелетия до н. э. – арамейских, моавитских, ассирийских и вавилонских – упоминается царь Израиля (северного царства, столица которого была сначала в Сихеме, а затем в Самарии) или Иудеи (название, принятое южным царством со столицей в Иерусалиме), он носит то же имя, что и библейский царь, правивший приблизительно в это же время по библейской хронологии. Рассказ о правлении Езекии в Иерусалиме в конце VIII века до н. э. (в нем Иосиф, опираясь на библейские книги Царств и Паралипоменон, описал, в частности, нападения на земли Езекии ассирийских армий) в очень общих чертах подкрепляется изображением победоносных военных кампаний в Иудее, в том числе осады Иерусалима, на рельефах ассирийского царя Сеннахериба, хранящихся в Британском

музее. Описание этих походов 701 года до н. э. в ассирийских хрониках не вполне совпадает с еврейскими источниками, но в том, что речь идет об одних и тех же событиях, сомнений нет [27].

Безусловно, исторические предания Израильского и Иудейского царств и рассказы об ассирийском и вавилонском пленениях исправлялись последующими поколениями, стремившимися преподать моральный урок своим современникам, но крайне маловероятно, что эти предания полностью вымышлены. К V веку до н. э., когда часть евреев вернулась из вавилонского плена в Иерусалим, появляются монеты с названием «Ехуд», показывающие, что при персах самоназвание иудеев использовалось в качестве обозначения политического субъекта. Остальную часть библейского рассказа о храмовом государстве в Иерусалиме в персидский период трудно подтвердить археологическими данными, но архив документов общины египетских евреев, составлявших гарнизон острова Элефантина на первом нильском пороге с конца VI по начало IV века до н. э., свидетельствует о том, что эти евреи писали из диаспоры храмовым властям в Иерусалим, спрашивая у них совета, как отмечать иудейские праздники в их собственном местном святилище (см. главу 3) [28].

Понять эту долгую историю можно только в свете более широкого ближневосточного культурно-политического контекста. Плодородие Междуречья и развитие систем орошения привели к образованию здесь городов задолго до рождения Авраама в Уре, к какому бы времени его ни отнести: по внутренней хронологии Библии Авраам должен был родиться в первой половине 2-го тысячелетия до н. э., но крайне маловероятно, что эта хронология покоится на сколько-нибудь твердом основании. Развитая сеть торговых путей, пролежавших через Плодородный полумесяц [9] во 2-м тысячелетии до н. э., составляет фон истории о переселении Авраама в Ханаан. Стабильность египетской монархии при XVIII и XIX династиях во второй половине того же тысячелетия и ее внешняя политика, центральным элементом которой была экспансия на север, объясняет постоянное присутствие Египта в историях израильских патриархов и сам рассказ об Исходе. Начиная с середины IX века до н. э. имперские амбиции царей Ассирии, распространивших сферу своих интересов на юг Леванта, и

необходимость что-то противопоставить давлению как Ассирии, так и южного соседа – Египта многое объясняют во внешней политике царей Израиля и Иудеи вплоть до конца VII века до н. э. Те же территориальные амбиции вавилонских царей, покоривших Ассирию в 612 году до н. э., привели к падению Иерусалима в 586 году до н. э. Возвращение евреев из вавилонского пленения было непосредственным результатом взятия Вавилона персидским царем Киром в 539 году до н. э., а начало греческого управления Иерусалимом в 332 году до н. э. было следствием молниеносного разгрома Персидского царства Александром Великим. В традиции Македонского царства, унаследованного Александром, царь доказывал законность притязаний на трон внешними завоеваниями; эти воззрения сохранили и государства Птолемеев и Селевкидов, которые в III веке до н. э. вели многочисленные войны за обладание Иудеей не столько ради самой провинции, сколько из-за имперских амбиций [29].

Расположение Иудеи на стратегическом перекрестке между Сирийским царством и Египтом во многом объясняет частые вторжения в регион, в котором не так уж много природных ресурсов, чтобы он был важен сам по себе. Плодородная равнина, простирающаяся с юга на север вдоль Средиземного моря, не слишком пригодна для морской торговли из-за негостеприимного побережья с малым количеством удобных гаваней. В холмистой стране, протянувшейся параллельно этой равнине от Галилеи до пустыни Негев, производились только базовые продукты средиземноморского сельского хозяйства (зерно, вино и оливковое масло); землю возделывали в долинах и на террасных склонах холмов. Далее на восток спускается к Мертвому морю, уходя намного ниже уровня Мирового океана, рифтовая долина Иордана; ее земли вокруг озера Кинерет (Галилейского моря) исключительно плодородны, а оазис Эйн-Геди возле Мертвого моря славится своими рощами бальзамовых деревьев. Еще далее на восток степные пастбища Заиорданья постепенно переходят в пустыню, из которой, согласно библейскому рассказу, во времена Иисуса Навина вышли израильтяне, чтобы покорить страну. С тех самых пор в регионе не прекращаются вторжения и войны.

К I веку н. э., когда Иосиф Флавий писал свою историю, все завоеватели оставили на евреях отпечаток своей культуры.

Месопотамские рассказы о сотворении мира во многих аспектах схожи с историями из Книги Бытия. Египетские предметы материальной культуры всех видов являются вполне обычными находками в слоях, относящихся ко 2-му – началу 1-го тысячелетия до н. э., на археологических раскопках в Израиле. Арамейский – официальный язык Персидского царства – стал языком межнационального общения для всех обитателей Плодородного полумесяца наряду с греческим, официальным языком эллинистических царств Ближнего Востока после Александра. При перестройке Иерусалима Иродом Великим применялись многие новаторские приемы римской архитектуры, а Агриппа, последний царь Иудеи с 41 по 44 год н. э., носил римское имя [30].

Влияние других культур на иудеев и иудаизм в диаспоре было еще более значительным, чем на Земле Израиля. Уже к 200 году до н. э. еврейские общины существовали в Вавилонии и Египте. За последующие два века многие евреи обосновались в отдельных районах Малой Азии (современная Турция), Греции и Македонии, в Кирене (на территории современной Ливии), а с середины I века до н. э. в городе Риме. Некоторые из этих общин, например Вавилонии и Рима, возникли вследствие переселения военнопленных из Иудеи, но разрослись за счет экономических мигрантов и наемных солдат, а также неизвестного числа прозелитов из среды того общества, где жили переселенцы. Иосиф упоминает лишь о некоторых из этих общин диаспоры, да и то фрагментарно, например рассказывая о приключениях разбойников иудейского происхождения Асинея и Анилея в Северном Междуречье в начале I века н. э. или о бедствиях большого еврейского населения Александрии Египетской, где политические отношения между евреями и греками под властью Рима редко были радужными. Иосиф сообщает о случаях, когда и Хасмонеи, и правители из династии Ирода обращались к римскому государству для защиты политических прав общин в диаспоре. Ко II веку до н. э. евреи во всех частях диаспоры разделяли заботу о процветании Иерусалимского храма и служения в нем, хотя отдельные общины имели полную свободу жить и развиваться в соответствии со своими местными обычаями, без какого-либо контроля со стороны властей в Иудее [31].

Современные ученые сделали все возможное, чтобы найти рациональное зерно в библейских повествованиях в свете внебиблейских свидетельств – во многом действуя так же, как Иосиф Флавий, хотя его и привело бы в ужас предположение о том, что часть предания была вымышлена. Большинство ученых помещают историю Авраама и его ближайших потомков в эпоху среднего бронзового века, между 2000 и 1800 годами до н. э., на основании схожести между их полукочевым образом жизни и перемещениями населения в Северной Сирии, известными из документов царского архива Мари. Согласно библейским текстам, от прибытия Авраама в Ханаан до переселения Иакова в Египет прошло 215 лет, а до Исхода – еще 430 лет, но эти цифры, вероятно, выведены из соответствующих родословных перечней и ненадежны даже в рамках библейского повествования.

Столь же проблематично и отнесение Исхода к середине XV века до н. э. на основании утверждения в Третьей книге Царств о том, что Соломон, правивший в X веке до н. э., начал строить Иерусалимский храм «в четыреста восьмидесятом году по исшествии сынов Израилевых из земли Египетской», поскольку число 480 – почти наверняка чисто литературный вымысел, основанный на предположении, что от Моисея до Соломона прошло 12 поколений, а интервал между поколениями составлял 40 лет. Упоминание в Книге Исхода городов-крепостей Пифома и Раамсеса делает наиболее правдоподобным контекстом истории Исхода правление фараона Рамсеса II в XIII веке до н. э..

Когда Библия рассказывает о сорокалетних скитаниях по пустыне между Египтом и Ханааном и последующем вступлении на Землю обетованную во главе с Иисусом Навином, рассказ ведется уже не о семейных группах, как в период патриархов, а о целом кочевом народе, разделенном на двенадцать колен, названных по именам сыновей (а в случае Ефрема и Манассии – внуков) Иакова, которого народ считал своим предком. Мы не можем знать, в какой степени деление на колена в пустыне ретроспективно встроено в повествование для объяснения позднейшей истории этих племен, уже поселившихся в Ханаане и Заиорданье. Рассказ о самом покорении Ханаана тоже невозможно проверить. С археологическими данными лучше согласуется постепенная ассимиляция с оседлыми обитателями земли приблизительно после 1200 года до н. э., однако нет оснований

сомневаться в общей канве повествования книг Судей и Самуила с их историями о небольших племенных группах, слабо связанных друг с другом и часто воюющих с агрессивными соседями – мадианитянами, аммонитянами и филистимлянами.

Единство наступило, когда в последней четверти XI века до н. э. Саул стал царем всего Израиля, чтобы вести решительную войну с этими врагами. После рассказа об установлении царской власти в книгах Царств и Паралипоменон появляется большое количество хронологических данных, некоторые из них можно сопоставить с внешними источниками, и библейская история становится гораздо определеннее. Объединенное царство Саула, Давида и Соломона существовало приблизительно с 1025 по 928 год до н. э. После разделения Северным Израильским царством правили двадцать царей (некоторые в ранге соправителей) – вплоть до ассирийского вторжения и окончательной гибели царства после взятия Самарии в 722 году до н. э. Дальнейшая судьба десяти колен, насильно переселенных в Северное Междуречье и далее на восток (в соответствии со стандартной практикой ассирийских царей переселять завоеванные народы подальше от их родных краев), истории не известна.

Южное Иудейское царство просуществовало в тени Ассирии весь VII век до н. э., и к концу века царь Иосия (Йошиягу), правивший с 639 года, воспользовался ослаблением Ассирийской державы под ударами мидийцев и вавилонян и расширил свою территорию на север, присоединив регионы, составлявшие когда-то часть Израильского царства. Смерть Иосии в битве при Мегиддо в 609 году до н. э. ознаменовала конец последнего периода процветания Иудеи. Зажатое между Вавилоном и Египтом с их жадой завоеваний, разрываемое внутренними раздорами, Иудейское царство вместе с Иерусалимом и Храмом было уничтожено вавилонянами в 586 году до н. э..

В отличие от колен северного царства, поработанных почти полутора веками ранее, изгнанники из Иудеи не утратили национальной идентичности. И те, кто бежал в Египет, и множество насильно угнанных в Вавилонию сохранили духовную связь с родной землей. Им помогло то, что ни вавилоняне, ни египтяне не вмешивались в религиозную и социальную жизнь еврейских общин в своих странах. В результате, когда персидский царь Кир в 539 году до

н. э. покорил Вавилон и позволил евреям-изгнанникам вернуться из Вавилона в Иудею, многие отказались сниматься с насиженных мест.

Поэтому тех, кто вернулся в Иерусалим, поначалу было немного, и Храм был достроен только около 515 года до н. э., но и тогда восстановленная община уже не стала таким же национальным центром, каким была за семьдесят лет до этого. Лишь в середине V века до н. э. еврейское общество вновь стало отдельным политическим субъектом. Согласно библейским книгам Ездры и Неемии, в 458 году Ездра (Эзра) был послан из Вавилона вместе с отрядом товарищей-иудеев с указом персидского царя Артаксеркса I подчинить иерусалимскую общину закону Торы. Неемия (Нехемья), виночерпий Артаксеркса, занимал пост правителя Иудеи с 444 по 432 год до н. э. и стоял во главе движения, направленного на восстановление еврейского населения Иерусалима. Персидское государство не противилось тому, что евреи провинции Ехуд пользовались в значительной мере самоуправлением.

Неожиданный разгром Персидского царства в 331 году до н. э. Александром Македонским не слишком изменил положение евреев Ехуда, который греки называли «Иудея». В результате борьбы за территории между полководцами, ставшими преемниками Александра после его смерти в 323 году до н. э., Иудея в 301 году до н. э. оказалась частью египетского царства Птолемеев. Спустя еще век противостояния, после шести «сирийских войн», которые вели в Иудее Птолемеи и их соперники Селевкиды, правившие обширными территориями в Сирии и Междуречье, к 198 году до н. э. Иудея попала под власть Селевкидов.

Смена власти практически не влияла на жизнь иудеев до вторжения селевкидского царя Антиоха IV Эпифана (правил в 175–164 годах до н. э.), которое так ярко описал Иосиф Флавий. Точная последовательность событий и их причины не вполне ясны (см. главу 5), но к 167 году до н. э. Антиох не только разрешил неевреям селиться в Иерусалиме, но и установил языческий культ в Храме. Успешное сопротивление под руководством Иуды Маккавея позволило в 164 году до н. э. восстановить в Храме иудейское богослужение и в конечном итоге привело к тому, что семья Иуды стала новой правящей династией в Иудее. К 129 году до н. э. правительство Иудеи окончательно стало независимым от Селевкидов.

В начале I века до н. э. династия Хасмонеев (названная так по одному из предков Иуды Маккавея) расширила территорию Иудеи, сделав ее сравнимой по размерам с царством Давида. Но независимость оказалась временной. После взятия Иерусалима Помпеем в 63 году до н. э. Иудея попала под власть римлян, которые сперва действовали путем поддержки тех или иных членов дома Хасмонеев как правителей-клиентов ^[10], а в 37 году до н. э. назначили царем Ирода. Власть Ирода полностью зависела от римской поддержки, и после его смерти в 4 году до н. э. римляне разделили царство между тремя его сыновьями. Архелай, назначенный этнархом Иудеи, был смещен в 6 году н. э. после жалобы его подданных императору Августу, и в течение следующих шестидесяти лет Иудеей управлял римский наместник – так же как и другими провинциями империи, за исключением краткого периода (с 41 по 44 год н. э.), когда внук Ирода Агриппа правил царством в тех же границах, что и его дед. Прямое римское управление Иудеей обернулось катастрофой. В 66 году н. э. евреи провинции подняли восстание, и в 70 году н. э. после жестокой осады Храм и весь Иерусалим были уничтожены.

«Иудейские древности» Иосифа Флавия заканчиваются намеком на это разрушение, описанное подробнее в созданной им ранее истории войны, которая к нему и привела. Хотя структура и явно выраженная цель исторического труда Иосифа подразумевают единство еврейского народа от Авраама до дней самого Иосифа, очень вероятно, что особая национальная идентичность, которую он принимал за данность, сформировалась лишь постепенно, в течение веков и под влиянием многих различных культур. Мы уже видели, что ко временам Иосифа у евреев уже были самые разные самоназвания. Сам Флавий называл себя и Ἰβραῖος (еврей), и Ἰουδαῖος (иудей), а на монетах восставших евреев в Иерусалиме в 66–70 годах н. э. провозглашалась свобода Израиля и Сиона (это название первоначально относилось к одному из холмов Иерусалима, но в библейском и позднейшем еврейском узусе оно синонимично Иерусалиму или еврейскому народу в целом). Прошлое, о котором помнили евреи, было непростым, нередко не таким уж славным, да и современность в описании Иосифа иногда представляет собой мрачный перечень страданий: «Никакое несчастье от начала мира, кажется мне, не может быть сравнимо с тем, которое постигло иудеев».

Но каковы бы ни были действительные истоки еврейского народа, иудаизм как религия был укоренен в исторической памяти, подлинной или воображаемой, как нам предстоит увидеть. А исторические книги еврейской Библии – краеугольный камень иудаизма – легли в основу и форм поклонения (многие из которых специально были разработаны так, чтобы напоминать о многочисленных случаях спасения Богом еврейского народа), и еврейского понимания отношений между человеком и Богом [32].

2. Формирование Библии

Большая часть истории евреев, обсуждавшейся в предыдущих главах, известна нам из Библии, которую евреи считали написанной по божественному вдохновению. А большая часть Библии – Пятикнижие (пять книг Моисеевых), книги Иисуса Навина, Судей, Царств, Ездры, Неемии и Паралипоменон – представляет собой непрерывное историческое повествование о происхождении Израиля, начиная с приключений Авраама и его потомков до возвращения в Сион части вавилонских изгнанников и их попыток восстановить Иерусалим как культовый и политический центр нации. Книги Руфи, Есфири и пророка Даниила содержат отдельные рассказы о значимых событиях, имевших место в различные моменты этой национальной истории. В книгах пророков Исаии, Иеремии, Иезекииля, Осии, Иоиля, Амоса и ряда менее значимых проповедников от Авдия до Малахии сохранились пророческие учения, приписываемые пророкам, о чьей жизни и карьере в некоторых случаях упоминают и исторические книги. Мудрые поучения и богословские размышления можно найти в отточенных изречениях Книги притчей Соломоновых и Екклесиаста, а также в нравоучительной истории Иова. Псалтирь содержит богатое собрание псалмов – религиозной лирической поэзии; от нее резко отличается пылкая любовная поэзия Песни песней. Книги Библии начинаются с описания сотворения вселенной и человека, обращаются к самым разным темам от национальных и даже наднациональных проблем до самых личных и частных вопросов и используют богатый ассортимент литературных жанров и стилей. Существенное место в Пятикнижии (особенно в книгах Левит, Чисел и Второзаконии) занимают инструкции по проведению богослужения, а также законодательные предписания и запреты. Им предстояло сыграть важную роль в позднейшем развитии иудаизма, но они составляют лишь малую часть всей Библии [1].

Как же это собрание книг было создано? В древности считалось, что у каждой библейской книги был свой создатель, но, вероятно, многие из этих книг были плодом труда нескольких поколений авторов, которые перерабатывали и дополняли тексты, унаследованные от

предыдущих поколений, иногда добавляя материал из устной традиции, после чего последний редактор приводил тексты в тот вид, в котором они сохранились до наших дней. Критики приложили немало усилий, пытаясь определить характер, дату создания и назначение этих более ранних компонентов библейских текстов. То, что часть материала Библии была составлена, в той или иной форме, в период до вавилонского изгнания, начавшегося в 586 году до н. э., не оспаривается, но по вопросу о том, какая именно эта часть, согласия куда меньше. Еще менее ясен вопрос о том, какие его части восходят к оригинальным документам, местным рассказам о героях, циклам историй, сельским притчам или традициям, унаследованным учениками отдельных пророков от их учителей. Лишь время от времени то или иное прямое указание дается в самих текстах. В Пятикнижии, которое в древности приписывали авторству Моисея, речь фактически идет от лица анонимного повествователя в третьем лице, а Моисей – лишь один из персонажей. Некоторые из псалмов в Псалтири предваряются фразами «Псалом Асафа» или «Сынов Кореевых»; это позволяет предположить, что книга в дошедшем до нас виде содержит фрагменты более ранних собраний текстов. И напротив, испанский комментатор Библии Авраам ибн Эзра еще в XII веке пришел к выводу, что нынешняя Книга пророка Исаии содержит высказывания пророка, жившего намного позже самого Исаии: ведь отсылки в главах 40–66 к персидскому царю Киру II, правившему в VI веке до н. э., никак не могут принадлежать авторству иерусалимского пророка VIII века до н. э. Исаии, сына Амосова, чей жизненный путь описывается в четвертой книге Царств [2].

Для Иосифа и других иудеев в I веке н. э. было неважно, из каких материалов вырастали библейские тексты: они воспринимали окончательную форму каждого текста как данность – как если бы он был написан таким изначально. Различные книги Библии окончательно оформились в разные периоды времени, но большинство из них подверглись редакции самое позднее к IV веку до н. э. Библейские критики все чаще признают, что этот процесс редактирования часто требовал немалых литературных способностей и предоставлял возможность вставить в тексты богословские высказывания, которые оправдали бы включение этих работ в канон иудейских священных книг. Пусть Книга пророка Исаии содержит резко отличающиеся друг

от друга пророчества – прекрасный свиток с полным текстом Книги Исаии среди найденных у Мертвого моря кумранских рукописей (см. вклейку) показывает, что в конце II века до н. э., когда свиток был переписан, эта книга уже считалась единым религиозным текстом и почиталась очень высоко. В самом деле, особая святость Библии как сборника книг видна не столько из самих книг (чье содержание, особенно когда излагаются долгие родословия, может иногда показаться до удивления приземленным), сколько из отношения к этим книгам, засвидетельствованного в позднейшие века. Филону Александрийскому, Иосифу Флавию и создателям свитков Мертвого моря четкие формулировки библейских текстов служили источником духовного просвещения, как и ранним раввинам – *танаям* (мудрецам, чьи поучения кодифицированы в Мишне) и их последователям *амораям* (мудрецам III–VI веков н. э., чьи поучения составили Талмуд). В составленных раввинами комментариях к Библии (среди которых созданные танаями мидраш «Мехильта» к Книге Исхода, мидраш «Сифра» к Книге Левит и мидраш «Сифрей» к Числам и Второзаконию) моральные уроки и законодательные нормы выводятся путем внимательного изучения библейских текстов [3].

Сами эти тексты были плодом многочисленных внешних влияний, которые просматриваются и в литературных жанрах, и в религиозных мотивах, и в правовых формулировках почти всех библейских книг. В Междуречье, откуда, как считалось, явился Авраам и куда некоторые из его предполагаемых потомков вернулись изгнанниками после 586 года до н. э., когда Иерусалим был взят вавилонянами, к 3-му тысячелетию до н. э. была высокоразвитая цивилизация с эффективной бюрократией, чья деятельность засвидетельствована на сотнях клинописных табличек. У вавилонян была развитая система мифов, которые в ряде случаев (например, шумерский вариант истории о потопе) поразительно схожи с библейскими. Между детальными законодательными кодексами вавилонского государства и законами, изложенными в Пятикнижии, давно подмечены параллели (например, обязанность платить за лечение покалеченного в драке соперника зафиксирована и в законах Хаммурапи, и в Библии) [4].

Египет, где Израиль, по преданию, страдал в рабстве до Исхода под водительством Моисея, также в течение тысячелетий был развитым обществом. Как и в Междуречье, здесь была создана ирригационная

экономика под управлением централизованного государства. Египетские культурные и религиозные влияния в большинстве библейских текстов распознать не так легко, за некоторыми примечательными исключениями, среди которых библейская Книга притчей Соломоновых; возможно, дело во враждебности к Египту, которая находит частое проявление в библейских книгах, например в пророчествах Иеремии. Причины такой враждебности лежат не только в преданиях об Исходе, но и в близости Египта как великой державы к границам Израиля и Иудеи: «Господь Саваоф, Бог Израилев, говорит: вот, Я посещу... Египет, и богов его и царей его, фараона и надеющихся на него...» Выдвинуто предположение, что на непримиримый монотеизм, приписываемый Моисею, с его четким разделением между истинной и ложной религиями, повлияла потерпевшая поражение религиозная революция фараона Ахетатона, который в XIV веке до н. э. отрекся от традиционного для Египта политеизма и стал поклоняться единому солнечному богу, но легче проследить «обратное» влияние египетской культуры, выразившееся в том, что самые характерные религиозные практики языческого Египта стали восприниматься как величайший грех.

Что касается религиозного влияния персидского государства, чье благожелательное отношение позволило иудейским изгнанникам возвратиться в VI веке до н. э. из Вавилонии и со временем отстроить Иерусалимский храм, вероятно, самым удивительным его примером можно считать распространение представления об ангелах как обитателях царства Божьего. Влияние на иудаизм греческих идей после разгрома Персидского царства Александром Македонским в 332–323 годах до н. э. и включения Иерусалима в орбиту эллинистических государств, управляемых царями македонского происхождения (см. главу 5), приобрело заметные масштабы слишком поздно, чтобы сколько-нибудь значительно отразиться на самой Библии, хотя цинизм Екклесиаста можно приписать влиянию греческой философии. Эти отголоски большого мира, в котором создавалась Библия, разбросаны по тексту неравномерно и наряду с лингвистическими свидетельствами служат критериями для датировки тех или иных книг. Так, наряду с особенностями древнееврейского языка Книги Екклесиаста встречающиеся там идеи греческого происхождения указывают на то, что книга была создана в III веке до

н. э., хотя традиция приписывает ее авторство правившему лет на 800 раньше царю Соломону [5].

В Библии описан целый ряд различных ландшафтов – от болот, лагун, солончаков, тростниковых зарослей Междуречья и египетских деревенок, тянувшихся вдоль Нила вперемежку с пирамидами, до скал и песка Синайского полуострова, где между редкими колодцами бродили кочевники, и оседлой земледельческой территории Израиля железного века с регулярными урожаями зерна, винограда и оливок. В этих ландшафтах воображаемого не меньше, чем реального: Иордан никогда не был такой уж значительной рекой, а Иудея может показаться «землей, текущей молоком и медом», только по контрасту с сухими полупустынями, расположенными к югу и востоку от нее, – но все эти ландшафты оставили глубокий след в религии, которой в следующие два тысячелетия предстояло развиваться в совершенно других природных условиях.

К тому моменту, когда корпус библейских текстов сложился примерно в нынешнем виде (в III веке до н. э.), самыми важными почти для всех иудеев были пять книг Моисеевых – Пятикнижие. Для Иосифа Флавия самыми авторитетными книгами иудаизма были «закон и пророки»; ту же позицию занимали и его современники, писавшие Новый Завет. Подавляющее большинство библейских рукописей, найденных среди свитков Мертвого моря, представляют собой фрагменты Пятикнижия, в первую очередь Второзакония. Фигура Моисея как автора Пятикнижия была уникальной в глазах иудеев уже тем, как он обрисован в самом Пятикнижии, где Бог особо выделяет его среди других пророков, которым является в видениях и снах: «Но не так с рабом Моим Моисеем... устами к устам говорю Я с ним, и явно, а не в гаданиях, и образ Господа он видит», так что «не было более у Израиля пророка такого, как Моисей, которого Господь знал лицом к лицу». Такие похвалы тем более удивительны, что в самом Пятикнижии Моисей как вождь не лишен недостатков; Бог даже не позволил ему войти в Землю обетованную за недостаток веры, проявленный, когда народ роптал в Мериве. В библейских книгах Пророков и Псалтири Моисей упоминается удивительно редко, хотя бо́льшая часть Пятикнижия представляет собой, согласно тексту,

божественные повеления, переданные народу через Моисея: «И сказал Господь Моисею, говоря...» [6].

Ни в одной другой книге Библии божественное откровение не представлено так непосредственно и так последовательно, но и другие книги во времена Иосифа Флавия считались причастными той же ауре боговдохновения, что и Пятикнижие. Иосиф дает нам самое раннее свидетельство существования чего-то вроде канона Писания, замечая, что у иудеев, в отличие от прочих народов:

...раз никто не имеет права вносить в списки что-либо от себя... но только у пророков с достоверностью переданы самые отдаленные события глубокой древности, как они были, частью записанные по Божественному вдохновению, частью – ими самими, то у нас... только двадцать две [книги], содержащие летопись всех событий нашей истории, и они по справедливости почитаются боговдохновенными. Пять из них – книги Моисея, которые содержат законы и историческое предание от сотворения человека до смерти Моисея... От смерти Моисея до царствования персидского царя Артаксеркса, преемника Ксеркса, жившие после Моисея пророки составили еще тринадцать книг с изложением событий. Остальные четыре книги содержат песнопения Богу и наставления людям в их повседневной жизни [7].

Кажется очевидным, что в этом отрывке Иосиф имеет в виду нечто довольно близкое именно к тому канону Библии, который позднее считали истинным раввины и христиане. Хотя здесь он ссылается на эти книги, чтобы подчеркнуть достоверность еврейских преданий об истории, исключить из списка «остальные четыре книги» он не мог (по-видимому, в этом списке точно были Псалтирь, Книга притчей Соломоновых и Екклесиаст, но какая еще книга входила в эту категорию, установить труднее), хотя они вовсе не содержат исторических сведений [8].

Вера в божественное происхождение слов, записанных в Пятикнижии, сделала священными и пергаменты, на которых эти слова были записаны. Иосиф Флавий писал о волнениях, вспыхнувших после того, как в середине I века н. э. в Иудее римский солдат бросил в огонь свиток Торы. Когда в 66 году, перед самым началом войны

против Рима, на синагогу в Кесарии напали местные язычники, евреи покинули здание, но сохранили священные свитки. Сам Иосиф вспоминал, что после разрушения Храма в 70 году выпросил в дар у римского императора Тита священные книги.

В ранней раввинистической терминологии, примеры которой мы находим в Мишне, священные книги – это книги, «оскверняющие руки». Это понятие необходимо сопоставить с более общими понятиями о чистоте и нечистоте в библейских текстах (см. главу 4), но в данном случае, очевидно, имеется в виду некий духовный «заряд», подобный силе, по преданию, убившей во времена Давида Озу за то, что тот дотронулся до ковчега Завета (но не столь смертельный). У этого понятия нет аналогов в других дохристианских религиях; во многих отношениях еврейское преклонение перед текстами Писания как объектами было по своему характеру сходно с языческим отношением к статуям богов. Уже в раввинских текстах начала III века н. э. можно найти правила переписывания священных текстов; в следующие века эти правила всё усложнялись, вплоть до появления подробных инструкций даже по выписыванию декоративных коронок – наверший для определенных букв в свитках Торы. Появление тщательно разработанных правил можно проследить по библейским рукописям из Кумрана – самым ранним из дошедших до нас (в некоторых случаях созданным во II веке до н. э.) – в таких приемах, как использование палеоеврейского письма или точек вместо божественного имени, вероятно, во избежание случайного произнесения этого имени вслух, что, как мы увидим (см. главу 4), воспринималось как святотатство [9].

Такое внимание к организации и ценности письменных библейских текстов подразумевает огромную веру в надежность писцов, которые копировали книги в учебных и литургических целях. Возможно, оригиналы по крайней мере некоторых библейских текстов хранились в Иерусалимском храме, но неизвестно, проводились ли сверки переписанных свитков с оригиналами, и если да, то как часто. В библейских рукописях из Кумрана наблюдается широкая текстуальная вариативность – от многочисленных орфографических вариантов в рукописях Пятикнижия, где древнееврейские слова иногда пишутся с согласными, обозначающими гласные [11], а иногда нет, до куда более значимых вариаций в тексте: содержание найденной в Кумране

фрагментарной рукописи первых двух книг Царств куда ближе к рассказу об этом периоде в Первой книге Паралипоменон, чем к версии Первой и Второй книг Царств в позднейшем раввинистическом варианте Библии.

В бюрократических государствах Ближнего Востока и Египта институт писцов как вспомогательных административных работников существовал издавна, и, возможно, некоторые из тех, кто переписывал еврейские религиозные тексты в персидский период (как, например, Ездра, названный в Библии писцом ^[12]), в ранние эпохи официально занимали подобные должности в еврейском обществе. Из библейских текстов мы знаем, что переписчиков обучали внутри семьи-гильдии и выдающееся семейство писцов могло играть важную роль в политической жизни в период монархии, когда высочайшим постом для представителя этой профессии был пост «писца царского», но о наличии класса или гильдии еврейских писцов в конце эпохи Второго храма никаких свидетельств нет. В свитках Мертвого моря можно различить работу многочисленных отдельных писцов на протяжении эпохи от II века до н. э. до I века н. э., но сами тексты умалчивают о том, кем они были, и ни Флавий, ни раввины-танаи первых двух веков н. э. ничего не говорят ни об уровне профессионализма писцовой гильдии, ни о ее социальной роли.

Писцов часто нанимали для рутинных целей, например для копирования юридических документов, в чем можно убедиться по брачным документам и актам купли-продажи I–II веков н. э., найденным в пещерах близ Мертвого моря. Легко представить, что любой такой писец, решивший взяться за копирование религиозного текста, должен был пользоваться доверием своих клиентов, которые, как правило, не имели возможности проверить соответствие его текста оригиналу. Можно предположить, что такие переписчики относились к своей задаче с благоговением, зная, что создаваемый ими объект приобретал святость в результате их действий. В раввинистическом иудаизме считается, что прикоснуться к любому библейскому тексту – даже к отрывку длиной всего в 85 букв – означает «сделать руки нечистыми», что придает процессу письма еще большую святость, чем лепке идола с точки зрения ваятеля-язычника, для которого (об этом сообщает Цицерон) идол становился священным только после окончания работы и посвящения. Такие переписчики неизбежно

воспринимались как люди одновременно ученые и благочестивые, и, возможно, именно поэтому авторы Евангелий, описывая общение многочисленных жителей Галилеи с Иисусом, выделяют «книжников» в особую категорию [10].

Учитывая то, насколько священными считались еврейские тексты и их материальные копии, идея их перевода на другие языки может показаться странной, однако, очевидно, евреи делали подобные переводы еще до середины II века до н. э., когда были написаны последние фрагменты книг, сейчас составляющих еврейскую Библию, а именно последние пророчества в Книге Даниила, сочиненные, судя по всему, в 167 году до н. э. Пятикнижие было переведено на греческий язык, вероятно, в Александрии, уже в III веке до н. э.; в течение следующего века или около того были переведены и остальные библейские книги. Различия в стиле перевода заставляют предположить, что над текстами работали несколько переводчиков, возможно находившихся в разных местах. Приблизительно в середине II века до н. э. еврейский автор сочинил полный романтики рассказ, написанный в форме письма к нееврею по имени Филократ от его брата Аристия, о том, как веком ранее по воле греко-македонского правителя Египта Птолемея Филадельфа появился перевод Торы на греческий. Согласно этому «письму», Птолемей повелел семидесяти двум мудрецам из Иерусалима перевести законы иудеев на греческий язык для царской библиотеки. В тексте письма царь-язычник восхищается мудростью этих законов. Достоверность этого рассказа давно ставится под сомнение, но о чем он действительно свидетельствует – это о гордости еврея-автора за получившийся в результате перевода греческий текст. К середине I века н. э. годовщина этого перевода отмечалась ежегодным празднеством на острове Фарос в александрийской гавани, «куда приплывают не только иудеи, но и очень многие другие, чтобы почтить то место, где впервые воссиял перевод». Философ Филон Александрийский (см. главу 7), подробно рассказывая о празднестве, добавил к версии, изложенной в письме Аристия, несколько красноречивых деталей. Согласно письму Аристия, в конце каждого дня семьдесят два переводчика сверяли свои версии, чтобы перевод как можно лучше соответствовал еврейскому тексту. В версии Филона все происходит иначе: переводчики, выбрав остров Фарос, «где они могли найти мир и спокойствие, а душа их могла бы

без помех сообщаться с законами», сидели в отдельных кельях и, став «словно одержимые», записывали каждый один и тот же текст, «как если бы каждому диктовал невидимый подсказчик» [11].

Этот греческий перевод Библии, известный как Септуагинта (по-гречески «семьдесят» – в память о числе, пусть и округленном, переводчиков Пятикнижия из легенды), дошел до наших дней почти целиком благодаря спискам, сделанным христианами, для которых он с I века н. э. был канонической версией библейского текста, но празднество, описанное Филоном, показывает, что к тому времени по крайней мере некоторые александрийские евреи почитали Септуагинту не меньше. В земле Израиля греческий перевод также пользовался известностью: свиток с полным греческим текстом книг Малых пророков (от Книги пророка Осии до Книги пророка Малахии) в версии Септуагинты был обнаружен в пещере № 8 Кумрана наряду с остальными свитками Мертвого моря. Отдельные упоминания в Вавилонском Талмуде «перевода Птолемея» показывают, что даже в самом конце античной эпохи, в VI веке н. э., о Септуагинте знали евреи, выражавшие свои религиозные идеи на арамейском языке, хотя для них греческий перевод не имел канонического статуса, каким он обладал в глазах Филона, как не имели его и позднеантичные арамейские переводы библейских книг – *таргумы*, которые считались вспомогательными по отношению к древнееврейскому тексту: они могли помочь в его истолковании, но не служили ему заменой. Уже в I веке н. э. некоторые евреи, которые, видимо, относились к Септуагинте без филоновского пиетета, стали редактировать греческий текст, чтобы привести его в большее соответствие древнееврейскому оригиналу. Эти редакции, принадлежащие перу Феодотиона, Симмаха Эвионита и Аквилы Синопского, в поздней античности были широко распространены и среди иудеев, и среди христиан [12].

Библейские книги были составлены рядом различных авторов на протяжении длительного периода, и было бы наивно ожидать от всего корпуса текстов последовательной богословской концепции или единого мировоззрения, однако ясно, что все эти тексты объединены некоторыми важными характеристиками. Мы знаем, что особая святость стала приписываться именно этим текстам в результате отбора из более обширного списка еврейской литературы; при этом были исключены, например, такие тексты, как откровения,

приписываемые жившему до потопа и мимоходом упоминаемому в Книге Бытия мудрому Еноху (Ханоху); многочисленные фрагментарные списки этих откровений найдены среди свитков Мертвого моря наряду с текстами книг, включенных в библейский канон. Енохианские книги были, очевидно, весьма популярны в то время, когда определялись основные контуры библейского корпуса, то есть в IV–III веках до н. э., но сами они никогда не считались Священным Писанием. Важнейший мотив, объединяющий все книги Библии, – это центральная роль Завета с Богом, открывшимся Моисею, и, возможно, енохианские книги были исключены именно потому, что в них источником божественного откровения был не сам Моисей, а персонаж, живший, по преданию, задолго до него [13].

Что отличает Священное Писание от других письменных текстов, кроме предполагаемой боговдохновенности? Авторы изначальных текстов имели самое различное происхождение и писали с самыми разными целями. По всей вероятности, многие законодательные и исторические тексты Библии, включая частично Пятикнижие, были составлены священниками из Иерусалимского храма, стремившимися подкрепить статус Храма как культового центра. Книги Пророков содержат сборники изречений, подсказанных авторам божественным вдохновением, автобиографические повествования пророка о своей духовной миссии и рассказы о нем других людей. Литература премудрости, например Книга притчей Соломоновых, восхваляет благочестие в целом, без привязки к специфическим особенностям иудаизма; судя по параллелям с египетскими поучениями мудрецов, весьма вероятно, что такие сборники афористичных рекомендаций составлялись в писцовых школах. Псалтирь, скорее всего, была составлена как книга гимнов для использования в Храме в персидский период, и в нее вошел ряд гораздо более ранних сборников песнопений, в которых, в свою очередь, воспевание царских побед перемежалось с гимнами во славу Бога и песнями коллективной и личной скорби, веры и благодарения.

Таким образом, Библия представляет собой смесь стилей и жанров. Речи, проповеди, молитвы и изречения перемежаются с договорами, письмами, списками, законами и повествованиями – от мифов, таких как история о потопе и Ноевом ковчеге, до саг, подобных истории

Самсона из Книги Судей. Есть официальные записи, такие как отчеты о постройке Соломоном здания Храма и реформах Иосии (по всей вероятности, они восходят к храмовым летописям), и более литературные придворные истории, например рассказ о наследниках царя Давида во Второй и Третьей книгах Царств и история восхождения самого Давида, простого пастуха, к вершинам власти. Немало в Библии и поэтических текстов, часто вплетенных в ткань повествования, – это, например, победные песни (такие как песнь Деворы в Книге Судей), а также песни-насмешки и погребальные плачи (как тот, в котором пророк Амос предрекает надвигающуюся катастрофу: «Упала, не встает более дева Израилева! повержена на земле своей, и некому поднять ее»). Песнь песней содержит антологию восхваляющей любовь и брак лирики, вероятно отредактированной ради общей композиции – сквозной истории любви. Немало поэзии и в Книге Иова, но общая окраска повествования здесь не имеет ничего общего с Песнью песней: картина долготерпения Иова перед лицом страшных бедствий призвана показать, что истинный праведник продолжит поклоняться Богу, даже если это поклонение не несет никакого материального вознаграждения. Неменьший контраст с Песнью песней демонстрирует и Книга Екклесиаста с ее духом скептического рационализма и апатии, где раз двадцать повторяется: «Всё суета!» В буквальном переводе слово *ѓевель*, традиционно переводимое как «суета», вероятно, означает «дуновение ветра», что подразумевает скоротечность, бесполезность или обманчивость [14].

Столь разнородное собрание письменных текстов – то обнадеживающих, то поэтичных, то поучительных, то забавных, то скучных – не слишком похоже на единый корпус, и действительно, считать его единым корпусом стали далеко не сразу. В предисловии к греческому переводу Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова, написанной позже Екклесиаста и более оптимистичной, внук автора в конце II века до н. э. писал о «многом и великом», что «дано нам через закон, пророков и прочих писателей, следовавших за ними». Однако не вполне ясно, имел ли он четкое понятие о том, какие именно творения «прочих писателей, следовавших за ними», пользовались тем же статусом, что и Закон и Пророки, а так как сама книга была включена грекоговорящими евреями в Септуагинту, очевидно, что в то время у евреев не было общепризнанного списка канонических книг, на

который можно было бы сослаться. Еврейский оригинал Книги Премудрости Иисуса, сына Сирахова, в конечном итоге не был включен в еврейскую Библию, хотя раввины-танаи этот текст (древние фрагменты которого найдены в Масаде и Кумране) знали и ставили очень высоко. Причины, по которым раввины исключили Книгу Премудрости Иисуса, сына Сирахова, и другие писания, воспринятые греческой традицией, такие как Книга Товита и Книга Иудифи (Юдит), неясны. Еще во II веке н. э. танаи обсуждали, считать ли Песнь песней и Екклесиаст «оскверняющими руки», а согласно Вавилонскому Талмуду, даже в III веке раввины спорили о статусе книг Руфи (Рут) и Есфири (Эстер) [15].

К IV веку н. э. в раввинистическом иудаизме уже существовал консенсус по вопросу особого статуса двадцати четырех книг, составляющих еврейскую Библию в сегодняшнем виде. Книги, названные именами пророков и содержащие их речения, а также исторические книги (от Иисуса Навина до Царств), служащие фоном для их пророческой деятельности, были объединены под названием *Невиим* («Пророки»). Оставшаяся часть Библии была названа *Кетувим* («Писания»). Для обозначения Библии в целом стали использовать акроним *Танах* (Тора, *Невиим*, *Кетувим*).

О расхождении между двадцатью четырьмя книгами, вошедшими в еврейскую Библию, и более обширным корпусом греческой Библии в конце IV века знал христианский ученый Иероним, который счел древнееврейский вариант более аутентичным, несмотря на то что христиане опирались на греческую версию с I века н. э. Иероним выделил стоящие особняком книги, вошедшие в греческую, но не еврейскую версию (книги Товита, Иудифи, Премудрости Соломона, Екклесиаста, книги Маккавейские и несколько других), в отдельную категорию – «апокрифических», или «второканонических», которые заслуживают почтения, но не должны считаться боговдохновенными. Стремление Иеронима отделить истинно библейские книги от других отражает специфическое для христианства стремление определить канон Писания как жестко ограниченный перечень авторитетных книг Ветхого и Нового Заветов. Это было связано с тем, что, в отличие от евреев, у христианских общин первых веков христианской церкви была потребность в самоопределении, хотя окончательный выбор

раввинами двадцати четырех книг, возможно, отчасти представлял собой реакцию на перечни, уже принятые христианами [16].

Таким образом, границы Библии долго оставались для иудеев размытыми, даже когда сам принцип, согласно которому одни книги обладают большим авторитетом, чем другие, уже давно стал общепринятым. Вероятно также, что к концу II века до н. э. как Тора, так и Пророки представляли собой замкнутые корпуса, изменение которых считалось святотатством, так что неопределенным оставался только вопрос, какие книги включить в третью часть Библии – Писания. Целесообразно задаться вопросом: почему в III–II веках до н. э. евреи чувствовали необходимость придать такой авторитет определенным письменным текстам?

Представляется маловероятным стремление отдельных индивидов или групп насадить в еврейском сообществе определенную идеологию, – не в последнюю очередь из-за отсутствия свидетельств каких-либо попыток обеспечить последовательность и непротиворечивость во всем корпусе текстов. Мы уже видели, насколько различаются тон и назначение различных книг Библии, но здесь сосуществуют и различные богословские взгляды: например, в большей части Торы этические принципы основываются на договоре Израиля с Богом, а в литературе премудрости – на универсальных понятиях о справедливости. Мы можем наблюдать различные попытки понять, в чем состоит божественная справедливость в свете страданий человечества, в горестных стенаниях по разрушенному Первому храму в Плаче Иеремии и в противоречащих друг другу взглядах книг Царств и Паралипоменон о том, воздаст ли Бог за грех немедленно (Паралипоменон) или только через много поколений (книги Царств). Контраст между книгами Паралипоменон и материалом – от Бытия до Царств, – взятым автором за основу своей хроники, хорошо показывает, насколько допустимыми считались дублирование и разночтения внутри библейского корпуса. В основном истории излагаются одни и те же, но хронист, перерабатывая источники, внес столько мелких изменений, что книги Паралипоменон представляют собой библейскую экзегезу внутри самой Библии.

В конечном итоге в поисках наилучшего объяснения того, почему евреи приняли понятие корпуса текстов, обладающих особым авторитетом и способных служить источником исторических и

правовых сведений, мы возвращаемся к утверждению Иосифа, с которого начали. Заявляя, что «никто не имеет права вносить в списки что-либо от себя» и что «только у пророков с достоверностью переданы самые отдаленные события глубокой древности... по Божественному вдохновению», Иосиф явным образом противопоставил еврейскую литературную традицию мириадам противоречивых мифов, обычаев и правовых систем греческого мира. Именно познакомившись с греческим миром, евреи обнаружили, что их традиции несовместимы с новыми культурными горизонтами, которые распахнула перед ними эллинизация. Реакцией на это стало признание абсолютного авторитета за основными религиозными текстами, унаследованными от предшествующих поколений (см. главу 5).

Вопреки всему разнообразию библейских книг, через них красной нитью проходят одни и те же темы. Они представляют еврейского Бога как Создателя мира и единственное божество, с которым должен иметь отношения Израиль. Бог руководил историей Израиля, особенно во время Исхода из Египта и овладения Землей обетованной – Ханааном, и продолжает руководить ею, но иногда истолковывает Завет очень строго и карает свой народ за непослушание. Вопрос о пределах безусловной любви Бога к своему народу возникает в текстах постоянно. Как может справедливый и милосердный Бог допускать в мире страдание? Каков бы ни был ответ, Библия возлагает на каждого еврея обязанность хранить всенародный Завет путем неукоснительного соблюдения заповедей, переданных через Моисея. Это привело к ритуальному и этическому педантизму и разработке нравственных норм, в отношении которых все книги библейского корпуса на удивление согласованы. В этих нормах особо подчеркиваются необходимость справедливости и заботы о бедных и незащищенных (особенно вдовах и сиротах), запрещаются убийство, кража, взяточничество, коррупция и широкий спектр вариантов девиантного полового поведения.

Как будет показано в следующих двух главах, библейские тексты содержат более чем достаточные указания по формированию общественных и частных форм культа и структурированию общественных отношений в соответствии с божественными

требованиями. Но в части II этой книги мы увидим и то, что ко временам Иосифа обилие библейских интерпретаций привело к развитию различных форм иудаизма, приверженцы которых понимали эти тексты очень по-разному.

3. Культ

К I веку н. э. истолкование библейских заповедей породило две различные взаимодополняющие формы культа; для древнего мира обе эти формы были уникальны. Обряд жертвоприношения в Иерусалимском храме был одним из чудес Римской империи: он привлекал массы и еврейских богомольцев, и нееврейских «туристов»; из последних одни воспринимали его с восхищением, другие – с безразличностью. Учреждение синагоги как места для молитвы, обучения закону и чтения общине библейских текстов было для древнего мира одним из самых необыкновенных новшеств в области религии. Принципиально храмовая служба могла бы существовать без синагог, а синагоги – без Храма, но на практике две эти формы поклонения мирно сосуществовали не меньше трех веков – до разрушения Второго храма в 70 году н. э..

Храм

В Торе совершенно ясно сказано, что Господу следует поклоняться путем жертвоприношений животных, напитков и пищи, а также воскурения благовоний. Процедура, которой надлежит придерживаться, описана довольно подробно: «Если жертва его есть всесожжение из крупного скота, пусть принесет ее мужеского пола, без порока... и сыны Аароновы, священники... рассекут ее на части, отделив голову ее и тук ее, и разложит их священник на дровах, которые на огне, на жертвеннике, а внутренности и ноги вымоет водою, и принесет священник все и сожжет на жертвеннике...» Такие жертвы могли приносить либо отдельные члены общества – обычно в благодарность за удачу или в качестве искупления за грех, – либо священники от имени всего общества. В большинстве библейских книг эти материальные действия, наряду с сопутствующими эмоциями и молитвами, представляют собой основной «канал связи» между Израилем и Богом [1].

В Пятикнижии этот жертвенный культ описан как локализованный в переносной скинии, которую сыны Израиля перемещали вместе с

собственными шатрами во время странствий по Синайской пустыне. Процесс строительства и внешний вид скинии подробно описаны в Книге Исхода – обложенный чистым золотом ковчег из дерева ситтим [13] для хранения «Завета» Господня (по всей вероятности, представлявшего собой письменный текст), золотая крышка ковчега, херувимы с золотыми крыльями, золотые блюда и кадила для фимиама, золотые чашки и кружки для возлияний, обложенный «золотом чистым» стол для «хлебов предложения», светильник с семью лампадами «из золота чистого» и «десять покрывал крученого виссона и... голубой, пурпуровой и червлёной шерсти» с изображениями херувимов искусной работы. Причина такой роскоши в библейском тексте сообщается прямо: сам Господь повелел Моисею сказать сынам Израилевым, чтобы они сделали приношение «от всякого человека, у которого будет усердие» для сооружения скинии: «И устроят они Мне святилище, и буду обитать посреди их» [2].

Концепция, согласно которой божество может потребовать от верующих обеспечить место для его проживания, где был бы сосредоточен его культ, была общей для всех сколько-нибудь сложно организованных обществ, имевших контакты с Ханааном в 1-м тысячелетии до н. э. Принесение в жертву животных и другой собственности было стандартной формой поклонения во всем регионе. В Египте богам начали посвящать каменные храмы не позднее чем в начале 3-го тысячелетия до н. э., а храмы из кирпича-сырца в Месопотамии строились еще раньше. В Палестине и окружающих регионах раскопан целый ряд храмов бронзового века, датируемых 2-м тысячелетием до н. э. Это и храмы при крепостях в Хацоре и Мегиддо, и круглый алтарь под открытым небом в Нагарии, и «высокое место» в Гезере, образованное рядом из десяти огромных монолитов, к каждому из которых прилегает большая каменная чаша, и храмы Лахиша и Тель-Мевораха с богатыми коллекциями вотивных сосудов, ювелирных изделий и других приношений. Стили этих храмов, иногда имитирующих египетские строения, оставались столь же разнообразными и в железном веке – в период, когда, согласно Библии, жертвенный культ по воле царя Соломона переместился из походного шатра-скинии в постоянное здание в Иерусалиме [3].

Постепенный переход к постоянным храмам для размещения и почитания божества имел место во многих районах Ближнего Востока

и Восточного Средиземноморья. В Греции в микенский период поклонение богам было организовано при царских дворцах, но к 1-му тысячелетию до н. э., когда греческое общество разделилось на отдельные племена, не объединенные в централизованное государство, каждая община ограждала стеной или отмечала межевым камнем священную землю для жертвоприношений и посвящений; особого здания на этой территории не было. Лишь в VIII веке до н. э. греки начали строить храмы, что, возможно, стало следствием торговых контактов с Египтом. В Палестине этот процесс начался гораздо раньше, и, таким образом, рассказ в Третьей книге Царств о решении Соломона построить Иерусалимский храм вовсе не является невероятным, хотя великолепие этого храма, возможно, преувеличено: «И обложил Соломон храм внутри чистым золотом... Весь храм он обложил золотом, весь храм до конца, и весь жертвенник, который пред давиrom ^[14], обложил золотом». Также вполне убедительно и обоснование столь значительных расходов, приводимое в Третьей книге Царств: «И было слово Господа к Соломону, и сказано ему: вот, ты строишь храм; если ты будешь ходить по уставам Моим, и поступать по определениям Моим и соблюдать все заповеди Мои, поступая по ним, то Я исполню на тебе слово Мое, которое Я сказал Давиду, отцу твоему, и буду жить среди сынов Израилевых, и не оставлю народа Моего Израиля». Задачей Храма и храмового ритуала было обеспечение божественного благоволения [4].

Если библейская хронология корректна, Иерусалимский храм оставался основным центром иудейского культа в течение тысячи лет – приблизительно от 1000 года до н. э. до разрушения Храма римлянами в 70 году н. э., со сравнительно кратким перерывом от разрушения Храма Соломона в 586 году до н. э. до возведения Второго храма вернувшимися изгнанниками в конце VI – начале V века до н. э. Центральная роль Храма для многих евреев ясно видна по пророчествам Аггея и Захарии, которые призывали Зоровавеля – правителя Иудеи и первосвященника Иисуса – «великого иерея» восстановить Храм и порицали тех, кто говорил: «Не пришло еще время, не время строить дом Господень». Послание Аггея было недвусмысленным: по воле Господа Саваофа «небо заключилось и не дает вам росы, и земля не дает своих произведений» в наказание «за Мой дом, который в запустении, тогда как вы бежите, каждый к своему

дому». Даже в период между Храмами пророк Иезекииль, мечтавший в вавилонском изгнании о безупречном поклонении Богу, узрел яркое видение, в котором воспоминания о разрушенном Храме перемешивались с явной игрой воображения: «из-под порога храма течет вода на восток», образуя глубокий поток, текущий к Мертвому морю, чьи воды сделаются пресными и будут кишеть рыбой [5].

Имевшая место практика жертвенного культа в Храме не во всех библейских текстах однозначно одобряется. Критические замечания чаще всего встречаются в писаниях ранних пророков: Амоса, Осии, Михея (Михи), Иеремии и Исаии. В ряде этих замечаний поднимается вопрос о моральных приоритетах. Так, Михей упрекает соплеменников: зачем всесожжения, если не исполнять то, чего требует Господь, – «действовать справедливо, любить дела милосердия и смиренномудренно ходить пред Богом»? Другие пророки горько сетуют на несоблюдение правил жертвоприношения: «И когда приносите в жертву слепое, не худо ли это? или когда приносите хромое и больное, не худо ли это?» – или на жертвоприношения иным богам: «Не радуйся, Израиль... ибо ты блудодействуешь, удалившись от Бога твоего». Иеремия говорит о гневе Божиим на людей, которые «делают пирожки для богини неба и совершают возлияния иным богам», и записывает божественную отповедь: жертвы всесожжения не нужны, «ибо отцам вашим Я не говорил и не давал им заповеди в тот день, в который Я вывел их из земли Египетской, о всесожжении и жертве; но такую заповедь дал им: “слушайтесь гласа Моего, и Я буду вашим Богом, а вы будете Моим народом”».

Некоторые из подобных упреков, возможно, принадлежат пророкам, жившим при самом Храме; тем не менее все эти порицания дошли до нас в библейском корпусе, где в самых разных книгах многократно подчеркивается статус Храма и его важность. Даже, казалось бы, явное отвержение жертвоприношений в Псалме 49 [15]: «Не приму тельца из дома твоего, ни козлов из дворов твоих... Если бы Я взалкал, то не сказал бы тебе, ибо Моя вселенная и все, что наполняет ее. Ем ли Я мясо волов и пью ли кровь козлов?» – предварено призывом: «Соберите ко Мне святых Моих, вступивших в завет со Мною при жертве», так что и эти полемические стрелы, вероятнее всего, направлены в тех, кто не приносит «в жертву Богу хвалу» (как

предписывает книга Левит) и не «воздаст Всевышнему обеты свои», опять-таки путем принесения жертвы [6].

Согласно библейскому повествованию, Храм Соломона был воздвигнут на платформе и имел в плане прямоугольную форму; длина его составляла 100 локтей (около 50 метров), а ширина – 50 локтей (25 метров). Внутреннее пространство было разделено на три секции. Открытый проход из двора, окружающего Храм, вел в притвор с двумя большими бронзовыми колоннами по обеим сторонам от входа; столбы носили имена Яхин и Вооз (Боаз). Из этого притвора двойные двери вели в большое помещение, где совершалось большинство обрядов. Еще одни двери из оливкового дерева вели во внутреннее святилище, имевшее форму куба с ребром в 20 локтей. Полы центрального и внутреннего помещений были выстелены кипарисовыми досками, а стены из кедра украшала резьба с растительными и другими мотивами. Среди ритуальных предметов в центральном помещении были светильники и золотой стол для «хлебов предложения». Во внешнем дворе находились алтарь и огромная бронзовая чаша, которая в текстах книг Царств названа «морем», а также умывальницы и другие бронзовые предметы. Во внутреннем святилище должен был располагаться «ковчег, в котором завет Господа», принесенный в Иерусалим Давидом. Этот ковчег осеняли простертые крыла двух огромных позолоченных херувимов из оливкового дерева [7].

Как план, так и декоративные элементы описанного строения напоминают другие ближневосточные храмы той эпохи, в особенности сиро-хеттский храм Айн-Дара, раскопанный к северо-западу от Алеппо в современной Сирии, но не идентичны ни одному из них, что неудивительно, учитывая, какое разнообразие форм встречается в храмовой архитектуре региона. В Библии централизация культа в Иерусалиме изображена как постепенный процесс, в ходе которого народ нередко возвращался к поклонению в других местах, но о взаимоотношениях Иерусалимского храма и других израильских святилищ железного века ничего не известно. В Мегиддо в небольшом храме с внутренним двором, датируемом примерно X веком до н. э., есть жертвенные чаши и известняковый жертвенник. В Таанахе, близ Мегиддо, размеры храма куда значительнее; в нем найдены две терракотовые подставки, украшенные солнечными дисками, священными деревьями, херувимами, львами и другими

изображениями. Возможно, веком моложе массивный, выполненный из тесаного камня пьедестал монументального жертвенника в Дане на севере Израиля. Одним из похожих в плане на Храм Соломона был храм в Араде, перестроенный в последний раз уже в VII веке до н. э. В Кунтиллет-Аджруде, в Синайской пустыне, у входа на постоялый двор VIII века до н. э. располагалось здание с оштукатуренными скамьями по каждой из сторон и оштукатуренными стенами, покрытыми надписями, где упоминались Эль, Яхве и Баал. Иудеи называли своего Бога именами Эль и Яхве, но не именем Баал – отсюда ясно, что среди живших в Кунтиллет-Аджруде еще был принят политеизм. Амфоры в крепости украшены рисунками, среди которых есть священные деревья и полуобнаженная женщина на троне, а также надписью, где упоминается благословение со стороны «Яхве Самарийского и его Ашеры». Это позволяет лучше понять обстановку, в которой библейские пророки призывали народ отречься от поклонения другим богам. Ашера – имя ханаанской богини, известной в первую очередь по угаритским текстам, открытым в Рас-Шамре на побережье Сирии; в этих текстах она часто описывается как супруга бога Эла [8].

Облик Второго храма, построенного Зоровавелем в конце VI века до н. э., в Библии описан удивительно скупо. Считается, что Храм Соломона претерпел за годы ряд перипетий, среди прочих и разграбление его сокровищ позднейшими царями, но он все же оставался величественным зданием, и пророк Иеремия с горечью вспоминал точный день его разрушения – «в пятый месяц, в десятый день месяца, – это был девятнадцатый год царя Навуходоносора, царя Вавилонского». Бронзовые столбы были выломаны, а ковчег Завета исчез (если его не унесли из Храма ранее, как повествуют некоторые предания). Поэтому в Храме Зоровавеля не было ряда атрибутов, которые считались столь важными в предыдущей постройке; однако, возможно, там оставались 5400 золотых и серебряных сосудов, которые, согласно книге Ездры, персидский царь Кир позволил возвращающимся изгнанникам забрать из Вавилона в Иудею (хотя это предание несколько противоречит утверждению Четвертой книги Царств о том, что в 597 году до н. э. Навуходоносор вывез из Храма и изломал все золотые сосуды). Другие описания здания в библейском тексте слишком полны аллюзий и символов, чтобы дать сколько-нибудь ясное понятие о том, в какой степени Храм Соломона удалось

воспроизвести. В видении пророка Захарии, где упоминается «гора святыни», Иерусалим идеализирован, равно как и в напыщенном и совершенно недостоверном описании II века до н. э. в «Письме Аристее», где говорится о необычайном плодородии местности, окружающей блистательную святыню; но оба этих источника свидетельствуют о важности Храма как здания, которое надлежит почитать [9].

За пять веков своего существования здание претерпело немало перемен. Подробнее всего засвидетельствовано его осквернение в 168 году до н. э. Антиохом Эпифаном, который едва не положил внезапный конец иудаизму вообще, введя в Храме вместо культа еврейского Бога культ нового божества (вероятно, Зевса), воплощенного в статуе, которая в книгах Маккавейских названа «мерзостью запустения». (Более подробный разбор этих событий, ставших для народа шоком, см. главу 5.) Евреев заставляли приносить в жертву свиней и других нечистых животных на новых алтарях и священных участках, посвященных языческим богам. Книги Маккавейские, несомненно, преувеличивают роль Маттафии и его сыновей в спасении иудаизма – не в последнюю очередь потому, что были написаны, когда потомки Маттафии правили Иудеей, и мифы о героических деяниях их предков в войне против Антиоха помогали им держать в своих руках первосвященство. Но угроза иудаизму была отнюдь не мнимой: весь регион завален ритуальными предметами, оставшимися от местных религий, не переживших эпохи античности, и если бы поклонение еврейскому Богу в Иерусалимском храме прервалось в 60-х годах II века до н. э., а не почти двумя с половиной веками позже, в 70 году н. э., то на этом история иудаизма, скорее всего, и завершилась бы; не возникло бы и христианство.

В результате удара Антиоха по еврейскому культу само здание, судя по всему, не слишком пострадало. Согласно Первой книге Маккавейской (составленной, вероятно, лет через 40 после описываемых событий), когда Иуда Маккавей вошел в святилище и обнаружил, что «святилище опустошено, жертвенник осквернен, ворота сожжены», он смог достаточно быстро организовать повторное освящение:

И избрал священников беспорочных, ревнителей закона. Они очистили святилище и оскверненные камни вынесли в нечистое место. Потом они рассуждали об оскверненном жертвеннике всесожжения, как поступить с ним. И пришла им добрая мысль разрушить его, чтобы он когда-нибудь не послужил им в поношение, так как язычники осквернили его; и разрушили они жертвенник, и камни сложили на горе храма в приличном месте, пока придет пророк и даст ответ о них. Взяли камни целые, по закону, и построили новый жертвенник по-прежнему; потом устроили святыни и внутренние части храма и освятили притворы; устроили новую священную утварь и внесли в храм свещник, и алтарь всесожжений, и фимиамов, и трапезу; и воскурили на алтаре фимиама и зажгли светильники на свещнике, и осветили храм; и положили на трапезу хлеба, и развесили завесы, и окончили все дела, которые предприняли. В двадцать пятый день девятого месяца – это месяц Хаслев – сто сорок восьмого года встали весьма рано и принесли жертву по закону на новоустроенном жертвеннике всесожжений [10].

Полтора века спустя тот же Храм уже не показался таким великолепным Ироду, который, вопреки сравнительно скромному происхождению, был назначен римлянами царем Иудеи и поспешил воздвигнуть памятник своей впечатляющей политической карьере. Перестройка должна была вестись с величайшей осторожностью, чтобы случайно не прервать жертвоприношения и не осквернить священное место. Для работ в самом Храме тысячу священников обучили ремеслу каменщиков. Гораздо больше рабочей силы потребовалось для расширения платформы Храма: был возведен арочный фундамент и огромные подпорные стены, частично сохранившиеся до наших дней. Сам Храм и его обстановку оставили в прежнем виде, но наружные стены покрыли таким количеством золота, что его блеск слепил глаза. Строительство началось в 20 году до н. э.; работа над внутренним святилищем, портиками и внешними дворами была завершена к 12 году до н. э. Однако, если верить Иосифу Флавию, свидетелю-современнику, Храм продолжали достраивать и ремонтировать еще в 66 году н. э., за четыре года до разрушения здания римскими войсками [11].

Как проходила служба в Храме? На этот вопрос легче ответить, если говорить о последнем веке его долгого существования; о более ранних периодах известно меньше. Но даже с учетом того, что дошедшие до нас свидетельства почти наверняка дают идеализированную картину, мы можем реконструировать ежедневный ход храмовой жизни с точностью, невозможной ни для какого другого храма античного мира. Причина этого проста: Иосиф Флавий, сам иерусалимский священник, подробно написал о Храме в рассказе о жизни Ирода и в повествовании о войне против Рима, приведшей к разрушению Храма; а через сто лет после Иосифа авторы самого раннего из раввинистических текстов – Мишны – в попытке уточнить правильный порядок служения в Храме обсудили целый ряд спорных вопросов, связанных с проведением храмовыми властями жертвоприношений. Как бы ни обстояли дела в более ранние эпохи, к концу периода Второго храма последний был необычен для античного мира уже тем, что был открыт для поклонения ежедневно: огромные ворота торжественно открывались на рассвете и закрывались на закате. Большое количество служителей обеспечивало организованный прием жертв от частных лиц, приобретающих у торговцев в портиках на краю храмовой территории животных и птиц для жертвоприношения. Несколько раз в день проходили общественные жертвоприношения, в ходе которых священники возносили молитвы и закалывали животных от имени всего народа. В будние дни эти общественные жертвоприношения совершались утром, днем и вечером, а в субботу и первый день нового месяца проводились специальные обряды жертвоприношения: «И в новомесячия ваши приносите всесожжение Господу: из крупного скота двух тельцов, одного овна и семь однолетних агнцев без порока...» [12]



План Второго храма непосредственно перед его разрушением в 70 году н. э., составленный из описаний Иосифа Флавия и Мишны. Из Двора Израиля, куда не допускались женщины, мужчины-евреи могли видеть вблизи жертвоприношения, совершаемые священниками. После масштабного расширения на юг и восток Двора язычников, которое было завершено Иродом в 12 году до н. э., Храм мог вместить толпы паломников

В обычный день посетителя храма прежде всего должно было поражать его огромное пространство. Ежедневный общественный ритуал совершался на ограниченной территории вокруг внутреннего

священнического двора; здесь забивались, сжигались и (время от времени) поедались животные, а также совершались возлияния. Остальная, бóльшая часть громадного здания чаще всего была почти пустой. Еще до великой перестройки, затеянной Иродом, неевреи отмечали размер площадки, на которой могли собираться верующие. В этом большом дворе, предназначенном для обычной публики, не было ни деревьев, ни votivных предметов и статуй, обычных для языческих храмов. В I веке н. э. философ Филон Александрийский отмечал не только отсутствие деревьев, но и чистоту всей храмовой территории. То, что во дворе не было деревьев, он объяснял необходимостью поддерживать в Храме атмосферу религиозного аскетизма (для которого было бы пагубно «легкое наслаждение» видом рощицы), а также тем, что необходимый в качестве удобрения навоз не подобало вносить внутрь храмовых стен. Во времена Филона внимание привлекали прежде всего драгоценные предметы обстановки, пожертвованные храму частными лицами и вывешенные на стенах и дверях вокруг двора; это, например, золотая цепь, отданная внуком Ирода Агриппой I в память об освобождении из римского плена, или позолоченные ворота, пожертвованные (согласно Мишне) неким Никанором из Александрии. На огромных завесах пурпурными, голубыми и алыми нитками изображался небесный свод. Золотая лоза поразительно искусной работы, описанная довольно подробно Иосифом, была столь знаменита, что о ней упомянул и языческий историк Тацит. Драгоценные металлы и камни сверкали на солнце, и в различных описаниях здания то и дело повторяются образы, связанные с ярким светом [13].

В «Письме Аристее» отмечается исключительная тишина в Храме: ни одному служащему не требовалось давать указания, так хорошо каждый знал свою задачу. Однако эту тишину то и дело нарушали стада скота, приводимого для жертв, а иногда и хоровое пение псалмов. Включение тех или иных псалмов в храмовую литургию, проводимую по определенному поводу, вероятно, восходит к древним временам, так как уже в ранних греческих переводах псалмов с иврита встречаются соответствующие заголовки (например, «Песнь на день субботний»); семь текстов в большом Свитке псалмов, найденном в Кумране, не сохранились в позднейших еврейской и греческой традициях, что говорит о сохранении некоторой вариативности

литургического служения. Труднее представить себе, как воздействовали на посетителя различные ароматы Храма – от воскуряемых на алтаре благовоний до запаха жареного жертвенного мяса. Эти жертвы приносились под открытым небом, и, вероятно, поднимающийся дым растворялся в воздухе: огонь алтаря, как и огонь светильников, располагался на территории, доступной лишь священникам и запретной для простых верующих. Вероятно, некоторые из последних посещали Храм, когда могли, просто чтобы оказаться в божественном присутствии и обратиться с молитвой к Богу, как во времена судей молилась в святилище в Силоме (Шило) бесплодная Анна, согласно библейской истории о рождении судьи и пророка Самуила. Общественных жертвоприношений, совершаемых священниками от имени народа на алтаре перед святой святыней – «агнец однолетний, без порока... хлебное приношение... и возлияние к нему» или «два хлеба возношения... пшеничной муки... кислые», – большинство верующих, остававшихся в храмовом дворе, не видели, но частные лица и помимо приносимых за себя жертв исполняли достаточно религиозных обязанностей, чтобы чувствовать приподнятую атмосферу истового благочестия [14].

Трижды в год, на великие праздники Песах (Пасха), Шавуот (Пятидесятница) и Суккот (Кущи), храм преображался от прибывающих толп паломников. Обязанность каждого взрослого еврея «являться пред лице Господа» трижды в год предписывается Торой, и, весьма вероятно, те, кто прибывал в Иерусалим издалека, предпочитали заодно совершить и индивидуальные приношения: добровольные дары, жертвы за грех, жертвы благодарности и так далее. Весенний праздник Песах начинался вечером с того, что присутствующие жарили мясо барашков. Каждый барашек съедался небольшой компанией из мужчин, женщин и детей; пиршество сопровождалось повествованием об исходе из Египта. Следующие семь дней почитались особо – воздержанием от квасной пищи, а первый и последний дни – еще и отдохновением от работы. Через семь недель заканчивался сбор урожая и наступал праздник Шавуот: паломники со всей страны отмечали его принесением священникам первых плодов – обряд, яркие детали которого описаны в Мишне:

Как приносят бикурим [первые плоды]...? Живущие близко приносят инжир и виноград, живущие далеко приносят сушеный инжир и изюм. А впереди них идет бык, рога его позолочены и оливковый венок на его голове, халиль [флейта] звучит впереди них – пока не достигают Иерусалима. Подошли близко к Иерусалиму – посылают вперед вестников и приукрашивают свои бикурим. Старшие коёны и левиты с казначеями Храма выходят им навстречу – в зависимости от достоинства приходящих выходили они. И все ремесленники Иерусалима встают перед ними и приветствуют их: «Братья наши, жители такого-то места, благословен ваш приход!»... Богатые приносят свои бикурим в серебряных и золотых корзинах, а бедняки приносят их в корзинах из ивовых прутьев, очищенных от коры. И корзины, и бикурим отдаются коёнам [15].

Праздник Суккот в начале осени знаменовал завершение сельскохозяйственного года: «когда уберешь с гумна твоего и из точила твоего». Тора объявляет этот семидневный период праздником веселья: «И веселись в праздник твой ты и сын твой, и дочь твоя, и раб твой, и раба твоя, и левит, и пришелец, и сирота, и вдова, которые в жилищах твоих», – то есть праздновать должна была вся община. Так как основные праздничные действия включали вознесение в Храме четырех видов растений (связанных вместе пальмовой ветви – *лулава* и ветвей мирта и ивы, а также цитрусового плода *этрога*) и проживание во временном шалаше, а не в доме, простым евреям было легко почувствовать себя полноправными участниками церемонии. В Мишне Суккот упоминается просто как «Праздник», и, судя по всему, это был самый посещаемый из трех паломнических праздников – возможно, потому, что после сбора урожая крестьянам легче было покинуть свои поля. Можно предположить, что в Иерусалим приходили паломники даже из Междуречья, так как в Мишне зафиксирована традиция, согласно которой просьба о дожде включается в молитвы только через пятнадцать дней после Суккота, чтобы вавилонские паломники могли «достичь реки Евфрат» [16].

Храм Ирода с огромным двором был достаточно вместителен, чтобы принять паломников не только из земли Израиля, но и из диаспоры; судя по всему, многие прибывали по суше из Вавилонии и (благодаря

тому, что под римским владычеством путешествия были сравнительно безопасны) из средиземноморских общин. Отсюда и картина многоязычия в Иерусалиме на праздник Пятидесятницы, запечатленная в Деяниях апостолов: «В Иерусалиме же находились Иудеи, люди набожные, из всякого народа под небом... Парфяне, и Мидяне, и Еламиты, и жители Месопотамии, Иудеи и Каппадокии, Понта и Асии, Фригии и Памфилии, Египта и частей Ливии, прилежащих к Киринее, и пришедшие из Рима, Иудеи и прозелиты, критяне и аравитяне». Как в том же I веке н. э. писал Филон Александрийский, Моисей «рассудил, что поскольку Бог один, то и храм должен быть только один», не соглашаясь на уступки «тем, кто желает совершать обряды в своих домах», но повелевая им «подниматься от концов земли и приходить в этот храм»:

На каждый праздник прибывают бесчисленные множества из бесчисленных городов: кто сушей, кто морем, с востока и запада, севера и юга. Храм служит для них всеобщей гаванью и безопасным пристанищем от суеты и великой суматохи жизни, и там они находят хорошую погоду и освобождаются от забот, чье ярмо тяжело давило на них с малых лет, и вкушают краткую передышку среди дружелюбного веселья. Так, наполненные приятными надеждами, они посвящают свой досуг, как велит им долг, святости и прославлению Бога. Становятся друзьями люди прежде незнакомые, а жертвоприношения и возлияния порождают общность чувств и составляют вернейший залог общности в мыслях [17].

Несомненно, паломники приходили в возбуждение, среди прочего, оттого, что ощущали себя частью единой массы. «Гвоздем» праздника Суккот был обряд возлияния вод: воду из Силоамского источника в торжественной процессии приносили в Храм и выливали на алтарь из золотого кувшина одновременно с обычным возлиянием вина. Процессия сопровождалась плясками, музыкой и общим воодушевлением. Судя по всему, этот ритуал появился как моление о ниспослании дождя наступавшей зимой: «Благочестивые и знаменитые люди плясали перед народом с горящими факелами в

руках, распевая перед ним песни и ликуя. А левиты [были] с лирами и арфами, и с кимвалами, и с трубами, и с [другими] музыкальными инструментами без числа...» Согласно Мишне, «говорили: каждый, кто не видел симхат бейт-га-шоэва [веселья при возлиянии вод], ни разу в жизни не видел веселья» [18].

Но и помимо столпотворения и впечатлений от Храма у гостей Иерусалима было немало причин почувствовать, что паломничество – событие особенное. Дело в том, что первые плоды и так называемая вторая десятина [16] из продуктов сельского хозяйства, произведенных на земле Израиля, должны были съедаться в стенах Иерусалима (допускалась замена продуктов денежным эквивалентом). Неудивительно, что экономика города держалась на массовом религиозном туризме: для частных жертвоприношений торговцы при Храме продавали многочисленных животных и птиц, а менялы были готовы отвесить клиенту тирские сикли (шекели), в которых принимали пожертвования храмовые власти. Не вызывает удивления ни то, что людей, оказывавших за деньги эти столь необходимые услуги, обвиняли в том, что они сделали дом молитвы «вертепом разбойников», как говорит в Евангелиях Иисус, ни то, что, хотя одним лишь мужчинам религия предписывала обязательное посещение праздника, он явно привлекал и огромное количество женщин и детей [19].

Такое массовое паломничество было уникальным для античного мира, да и для самого иудейского Храма оно было характерно на протяжении лишь части его истории; более того, паломничество из других стран, возможно, началось только после перестройки Храма Иродом. Согласно Иосифу Флавию, римский губернатор Сирии в 65 году н. э. оценил общее количество взрослых иудеев мужского пола в 2,7 миллиона; к этой цифре следует добавить женщин и детей. Эта оценка недостоверна, но впечатление огромной толпы, подобной той, что ныне можно видеть в Мекке, подтверждается многочисленными рассказами о политических волнениях, то и дело происходивших в дни праздников. Основная структура празднеств определялась явными указаниями в тексте Торы, но по крайней мере часть церемониала, несомненно, введена в позднейшие периоды: так, бык с позолоченными рогами и флейтисты в процессии принесения первых плодов, судя по всему, заимствованы у греков. Нигде в библейском

тексте не говорится и об обряде возлияния вод, и, вероятно, смутные намеки Мишны на оппозицию этому обряду отражают озабоченность им как неуместным новшеством: «А совершающему возлияние – говорят: держи выше руку! Потому что однажды некто вылил воду для возлияния себе на ноги, и закидал его весь народ своими этрогами». Один из поразительных элементов церемонии – ритуальный танец – особенно трудно проследить в храмовой литургии более ранних периодов, невзирая на предание, согласно которому царь Давид в экстазе плясал перед ковчегом Завета во время его прибытия в Иерусалим.

Впечатление, что праздничные церемонии со временем видоизменялись, подкрепляется любопытным письмом, найденным в архиве старинной еврейской общины Элефантины на нильском острове Абу вблизи Асуана. Это письмо, датируемое концом V века до н. э., было, по всей вероятности, послано властями Иерусалима в Египет, чтобы наставить евреев Элефантины в том, как соблюдать Песах в соответствии с Торой. Текст письма в значительной мере приходится реконструировать на основании лучше известных нам библейских текстов, но суть остается ясной:

[Братьям моим, Й]едании и его товарищам по еврейскому в[ойску], брат ваш, Ханан[ь]я. Благоденствие братьям моим боги [да приносят во всякое время]. А ныне, в 5-й год царя Дария, послал царь Арша[ме...]... Ныне, таким образом отсчитайте четыр[надцать дней месяца Нисан и на 14-й день в сумерках Пасху сов]ершите, а с 15-го дня по 21-й день [Нисана справляйте праздник опресноков. Семь дней ешьте опресноки. Итак], будьте чисты и остерегайтесь. Работы н[е делайте] [в 15-й день и в 21-й день Нисана. Никакого сброженного напитка] не пейте. И ничего квасного не [ешьте, и да не будет закваски в домах ваших с 14-го дня Нисана на] закате до 21-го дня Ниса[на на закате. А все квасное, что есть у вас в домах, в]несите в комнаты и запечатайте [их] между [этими] днями.

Учитывая, что у элефантинских евреев был свой местный храм, как минимум в этом отношении их празднование Песаха значительно

отличалось от того, что описывал Филон Александрийский в Египте около 500 лет спустя [20].

Жертвоприношения в Иерусалимском храме совершались наследственной кастой священников. Все священники (на иврите *коѓаним*, ед. ч. *коѓен*) возводили свою родословную по мужской линии к брату Моисея Аарону, которому, согласно Торе, было поручено это служение. Священник должен был быть мужчиной без физических недостатков: «ни слепой, ни хромой, ни уродливый, ни такой, у которого переломлена нога или переломлена рука, ни горбатый, ни с сухим членом, ни с бельмом на глазу, ни коростовый, ни паршивый, ни с поврежденными ятрами» не имел права подходить к алтарю и исполнять священнические обязанности. Вопрос чистоты крови считался настолько важным, что выбор невесты для священников был ограничен. Коѓен не мог жениться на разведенной или блуднице, чтобы не бросать тень сомнения на происхождение отпрыска, рожденного в таком браке, и Иосиф с гордостью отмечал, с каким тщанием хранятся в архивах семейные записи коѓенов. Ко времени Иосифа в земле Израиля и в диаспоре (особенно в Вавилонии и Александрии Египетской) жили многие тысячи священников, а священники Иудеи и Галилеи делились на двадцать четыре группы или «череды», служившие в Храме посменно [21].

Храмовая служба была чрезвычайно сложна, и для точного соблюдения предписанного ритуала по забою жертвенных животных, по всей вероятности, требовалось долгое обучение. Необходимо было убедиться, что у животного нет изъяна, который сделал бы жертвоприношение недействительным. В Библии жертвы иногда уподобляются пище для Бога, но хлебы предложения просто выставлялись напоказ, а туши волов, быков, телят, овец и коз, приносимых в жертву «из скота крупного и мелкого», наряду с горлицами и голубями, сжигались на жертвеннике: «это всесожжение, жертва, благоухание, приятное Господу», – как и мирное приношение хлебом и елеем, возлияние вина и воскурение фимиама. Библейские книги Исход, Левит и Числа, а также (и даже в большей степени) раввинистические тексты, написанные танаями – Мишна и Тосефта, – подробнейшим образом описывают порядок, которому надлежит следовать при каждом из этих жертвоприношений. Строгие правила определяли, что и когда необходимо окроплять кровью жертвенного

животного, что помазывать, а на что выливать кровь; регулировалось и то, какая часть туши будет сожжена на жертвеннике (сжигались только определенные ее части), какая достанется священникам, а какая – простым верующим, которые в случае «мирной» жертвы становились, по сути, участниками священной трапезы вместе с коёнами [22].

Ко временам Иосифа священническая каста Ааронидов, потомков Аарона, обладала неоспоримым первенством в Храме, однако представляется невероятным, чтобы это первенство в течение веков было достигнуто без борьбы. Согласно преданию, сохраненному в Пятикнижии, в пустыне жертвоприношения могло совершать все колено Левия (Леви), частью которого являлись аарониды: «В то время отделил Господь колено Левиино, чтобы носить ковчег Завета Господня, предстоять пред Господом, служить Ему и благословлять именем Его, как это продолжается до сего дня». Но к концу периода Второго храма левиты были отстранены от жертвоприношений и выполняли в Храме лишь мелкие обязанности привратников и музыкантов, отвечавших за пение псалмов и инструментальное сопровождение; левиты, в свою очередь, вытеснили других храмовых служителей, например нефинеев (на иврите *нетиним*), которые во времена Неемии занимались починкой храма и присматривали за остовом здания. Борьба за статус продолжалась до самого конца: уже в 60-х годах н. э. левиты подали прошение о том, чтобы им дозволили белые одежды, какие носили священники. Будучи сам священником, Иосиф Флавий считал эту просьбу постыдной и утверждал, что именно это новшество в литургической практике и повлекло за собой божественную кару – разрушение Храма в 70 году н. э. [23].

Опыт и знания священников, а также привилегия храмового служения Богу давали им особое положение в иудейском обществе (хотя по мере роста их численности все меньшая и меньшая часть священников могла служить в Храме в каждый отдельный год). Так, десятая часть всех продуктов сельского хозяйства, произведенных в Израиле, передавалась священникам, и даже если коён сам не служил в храме, ему полагался этот религиозный дар от соседа, не являвшегося священником. В последние годы существования Храма серьезной проблемой было несправедливое распределение хлебной десятины: на общественных гумнах слуги богатых коёнов силой отбирали десятину у бедных, а левиты, которым в книге Неемии было

предоставлено право брать десятину, судя по всему, уже не получали ее вовсе.

В своем апологетическом описании иудаизма – труде «Против Апиона» Иосиф Флавий утверждает, что священникам «доверено сообщать заниматься», среди прочего, общим присмотром за братьями-иудеями. Однако Иосиф, по всей вероятности, идеализирует ситуацию: ведь в том же абзаце он пишет, что священники были избраны за особое послушание и благоразумие, беззастенчиво закрывая глаза на то, что статус священника наследовался. Тем не менее представляется правдоподобным, что многие из тех священников, кто все же служил в Храме, становились специалистами по вопросам, выходящим за рамки процесса жертвоприношения. Например, согласно Библии, только священник способен определить, считать ли обесцвечивание поверхности тканей, человеческой кожи или стен *цараат* (этот термин по традиции неточно переводят как «проказа»); это указание продолжали соблюдать и в последние годы существования Храма, и некоторые священники, по всей вероятности, немало в этом поднаторели. Особый статус священников как «передатчиков» божественного благословения подкреплялся предписанным в Торе особым благословением, которое они произносили в Храме после дневной службы:

И сказал Господь Моисею, говоря: скажи Аарону и сынам его: так благословляйте сынов Израилевых, говоря им: да благословит тебя Господь и сохранит тебя! да призрит на тебя Господь светлым лицом Своим и помилует тебя! да обратит Господь лице Свое на тебя и даст тебе мир! Так пусть призывают имя Мое на сынов Израилевых, и Я благословлю их.

В 1979 году в скальной погребальной камере на раскопках Катэф-Хинном в Иерусалиме это благословение было обнаружено на двух крохотных серебряных амулетах, датируемых первой половиной VII века до н. э. [24].

Внутри самого священства к концу периода Второго храма сформировалась четкая иерархия. Из всех священников в любой момент времени только один носил сан первосвященника. Ему доверялась важнейшая обязанность – в Йом Кипур (Судный день, день

ритуального раскаяния, наступающий ранней осенью) просить прощения у Бога за весь народ. Этот ритуал, описанный по существу в Книге Левит и значительно более подробно разработанный в Мишне, включал всестороннее очищение первосвященника и покаяние его в грехах, совершенных им лично, священниками и всем народом Израиля в предыдущем году. Одетый в белое первосвященник вступал в святая святых, окроплял помещение кровью жертвенного тельца и козла и воскурял фимиам. Затем он исповедовался в грехах всего общества над головой еще одного козла, выбранного по жребию; этого козла изгоняли из Храма и из города в пустыню, где первоначально он предоставлялся собственной судьбе, хотя со временем появился обычай гарантированно умерщвлять козла путем сбрасывания его со скалы. Неизвестно, какие детали ритуала возникли уже после разрушения Храма Соломона в 586 году до н. э., но к концу эпохи Второго храма выбор первосвященника стал вопросом чрезвычайной важности. В эпоху Второго храма этому способствовало и то, что первосвященники стали нередко играть более заметную роль в светской политике Иудеи.

Тем удивительнее, что за много веков сформировалась традиция, согласно которой первосвященниками могли стать только те из коленов, которые происходили от Садока (Цадока), потомка Аарона, служившего, как считалось, первосвященником во времена Давида и Соломона. Только после восстания Маккавеев в 60-х годах II века до н. э. этот сан стали получать и священники из других семей – вначале из семьи Маккавеев, а позже, с начала правления Ирода в 37 году до н. э., из семей коленов, когда-то переехавших в Вавилонию или Александрию и поэтому не представлявших политической угрозы для власти Ирода. Не случайно, когда пророк Иезекииль в VI веке до н. э. в Вавилонии представлял себе идеальный Храм, он принимал как должное, что все священники будут потомками Садока; не случайно и то, что в некоторых вариантах Устава общины, найденных среди свитков Мертвого моря (см. главу 6), «сынам Садока» отводится особая роль. Хотя в течение двух веков до 70 года н. э. первосвященники в Храме происходили из разных коленских семей, ясно, что многие евреи продолжали считать сан первосвященника более подобающим потомкам Садока [25].

Какое значение имела эта публичная служба в Храме от имени народа для евреев, не входивших в число священников? Жители Иерусалима, возможно, заходили в Храм в обычные будние дни – помолиться, принести жертву благодарности или жертву за грех. Двор Храма в любом случае должен был быть достаточно оживленным, ведь это было единственное в городе публичное место встреч. Так, например, согласно Деяниям апостолов, евреи, уверовавшие в Христа, в дни после его распятия «каждый день единодушно пребывали в храме... Господь же ежедневно прилагал спасаемых к Церкви». Но евреи, жившие дальше от города, естественно, бывали в Храме куда реже. Многие посещали Храм только во время паломнических праздников, а те, кто жил за границей, даже на эти праздники могли приехать всего несколько раз за всю жизнь. Так, Филон Александрийский, судя по всему, был в Иерусалиме лишь раз.

Таким образом, Храм имел скорее символическое, чем практическое значение – что не умаляло его влияния. Отдельному человеку, который надеялся, что придут дожди и помогут расти урожаю, было спокойнее знать, что от имени Израиля ежедневно приносятся жертвы, подкрепляющие Завет с Богом. Когда тот же индивидуум каялся в своих грехах, проводя Судный день в посте и молитве, ему было легче оттого, что он знал: в это время первосвященник тоже молится от имени всего Израиля, возлагая грехи народа на козла отпущения. Многие подкрепляли чувство личной связи с Храмом еще и двумя пожертвованиями. Обитателей земли Израиля десятина от плодов, отдаваемая ими священникам, утверждала в мысли, что храмовая служба и в самом деле ведется от их имени. И для всех евреев, в том числе жителей диаспоры, ежегодная плата в полсикля, взимаемая со всех взрослых евреев мужского пола на регулярные жертвоприношения в Храме, символически означала, что каждый из них является участником этих совместных жертвоприношений. Правило, приведенное в Мишне, гласит, что никто не мог заплатить за себя больше или меньше чем полсикля, чтобы ни у кого не возникало чувство, что общенародные жертвоприношения каким-то образом приносят ему больше пользы, чем остальным. Принцип совместной собственности был выведен из указания Моисея сынам Израиля в пустыне, как записано в Книге Исхода: «богатый не больше и бедный не меньше полсикля должны давать в приношение Господу, для

выкупа душ ваших». Этот однократный платеж, зафиксированный в библейском тексте, судя по всему, превратился в ежегодный только в эпоху Второго храма. В одном из кумранских текстов есть указание на то, что этому нововведению предшествовало некоторое противодействие, но к середине I века до н. э., еще до перестройки Храма Иродом, такая практика уже была широко распространена: римский оратор Цицерон в 60-х годах до н. э. упоминал о немалом количестве золота, собранном иудеями римской провинции Азия (ныне западная часть Турции) для передачи в Иерусалимский храм (и о конфискации этого золота римским губернатором) [26].

Своим величием Иерусалимский храм был во многом обязан, конечно, этому притоку богатств со всего еврейского мира. В отличие от адептов других религий, к I веку н. э. большинство евреев считали неправильным приносить жертвы в местных храмах или на местных алтарях. Они верили, что культ следует отправлять только там, где предписано свыше: говоря словами Иосифа Флавия, «Един храм единого Бога (ведь подобное всегда стремится к подобному)». Такое объединение под эгидой Храма далось нелегко и оставалось под угрозой до самого 70 года н. э. Евреи египетской Элефантины, которые в V веке до н. э. приносили жертвы в собственном храме, писали властям Иерусалима, испрашивая дозволения восстановить свой храм после его уничтожения в результате интриг египтян. Важно, что они признавали необходимость получить разрешение, но при этом явно не ощущали необходимости оправдываться в наличии собственного местного святилища. В библейских книгах Царств записано, какую стратегию в эпоху Храма Соломона избрал первый царь Северного Израильского царства Иеровоам (Йоровам) для усиления своего царства: чтобы избавиться от необходимости приходить для служения Богу в Иерусалим, он убедил подданных поклоняться двум золотым тельцам, один из которых был установлен в Вефиле, а другой – в Дане. Раскопки подтверждают, что в Дане в эпоху железного века действительно имелся храм. Найденные во многих поселениях первой половины 1-го тысячелетия до н. э. высеченные из камня жертвенники с прямоугольной плоской верхней частью и заостренными «рогами» в четырех углах показывают, что централизация жертвоприношений далась не так уж легко – что и неудивительно, если учесть, какое

количество местных жертвенных культов было в других религиях, с которыми так или иначе соприкасались верующие в Бога Израиля [27].

Противодействие, встреченное на раннем этапе, только усилило пропаганду Иерусалимского храма как единственного места в мире, где можно приносить жертвы Богу. Апогея настойчивости эта пропаганда достигает в религиозных книгах, описывающих очищение Храма в 160-х годах до н. э. Иудой Маккавеем после осквернения святилища Антиохом Эпифаном. Победу отпраздновали 25 хаслева (кислева) – «И провели они в весельи восемь дней по подобию праздника кущей» (то есть Суккота), а именно: «с жезлами, обвитыми плющом, и с цветущими ветвями и пальмами возносили хвалебные песни Тому, Который благопоспешил очистить место Свое». Так описывает происхождение праздника Хануки Вторая книга Маккавейская, составленная не позже чем через век после описанных в ней событий. Книге предпослано письмо от иудеев Иерусалима и всей Иудеи братьям иудеям в Египте, где последних призывают «и ныне совершать праздник кущей в месяце Хаслеве».

Тем удивительнее, что сразу после восстания Маккавеев в Египте был построен еще один храм, где поклонялись еврейскому Богу. Построила его в Леонтополе группа священников, изгнанных из Иерусалимского храма. Иосиф Флавий сообщает, что около 140 года до н. э. некий Ония, сын бывшего иерусалимского первосвященника, получил у египетского царя Птолемея и его супруги Клеопатры в награду за «ряд важных услуг», оказанных им в качестве вождя наемников, разрешение «воздвигнуть в Египте храм, подобный Иерусалимскому, и назначить к нему левитов и священнослужителей из своего собственного рода». Построенный (на месте бывшего языческого святилища) храм, по словам Иосифа, действительно был подобен Иерусалимскому, «хотя и поменьше и победнее», но в другой своей книге Иосиф недвусмысленно сообщает, что храм «из огромных камней» был построен не по образцу Иерусалимского, а походил «более на цитадель, вышиной в 60 локтей». Мотивы Онии сегодня трудно определить точно, но Иосиф в одном месте пишет, что Ония желал главным образом исполнить древнее пророчество Исаии: «В тот день жертвенник Господу будет посреди земли Египетской», в другом утверждает, что тот хотел собрать под сень единой святыни живших в Египте иудеев, многие из которых «против всякого закона» имели свои

разрозненные святилища, а в третьем намекает, что им двигало недоброе чувство соперничества по отношению к иерусалимским евреям и он «думал, что постройкой храма ему удастся отвлечь значительную массу иудеев».

В истории храма в Леонтополе, и в частности в том, как она закончилась, заметно неоднозначное отношение иудеев к подобному предприятию. С одной стороны, храм непрерывно действовал значительно дольше двух столетий, пока его не закрыли и в конечном итоге не разграбили римляне около 73 года н. э., после разрушения Иерусалима. Раввины, как описано в Мишне, предусмотрели возможность благочестивых индивидуальных обетов о принесении личной жертвы в «доме Хонио (Онии)» и обязанности блюсти эти обеты: «[Если сказал]: “я принесу приношение волос [как назорей] в Доме Хонио”, он обязан осуществить это приношение в [Иерусалимском] Храме. Но если принес в Доме Хонио, считается, что он выполнил обещание». Судя по всему, тот, кто, дав обет «посвятить себя в назореи Господу», не ел винограда, не пил вина и не стриг волос, в конце процедуры посвящения мог совершить обряд острижения волос «у входа скинии собрания» (как предписано в Числах 6:18) как в Леонтополе, так и в Иерусалиме. Правда, ни в трудах Филона, ни в других текстах египетских евреев храм в Леонтополе ни разу явно не упоминается, а попытки найти косвенные упоминания пока неубедительны [28].

Хотел ли Ония, чтобы Леонтополь соперничал с Иерусалимом или нет, он явно не считал противоречащим Закону сам культ в Иерусалиме. Иного мнения придерживались самаритяне, и именно из-за этого жизненно важного различия они и в собственных глазах, и в глазах иудеев приближались к грани, за которой их религия переставала быть иудаизмом, а то и пересекали эту грань. По преданию, которого самаритяне придерживаются и ныне, они являются прямыми потомками колен Израилевых, переживших ассирийское разрушение Северного Израильского царства в VIII веке до н. э., избежавших переселения и сохранивших закон Моисея не в последнюю очередь благодаря поклонению в назначенном Богом святилище в Сихеме, у горы Гаризим (Гризим). Напротив, в библейском повествовании, авторы которого не были дружелюбно настроены по отношению к самаритянам, утверждается, что население

Самарии происходит от перемещенных в Самарию ассирийцами нееврейских колонистов, среди которых были и жители вавилонского города Куты (отсюда «кутийцы» ^[17]), и что, когда царь Ассирии отправил священника-израильтянина с приказом: «Пусть... он научит их закону Бога той земли», – они стали поклоняться Богу только из страха, ибо «Господь посылал на них львов» [29].

Так или иначе, в библейской книге Ездры сообщается, что к моменту работ по восстановлению Иерусалимского храма в конце VI века до н. э. население страны было настроено против этого проекта. В двух надписях середины II века до н. э., найденных на острове Делос, местное самаритянское население упоминается как «израильтяне, посылающие храмовый налог на гору Гаризим». Именно эта приверженность альтернативному храму непреодолимой стеной отделяла их от иудеев ко времени правления в Иерусалиме хасмонейского первосвященника Иоанна (Йоханана) Гиркана. Судя по всему, Гиркан в конце II века до н. э. разрушил храм самаритян, когда, как пишет Иосиф Флавий, «покорил хутеян, живших вокруг храма, выстроенного по образцу иерусалимского». Иосиф утверждал, что самаритяне в его время (то есть в I веке н. э.) изменяли свое отношение к иудеям в зависимости от обстоятельств: «Когда они видят, что дела иудеев идут хорошо, они называют себя их ближайшими соплеменниками... если же видят, что дела иудеев пошатнулись, то уверяют, будто у них нет решительно никаких отношений к иудеям, ничего с ними [общего] ни по характеру, ни по происхождению». Поэтому, например, во время восстания Маккавеев, когда иудеи подвергались преследованиям, самаритяне утверждали, что происходят из Сидона в Финикии и одновременно – что являются потомками мидян и персов: «перестали выдавать себя за их [иудеев] сородичей и стали уверять, что их храм на горе Гаризейн [Гаризим] вовсе не воздвигнут в честь Всевышнего Бога»; при этом они не отрицали, что следуют древнему обычаю «почитать тот день, который у иудеев носит название субботнего» и «воздвигли на горе Гаризейн святилище без определенного назначения». В свою очередь, в восприятии самаритян ранними раввинами видна такая же амбивалентность. Например, если трое едят вместе, Мишна предписывает произносить совместное благословение после трапезы, даже «[если один из евреев] кутиец». В то же время толерантность

раввинов не простирается настолько далеко, чтобы «легализовать» культ на горе Гаризим; последний, в отличие от культа в Леонтополе, другие евреи считали ложным или вовсе игнорировали. На практике евреи относились к самаритянам как к отдельной и нередко враждебной этнической группе. Евреи не становились самаритянами, а самаритяне не переходили в иудаизм [30].

Синагога

В книге «Против Апиона» Иосиф подчеркивал, что Моисей, как наилучший из законодателей, принял меры к тому, чтобы все иудеи знали требования Закона:

Он даже не оставил возможности оправдаться неведением, поскольку сделал знание закона самым важным и непременным условием воспитания и повелел слушать его не один раз, не два и даже не несколько раз, но каждую неделю собираться для чтения закона и подробно его изучать. Право же, другие законодатели, сколько я знаю, на это совсем не обращали внимания... Из нас же, кого о них [законах] ни спроси, тому скорее труднее будет назвать свое собственное имя, чем рассказать их все. Вот потому от самого раннего пробуждения сознания в нас мы изучаем их и имеем как бы начертанными в своем сердце... А что в повседневной жизни все должно сводиться к одному – к благочестию, о том можно услышать даже от женщин и прислуги [31].

Иосиф, без сомнения, преувеличивал свойственное другим нациям незнание собственных законов. Однако вполне верным будет сказать, что ничего подобного синагоге как институту массового религиозного образования для взрослых в дохристианской античности не было. Филон Александрийский описывает это образование с характерной для него философской отстраненностью, отмечая, «что у них [евреев] есть молельни и что собираются они там главным образом в священную субботу, когда евреи все вместе обучаются философии предков». А автор Деяний апостолов высказался более конкретно: «Ибо закон Моисеев от древних родов по всем городам имеет проповедующих его и читается в синагогах каждую субботу» [32].

В одной из иерусалимских надписей, датируемой I веком н. э., говорится о постройке синагоги, постоянного двора и других сооружений неким Теодотом, сыном Веттена, который назван «священником и архисинагогом [главой синагоги], сыном архисинагога, внуком архисинагога». Ясно, что священник мог быть

главой синагоги, но так как надпись гласит, что синагога была построена «для чтения Торы и изучения заповедей», стоит вспомнить и сообщение Иосифа Флавия (в труде «Против Апиона») о том, что священники занимаются обучением Торе. Цель надписи Теодота состояла в том, чтобы увековечить постройку синагоги, но неизвестно, сколько синагог в его время специально строилось для использования в религиозных целях. Термин συναγωγή переводится с греческого как «собрание»; им могли обозначать как общинное здание, так и саму общину. Явной необходимости в особом здании при этом не было. Согласно библейской книге Неемии, в V веке до н. э. писец Ездра торжественно зачитывал закон Моисея перед собранием народа под открытым небом: «И принес священник Ездра закон пред собрание... и читал из него на площади, которая пред Водяными воротами... И читали из книги, из закона Божия, внятно, и присоединяли толкование» [33].

Чтение закона Моисеева всему народу было главной целью такого обучения, и со временем развилась система, в которой все Пятикнижие читалось по субботам отдельными разделами, так, чтобы за год прочитывался весь текст. Когда именно была введена такая процедура, точно неизвестно, но уже в Мишне подразумевается наличие установленного порядка литургического чтения текстов, когда отмечается отход от этого порядка по особым случаям: «в первый день каждого месяца, в Хануку, в Пурим, в дни поста... и в Судный день». В Вавилонском Талмуде зафиксирована традиция, согласно которой в Палестине был принят трехлетний цикл чтения Торы, а не годовой, ставший общепринятым в позднейшем раввинистическом иудаизме; возможные следы этого трехлетнего цикла наблюдаются в средневековой рукописной масоретской традиции (см. главу 10). Но свидетельства о его происхождении, как и о происхождении годовичного цикла, отсутствуют, и вполне возможно, что в течение всего периода Второго храма и позже общины выбирали текст для недельного чтения по своему усмотрению [34].

Ясно одно: регулярное публичное чтение других книг Библии также было общепринятым. В Деяниях апостолов упоминается «чтение закона и пророков», а в Евангелии от Луки Иисус привел в негодование жителей родного Назарета, когда «вошел, по обыкновению Своему, в день субботний в синагогу» и «Ему подали

книгу пророка Исаии», после чего он раскрыл книгу, прочел отрывок из Исаии с благой вестью для нищих и измученных и, закрыв книгу и отдав ее служителю, сел, а когда «глаза всех в синагоге были устремлены на Него», начал истолкование текста, которое и вызвало возмущение: «Ныне исполнилось писание сие, слышанное вами». Как бы то ни было, согласно этому рассказу, выбор чтения оставался за чтецом; возможно, наличие этого выбора следует и из споров в Мишне о том, уместны ли вообще в публичном чтении те или иные отрывки: «Не читают как *гафтару* видение о колеснице, но Рабби Йеѓуда разрешает». Парадоксально, что те скудные сведения о публичных чтениях такого рода, которые можно по крупинкам собрать в Мишне, приведены в разделе, посвященном более подробному обсуждению единственной книги Библии, которая, судя по всему, регулярно читалась целиком за один присест. Книга, о которой идет речь, не относится ни к Торе, ни к Пророкам: она входит в Писания, это Книга Есфири. Чтение Книги Есфири было центральным ритуалом праздника Пурим, учрежденного в честь избавления евреев от уничтожения во времена персидского царя Артаксеркса; об этих событиях в книге и рассказывается. Согласно Мишне, Книгу Есфири «читают одиннадцатого [числа месяца адара], двенадцатого, тринадцатого, четырнадцатого или пятнадцатого – не раньше и не позже», а далее в тексте подробно разбирается, в какой день какой общине подобает ее читать [35].

После чтения отрывка община привыкла слушать толкования – отсюда устремленное на Иисуса внимание (пусть и неблагоприятное) слушателей в назаретской синагоге, ожидавших услышать толкование на Исаию. Такое толкование могло быть различным и по форме, и по содержанию. Проще всего было перевести текст на разговорный язык – имеется в виду не перевод всего текста на греческий для незнакомых с семитскими языками (подобный Септуагинте, о которой подробнее рассказано в главе 2), а *таргум* – последовательный (стих за стихом) устный перевод Закона и Пророков на арамейский: «Читающий Тору не должен читать [в сумме] меньше трех стихов. Пусть не читает переводчику больше одного стиха... Делают пропуск, читая пророка, однако не делают пропусков в Торе. И насколько велик может быть пропуск? Чтоб переводчик не замолчал». Дошедшие до нас позднеантичные арамейские версии Пятикнижия и

Пророков – это не просто переводы ивритского текста. Так, в трогательном рассказе о готовности Авраама принести в жертву собственного сына по приказу Всевышнего в 22-й главе Книги Бытия «в главной роли» оказывается именно Исаак, действующий не по принуждению, а по собственной воле: «И заговорил Исаак, и сказал отцу своему: “Свяжи меня покрепче, чтобы я не мог воспротивиться по скорби души моей, чтобы в твоём приношении не было пятна и чтобы я не оказался в глубинах гибели”. И смотрели глаза Авраама в глаза Исаака, а глаза Исаака смотрели на вышних ангелов. Исаак видел их, Авраам же не видел» [36].

Другие виды толкования были, вероятно, скорее дискурсивными и имели форму проповеди, но об их характере мы можем догадываться только по литературным текстам, где сохранились пространные отрывки таких толкований. Вот комментарий из Кумрана на Книгу пророка Аввакума (Хавакука):

«Ты, Господи, только для суда попустил его. Скала моя! для наказания Ты назначил его. Чистым очам Твоим не свойственно глядеть на злодеяния, и смотреть на притеснение Ты не можешь». Толкование этого: Бог не уничтожит народ Свой руками чужеземцев; в руки избранника Своего Бог отдаст суд над всеми народами; а когда они подвергнутся наказанию, будут также обвинены все нечестивцы Его народа, которые соблюдали Его заповеди (только) в бедственное для них время. А относительно того, что он сказал: «Чистым очам Твоим не свойственно глядеть на злодеяния». Толкование этого: глаза их не совратили их в период нечестия [\[18\]](#) [37].

Ранняя раввинистическая библейская экзегеза сохранилась в составленных во II веке н. э. или позднее текстах танаев, однако весьма вероятно, что эти тексты включают куда более ранний материал. В них, несомненно, содержатся истолкования, которые можно с определенностью отнести к I веку н. э. благодаря параллелям с мотивами, встречающимися в трудах Иосифа Флавия и Филона Александрийского. Примером может служить легенда о необыкновенной красоте Моисея в детстве. В варианте Иосифа Флавия: «Когда ему минуло три года, Господь даровал ему

необыкновенный для таких лет рост, и к красоте его никто не только не был в состоянии относиться равнодушно, но все при виде Моисея непременно выражали свое изумление. Случалось также, что, когда ребенка несли по улице, многих из прохожих поражал взгляд его настолько, что они оставляли дела свои и в изумлении останавливались, глядя ему вслед, настолько сильно его детская красота и миловидность приковывали внимание всех». Много столетий спустя подобные рассказы о Моисее вплетались в раввинские комментарии к Библии, а по сути проповеди: «Поскольку Моше был красив, все желали посмотреть на него, а кто видел его, не мог насмотреться на него. И фараон целовал и обнимал его. А он [ребенок] брал корону фараона и надевал себе на голову, как ему было суждено, когда он стал великим» [38].

По сохранившимся свидетельствам трудно понять, в каком объеме толкование Библии происходило в рамках учебы после публичного чтения текстов и какая его часть принимала более литературные формы. Так, у нас отсутствуют свидетельства литургического использования иудеями Книги Юбилеев, составленной, вероятно, в середине II века до н. э. как рассказ об откровении, ниспосланном Моисею на горе Синай «ангелом лица» (или ангелом божественного присутствия), которому было поручено рассказать Моисею все «с первого творения». Книга Юбилеев представляет собой пересказ событий от начала Книги Бытия до середины Книги Исхода, вписанных в хронологическую сетку «юбилеев», то есть отрезков времени по 49 лет (семь «годовых недель»). Некоторые из библейских толкований, судя по всему, являются чисто литературными – такова легенда, присутствующая и в «Иудейских древностях», и (в иной форме) в труде Артапана, египетского иудея, писавшего в тот же период, что и автор Книги Юбилеев. Эта легенда гласит, что Моисей, о котором в Пятикнижии мимоходом сказано, что он взял себе «жену Ефиоплянку», завоевал ее благодаря своей доблести в качестве начальника египетского войска в войне против эфиопов, в ходе которой снискал восхищение и любовь Фарбис, дочери вражеского царя. Другие формы толкования Библии были направлены на поддержание правовых установлений; таковы, например, правила герменевтики, приписываемые рабби Ишмаэлю, раввину и мудрецу II века н. э. В этих правилах, например, рассматривается «выведение

общего принципа из одного стиха или из двух стихов» со следующим примером:

«И если выбьет зуб рабу своему» (Исх. 21:27). Я мог бы заключить, что закон относится также и к молочному зубу, выбитому хозяином, но в Писании сказано и другое: «Если кто раба своего ударит в глаз... и повредит его» (Исх. 21:26). Как глаз не вырастет заново, так и зуб имеется в виду такой, который не вырастет заново. Пока особо указаны только зуб и глаз. А что о других важных органах? Смотри, можно установить общий принцип, если выявить общее у этих двух случаев. Природа зуба не такова, какова природа глаза, и природа глаза не такова, какова природа зуба, но общее у них то, что потеря каждого из них – увечье, которое не излечивается: это важные и видимые органы, и если господин повредил их преднамеренно, раб должен быть отпущен на волю в качестве возмещения» [39].

Публичное изучение законов, о котором с гордостью писали Иосиф и Филон, по-видимому, периодически прерывалось общей молитвой, недаром евреи Египта уже в III веке до н. э. называли свои общинные дома «молитвами» – по-гречески *προσευχή*. Кажется довольно странным называть постройку «молитвой», но это лишь подкрепляет предположение о том, что молитва занимала в таком здании центральное место. В земле Израиля в период Второго храма общинные дома этим термином обычно не называли, но есть одно исключение, позволяющее думать, что и здесь подобное бывало. В «Жизни» Иосиф Флавий пишет о собрании граждан, созванном в *просеухэ* [19] галилейской Тивериады [20] в 67 году н. э., и описывает дом как «огромное здание, способное вместить множество народа». Он рассказывает о многочисленном сборище утром субботы, которое, по его словам, не переросло в схватку только из-за перерыва на трапезу; затем о втором собрании, утром в воскресенье, на которое люди собрались в *просеухэ*, хотя и не представляли себе, с какой целью их собрали; и, наконец, о третьем собрании, когда был объявлен пост и все «совершали положенное по закону и обратились к молитве», но собрание все-таки завершилось бунтом [40].

Мы не знаем точно, какую форму принимали эти молитвы, так как до 70 года н. э. большинство непосредственных свидетельств относится не к общинным, а к частным молитвам – такова молитва, которую в минуту величайшей опасности произносит Есфирь в греческом варианте книги, носящей ее имя: «Господи мой! Ты один Царь наш; помоги мне, одинокой и не имеющей помощника, кроме Тебя... Боже, имеющий силу над всеми! услышь голос безнадешных, и спаси нас от руки злоумышляющих, и избавь меня от страха моего» [21]. Многие тексты частных молитв были обнаружены в свитках, написанных до 70 года н. э. и найденных в Кумране, что говорит о широком распространении набожности, по крайней мере в общинах, спрятавших свои тексты в Кумранских пещерах; однако другие тексты, найденные среди рукописей Мертвого моря, выглядят скорее как молитвы для совместного произнесения: «Мы будем рассказывать о Твоих чудесах из поколения в поколение. Благословен Господь, давший нам возрадоваться». В одном из самых длинных свитков содержится значительное число благодарственных гимнов, которые община, возможно, пела на манер псалмов: «Благословен Ты, Господи, творец... и вели[кий] деянием, чьи дела – все! Вот соблаговолил Ты... милость, и сострадал мне твоим милосердным духом... Твоя слава Тебе». Филон писал о группе своих современников-евреев, живших созерцательной жизнью; у этих так называемых терапевтов (см. главу 6) был смешанный хор мужчин и женщин, исполнявший песнь Моисея и Мариам после перехода через Красное море: «Хор терапевтов и терапевтрид совершенно подобен тому (хору [Моисея и Мариам]). В перекликающихся разноголосых мелодиях высокие голоса женщин сочетаются с низкими голосами мужчин, создавая поистине гармоничное и согласное звучание». Но мы не знаем, была ли такая литургическая практика (выбирая именно ее как объект для восхищения, Филон, вероятно, не забывал, что его будут читать неевреи) обычной для еврейского богослужения или (что, возможно, более вероятно) исключением из правил [41].

По контрасту с бедностью непосредственных свидетельств, относящихся к периоду до 70 года н. э., довольно широкий ассортимент стандартных молитвенных текстов, созданных к концу II века н. э., представлен в Мишне. Возможно, возраст многих из этих молитв измеряется веками и так молились задолго до того, как

прервалась храмовая служба в Иерусалиме, но стоит отметить, что ни один из кумранских молитвенных текстов не имеет явной связи с литургической практикой, взятой за основу в Мишне. Базовая структура общих молитв в ранних раввинистических текстах основана на формуле благословения: «Благословен Ты, Господь, Бог наш, царь вселенной, который...» В первом же разделе Мишны обсуждаются правила произнесения полагающихся благословений до и после молитвы «Шма» – первого из трех читаемых утром и вечером отрывков из Пятикнижия. Этот отрывок начинается словами «Шма Израэль»: «Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, Господь един... И люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими». Папирус Нэша, датированный II веком до н. э., содержит на одном листе еврейский текст «Шма» и Десять заповедей, что позволяет предположить, что некоторые евреи произносили как молитву и Декалог. В Мишне упоминается, что так делали священники в Храме в ходе процедур, связанных с ежедневными жертвоприношениями (при этом Десять заповедей предшествовали «Шма»), но на молитвенное произнесение Декалога другими евреями указаний в Мишне нет, а позднейшая раввинистическая традиция фиксирует особый запрет на такое произнесение, поскольку оно может привести к еретическому заблуждению, что только эти заповеди и получены свыше.

В Мишне, однако, есть указания на регулярное произнесение вместе со «Шма» стандартной молитвы, которая в конце I века н. э. была известна раббану Гамлиэлю II и рабби Йеѓошуа под названием «Шмоне эсре» («Восемнадцать»); в различных редакциях она дошла до наших дней и стала стандартной формой еврейской молитвы. Уже в вариантах, известных раввинам во II веке н. э., «Шмоне эсре» содержит на самом деле не 18, а 19 благословений, откуда следует либо то, что раньше в молитву входили только какие-то 18 благословений, а еще одно добавилось в тот или иной момент после 70 года н. э., либо то, что в ходу были разные перечни благословений и в конечном итоге был принят компромиссный вариант. В любом случае, хотя членение «Шмоне эсре», произносимой трижды в день, на три раздела (восхваления, просьбы и благодарения), вероятно, отражает структуру обычных общественных молитв в конце эпохи Второго храма, принятие в конечном итоге девятнадцати благословений само

по себе представляет собой свидетельство определенной вариативности в литургической традиции (о том же говорит и упоминание о разрушении Второго храма в вариантах этих благословений, приводимых в Мишне) [42].

Как «Шма», так и «Шмоне эсре» произносили частным образом или в общине. В общественной молитве действуют определенные правила, например: «[если тот, кто] встал перед ковчегом, ошибся – [пусть] другой встанет на его место не упрямясь. Откуда он начинает? С начала [того] благословения, в котором ошибся [первый]». В то же время большинство ранних раввинистических правил относятся к частной молитве. В I веке н. э. спорили о том, как следует стоять, произнося «Шма»: правильно ли полулежать при произнесении вечерней молитвы, ведь в Библии предписывается говорить о заповедях «и ложаешься и вставая»? «Шмоне эсре» произносят стоя, если только те или иные обстоятельства физически не исключают такую возможность (например, человек едет на осле и не может спешиться). Поэтому у этих благословений есть и второе название – *амида* («стояние»). Согласно Мишне, такая молитва требует концентрации: «Не начинают молиться, не сосредоточившись... Если даже царь приветствует его [молящегося], не отвечает; даже если змея вьется у пятки его, не прерывает [молитвы]». В Мишне говорится, что, когда первосвященник произносил божественное имя во время службы Судного дня, присутствующие простирались ниц, раскинув руки и ноги, но ни в Мишне, ни в более ранних еврейских источниках ничего не говорится о подобной молитвенной позе (равно как и о преклонении коленей и поклонах) при обычных молитвах, произносимых в другие дни и в других местах [43].

Несмотря на предполагаемую силу личной молитвы и (как мы увидим в главе 8) возможность для набожных индивидов жить отшельниками-аскетами, евреи, как и другие народы античного мира, считали само собой разумеющимся, что культ, как правило, – дело общественное. В надписях из египетских сельских поселений молитвенный дом упоминается как главное учреждение еврейской общины в диаспоре. В канун Песаха, когда, как выразился Филон Александрийский в I веке н. э., «весь народ совершает священные обряды и подобен священнику – руки его чисты и ничто не отвлекает его», когда в честь праздника едят жареного барашка, когда «любой

жилой дом обретает внешнее подобие и достоинство храма», все евреи участвовали в особой церемонии, в ходе которой «гости, собравшиеся на пир, очищаются очистительными омовениями... дабы соблюсти с молитвами и песнопениями обычай, полученный от отцов». Цель этого праздника состояла в том, чтобы воздать благодарность за избавление от египетского ига во времена Исхода – как путем рассказывания истории, так и путем (частичного) ее воспроизведения. В ходе церемонии поедали пресный хлеб, дабы напомнить, в какой спешке израильскому народу пришлось покинуть Египет после десятой казни – гибели египетских первенцев. Сегодня невозможно определить, в какой степени повествование об Исходе во времена Храма напоминало нынешний пасхальный седер (сопровождаемую пересказом событий Исхода семейную трапезу, традиции которой сложились после 70 года н. э.), но вряд ли отличия были значительными – во всяком случае, у тех многочисленных евреев, которые не могли участвовать в паломническом празднестве в Иерусалиме.

Общественная молитва служила для укрепления национальной памяти; ту же цель имело чтение Книги Есфири в синагогах на праздник Пурим и зажигание свечей дома на праздник Хануки в честь победы Маккавеев над Антиохом Эпифаном. Обрядовая сторона празднования этого последнего избавления, в отличие от избавления, принесенного Есфирью, состояла прежде всего не в воспроизведении рассказа об исторических событиях, а главным образом в демонстрации в течение восьми дней зажженных светильников, что, как мы видели, Вторая книга Маккавейская называет «праздником кущей в месяце Хаслеве». Во II веке н. э. р. Йеѓуда считал, что если владелец лавки оставил светильник снаружи, а мимо шел нагруженный льном верблюд, лен загорелся и поджег другую лавку, владелец первой лавки не обязан платить за ущерб, если оставленный снаружи огонь был ханукальным. Единственный обсуждающийся в Мишне литургический вопрос, связанный с Ханукой, – это какой именно раздел Пятикнижия следует читать во время праздника: Мишна предписывает читать фрагмент из книги Бемидбар (Чисел) с описанием приношений, которые «начальники колен» должны были принести в скинию; таким образом, повторное освящение жертвенника при Маккавеях косвенно связывалось с освящением скинии в пустыне [44].

В связи с ролью, которую играли синагоги как учебные заведения, выбор руководителей и администраторов для нее должен был быть так же важен в античности, как и в более близкие к нам времена. Следовало бы ожидать, что особую значимость имела должность публичного чтеца Торы, ведь на него возлагалась трудная задача: без ошибок читать вслух священный текст, несмотря на отсутствие гласных и знаков пунктуации; кроме того, он должен был знать наизусть традиционное чтение в тех случаях, когда оно не соответствовало написанному (позднее писцы-масореты называли традиционное чтение «кере» – «то, что следует читать», а слово в письменном тексте – «кетив», «написанное»), однако о том, что такие люди были в почете, сведений удивительно мало. В Деяниях апостолов «начальники синагоги» в общинах диаспоры показаны как люди, ответственные за поддержание дисциплины в общине – например, в Коринфе, где, согласно книге, один из них пытался (безуспешно) совладать с апостолом Павлом. На раскопках многих городов Восточного Средиземноморья, где в позднеэллинистическую и раннеримскую эпоху селились евреи, находят почетные и похоронные греческие надписи, где упоминается то же или похожие звания, например «отцы синагоги» или «старейшины».

Ряд квадратных и прямоугольных публичных зданий позднего периода Второго храма, найденных в Иудейской пустыне (в Масаде и Иродионе), в Гамле на Голанских высотах и в Кирьят-Сефере и Модиине в холмах Иудеи, с высокой степенью правдоподобия идентифицированы как синагоги, но в свете того, что комплекс, воздвигнутый Теодотом, имел больше одного назначения, да и в «молитвенном доме» в Тивериаде, как отмечает Иосиф Флавий, в 67 году н. э. проводились еще и политические собрания, эти здания, вероятно, были прежде всего общинными и уже потом – культовыми. В то же время в Евангелиях упоминаются исцеления и чудеса, совершенные в синагогах в Галилее, а Иосиф Флавий описал бедственное положение синагоги в Кесарии, которое достигло апогея в 66 году н. э., когда нееврей-землевладелец попытался построить мастерские, закрывающие доступ в синагогу, а местные язычники в это же время принесли в жертву птиц прямо у ее входа. По мнению иудеев Кесарии, это действие привело к «осквернению места», что говорит о том, что само здание синагоги считалось священным [45].

Судя по всему, святыми синагоги (при еще стоящем Храме!) чаще считали в диаспоре, чем на территории Израиля. Так, Филон отмечал, что в Александрии в его время возникли волнения, когда враждебно настроенные греки поместили в городских еврейских молельнях изображения императора Гая (Калигулы), «а в самой большой и почитаемой – даже бронзовую статую в виде возницы, правящего четверней»; Филон и другие иудеи считали подобные изображения идолами. Украшенную богатыми приношениями из меди синагогу в сирийской Антиохии, куда приходили на службы и многие местные греки, Иосиф Флавий однажды даже называет «храмом» [22]. В труде «О том, что каждый добродетельный свободен», написанном, вероятно, для читателей-неевреев, Филон сообщает о ессеях (см. о них главу 6), что «законы они изучают... особенно в седьмой день недели... в священных местах, именуемых синагогами». Впрочем, эта святость была совсем не того уровня, что святость иерусалимского храма. Так, когда синагога в Кесарии в 66 году н. э. подверглась нападению, «иудеи схватили впопыхах свои законодательные книги и отступили к Нарбате» неподалеку от Кесарии, а синагогу предоставили своей судьбе, но Храм четыре года спустя защищали многие священники и простые иерусалимцы, не щадя своей жизни [46].

Синагога как учреждение развивалась в последние века периода Второго храма совершенно независимо от самого Храма. Нет никаких оснований предполагать, что архитектура синагоги, ее организация или молитвенная служба в этот период были сформированы Храмом и храмовым ритуалом, но не стоит и думать, что вокруг синагог сформировалась особая разновидность иудаизма в противовес иудаизму Храма [47]. Для большинства евреев, где бы они ни жили, ничто происходившее в синагоге – ни обучение, ни молитва – не могло сравниться с центральной ролью жертвоприношений в Храме. То, что общая молитва в синагоге обладала своей ценностью, само собой разумелось, и, несомненно, чем дальше от Иерусалима, тем большее значение придавалось синагогальной литургии, однако процедура молитвы, в отличие от жертвоприношений, не описана в законе Моисея сколько-нибудь ясным образом. В те времена никто и подумать не мог о том, что молитва может однажды заменить жертвоприношение.

4. Закон Моисея: иудаизм в Библии

Кто же тот Бог, которому евреи приносили жертвы, к которому они обращали молитвы? В политеистическом античном мире для большинства верующих было очень важным правильно называть то божество, с которым они хотели установить отношения. Напротив, Бог иудеев представлялся некоторым античным авторам таинственным и неосвязаемым, так что в I веке н. э. Плутарх посвятил этой теме целое философское исследование (в котором заключил, исходя из характера иудейского культа, что Бог иудеев – скорее всего, Дионис, греческий бог виноделия). Сами евреи идентифицировали Бога в молитвах очень просто, называя его Богом Авраама, Исаака и Иакова, чья история описана в Библии [1].

«В начале сотворил Бог небо и землю». В Библии Бог изображается как верховный правитель вселенной, по чьему слову был создан весь материальный мир, судья и законодатель всего человечества, не сдерживаемый законами природы или конкурирующими космическими силами. В отличие от других народов Ближнего Востока и классического мира, евреи не рассказывали космологических историй о происхождении божества, которому поклонялись. Его власть просто принимается как данность. О Боге часто говорится, что Он непостижим и настолько свят, что людям не дано Его видеть, но, несмотря на это, Он то и дело изображается как отец, пастырь, судья или царь: «Господь восседал над потопом, и будет восседать Господь царем вовек». Антропоморфный образ Бога подкрепляют первые главы Книги Бытия, согласно которым мужчина и женщина были созданы по образу и подобию Божьему. Однако встречаются и другие образы, прежде всего образ Бога как солнца, сияющего ярким светом: Псалмопевец называет своего Бога «солнце и щит» [2].

У Бога было несколько имен, титулов и эпитетов, которые, по всей вероятности, накапливались постепенно, по мере слияния различных представлений о Боге. В приписываемой Соломону молитве по случаю освящения Первого храма царь спрашивает, будет ли Бог (на иврите *Эло́гим*) и в самом деле жить на земле: «Если небо и небеса небес не вмещают Тебя, тем менее храм сей, который построил я», а далее Соломон обращается непосредственно к Богу с просьбой: «Господи

Боже мой!.. Да будут очи Твои отверсты на храм сей днем и ночью, на место, где Ты обещал положить имя Твое». На иврите в этом отрывке Соломон называет Господа именем, состоящим из букв *йуд*, *ѓей*, *вав* и *ѓей*. Божественному имени *йуд-ѓей-вав-ѓей* (обычно передаваемому на других языках как «Яхве») придается особое значение. Корни этого представления лежат в традиции (устоявшейся к концу эпохи Второго храма), согласно которой это имя настолько свято, что произносить его вслух может только первосвященник и только в святая святых. Мы уже отмечали принятые среди переписчиков конвенции, засвидетельствованные в ранних рукописях из числа свитков Мертвого моря, где это имя писалось палеоеврейским, а не квадратным письмом или же вместо него и вовсе ставились точки или черточки. Происхождение тетраграмматона («четырёхбуквенного» имени – по четырем буквам *йуд-ѓей-вав-ѓей*, которыми имя записывается на иврите) связывается с библейским рассказом о том, как Моисей спросил Бога, воззавшего к нему из неопалимой купины – горящего, но не сгорающего куста: «Вот, я приду к сынам Израилевым и скажу им: Бог отцов ваших послал меня к вам. А они скажут мне: как Ему имя? Что сказать мне им? Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий» (в оригинале – «я есмь тот, кто я есмь»; «я есмь» записывается буквами *алеф-ѓей-йуд-ѓей* и произносится как «эѓьё»). Но процессы изменений в языке не всегда понятны, и евреи Элефантины уже именовали Бога, которому поклонялись, буквами *йуд-ѓей-вав*, то есть именем всего из трех согласных. Имена Эль и Элогим, судя по всему, носили на Ближнем Востоке более универсальный характер: называя ими то или иное божество, обычно прибавляли уточнение – отличительное качество или название места, где этому божеству поклонялись; всемогущего же Бога Израиля могли называть Эль-Эльон, «Бог Всевышний», ибо Он был создателем неба и земли [3].

В Библии часто встречаются указания на то, что Бог действует в среде, изобилующей другими сверхъестественными существами, хотя природа этих существ, как правило, не разъясняется. Так, израильтяне восхваляют Бога после спасения из Египта, восклицая: «Кто, как Ты, Господи, между богами?» По прибытии в Ханаан народ оставляет Бога и начинает служить Ваалам, обратившись «к другим богам, богам народов, окружавших их». Этот мир, полный богов, не имеет ничего общего с радикальным монотеизмом Книги Исаяи: «Я Господь, и нет

иного; нет Бога кроме Меня». При божественном престоле состоят «сыны Божии», образующие нечто вроде небесного совета и служащие посланцами Бога, исполняющими Его волю. Иногда они обозначаются как «тмы святых», или «воинство небесное», или «воинство Господне». В более поздних библейских текстах такие персонажи изображаются как ангелы, которые могут возвысить голос в защиту того или иного человека, в то время как другим существам, прежде всего Сатане, Богом поручено обвинять тех, чья преданность Ему может быть поставлена под сомнение: «И показал он мне Иисуса, великого иерея, стоящего перед Ангелом Господним, и сатану, стоящего по правую руку его, чтобы противодействовать ему. И сказал Господь сатане: Господь да запретит тебе, сатана!» В Книге Иова Сатана по-прежнему играет, несомненно, подчиненную роль по отношению к Богу, но его полномочия становятся шире, и ему поручается доскональная проверка благочестия Иова – сохранит ли он веру в божественную справедливость, даже будучи незаслуженно повергнут в бездну муки и отчаяния? Но весь этот эксперимент ставится только с разрешения Бога: «И сказал Господь сатане: вот, он в руке твоей, только душу его сбереги. И отошел сатана от лица Господня и поразил Иова проказою лютою...» От этого представления о Господних придворных резко отличается библейская концепция «очеловеченных» атрибутов Бога, прежде всего Премудрости. В Книге притчей Соломоновых Премудрость изображена как женщина, произведенная на свет Богом еще до Творения: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони... когда полагал основания земли, тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время, веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими» [4].

На протяжении большей части Библии речь идет о взаимоотношениях этого всемогущего Бога с человечеством. О взаимоотношениях Бога с остальным творением говорится меньше, если не считать настойчиво повторяемой мысли, что все, в том числе природные тела, – например солнце, которому поклоняются недалекие люди, – находится всецело под властью Бога, так что Он может приказать Солнцу не восходить, или остановиться, или двинуться вспять. Бог изображается величественным и справедливым в своем отношении к человечеству; Он столь надмирен, что обитатели земли

для Него «как саранча». Но в то же время Он добр, полон сострадания и быстро прощает грехи. Из этих несхожих атрибутов трудно слепить непротиворечивый образ – даже в краткой декларации божественных качеств, вложенной в Книге Исхода в уста самого Бога, прошедшего перед лицом Моисея:

Господь, Господь, Бог человеколюбивый и милосердый, долготерпеливый и многомилостивый и истинный, сохраняющий милость в тысячи родов, прощающий вину и преступление и грех, но не оставляющий без наказания, наказывающий вину отцов в детях и в детях детей до третьего и четвертого рода [5].

В псалмах Бог часто описывается как источник милосердия, говоря словами Псалма 135, «вовек милость Его», – но он же и Господь воинствующий, который «сокрушил голову левиафана» (мифического морского чудовища), который «выйдет, как исполин, как муж браней возбудит ревность; воззовет и поднимет воинский крик, и покажет Себя сильным против врагов Своих». Согласно Книге притчей Соломоновых, истинная мудрость – в страхе Господнем [6].

Вера в то, что евреи избраны для особого Завета, и ободряла, и ужасала народ Израиля. На горе Синай, согласно Торе, Господь открыл Моисею законы, по которым должен жить весь Израиль, и народ принял свой особый статус вместе с ответственностью, которую он предполагал: «Моисей... предложил им все сии слова, которые заповедал ему Господь. И весь народ отвечал единогласно, говоря: все, что сказал Господь, исполним». В библейском рассказе за принятием Завета почти сразу последовало его нарушение, когда Моисей задержался на горе и народ убедил Аарона изготовить для поклонения золотого тельца: «Сделай нам бога, который бы шел перед нами, ибо с этим человеком, с Моисеем, который вывел нас из земли Египетской, не знаем, что сделалось». За неповиновением быстро последовало наказание – мор. В заключительной книге Пятикнижия Моисей недвусмысленно разъясняет народу последствия принятия Завета: «Если будешь слушать заповеди Господа Бога твоего... то будешь жить и размножишься, и благословит тебя Господь Бог твой... если же отвратится сердце твое, и не будешь слушать, и заблудишь... то я возвещаю вам сегодня, что вы погибнете». И Моисей велит народу:

«Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое». Проклятия, которые обрушатся на Израиль за нарушение заповедей и велений Божьих, перечисляются в ужасающих подробностях: «Пошлет Господь на тебя проклятие, смятение и несчастье во всяком деле рук твоих, какое ни станешь ты делать, доколе не будешь истреблен, – и ты скоро погибнешь за злые дела твои, за то, что ты оставил Меня». Ничто не могло служить оправданием для неповиновения: «Ибо заповедь сия, которую я заповедую тебе сегодня, не недоступна для тебя и не далека. Она не на небе, чтобы можно было говорить: “кто взошел бы для нас на небо, и принес бы ее нам, и дал бы нам услышать ее, и мы исполнили бы ее?”... но весьма близко к тебе слово сие: оно в устах твоих и в сердце твоём, чтобы исполнять его» [7].

Сила этой особой связи между Богом и Израилем является доминантой библейского мировоззрения. Концепция особого Завета в Пятикнижии, судя по всему, по форме перекликается как с международными договорами позднего бронзового века (около 1200–1000 года до н. э.), так и с принятыми в Ассирийском царстве во времена царей Израиля и Иудеи клятвами верности, в которых немалое место отводится наказаниям за неповиновение. Иногда в Библии изображается божественное вмешательство в ход истории, но судьбы великих царств Египта, Ассирии, Вавилона и Персии представляют интерес для пророков и авторов исторических книг Библии лишь в той мере, в какой они затрагивают Израиль. При этом принимается как данность, что Бог и далее, как прежде, будет обращаться к своему народу, чтобы предостеречь его от последствий грехов, пусть и не столь явным образом, как при откровении на горе Синай, когда Бог говорил с Моисеем лицом к лицу. Из признания авторитета пророков следовало, что на любого человека может снизойти божественное вдохновение, будь то дух Божий, понуждающий к экстатическому неистовству, или слово Божье, которое услышавший должен передать всему народу, или видения, содержащие послание от Бога. Идея о том, что каждый может обладать пророческим даром, является характерной чертой Эсхатона – конца времен, так предстающего в воображении одного из библейских авторов: «Будут пророчествовать сыны ваши и дочери ваши; старцам вашим будут сниться сны, и юноши ваши будут видеть видения».

Считалось, что наряду с отдельными людьми, осененными божественным вдохновением, в ранние времена непосредственную связь с Богом имели священники благодаря урим и туммим – своеобразному оракулу в виде небольших камешков, при помощи которых бросали жребий, чтобы получить ответ Бога на четко сформулированный вопрос, предполагающий ответ «да» или «нет», – подобно тому как Давид вопрошал Господа о Сауле: «И сказал Давид: Господи Боже Израилев! раб Твой услышал, что Саул хочет придти в Кеиль, разорить город ради меня... И придет ли сюда Саул, как слышал раб Твой? Господи Боже Израилев! открой рабу Твоему. И сказал Господь: придет». Но такие методы постижения божественной воли вышли из употребления задолго до конца эпохи Второго храма. Иосиф Флавий писал, что вещие камни перестали светиться «еще за двести лет до составления... настоящего сочинения [«Иудейских древностей»], так как Господь Бог отвратил милость Свою от народа вследствие постоянного нарушения последним законов», хотя Мишна сохранила предание, согласно которому урим и туммим прекратили действовать еще раньше, «по смерти первых пророков» [8].

В награду за соблюдение Завета Бог обещал мир и процветание Израилю, сыну Исаака, и его многочисленным потомкам в земле Ханаанской вплоть до самого отдаленного будущего. Но в Библии народ то и дело погружается во грех, что неизбежно влечет за собой общенациональную катастрофу, вызванную внешними силами: так библейская теология акцентирует значение Завета, заключенного между Всевышним и Его народом. Эта связь, выкованная, в представлении евреев, в горниле египетского рабства и избавления от него, неоднократно закалялась в изгнании и страданиях. Считалось, что изгнание в Ассирию и Вавилон было одновременно приговором божественного суда и призывом к Израилю вернуться к вере.

Подобный акцент на Завете между Всевышним и народом Израиля почти не оставлял места для размышлений о взаимоотношениях Бога и остального человечества. Бог Израиля повелевал всей вселенной, но что это, по мнению евреев, означало для неевреев, не уточнялось. Казни египетские во время Исхода представляют собой лишь фон, на котором заметнее забота Бога о своем народе. Говорится, что Бог вновь и вновь ожесточал сердце фараона, чтобы показать свою заботу как можно эффектнее; при этом до духовного благополучия самого

фараона рассказчику дела нет. Однако отсутствие последовательной универсалистической теологии не помешало включить в библейский корпус целый ряд рассказов и представлений с универсалистическим подтекстом – от радуги в знак божественного обещания больше не затоплять землю, как во времена Ноя, до представления об Израиле как о «свете народов», который будет учить другие народы божественной этике. В Библии выражается надежда на то, что в конце времен все народы соберутся в Иерусалиме и поклонятся Богу Израиля, и с удовлетворением рассказывается об успешной проповеди пророка Ионы язычникам Ниневии, которые в результате раскаялись. Формирование четкого свода моральных и религиозных правил для неевреев осложнялось тем, что большинство добродетельных язычников могли проявить свою праведность, начав почитать Бога Израиля, как сделала Руфь Моавитянка, которая в награду за верность своей свекрови Ноемини (Наоми) удостоилась стать прабабкой царя Давида, – столь велика оказалась сила ее клятвы: «Народ твой будет моим народом, и твой Бог – моим Богом». Признание того, что неевреи могут достичь религиозного совершенства, соседствует в Библии с подозрительным отношением к язычникам; эти подозрения заставили Ездру настоять, чтобы вернувшиеся из Вавилона изгнанники, взявшие нееврейских жен из «народов земли», отослали их от себя вместе с детьми. Отсюда видно, что во главу угла (по крайней мере, в этом повествовании) ставится Израиль и его Завет: «мы сделали преступление пред Богом нашим» [9].

Шесть из Десяти заповедей, данных Моисею Богом на горе Синай, регулируют поведение человека по отношению не к Богу, а к другим людям: «Почитай отца твоего и мать твою... Не убивай. Не прелюбодействуй. Не кради. Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего. Не желай дома ближнего твоего... ничего, что у ближнего твоего». Библейские законы, весьма подробно изложенные в Пятикнижии, охватывают гражданское и уголовное право, устанавливая наказания за кражу или убийство, определяя правила разрешения споров о собственности, – но они же регулируют и многие другие области, которые в других обществах относились бы скорее к сфере частной жизни и личной нравственности. Первое место среди этих моральных установлений занимает подробное учение о

благотворительности и отношении к бедным: «Отверзай руку твою брату твоему, бедному твоему и нищему твоему на земле твоей».

К заботе о других призывают и яркие, но достаточно общие речи пророков, призывающие: «Раздели с голодным хлеб твой, и скитающихся бедных введи в дом; когда увидишь нагого, одень его, и от единокровного твоего не укрывайся». Однако предусматриваются и формальные установления, способствующие более равномерному распределению благ, например обязанность владельца поля при уборке урожая оставлять для бедных края поля, оброненные жнецами зерна и забытые снопы, а также все виноградины, растущие на лозе отдельно, а не в гроздьях. В сюжете Книги Руфи немалую роль сыграло как раз то, что чужая в Израиле моавитянка Руфь могла день за днем беспрепятственно собирать колосья на полях Вооза (Боаза), который в конечном итоге стал ее мужем. Суть подобных моральных предписаний в том, что они выходят за рамки семейных и социальных связей и заставляют заботиться обо всех беззащитных. Обязанность израильского общества поддерживать вдов, сирот и пришельцев проходит красной нитью через библейские тексты: «Не суди превратно пришельца, сироту [и вдову], и у вдовы не бери одежды в залог... Когда будешь обивать маслину твою, то не пересматривай за собою ветвей: пусть остается пришельцу, сироте и вдове». Причиной заботы о беззащитных Библия называет исторический опыт народа Израиля: «И помни, что ты был рабом в земле Египетской: посему я и повелеваю тебе делать сие» [10].

Божественный закон, переданный через Моисея в Пятикнижии, содержал весьма точные указания, направленные на установление справедливого общественного строя. Преступление должно было быть наказано, или же потерпевшая сторона должна была получить компенсацию. Эти требования иногда находят выражение в емких формулах: «душу за душу, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, обожжение за обожжение, рану за рану, ушиб за ушиб». Библейское право предписывало точно определенные судебные наказания за вполне конкретные деяния, считавшиеся антиобщественными, например, за вмешательство жены в драку между мужем и посторонним мужчиной, в ходе которого жена схватит противника мужа за гениталии; незаконное половое сношение с незамужней девушкой; прелюбодеяние с чужой женой; многократное

неповиновение родителям; похищение человека; кражу (при этом различаются кража как таковая и ночная кража со взломом). Как в плане выражения, так и в плане содержания эти законы имеют много общего с законодательными кодексами Древнего Востока, известными по клинописным текстам. Однако в подробностях они не только отличаются от более ранних сводов, но и излагаются по-разному внутри самой Библии – так, не совпадают своды законов в Исходе и Второзаконии, причем в обеих версиях отсутствуют правила, относящиеся к священному служению и разбросанные по книгам Левит и Чисел. Не имеет аналогов в других древних сводах законов библейский запрет на взимание процентов по займу в случае, «если брат твой обеднеет и придет в упадок у тебя» (необходимость различать такой социальный заем и дачу займа иноземцам с целью извлечения выгоды явным образом указана во Второзаконии), а также закон о возвращении собственности предков каждому семейству в юбилейный год, когда Пятикнижие предписывает: «Вострубите трубою по всей земле вашей; и освятите пятидесятый год и объявите свободу на земле всем жителям ее» [11].

В законах, изложенных в Пятикнижии, нетрудно увидеть следы более ранних обычаев, характерных для обществ, живущих племенными группами и патриархальными семьями. Так, брат мужчины, умершего бездетным, обязан жениться на его вдове, чтобы «первенец, которого она родит, остался с именем брата его умершего, чтоб имя его не изгладилось в Израиле», хотя библейский закон предусматривает и возможность для брата отказаться от выполнения этого долга, пусть и ценой общественного презрения: «и если он станет и скажет: “не хочу взять ее”, тогда невестка его пусть пойдет к нему в глазах старейшин, и снимет сапог его с ноги его, и плюнет в лице его, и скажет: “так поступают с человеком, который не созидает дома брату своему”». Библейское семейное право уделяет немало внимания и нуклеарной семье, регулируя такие вопросы, как помолвка, брак и развод (дозволенный мужчине, если он нашел в жене «что-нибудь противное», – в этом случае, чтобы отослать жену от себя, ему достаточно написать и выдать ей разводное письмо). Если же на мужчину находит «дух ревности» и он подозревает жену в неверности, то должен привести ее к священнику с «хлебным приношением ревнования», и священник даст жене выпить «горькую воду». Если она

действительно была неверна, то «горькая вода, наводящая проклятие, войдет в нее, ко вреду ее, и опухнет чрево ее и опадет лоно ее, и будет эта жена проклятою в народе своем; если же жена не осквернилась и была чиста, то останется невредимою... И будет муж чист от греха, а жена понесет на себе грех свой». Способность к деторождению рассматривалась и как благословение, и как божественная заповедь – ведь первым людям было сказано: «Плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею». Но семейная ячейка могла пользоваться и трудом посторонних, причем не только наемных работников, но и рабов. Как и повсюду в древнем мире, с рабами могли обращаться попросту как с движимым имуществом, находящимся в полном распоряжении хозяев, хотя библейский закон вводит ограничения, отражающие понимание того, что раб – тоже человек. Если хозяин ударял раба с такой силой, что тот сразу же умирал, это считалось преступлением. Если хозяин выбивал рабу зуб или глаз, раба следовало отпустить на свободу, а беглого раба, искавшего убежища от хозяина, нельзя было выдавать. Запрет на работу рабов в субботу и разрешение рабам-мужчинам, если они обрезаны, есть пасхальную жертву наравне со свободными израильтянами говорят о том, что рабов иногда могли считать членами семьи, а не просто имуществом [12].

Библия описывает законы, управляющие человеческими отношениями, как божественные предписания, переданные через Моисея; эти законы имеют точно такую же силу, что и законы, посвященные взаимоотношениям между каждым иудеем и Богом. Как мы уже видели, Иосиф Флавий отмечал, что для иудеев справедливость, стойкость, умеренность и жизнь в согласии с обществом были «составляющими богопочтения». По словам Иосифа, главой идеальной иудейской политики был первосвященник, и именно через него передавались людям божественные законы: «Но какое же из них [государственных устройств] окажется лучше и справедливее того, в котором высшим правителем над всеми избран Бог, священникам доверено сообща заниматься важнейшими делами в государстве, а возглавлять их, в свою очередь, поручено первосвященнику, одному из них?» Однако мы уже видели, что Библия наделяет авторитетом и других людей – от боговдохновенных пророков до мудрых писцов-книжников и царственных потомков Давида, избранного на царство

Богом. Иногда в Библии эти носители божественной власти изображаются как антагонисты – прежде всего, когда речь идет о критике нечестивых царей со стороны пророков. Так, Илия (Элиягу) предостерегает царя Ахава, убеждая того оставить поклонение идолу Ваала.

В Пятикнижии зафиксировано в подробностях, как именно должен вести себя человек, чтобы его жизнь была праведной: «Святы будьте, ибо свят Я Господь, Бог ваш». В основе этих законов лежит аксиома: вся жизнь, в том числе и жизнь человека, принадлежит Богу, и благочестивая жизнь должна быть выстроена так, чтобы продемонстрировать признание этого. Так, первенцы мелкого и крупного скота должны были приноситься в Храм как мирные жертвы, а первенец-мальчик из народа Израиля подлежал выкупу у священника за пять сиклей. Быть святым для еврея означало крайнюю разборчивость в сфере всего телесного, особенно в еде. Было разрешено есть животных, но лишь определенных видов – если не входить в подробности, в пищу годились все птицы, кроме хищных, большинство обычных рыб (те, что определены как имеющие плавники ^[23] и чешую) и большинство одомашненных на Ближнем Востоке млекопитающих, хотя свиней и верблюдов Библия из числа съедобных исключает. В библейском тексте перечень запрещенной пищи никак не обосновывается; попытки объяснить его медицинскими или другими научными соображениями неубедительны. Вероятно, эти табу первоначально относились только к священникам и распространились на всех евреев лишь в достаточно поздний период, в процессе составления Библии. Религиозное значение разделения между разрешенными и запрещенными животными, как кажется, заключается в самом разделении и в том, что евреи, как следствие, должны были избегать пищи (например, продуктов из свинины), широко распространенной в обществах, в которых они жили. Забивать животных необходимо было так, чтобы удалить бóльшую часть крови, ибо «душа тела в крови». Понятие кошерной пищи (прилагательное *кашер* означает «пригодный» для употребления) имеет под собой прочную библейскую основу, хотя перечень того, что именно запрещено, был впоследствии значительно доработан [13].

Забота о поддержании тела в состоянии ритуальной чистоты касалась не только питания, но и включала ряд запретов, связанных с

выделениями, имеющими место при половом сношении и в случае кожных болезней. В законе такие выделения не рассматриваются как греховные, но являются основанием для запрета определенных действий, прежде всего входа в святилище Храма, пока человек не избавится от состояния нечистоты – последнее происходит либо с течением времени, либо, в некоторых случаях, путем ритуального омовения. Менструация и схожие истечения крови, как считалось, делают женщину ритуально нечистой на некоторый срок, и в Библии установлена процедура очищения путем принесения в жертву птиц:

Если у женщины течет кровь многие дни не во время очищения ее, или если она имеет истечение долее обыкновенного очищения ее, то во все время истечения нечистоты ее, подобно как в продолжение очищения своего, она нечиста; всякая постель, на которой она ляжет во все время истечения своего, будет нечиста, подобно как постель в продолжение очищения ее; и всякая вещь, на которую она сядет, будет нечиста, как нечисто это во время очищения ее; и всякий, кто прикоснется к ним, будет нечист, и должен вымыть одежды свои и омыться водою, и нечист будет до вечера. А когда она освободится от истечения своего, тогда должна отсчитать себе семь дней, и потом будет чиста; в восьмой день возьмет она себе двух горлиц или двух молодых голубей и принесет их к священнику ко входу скинии собрания; и принесет священник одну из птиц в жертву за грех, а другую во всесожжение, и очистит ее священник пред Господом от истечения нечистоты ее.

Основной акцент библейский автор ставит скорее не на влияние нечистоты на саму женщину, а на опасность женской нечистоты для взрослых мужчин, которым прежде всего и адресованы законы: «И к жене во время очищения нечистот ее не приближайся [имеется в виду взрослый мужчина из народа Израиля], чтоб открыть наготу ее» [14].

Демонстрировать благочестие следовало и заботой о поддержании определенного внешнего вида. По велению Господа одежда заключала в себе напоминание о повиновении Ему – голубые кисти на углах, «чтобы вы, смотря на них, вспоминали все заповеди Господни, и исполняли их». В одном одеянии нельзя было объединять некоторые

типы разнородных тканей, хотя запрет на сочетание шерсти и льна в библейском тексте остается без объяснения, как и пищевые табу. Израильтяне должны были заботиться о том, чтобы «не стричь головы... кругом, и не портить края бороды... ради умершего не делать нарезов на теле... и не накалывать на себе письмен». Объяснение дается только одно: «Я Господь» [15].

Но самое первое (для мужчин) физическое напоминание о Завете оставалось скрытым. Поскольку скромность в одежде считалась добродетелью, знак обрезания, которое производилось над всеми евреями мужского пола и заключалось в удалении крайней плоти полового члена, был обычно невидим для других. Обрезание в еврейской традиции основывается на Книге Бытия, где оно служит свидетельством данного Аврааму Богом обещания, что тот будет отцом «множества народов», что Бог заключит вечный Завет с Авраамом и его потомками: «Я буду Богом твоим».

И сказал Бог Аврааму: ты же соблюди завет Мой, ты и потомки твои после тебя в роды их. Сей есть завет Мой, который вы должны соблюдать между Мною и между вами и между потомками твоими после тебя: да будет у вас обрезан весь мужеский пол; обрезывайте крайнюю плоть вашу: и сие будет знамением завета между Мною и вами. Восьми дней от рождения да будет обрезан у вас в роды ваши всякий младенец мужеского пола, рожденный в доме и купленный за серебро у какого-нибудь иноплеменника, который не от твоего семени... И будет завет Мой на теле вашем заветом вечным. Необрезанный же мужеского пола, который не обрежет крайней плоти своей, истребитися душа та из народа своего, ибо он нарушил завет Мой.

Трудно переоценить важность, придаваемую в библейских текстах обрезанию мужчин как знаку еврейской идентичности. Обрезание было распространено не только у евреев, но и у других народов Ближнего Востока; причины этого неизвестны, и в некоторых библейских повествованиях есть указания и на ряд других объяснений важности обрезания – от способствования браку и супружеской плодовитости до защиты от злых сил. Но ощущение, что обрезание – необходимое условие святости, пронизывает библейский текст; отсюда

частое метафорическое использование этого понятия. Так, «обрезанными», то есть желанными Богу, могли быть сердце, уста и уши [24]. Даже плоды недавно посаженного дерева было запрещено есть, потому что они «необрезанные» [16].

Целью половой жизни и для мужчин, и для женщин было деторождение – отсюда недвусмысленный запрет на ряд других вариантов полового поведения: «Не ложись с мужчиною, как с женщиною: это мерзость. И ни с каким скотом не ложись, чтоб излить [семя] и оскверниться от него; и женщина не должна становиться пред скотом для совокупления с ним: это гнусно». В то же время позитивная заповедь, обращенная в первой главе Книги Бытия как к мужчинам, так и к женщинам: «Плодитесь и размножайтесь», – подразумевает, что деторождение является не только благословением, но и обязанностью. Во многих библейских историях о бесплодных женщинах, мечтающих родить ребенка, многочисленное потомство становится желанной целью. В отношении дозволенности контрацепции в Библии четкого указания нет. Поздние еврейские толкователи считали смерть Онана (который, «когда входил к жене брата своего, изливал [семя] на землю») божественным наказанием за сознательную растрату мужского семени, но в контексте исходного библейского отрывка представляется, что грех Онана состоял не в мастурбации и не в применении контрацепции, а в нежелании сделать беременной именно Фамарь (Тамар), так как отпрыск, родившийся в этом браке, считался бы не его сыном, а сыном его покойного брата [17].

Смысл всех этих ограничений заключался в том, чтобы сделать дом местом святости в отношении как половой жизни, так и приготовления и потребления пищи (в обоих случаях женщинам на практике отводилась более важная религиозная роль, чем это может показаться по библейским текстам, где внимание уделяется прежде всего мужчинам). Библейский текст «Шма» повелевает: «...слова сии, которые Я заповедую тебе сегодня... напиши... на косяках дома твоего и на воротах твоих»; эти слова, возможно, стали восприниматься буквально уже в конце эпохи Второго храма (некоторые рукописи из числа найденных в Кумране могли быть переписаны именно для использования в качестве мезуз). Но величайшим знаком святости в доме было прекращение работы в субботу. Еще до откровения на

Синае израильтянам предписывалось раз в неделю устраивать день отдохновения, ибо это «святая суббота Господня». Когда же Моисей был на горе Синай, Бог особо подчеркнул значение субботы:

И сказал Господь Моисею, говоря: скажи сынам Израилевым так: субботы Мои соблюдайте, ибо это – знамение между Мною и вами в роды ваши, дабы вы знали, что Я Господь, освящающий вас; и соблюдайте субботу, ибо она свята для вас: кто осквернит ее, тот да будет предан смерти; кто станет в оную делать дело, та душа должна быть истреблена из среды народа своего... Это – знамение между Мною и сынами Израилевыми на веки, потому что в шесть дней сотворил Господь небо и землю, а в день седьмой почил и покоился.

Требование всем домочадцам отдыхать в субботу встречается и в Десяти заповедях: «Помни день субботний, чтобы святить его... День седьмой – суббота Господу, Богу твоему: не делай в оный никакого дела ни ты, ни сын твой, ни дочь твоя, ни раб твой, ни рабыня твоя, ни скот твой, ни пришлец, который в жилищах твоих». Это еженедельное обращение всей семьи к Богу стало одной из самых характерных отличительных черт иудаизма [18].

«Соблюдайте все уставы Мои и все законы Мои и исполняйте их, – говорит Бог в Книге Левит, – и не свергнет вас с себя земля, в которую Я веду вас жить». Землю, довольно часто персонифицируемую таким образом, запрещается осквернять идолопоклонством: «Не поступайте по обычаям народа, который Я прогоняю от вас; ибо они всё это делали, и Я вознегодовал на них». Земле через регулярные промежутки времени необходимо давать отдых: «Шесть лет засевай поле твое... а в седьмой год да будет суббота покоя земли». Земля же Ханаанская была обещана Аврааму и его потомкам в вечное владение:

Было слово Господа к Авраму в видении... И вывел его вон и сказал [ему]: посмотри на небо и сосчитай звезды, если ты можешь счесть их. И сказал ему: столько будет у тебя потомков... И сказал ему: Я Господь, Который вывел тебя из Ура Халдейского, чтобы дать тебе землю сию во владение... В этот день заключил Господь завет с Аврамом, сказав: потомству

твоему даю Я землю сию, от реки Египетской до великой реки, реки Евфрата: Кенеев, Кенезеев, Кедмонеев, Хеттеев, Ферезеев, Рефаимов, Аморреев, Хананеев, Гергесеев и Иевусеев [19].

Но, по существу, земля эта по-прежнему принадлежала Богу: как мы уже знаем, в благодарность за нее в Храм следовало приносить первые плоды. Правда, отрывки, где земля Израильская явным образом была бы названа святой, отыскать непросто (если не считать мимолетного упоминания у Захарии блистательного будущего в конце времен, когда «Господь возьмет во владение Иуду, Свой удел на святой земле»), но представление о том, что это «земля, о которой Господь, Бог твой, печется», проходит через всю Библию. Конечно, довольно странно, что (как мы уже видели) в значительной части Библии эта земля называется не Израильской, а Ханаанской и что многие евреи, для которых Библия была духовным руководством, жили за пределами этой земли, в общинах Междуречья и Вавилона. Странно и отсутствие в библейских текстах ясных указаний на точные пределы этой обетованной земли: они варьируются от наиболее широких, в соответствии с процитированным отрывком из Книги Бытия («от реки Египетской до великой реки, реки Евфрата»), до более скромных: когда Давид решает исчислить народ Израиля во Второй книге Царств, используется формула «от Дана до Вирсавии [Беэр-Шевы]», а в Книге Чисел Бог до начала покорения страны Иисусом Навином описывает Моисею границы обетованной земли: граница начинается от Мертвого моря, проходит через крайние точки на юге, западе, севере и востоке и возвращается к Мертвому морю [20].

Столь же странно и то, что многие из этих евреев не только говорили на других языках, но и молились не на иврите. Иврит считался особым языком – не только языком евреев, но и языком Бога: согласно Книге Бытия, именно древнееврейские слова использовал Бог для наименования всего в мире. Иврит был и храмовым языком. Но частичное использование арамейского в некоторых библейских книгах, например в Книге пророка Даниила, и воодушевление, с каким, по словам Филона, жители Александрии встретили появление Септуагинты, говорят о том, что иврит не считался незаменимым для общения с Богом [21].

Библейское напутствие для евреев, желающих вести праведную жизнь, заключалось в следующем: святость и справедливость вместе с повиновением Богу (как из любви, так и из боязни) приведет к процветанию, долголетию и многочисленному потомству на земле, обещанной их отцам. Одной из религиозных обязанностей было выражение радости на праздниках, учрежденных божественным повелением: «И веселитесь пред Господом, Богом вашим». В то же время посты с временным воздержанием от пищи и иными самоограничениями (воздержанием от мытья, ношением власяницы и посыпанием головы пеплом) были обычной практикой при трауре, но могли носить и литургический характер в особые моменты всеобщего покаяния, самым значительным из которых был всенародный пост в День искупления (иначе – День очищения, или Судный день): «И сказал Господь Моисею, говоря: также в девятый ^[25] [день] седьмого месяца сего, день очищения... никакого дела не делайте в день сей, ибо это день очищения, дабы очистить вас пред лицом Господа, Бога вашего».

Это положение, согласно которому грех можно искупить и это искупление будет принято, было крайне важным для взаимоотношений Бога и народа Израиля: «Живу Я, говорит Господь Бог: не хочу смерти грешника, но чтобы грешник обратился от пути своего и жив был». Вопреки библейским указаниям на то, что дети обречены расплачиваться за грехи отцов до третьего и четвертого колена, или на то (как у Даниила), что награда и наказание ждут людей после смерти, когда «многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление», ежегодный ритуал Дня искупления закреплял представление, согласно которому евреи хотя и неизбежно допускали в течение года те или иные нарушения Завета, заключенного с Богом, но после должного исповедания в грехах и беззакониях могли надеяться на прощение милосердного Бога и ожидать благополучного и мирного года [22].

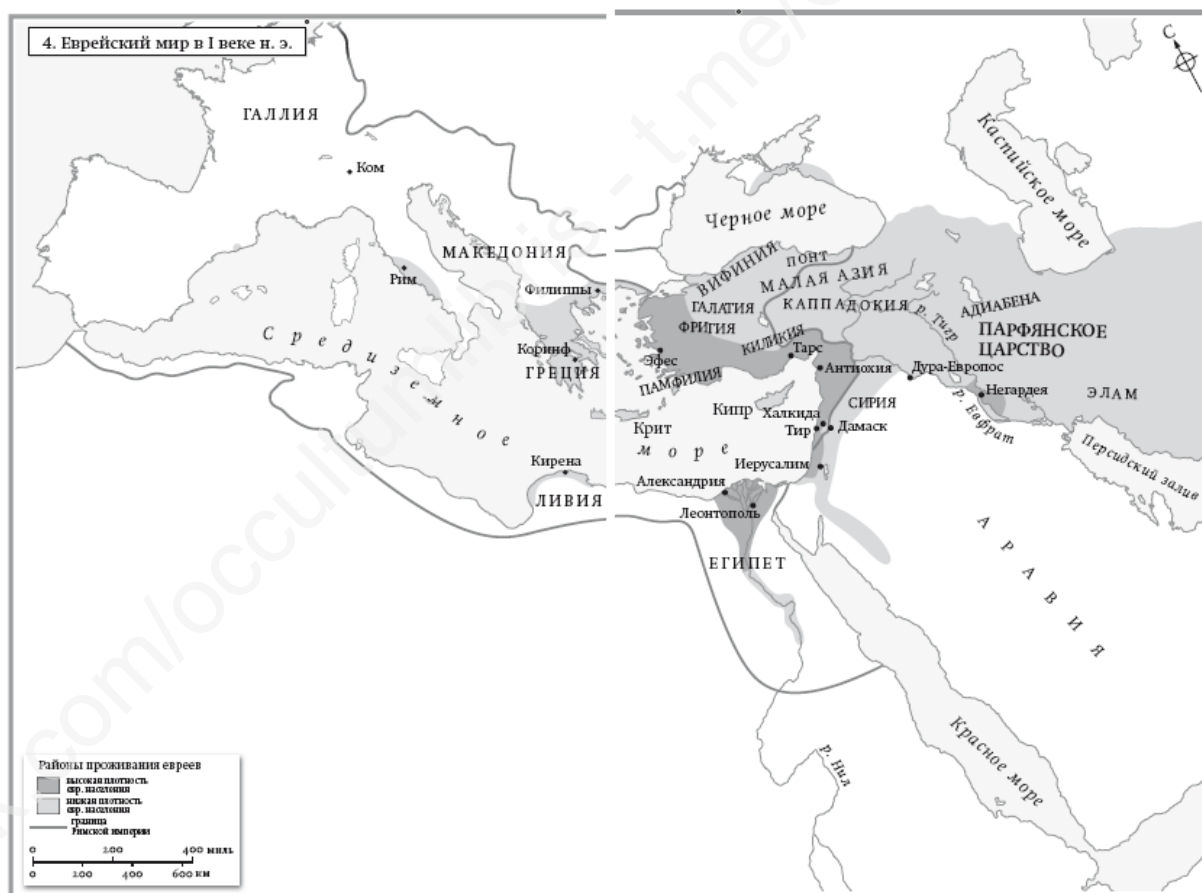
В описанном в Библии ритуале на Судный день участвовал весь народ; центральное место в нем занимали жертвоприношения и мольбы первосвященника в святая святых (см. главу 3). Столь же общенародным должно было быть ритуальное очищение, предписанное Второзаконием за нераскрытое убийство: старейшины города, ближайшего к месту, где было найдено тело, брали «телицу, на

которой не работали, которая не носила ярма», ломали ей шею [26] «в дикой долине, которая не разработана и не засеяна» и произносили формулу: «Руки наши не пролили крови сей, и глаза наши не видели; очисти народ Твой, Израиля, который Ты, Господи, освободил [из земли Египетской], и не вмени народу Твоему, Израилю, невинной крови». Но в псалмах можно найти немало фрагментов, где предполагается, что и молитвенное покаяние отдельного человека может дать ему надежду на прощение милосердного Бога: «Если Ты, Господи, будешь замечать беззакония, – Господи! кто устоит? Но у Тебя прощение, да благоговеют пред Тобою». Раскаяние «сердца сокрушенного и смиренного» Бог примет как жертвоприношение и не презрит [23].

В варианте иудаизма, зафиксированном в библейских текстах, принимается как данность роль Бога в спасении как индивида, так и общины в целом. В обоих случаях спасение понимается вполне конкретно. Индивид может быть спасен от беды, недругов, страданий или смерти. Народ Израиля спасается от иноплеменных врагов, голода или рабства (как в случае исхода из Египта). Время от времени в библейском тексте отражается надежда на спасение и других народов, как в видении Исаии: «И пойдут многие народы и скажут: придите, и взойдем на гору Господню, в дом Бога Иаковлева... Не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать». Завет после потопа, в знак которого Бог явил радугу, был заключен не только с Ноем и его потомками (то есть со всем человечеством), но и «со всякою душою живою, которая с вами, с птицами и со скотами, и со всеми зверями земными». Иногда спасение в Библии откладывается на будущее время, когда изменится весь мировой порядок. Таковы пророчества Иоилия (поводом к произнесению которых, вероятно, стало опустошение страны стаями саранчи) о «дне Господнем, великом и страшном», когда «всякий, кто призовет имя Господне, спасется» [24].

Эти концепции спасения почти не касаются жизни после смерти. Идеи о воскресении иногда встречаются в виде намеков, например в Книге пророка Даниила. Но чаще человек в еврейской Библии представляет собой тело, в которое лишь на время вселяется жизнь. Смерть – ничто. В некоторых текстах упоминается Шеол – подземное царство смерти, где мертвые влачат существование подобно теням, но о природе этого места ничего не говорится, за исключением того, что

никто в Шеоле не имеет доступа к Богу. По словам пророка Иеремии, Бог сказал ему: «Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя». Но идея души, которая существует отдельно от тела еще до рождения и, следовательно, может остаться живой после смерти, в еврейской Библии так и не развилась в полноценную концепцию. Представление об отдельной от тела душе, существовавшей до физического тела, в которое она входит, укоренилось в еврейском мировоззрении под влиянием греческой мысли, прежде всего платоновской, уже после того, как в III веке до н. э. завершилось составление библейских текстов. Этой идее предстояло на протяжении более двух тысячелетий оказывать значительное влияние на развитие еврейских (и христианских) учений о роли индивида и его взаимоотношениях с Богом [25].





Часть II
Толкование Торы (200 г. до н. э. – 70 г.
н. э.)

vk.com/occultumlibris - t.me/Occultum_Libris

5. Евреи в греко-римском мире

Формирование Библии происходило в эпоху, когда иудаизм и евреи – продукт ближневосточного мира – впервые попали в орбиту цивилизаций Северного Средиземноморья. С конца IV века до н. э. былую мощь Ассирии, Вавилонии и Персии, господствовавших на Ближнем Востоке в предыдущие полтысячелетия, затмили сначала греко-македонская империя Александра Великого и его преемников, а с I века до н. э. – Рим. Реакцией на греческую культуру – от синкретизма и заимствования отдельных ее черт до отторжения и сопротивления – можно объяснить многие явления в пестрой картине развития иудаизма с III века до н. э. до конца античности. Реакция же на римское владычество роковым образом привела к разрушению Иерусалимского храма в 70 году н. э., в результате чего жертвоприношения утратили центральную роль в еврейском культе.

Греки веками вели торговлю с Левантом, но непосредственным толчком к распространению эллинистической культуры по всему Ближнему Востоку с конца IV века до н. э. послужили военно-политические события. Как мы уже знаем из рассказа Иосифа Флавия (см. главу 1), в 332 году до н. э. Александр Македонский начал небывалый завоевательный поход, в ходе которого покорил Персидское царство и территории к востоку вплоть до Индии. После безвременной смерти Александра в 323 году до н. э. его полководцы больше двух десятилетий воевали друг с другом, пока в 301 году до н. э. не разделили Ближний Восток, установив более или менее постоянные границы. Птолемеи и его потомки воцарились в Египте, а династии Селевка достались территории от современной Турции на северо-западе до Ирана на востоке. Эти династии оставались у власти в течение двух с половиной столетий, хотя ситуация в регионе была далека от стабильной как из-за войн между честолюбивыми Птолемеями и Селевкидами, так и из-за внутридинастических склок.

В конце концов вторжение римлян положило конец этим царствам. Рим, когда-то город-государство, к IV веку до н. э. захватил всю Италию, а к концу III века господствовал во всем Западном Средиземноморье. С 200 года до н. э. римляне быстро распространяли свою власть на восток, ослабляя эллинистических правителей сначала

Македонии, а затем Малой Азии при помощи то военной силы, то дипломатии. К началу I века до н. э. Рим часто вмешивался в политические события в Леванте. В 31 году до н. э., с поражением египетской царицы из династии Птолемеев – Клеопатры VII, – последнее из царств, основанных полководцами Александра, попало под власть римлян.

Такая экспансия Рима не была случайной. С конца VI до I века до н. э. по законам Римской республики государственная власть принадлежала всем патрициям, которые состязались за благосклонность народа, опираясь в основном на военные заслуги. Каждое новое завоевание заставляло политических соперников удачливого победителя искать, какие бы новые регионы заполучить под власть римлян. Именно в середине I века до н. э., когда экспансия Рима достигла границ Иудеи, успехи римского государства едва не привели его к гибели. Богатство и слава, завоеванные отдельными полководцами, подстегивали их честолюбие. Они желали сохранить за собой власть: границы полномочий, полученных от римского народа, становились им тесны. В 49 году до н. э. началась гражданская война между Помпеем Великим и Юлием Цезарем; в этот затяжной военный конфликт между римскими аристократами было в конечном итоге втянуто все Средиземноморье. В 32 году до н. э. Октавиан, внучатый племянник и наследник Цезаря, победил и в 27 году принял имя Август – «Священный» или «Почитаемый». Формально законы римского государства остались в основном без изменений, но на деле Август стал самодержцем, а Рим – империей.

Евреи не сразу почувствовали на себе геополитические изменения, начавшиеся с завоеваний Александра Македонского. Персидские власти не стремились вмешиваться в обычаи народов, находившихся под их управлением, а Александр во время своего похода, как мы знаем со слов Иосифа Флавия (см. главу 1), посетил Иерусалим и выразил восхищение иудейским Богом и его Храмом. Но Александр завоевал слишком большие территории, чтобы ими можно было управлять при помощи одних только его спутников-македонцев; он и его преемники создали новую правящую элиту, объединенную не только повиновением царю, но и лояльностью греческому языку и культуре. Греческие колонисты основали целый ряд новых городов,

часто на базе уже существовавших греческих торговых поселений. К концу III века до н. э. в окрестностях Иудеи засвидетельствованы многочисленные греческие города: Скифополис, Гиппос, Гадара. Но Александр и его преемники поощряли и эллинизацию национальных элит, открывавшую представителям последних путь к власти; именно это в 60-х годах II века до н. э. и привело к кризису, вылившемуся в восстание Маккавеев.

Весь III век до н. э. Иудея оставалась под властью Птолемеев, наладивших эффективное управление «заморской территорией» своего высокоорганизованного египетского государства. Но в 198 году до н. э., после победы Антиоха Великого над Птолемеем V в битве при Панионе, Иудея была включена в состав куда более нестабильного государства Селевкидов, где власть была достаточно размыта. Как следствие, иудейской священнической элите в Иерусалиме представилась возможность повысить свой статус и приобрести авторитет в глазах селевкидских правителей, содействуя эллинизации населения посредством нового толкования иудаизма на базе греческих культурных понятий. В 175 году до н. э., когда царем Селевкидской державы стал Антиох IV Эпифан, брат первосвященника Онии Иисус устроил переворот, после которого взял греческое имя Иасон, предложил возвести гимнасий для спортивных упражнений по греческому образцу и «писать Иерусалимлян Антиохиянами» [27] [1].

В спорах о том, насколько именно эти инициативы Иасона изменили иудаизм, сломано немало копий: ведь Тора не содержит как такового запрета на физические упражнения (когда «благороднейшие из юношей должны надевать греческую шапочку» [28]), а все имеющиеся у нас сведения о периоде первосвященства Иасона почерпнуты из враждебно относящихся к нему источников, осуждавших его реформы как грех, за которым не замедлило последовать наказание всего Израиля. Для Антиоха главным стимулом, побудившим его заменить Онию Иасоном, стало, вероятно, предложение Иасона заплатить царю огромную сумму денег, так как тремя годами позднее (вероятно, в 171 году до н. э.) Иасон был, в свою очередь, смещен Антиохом с поста первосвященника в пользу некоего Менелая, предложившего еще более крупную взятку [2].

Подробные повествования о драматических событиях следующего десятилетия в двух включаемых в число апокрифов книгах

Маккавейских содержат путаницу в хронологии и в сведениях о том, какие побуждения двигали ведущих участников политической борьбы в Иерусалиме, но общая канва событий ясна. Во время похода Антиоха на Египет в 170–169 годах до н. э. Иасон захватил Иерусалим, а Менелай укрылся в городской цитадели под защитой селевкидского гарнизона. Вернувшись из Египта осенью 169 года до н. э., Антиох нанес ответный удар, взяв город и разграбив самые ценные сокровища Храма, в том числе алтарь для благовоний и менору (декоративный светильник, атрибут Храма) [3].

Автор Второй книги Маккавейской особо отмечает, что разграблением Храма руководил Менелай, «этот предатель законов и отечества», но вместе с тем не обвиняет Менелая в попустительстве еще более суровым гонениям, ожидавшим евреев. В 168 году до н. э. Антиох вновь вторгся в Египет – и столкнулся лицом к лицу с римским сенатором Гаем Попиллием Ленатом, передавшим царю требование сената: увести войска из Египта под угрозой войны с Римом. Автор «пророчества», составленного вскоре после этих событий и включенного в библейскую Книгу Даниила, судя по всему, усматривает прямую связь между унижением Антиоха в Египте и прекращением храмового служения с последующей заменой его языческим культом:

В назначенное время опять пойдет он на юг; но последний поход не такой будет, как прежний, ибо в одно время с ним придут корабли Киттимские [римские]; и он упадет духом, и возвратится, и озлобится на святой завет, и исполнит свое намерение, и опять войдет в соглашение с отступниками от святого завета. И поставлена будет им часть войска, которая осквернит святилище могущества, и прекратит ежедневную жертву, и поставит мерзость запустения.

Причиной действий, описанных автором с таким негодованием, было то, что Антиох нуждался в дополнительном доходе от Иерусалимского храма – ведь римское вмешательство лишило его египетской добычи, которой при обычном течении событий он мог бы воспользоваться для выплаты вознаграждения своим победоносным войскам [4].

Согласно Первой книге Маккавейской, Антиох обратился ко всему царству, призвав, «чтобы все были одним народом и чтобы каждый оставил свой закон», и в основном добился успеха: «И согласились все народы по слову царя. И многие из Израиля приняли идолослужение его и принесли жертвы идолам, и осквернили субботу». Вопрос о том, сколько евреев в действительности поддержали упразднение своей религии, остается весьма спорным. Иосиф Флавий сообщает, что самаритяне выпросили у Антиоха позволение посвятить свой храм Зевсу, но из книг Маккавейских создается впечатление, при всей враждебности их авторов к эллинизаторам, что удар по иудейскому культу был нанесен главным образом извне – со стороны государства Селевкидов. Эксцентричному Антиоху после чудовищного унижения в Египте вряд ли было дело до амбиций иудейских священников-эллинизаторов. В свою очередь, сами священники вряд ли стали бы поддерживать политику, направленную на упразднение храмового культа, за контроль над которым они боролись [5].

Так или иначе, атака на еврейский культ и обычаи оказалась жесткой. В города и деревни по всей Иудее были направлены селевкидские чиновники, которые должны были следить за тем, чтобы евреи не соблюдали субботу, не обрезали сыновей и приносили жертвы языческим богам. Согласно Второй книге Маккавейской, составленной не позднее чем через век после этих событий, «на празднике Диониса принуждали Иудеев в плющевых венках идти в торжественном ходе в честь Диониса», а когда были пойманы две женщины, обрезавшие своих детей, «за это, привесив к сосцам их младенцев и пред народом проведя по городу, низвергли их со стены» [6].

Насколько достоверны истории об этих зверствах, установить невозможно, но кажется ясным, что именно жестокость репрессивных мер, резко контрастировавшая с постепенным формированием религиозного синкретизма, который успешно способствовал распространению эллинистической культуры почти на всем Ближнем Востоке, вызвала вооруженное восстание Маккавеев. Это единственный известный случай, когда приверженцы восточной религии с оружием в руках противостояли агрессии греческой культуры на родной земле. Восстание началось в Модиине – городке к северо-западу от Иерусалима – под руководством священника Маттафии и его пятерых сыновей. Когда селевкидский посланник

прибыл в Модии насаждать царский указ, Маттафия прилюдно отказался поклониться языческому божеству и убил еврея, готовившегося принести жертву на алтаре, а вместе с ним и царского чиновника. Затем он бежал в горы, где быстро собрал партизанский отряд, члены которого разрушали языческие алтари и вовлекали в сопротивление более широкие слои еврейского населения – если требовалось, и силой. Говоря словами Первой книги Маккавейской, «они... поражали в гневе своем нечестивых и в ярости своей мужей беззаконных» [7].

Не больше чем через год после начала восстания Маттафия умер от старости, и место вождя повстанцев занял его сын Иуда, чье личное прозвище Маккавей (неясной этимологии, но, вероятнее всего, означающее «молот») дало название восстанию в целом. История военных кампаний Иуды по-разному излагается в ярких повествованиях Первой и Второй книг Маккавейских, и сейчас невозможно восстановить ее в точности, но подобная агиография великого полководца, несомненно, отражает впечатляющие победы над превосходящим противником, кульминацией которых стало освобождение Иерусалима. В декабре 164 года до н. э., 25 числа месяца кислева, через три года после осквернения, Храм – с новым жертвенником и новой священной утварью – был повторно освящен. Ни в Первой, ни во Второй книге Маккавейской не упоминается чудо с маслом, которое выходит на первый план в позднейшем праздновании этого важнейшего события в раввинистическом иудаизме (см. главу 10), но Первая книга Маккавейская сообщает, что «установил Иуда и братья его и все собрание Израиля, чтобы дни обновления жертвенника празднуемы были с веселием и радостью в свое время, каждый год восемь дней», – так описывается учреждение праздника Хануки [8].

Трудно переоценить значение побед Иуды для будущего иудейской религии. Другие национальные культы в регионах вокруг Иудеи после переписки на греческий манер утратили свою самобытность, результатом же восстания Маккавеев стало появление важнейшей концепции, противопоставляющей иудаизм и эллинизм. Эта концепция, о которой не раз вспоминали в разные эпохи в позднейшей истории иудаизма, частично является продуктом пропаганды со стороны родственников Иуды, нацеленной на укрепление их власти в

Иудее в десятилетия, последовавшие за гибелью самого Иуды в бою осенью 161 года до н. э..

Ко времени создания Первой книги Маккавейской (написанной, вероятнее всего, в 20-х годах II века до н. э.) Иудеей правил Иоанн (Йоханан) Гиркан, внук Маттафии и племянник Иуды Маккавея. Гиркан, находясь в сане первосвященника, крепко держал в руках управление независимой Иудеей. Династия Хасмонеев (получившая это название в честь предка Маттафии) не без труда добилась главенства. Иуде удалось восстановить древний культ в Иерусалиме в 164 году до н. э., но в городской цитадели оставался селевкидский гарнизон, и военным силам, которыми располагали восставшие евреи, не удалось бы удержать в своих руках Храм, если бы Антиох IV не умер в походе на Восток, предпринятом в 163 году до н. э., после чего его наследников на некоторое время отвлекла борьба за власть. Претенденты на трон Селевкидов стремились заручиться чьей угодно политической поддержкой, и братья Иуды – сперва Ионафан (Йонатан), а затем Симон (Шимон) – с умом использовали открывшиеся возможности, вымогая уступки то у одного из соперников, то у другого [9].

Хасмонеи были священниками, но не принадлежали к потомкам Садока, из которых назначался первосвященник со времен Храма Соломона и вплоть до смещения Иасона Менелаем в 171 году до н. э. Поэтому, придя к власти, они не сразу захватили первосвященство. После повторного освящения Храма Иудой Маккавеем первосвященником стал некий Иаким, или Алким, из эллинистической партии. Вопреки поздним преданиям, передаваемым Иосифом Флавием, в Первой книге Маккавейской нет ни единого указания на то, что Иуда успел стать первосвященником, да и сам Иосиф недвусмысленно заявляет, что после смерти Иакима в 159 году до н. э. Храм семь лет оставался без первосвященника [10].

Лишь в 152 году до н. э. Ионафан, брат Иуды, после долгих переговоров с дравшимися за власть селевкидскими правителями Деметрием и Александром Баласом принял от последнего сан первосвященника. В Первой книге Маккавейской приведено письмо Ионафану от царя и рассказано о дальнейшем получении Ионафаном высшей власти в Храме:

«Царь Александр брату Ионафану – радоваться. Услышали мы о тебе, что ты – муж, крепкий силою и достойный быть нашим другом. Итак, мы поставляем тебя ныне первосвященником народа твоего; и ты будешь именоваться другом царя (он послал ему порфиру и золотой венец) и будешь держать нашу сторону и хранить дружбу с нами». И облекся Ионафан в священную одежду в седьмом месяце сто шестидесятого года, в праздник кущей.

Получив первосвященство, династия Хасмонеев удерживала его больше века: последним отпрыском династии, служившим в Иерусалимском храме, стал Аристокбул III, убитый в 35 году до н. э. Но некоторая неуверенность Хасмонеев в своем праве занимать высшую должность и представлять народ перед Богом видна из событий 18 элула (начало сентября) 140 года до н. э., когда брат и преемник Ионафана Симон созвал «великое собрание священников и народа и князей народных и старейшин страны». Собрание постановило, что за «деяния Симона и славу, какую старался он доставить народу своему» он был поставлен начальником и первосвященником, и «Иудеи и священники согласились, чтобы Симон был у них начальником и первосвященником навек, доколе восстанет Пророк верный». Итак, назначение первосвященника переставало быть прерогативой языческого сюзерена. Избирал первосвященника теперь еврейский народ – или (в случае появления нового пророка) Бог. Решение собрания было вырезано на бронзовых табличках, поставленных «в ограде храма на видном месте», а копии с них хранились в сокровищнице [11].

Симон и два его сына были убиты в 135 году до н. э., и выживший сын Симона Иоанн Гиркан лишь с большим трудом сохранил власть. Но в 129 году до н. э. селевкийский царь Антиох VII погиб в походе на парфян на восточной границе своей империи. Наследнику Антиоха Деметрию II было не до Иудеи из-за внутренних конфликтов, раздиравших государство, и Иоанн Гиркан начал завоевательные походы, в результате которых его подданными стали самаритяне к северу и идумеяне к югу. Самаритянский храм на горе Гаризим был разрушен. Покорив идумеян, Гиркан, по словам Иосифа Флавия, «позволил им оставаться в стране, но лишь с условием, чтобы они

приняли обрезание и стали жить по законам иудейским. Идумеяне действительно из любви к отчизне приняли обряд обрезания и построили вообще всю свою жизнь по иудейскому образцу. С этого самого времени они совершенно стали иудеями» [12].

Эта политика насильственного обращения в свою веру отражает отчетливо иудеоцентричный этос династии Хасмонеев непосредственно после ее прихода к власти. Иоанн Гиркан чеканил монеты с надписями на иврите: «Йехоханан-первосвященник и хеве́р [община] евреев». Но уже в правление Иоанна Гиркана династия начала перенимать обыкновения других эллинистических государств, не последним из которых было ведение захватнических войн с помощью наемников. Первая книга Маккавейская – пропагандистская история происхождения правящего рода – изображает Хасмонеев как борцов за иудаизм против эллинизма, но громогласное выражение враждебности к греческой культуре вовсе не помешало им добровольно стать в некоторых аспектах эллинистической династией.

В политической сфере эллинизация стала очевидной уже после смерти Иоанна Гиркана в 104 году до н. э. Самого Гиркана как правителя устраивал сан первосвященника, но его старший сын Аристобул, по словам Иосифа Флавия, «решил изменить прежнюю форму правления и провозгласить себя... царем... он первый возложил на себя царский венец». Как он, так и его младший брат Александр Яннай, сменивший его на троне всего через год, вели политику территориальной экспансии. Аристобул включил в иудейское государство галилейскую народность итуреев, принудив «тех... которые захотели остаться в своей области, принять обрезание», а Александр покорил греческие города на приморской равнине. При этом реальной правительницей Иосиф изображает Александру Саломею, вдову Аристобула. Именно Александра после смерти мужа освободила из заточения Александра Янная и объявила его царем. Когда же Янна́й в 76 году до н. э. скончался, она сама стала правящей царицей [13].

Женщины из правящих династий нередко оказывались на троне в эллинистических царствах (в особенности в Египте, где Клеопатра VII, любовница Юлия Цезаря, а затем Марка Антония, во второй половине I века до н. э. была лишь последней в целом ряду могущественных цариц из династии Птолемеев), но для иудейской традиции воцарение

женщины было событием революционным. Так как женщина не могла быть первосвященником, Александра назначила на эту должность своего старшего сына Гиркана. Как Иосиф Флавий, так и раввины (называвшие Александру именем Шломцион) весьма благосклонно оценивали ее правление, во время которого она «передала все дела фарисеям, повиноваться которым повелела и народу, причем вновь санкционировала все те дополнения фарисеев к установленному закону, которые были введены фарисеями и затем отменены ее свекром, Гирканом». (О значении поддержки со стороны фарисеев см. главу 6.) Однако первосвященник Гиркан выглядит слабой фигурой и остается в тени властолюбивой матери – Иосиф даже утверждает, что она выбрала его на эту должность именно из-за его апатичности, благодаря которой он не представлял опасности для ее собственной власти, – а после ее смерти в 73-летнем возрасте в 67 году до н. э. право Гиркана на трон начал оспаривать его младший брат Аристокбул II. Раздоры между братьями в последующие четыре года дали римлянам повод для вмешательства, и независимости хасмонеяского государства пришел конец [14].

Уже в 104 году Аристокбул I, по словам Иосифа, принял прозвище Филэллина – «друга греков» [29]; миф об основании династии Хасмонеев как спасителей иудаизма от греческой культуры не мешал благочестивым евреям и в земле Израиля, и в диаспоре принимать те аспекты эллинизма, которые казались совместимыми с их религией. По иронии судьбы, сами книги Маккавейские, восхваляющие сопротивление греческим ценностям, сохранились только по-гречески. От конца эпохи Второго храма до нас дошло много других еврейских текстов на греческом языке, в основном в виде фрагментов. Многие евреи использовали греческие литературные формы для выражения еврейских идей; самые замечательные из таких примеров – эпическая поэма некоего Филона (других сведений о нем не сохранилось) под названием «Об Иерусалиме» и написанная Иезекиилем Трагиком в манере Еврипида греческая драма «Исход». В последней встречается ряд ярких деталей: так, зрителей должен был поражать глас Божий, раздающийся из неопалимой купины, а разведчик, отправленный на поиски места стоянки для израильтян, довольно неожиданно рассказывает о виденной им могучей птице – фениксе, которому другие птицы воздавали царские почести [15].

Фрагмент «Исхода» Иезекииля был найден среди папирусов египетского города Оксирина, что говорит о популярности текста в античном Египте; вероятно, именно в Египте он и был написан. Но место сочинения многих других греко-еврейских текстов, например труда Эвполема «О царях иудейских» – красочного пересказа Писания, нам неизвестно; не так уж невероятно отождествление Эвполема (который в стремлении показать величие еврейских царей древности добавил к библейскому повествованию материал из греческих источников, в частности Геродота и Ктесия) с евреем того же имени, жившим в Иудее во II веке до н. э. и в 60-х годах избранным Иудой Маккавеем в число послов, направленных в Рим для заключения союза. Еврейские жители Иудеи к концу периода Второго храма вполне умели думать и писать по-гречески; это ясно видно по сочинениям Иосифа Флавия, написанным в конце I века н. э. Иосиф, без сомнения, был не единственным в этом роде, так, например, в автобиографическом труде «Жизнь» он уделит значительное место полемике с современным ему историком Юстом из Тивериады, чье прекрасное греческое образование отметил особо [16].

Реакция иудеев на греческую культуру была, судя по всему, неоднозначной. Мировоззрение, отраженное в свитках Мертвого моря (см. главу 6), во многом можно охарактеризовать как отрицание эллинизма, однако тот факт, что в Кумранских пещерах сохранились и свитки с библейскими текстами, написанными по-гречески, свидетельствует, что по крайней мере некоторые из евреев, живших у Мертвого моря, знали и употребляли греческий язык. Труднее различить элементы греческой философии в кумранских текстах на иврите и арамейском, но поиск параллелей между мотивами, например, в еврейской литературе премудрости и греческих философских трудах не лишен оснований, так как появление в этот период большого количества иудейских текстов, переведенных с иврита на греческий, ясно говорит о том, что как минимум некоторые евреи свободно владели обоими языками [17].

Взятие Иерусалима Помпеем Великим в Судный день 63 года до н. э. – «в день поста третьего месяца в сто семьдесят девятую олимпиаду, в консульство Гая Антония и Марка Туллия Цицерона» – было незначительным событием среди победоносных походов этого

полководца, укрепившего римский контроль над территориями вдоль восточного берега Средиземного моря, но евреям это трудное начало трудных отношений с новой сверхдержавой сулило поворот в судьбе всего народа и в конечном итоге в судьбе его религии [18].

Поводом для вторжения Помпея в Иудею послужила борьба за власть между Гирканом II и Аристокбулом II, сыновьями Александра Янная. Оба пытались крупными взятками склонить римлян на свою сторону: так, Аристокбул послал Помпею виноградник из золота, который стоил неслыханную сумму в 500 талантов и позднее был выставлен в римском храме Юпитера Капитолийского. Иосиф Флавий отмечает, что ни один из двух Хасмонеев не пользовался широкой поддержкой: «Народ был восстановлен против обоих, не желая подчиняться ни тому ни другому и мотивируя это тем, что у них существует обычай, в силу которого народ обязан подчиняться лишь священнослужителям почитаемого Бога. Между тем, хотя Гиркан и Аристокбул и потомки священников, они старались ввести другую форму правления, чтобы поработить себе народ». Если Иосиф верно передал народные настроения, Помпей их проигнорировал, решив поддержать притязания Гиркана. Иерусалим он с помощью сторонников Гиркана занял без труда, но на Храмовую гору вступил лишь после долгой осады. Иосиф с восхищением передает, что «священнослужителей не удерживал от отправления своих обязанностей страх перед осадой, но... они ежедневно, дважды, рано утром и около девятого часа, приносили свои жертвы на алтарь» и продолжали жертвоприношения, даже когда римские солдаты ворвались в храм и начали резню [19].

С победой Помпея Иудея оказалась под властью римлян, правивших через Гиркана II, подчиненного римскому наместнику провинции Сирия. Гиркан находился на посту двадцать три года – с 63 по 40 год до н. э., но его положение все время оставалось шатким. Опасность крылась не только в постоянной оппозиции со стороны его брата Аристокбула и сына последнего, Антигона, но и в нестабильности в этот период в римском мире в целом, особенно после начала гражданской войны между Помпеем и Юлием Цезарем в 49 году до н. э..

Зависимый правитель, каким был Гиркан, не имел личных интересов в борьбе патрициев, ввергнувшей римский мир в хаос.

Путем взяток и переговоров, которые Гиркан вел через своего главного сановника Антипатра, отца будущего царя Ирода, он смог удержаться у власти: сначала он поддержал Юлия Цезаря, затем (после мартовских ид 44 года до н. э.) его убийц и, наконец, когда последние были разгромлены при Филиппах осенью 42 года до н. э., – его политических преемников Марка Антония и Октавиана. Но все эти переговоры с влиятельными римлянами оказались ни к чему: в 40 году до н. э. Антигон, сын Аристобула, брата Гиркана, убедил парфян, воспользовавшихся римскими неурядицами и занявших Северную Сирию, вторгнуться в Иудею и поставить его новым правителем. Гиркана увезли в Парфию пленником и изуродовали ему уши, так как человеку с любым физическим недостатком путь в первосвященники был закрыт [20].

На монетах Антигона, чеканившихся с 40 по 37 год до н. э., были две надписи: на одной стороне по-гречески «Царь Антигон», на другой стороне на иврите «Первосвященник Маттафия». Очевидно, новый первосвященник питал радужные надежды на восстановление независимости хасмонейского государства, как во времена его деда и бабушки Александра Янная и Александры. Но Антигон недооценил упорство римлян. Сенат воспринял потерю территории как оскорбление римского могущества; вопрос о возвращении Иудеи в сферу влияния Рима обсуждению не подлежал. За отсутствием связей с кем-либо из династии Хасмонеев, кого можно было бы посадить на место Антигона, сенат обратился к Ироду, сыну Антипатра, чьи совместные с сыновьями интриги в пользу Гиркана в 40-х годах до н. э. не остались незамеченными влиятельными римлянами, в том числе Марком Антонием, который к концу десятилетия был фактическим правителем большей части Восточного Средиземноморья.

Принятое осенью 40 года до н. э. решение сената назначить человека, подобного Ироду, правителем Иудеи было чужеродным и для обычной римской политики, и для еврейской традиции; оно было бы и вовсе невозможным, если бы не кризис, в котором находился римский мир. Ирод происходил из Идумеи, региона к югу от Иудеи, чьи жители были обращены в иудаизм лишь семью десятками лет ранее. Его мать была из набатейских арабов. Он не состоял в родстве с царской семьей Хасмонеев и, не будучи коленом, не мог возглавлять службу в

Иерусалимском храме. Три года ушло у Ирода на то, чтобы подчинить себе царство, в чем ему помогли сначала победы римлян над парфянами в Сирии в 39 и 38 годах до н. э., а затем, в 37 году до н. э., поддержка римской армии во время осады Антигона в Иерусалиме. После взятия города Антипатра в цепях привели к римскому военачальнику Сосию. Сосий увез его к Марку Антонию, а тот по просьбе Ирода приказал обезглавить бывшего царя. В свое время Антигон оспаривал перед римлянами права Ирода на трон, указывая, что тот был идумеянином, «то есть полувреем» – что могло лишь усилить желание Ирода избавиться от него [21].

В следующие сто лет все еврейские правители Иудеи сохраняли власть только благодаря благосклонности римлян. Сам Ирод искусно лавировал в мутной воде последнего десятилетия римской гражданской войны. После поражения Марка Антония от Октавиана (будущего императора Августа) в 32 году до н. э. Ирод, увидев, что поставил не на ту лошадь, поклялся победителю, что будет столь же верен ему, как и прежнему владыке Восточного Средиземноморья. К моменту своей смерти в 4 году до н. э. Ирод стал заметной в римском мире фигурой – другом императора, покровителем многих греческих городов, инициатором выдающихся строительных проектов и, безусловно, самым известным среди простых римлян иудеем.

Для римских граждан Ирод был самым что ни на есть архетипом иудея: даже субботу называли «Иродовым днем». Мнение об Ироде евреев было не столь однозначным. В Иудее он женился на Мариамме, внучке первосвященника Гиркана II из рода Хасмонеев, но многие считали, что Ирод подстроил гибель якобы утонувшего младшего брата Мариаммы, чтобы вокруг того не собрались недовольные. Не жалея средств на перестройку Иерусалимского храма (см. главу 3), Ирод в то же время воздвиг и храм в честь Рима и Августа в Кесарии, основанной им на берегу Средиземного моря, а также выступил покровителем Олимпийских игр в Греции, чем немало гордился. Он даже попытался приобщить еврейскую публику в Иерусалиме к греческим спортивным состязаниям и к римским представлениям с дикими животными, но скоро оставил эту затею из-за народных протестов [22].

Таким образом, правление Ирода двояко отразилось на религиозной жизни его еврейских подданных. Великолепие перестроенного Храма

в Иерусалиме с его значительно увеличенным двором, воздвигнутым на подпорных арках по последнему слову римских строительных технологий, спровоцировало бум в индустрии обслуживания паломников, которых стало больше еще и благодаря сравнительному повышению безопасности путешествий в Средиземноморье, объединенном под римской властью. В то же время храмовые жертвоприношения при Ироде возглавляли первосвященники, происходившие из неименитых семей вавилонских и египетских евреев, ведь он тщательно отбирал кандидатов, которые не могли бы представлять угрозы его собственной власти. Любой священник, занявший однажды высшую должность, неизбежно сохранял некоторый ореол славы, но новая священническая элита не могла сформироваться за один день, да и никакие новые священнические семьи не могли равняться по весу и авторитетности ни с Хасмонеями, ни с потомками Садока, которые были первосвященниками до них.

Годы, непосредственно предшествующие смерти Ирода в 4 году до н. э., были отмечены напряженной борьбой за власть внутри его большой семьи. В последние годы жизни Ирод часто менял завещание. В конце концов Иудею унаследовал его сын Архелай, который, впрочем, носил уже менее престижный титул этнарха («правителя народа»), а не царя, а другие части Иродова царства были отданы в управление его братьям Ироду Антипе и Филиппу. Архелай пробыл у власти лишь десять лет: в 6 году н. э. Август отправил его в ссылку в Галлию и передал непосредственное управление Иудеей римскому наместнику.

Установление прямого римского правления потребовало от наместника Сирии Квирина вводу войск для переписи населения новой провинции, но после того, как она была проведена, император решил, что можно доверить управление Иудеей префекту с самыми незначительными военными силами. Римские власти ожидали, что поддержанию порядка будут способствовать прежде всего местные вожди, а Рим, в свою очередь, будет укреплять их авторитет среди подвластного населения. В следующие шестьдесят лет члены семьи Ирода продолжали периодически выступать в этом качестве во внутренней политике Иудеи, но после удаления Архелая в 6 году н. э. главным представителем иудеев перед римским наместником стал

первосвященник в Храме, и священнические семьи, из среды которых он назначался, стали в Иерусалиме новой правящей элитой [23].

Римляне присвоили себе право выбирать первосвященника, вернувшись, таким образом, к системе, которая была нормой до возвышения Хасмонеев: первосвященников теперь вновь назначал сюзерен. Иногда выбор падал на священников из семей, бывших в фаворе у Ирода, но семья Анана, сына Сефа, назначенного на этот пост в 6 году н. э. Квиринием взамен действовавшего первосвященника Иоазара, сына Боэта, который не смог успокоить народные волнения, возникшие из-за переписи, была обязана своим высоким положением исключительно покровительству римлян. Из семнадцати первосвященников, служивших в Храме между 6 и 66 годами н. э., пятеро были сыновьями Анана, а один (Каиафа, согласно Евангелиям, осудивший на смерть Иисуса) – его зятем.

В 40 году н. э. безумные планы императора Калигулы пошатнули выстроенную систему римского управления через тщательно подбираемых первосвященников и вновь ввергли провинцию в хаос. Подстрекаемый враждебными к иудеям греками, донесшими императору, что евреи, в отличие от них самих, не поклоняются ему как богу, Калигула не проникся доводами евреев, что молиться еврейскому Богу за императора ничуть не хуже, и приказал наместнику провинции Сирия Петронию установить его статую для поклонения в Иерусалимском храме. В Птолемаиде, по пути в Иерусалим, Петроний встретил толпы недовольных и не стал спешить с исполнением повеления. Что случилось бы, если бы статую успели воздвигнуть, можно только гадать, но в 41 году Калигулу убили, и его план так и не был приведен в действие.

Среди тех, кто умолял Калигулу не осквернять Иерусалимский храм, громче всех звучал голос его друга Агриппы I, внука Ирода. Агриппа сыграл весьма важную роль и в возведении на престол Клавдия после убийства Калигулы. В награду Клавдий в том же 41 году передал Агриппе все территории, которыми правил его дед, и право назначать первосвященника. Когда в 44 году Агриппа внезапно скончался – согласно Деяниям апостолов, «быв изъеден червями», его царство вновь было разделено. Иудея вернулась под управление римских наместников, но верховное наблюдение над Храмом было поручено брату Агриппы Ироду Халкидскому. Через непродолжительное время

после его смерти (48 год н. э.) надзирать за храмом стал сын Агриппы, Агриппа II, занимавший свой пост приблизительно с 50 года и до восстания против римлян, вспыхнувшего в 66 году [24].

Началом восстания весной 66 года стал символический отказ иерусалимских священников приносить традиционные жертвы за благополучие римского императора. Храм оставался центральным очагом восстания все четыре года независимости, вновь потерянной в августе 70 года с разрушением Иерусалима римскими войсками. Еврейское государство, освобожденное от римских оков и владычества потомков Ирода, чеканило ряд примечательных монет, в надписях на которых в ознаменование начала новой эпохи применялось палеоеврейское письмо, как некогда при Хасмонеях. На монетах новое государство называется Израилем – очевидно, это название сознательно противопоставляется римскому названию провинции Иудея. Наряду с многочисленными бронзовыми монетами, возвещавшими «свободу Сиона» и «искупление Сиона», восставшие чеканили из серебра исключительной чистоты монеты в сикль, полсикля и четверть сикля с надписями, где упоминается «Иерусалим святой» [25].

Принципиальное использование чистого серебра даже в условиях военного дефицита показывает, что для лиц, ответственных за чеканку монет, первичным было их использование в религиозных целях – как приношение в Храм. В конце 67 или начале 68 года н. э. повстанческое правительство выбрало жребием нового первосвященника, при этом исключив из жеребьевки священнические семьи, пользовавшиеся благосклонностью Рима, к изрядному негодованию Иосифа:

Случайно жребий выпал на человека, личность которого ярко осветила все безумие их затей, на некоего Фаннию, сына Самуила из деревни Афта. Он не только не был достоин носить звание первосвященника, но был настолько неразвит, что не имел даже представления о значении первосвященства. Против его воли они вытащили его из деревни, нарядили, точно на сцене, в чужую маску, одели его в священное облачение и наскоро посветили в то, что ему надлежит делать. Для них это гнусное дело было только шуткой и насмешкой, другие же священники обливались слезами

при виде того, как осмеивается закон, и стонали над профанацией священных должностей [26].

В вопросе о причине восстания, которое разразилось в 66 году н. э., после шести десятков лет прямого римского правления, единства до сих пор нет, несмотря на подробное повествование о войне, оставленное Иосифом Флавием (или благодаря ему). Иосиф, не жалея сил, отмечает все более ранние случаи, когда бесцеремонные действия римских наместников уже приводили к народным волнениям. Но он указывает и на иные причины восстания, среди которых и классовая борьба между богатыми и бедными (усугубленная неравным распределением благ в богатеем обществе), и непростые отношения между еврейским и языческим населением городов по соседству с Иудеей, таких как Кесария, и проблема «отцов и детей» внутри иудейской элиты, юное поколение которой играло ведущую роль в бунте против Рима [27].

Среди причин восстания, выделяемых Иосифом особо, было и учение, которое в 6 году н. э., во время первой римской переписи, проповедовали галилеянин Иуда и фарисей Саддук. Они призывали евреев считать Бога «единственным руководителем и владыкою своим» и готовы были идти на смерть, «лишь бы не признавать над собою главенства человека». В своих «Иудейских древностях» Иосиф назвал это учение «четвертой философской школой», противопоставив ее тем самым трем старинным «школам» – фарисеям, саддукеям и ессеям (см. главу 6), однако стоит отметить, что подробнейший рассказ Иосифа о событиях пяти предвоенных десятилетий, как ни странно, не позволяет идентифицировать ни одного участника и ни одну группу участников восстания, которые были бы явными сторонниками этой «четвертой философской школы». Аналогично в «Иудейской войне» Иосиф упоминает о широко распространенной вере в «двусмысленное пророческое изречение... гласящее, что к тому времени один человек из их родного края достигнет всемирного господства», но вопреки этому сообщению ни один из вождей восстания не описан как мессианская фигура, за исключением, возможно, Симона, сын Гиоры, который в 70 году н. э. стал руководителем повстанческих сил и как таковой удостоился сомнительной чести быть торжественно казненным в ходе триумфа Веспасиана и Тита в Риме. После падения

Иерусалима Симон вышел сдаваться римским солдатам в белой тунике и пурпурной мантии. Иосиф полагал, что таким образом тот хотел напугать римлян, но, возможно, Симон считал, что подобная императорская одежда отражает его статус правителя-мессии [28].

Когда в 66 году н. э. разразилось восстание, римляне поняли всю серьезность положения не сразу, а лишь после неожиданного поражения сирийского наместника Цестия Галла, который отправился на юг усмирить волнения в Иудее, достиг Иерусалима, продемонстрировал свою военную мощь, но, возвращаясь к Средиземному морю, не смог обеспечить достаточную защиту обоза. Вполне возможно, что вожди временного правительства, многие из которых принадлежали к первосвященническим семьям, пользовавшимся благосклонностью Рима больше полувека, вообразили, что смогут получить независимость от римского наместника, при этом оставшись в составе Римской империи. Назначил же император Клавдий Агриппу царем Иудеи всего четвертью века ранее! [29]

Но Рим ответил на разгром Цестия (в ранней истории Римской империи это было самое тяжелое поражение римской армии в замиренной провинции) мобилизацией огромной армии, задачей которой было принуждение восставших к полной капитуляции. Кампания продвигалась медленно, среди прочего из-за осторожности старого полководца Веспасиана, которому было поручено взятие Иерусалима, а также и потому, что с конца 68 года внимание Рима отвлекли смерть императора Нерона и борьба за императорский трон четырех сенаторов, последним и самым успешным из которых стал как раз Веспасиан. Весной 70 года Тит, сын Веспасиана, которому отец годом ранее поручил завершить Иудейскую войну, уже в ранге императорского наследника осадил Иерусалим. Яростный штурм городских стен в последующие месяцы и стремление как можно быстрее завершить кампанию, не считаясь с потерями, были обусловлены стремлением новой императорской династии предстать перед римлянами героями, победившими врагов-варваров.

Иосиф утверждал, что Тит не хотел разрушать Храм. Возможно, и так, но когда жарким августовским днем здание запылало, его было уже не спасти. Общественные жертвоприношения за императора, ради восстановления которых Рим начал военные действия в 66 году, стали

теперь невозможны, но Веспасиан и Тит приняли политическое решение: для укрепления имиджа новой династии лучше гордиться уничтожением храма, чем скорбеть и раскаиваться. В 71 году храмовые сокровища были пронесены по римским улицам в триумфальном шествии; их изображение и сегодня можно увидеть на арке Тита возле римского форума [30].

Далее будет ясно показано, что история Храма и его вождей была тесно связана с политикой Рима в течение шести десятилетий перед тем, как Храм был обращен в груды камней. Римские наместники считали первосвященника представителем всех евреев Иудеи и доверяли ему поддержание порядка. В случае принятия важных решений, например суда по обвинению в преступлении, наказуемом смертной казнью, первосвященник должен был обратиться к *синедриону* – «совету». Иосиф Флавий называл тем же греческим термином *консилиум* – группу советников, собираемую по особым вопросам римскими должностными лицами. В Мишне этот термин, транслитерированный на иврит как «Сангедрин», обозначает верховный суд в составе 71 судьи, в компетенцию которого входило рассмотрение самых сложных дел. Если Сангедрин был организован по тем же принципам, что и консилиум, созываемый римским должностным лицом, его состав должен был варьироваться в зависимости от тематики обсуждаемого дела. Поэтому в Сангедрине могли одновременно заседать евреи, принадлежавшие к различным религиозным направлениям: так, согласно Деяниям, во время суда над св. Павлом фарисеи и саддукеи в Синедрионе перессорились между собой [31].

До восстания 66 года такая система управления работала неплохо. Разумеется, за шестьдесят лет волнения случались, и ретроспективный рассказ обо всех этих эпизодах сразу, как у Иосифа, может создать впечатление, что общество уже давно находилось на грани взрыва. Но такая точка зрения, основанная на апостериорном знании о последовавшем разрушении Иерусалима, крайне ошибочна. В течение многих лет евреи мирно жили во многих частях римского мира; диаспорам в Малой Азии, Сирии, Египте, да и в самом Риме в знак почтения к их древности государство издавна позволяло соблюдать собственные обычаи, например субботу. Евреям диаспоры дозволялось отправлять приношения в Иерусалимский храм, а цари Иродовой

династии вступались за иудеев Малой Азии и Александрии, когда их отношения с соседями-язычниками накалялись. Для римлян весь еврейский мир был единым сообществом; по словам Иосифа Флавия, это отметил император Клавдий в эдикте, утверждавшем права, дарованные александрийским евреям, «за всеми римскоподданными иудеями». Когда Иерусалимскому храму угрожало безумство Калигулы, александрийский еврей Филон прервал свою миссию посланника александрийской общины, чтобы всеми силами попытаться воспрепятствовать осквернению общенациональной святыни [32].

Управлению Иудеей как таковой римляне не уделяли чрезмерно много внимания. Здесь находилась лишь небольшая группа вспомогательных войск; во главе провинции стояли вначале префекты, а затем прокураторы, не принадлежавшие к сенаторскому сословию. По всей вероятности, Иудея вовсе не представлялась римлянам потенциально опасной. Среди уникальных еврейских привилегий особенно удивительно проведение трижды в год паломнических празднеств в Иерусалиме (см. главу 3), в ходе которых в одном месте собиралось огромное количество народа – в римском мире подобное не допускалось больше нигде. На время празднований прокураторы всего лишь размещали в Иерусалиме дополнительную когорту для обуздания толпы. Очевидно, римляне понимали, что массовые сборища могут привести к волнениям, но, как обнаружилось в 66 году, несколько тысяч солдат ничего не могли сделать с массой людей, стиснутых на узких улочках города. Если 50-е и 60-е годы н. э. в самом деле были временем нараставшей напряженности в Иудее, Рим воспринимал это с удивительным благодушием, никак не пытаясь усилить свое военное присутствие. Было бы весьма ошибочным представлять Иудею I века оккупированной страной с римским солдатом на каждом углу. Бóльшую часть времени большинство евреев римского владычества почти не замечали [33].

Иосиф особо отмечает, что за четыре года до войны в городе царили «глубокий мир и полное благоденствие». Любого, кто в это время предрек бы горе Иерусалиму и Храму, сочли бы безумцем. И город, и Храм были богаче и великолепнее, чем когда-либо. Конечно, иудеи могли с ностальгией оглядываться на

легендарное прошлое, когда Храм Соломона был, как считалось, еще прекраснее, а Бог с большей охотой снисходил до бесед с пророками из Его народа. Но ничто в этом мире не совершенно, и всегда можно было вообразить еще более блистательное будущее в конце времен. Обсуждаемое иногда исследователями раннего христианства представление о том, что евреи в I веке н. э. чувствовали себя оставленными Богом и мечтали о мессии-спасителе, необоснованно. Различные направления внутри иудаизма, которые мы рассмотрим в следующих трех главах, были порождены не отчаянием, а уверенностью. Все евреи были единодушны в том, что Тора есть наилучшее руководство благочестивой жизни. Разногласия были по вопросу о том, как жить такой жизнью на практике [34].

6. «Существуют у иудеев троякого рода философские школы»

Иосиф Флавий писал: «Существуют именно у иудеев троякого рода философские школы: одну образуют фарисеи, другую – саддукеи, третью... ессеи». В своих исторических трудах он весьма часто ссылается на эти «школы» внутри иудаизма; впервые они появляются в повествовании о различных группах, пытавшихся влиять на Иоанна Гиркана, хасмонеяского первосвященника с 135 по 104 год до н. э. Словом «школа» здесь переведен использованный Иосифом термин *αἵρεσις*. В позднейшем христианском употреблении он стал обозначать отклонение от нормативного религиозного учения – «ересь», но его буквальный смысл – «выбор», и Иосиф явно не видит ничего предосудительного в существовании внутри иудаизма этих трех отдельных течений. Более того, он всячески стремится доказать, что эти три философские школы существовали у евреев «с давних пор», и тем самым противопоставить их новой (по мнению Иосифа, нечестивой) «четвертой философской школе», основанной в начале прямого римского правления Иудеей в 6 году н. э. Мы не знаем наверняка, были ли эти группы действительно древними или появились только в период, в связи с которым о них впервые упоминает Иосиф, – то есть во второй половине II века до н. э., но можно утверждать, что в этот период они процветали, и благоприятной средой для этого процветания стал этос эллинистического мира, в котором сосуществовали соперничающие учения о том, какую жизнь надлежит вести, – стоицизм, эпикурейство и пифагорейство (с некоторыми из этих учений Иосиф при случае явным образом сравнивал иудейские «школы») [1].

К началу II века до н. э., когда почти все книги Библии были составлены и многие из них переведены на греческий язык, уже сформировалось общее ядро всех позднейших форм иудаизма, если не считать возникших в современную эпоху гуманистического иудаизма и светского иудаизма. Иудеи поклонялись и повиновались Богу Авраама, Исаака и Иакова, чьи деяния в мире были засвидетельствованы в

священной истории, – Богу, которому служили в Иерусалимском храме. Евреи верили, что обязаны повиноваться Божьим заповедям, особенно тем, что изложены в первых пяти книгах Библии, вследствие Завета, заключенного веками ранее на горе Синай через Моисея. Эти заповеди устанавливали четкие правила жизни – от рождения до смерти. Чем же тогда объяснить, что в последние века существования Второго храма, между 200 годом до н. э. и 70 годом н. э., в иудаизме появились самые разнообразные течения, далеко не во всем совместимые между собой?

Одна из причин заключается в богатстве идей, заключенных в Библии: люди античности (и в этом они не отличаются от нас) вполне могли по-разному отвечать на вопрос о том, какие из этих идей считать главными. Выбор был огромен, и некоторые библейские идеи, например отмечаемое юбилейное года, судя по всему, так и не прижились на практике. Однако наряду с выборочным толкованием Библии ничуть не менее важно появление в еврейском обществе с ходом поколений новых ритуалов и концепций, которые сила привычки постепенно превращала в почтенную традицию и даже норму – по крайней мере, в глазах части верующих. Все иудеи могли с полным правом заявить, что верно следуют законам, записанным в Библии, а законы эти подробно описывали поведение, требуемое во всех областях жизни. Как следствие, большинство евреев считали религиозным долгом воздерживаться от работы в субботу, обрезать сыновей, не есть запретного и по возможности приносить жертвы в Иерусалимский храм. Эти характеристики иудаизма отмечали греческие и латинские языческие писатели I века до н. э. и I века н. э. Для большинства евреев достаточным было просто соблюдать Тору так, как, по их мнению, соблюдали ее их предки [2].

Вероятно, лишь меньшинство придерживалось того или иного философского мировоззрения, и выбор того или иного учения был, судя по всему, личным. В «Жизни» Иосиф Флавий описал свою духовную одиссею в юные годы: «А в 16 лет мне захотелось познакомиться с нашими сектами». Неевреев, которые переходили в иудаизм из личных убеждений (а не ради брака с евреем или еврейкой), специфически иудейские философские направления привлекали, возможно, даже сильнее, чем евреев по рождению. Так, автор Евангелия от Матфея, судя по всему, приписывает Иисусу

нападки на фарисеев за то, что те внушают прозелитам свое учение: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что обходите море и сушу, дабы обратить хотя одного; и когда это случится, делаете его сыном геенны, вдвое худшим вас».

Этот фрагмент из Евангелия от Матфея был основой долгое время бытовавшего представления, согласно которому в конце эпохи Второго храма поощрялась деятельность еврейских миссионеров, обращавших язычников в иудаизм, – предшественников, а затем конкурентов христианских миссионеров первого поколения. Но христианское миссионерство в религиозной истории древнего мира было исключением, а иудаизм прозелиты, как правило, принимали по своей собственной инициативе. Сколько всего было таких новообращенных, мы не знаем. Мы не знаем даже, сколько всего было иудеев в I веке н. э. Популярное с середины XIX века утверждение, что в середине I века примерно из 50 миллионов жителей Римской империи одну десятую составляли евреи, является ошибочным и восходит к Абу-ль-Фараджу (Бар-Эбрею), сирийскому церковному писателю XIII века. Бар-Эбрей утверждал, что император Клавдий повелел устроить перепись евреев и получил точную цифру в 6 944 000. Но Бар-Эбрей, очевидно, неправильно понял собственный источник. Еще в конце IV века Иероним отметил, что то же самое количество упоминает Евсевий как общее число римских граждан, подсчитанное в ходе Клавдиевой переписи. При этом перепись граждан в Римской империи была делом обычным, а вот переписывать именно евреев было бы странно.

До нас дошел единственный подробный рассказ I века н. э. об обращении в иудаизм язычника; тот сначала всего лишь заинтересовался некоторыми аспектами еврейской религиозной практики, а затем стал в полной мере иудеем, – причем, безусловно, по собственной инициативе. Этот рассказ фольклорного характера, сохраненный в «Иудейских древностях», повествует, как Изат, царь Адиабены, узнал об иудаизме от странника-еврея по имени Анания и перенял множество еврейских обычаев, а после прибытия еще одного иудея, Элеазара, решил пройти обрезание, дабы исполнять закон во всей его полноте. При операции над Изатом (выполнял ее, по всей видимости, придворный врач) ни один из этих двух евреев не присутствовал. Похоже, что в I веке н. э. не было общепризнанной церемонии обращения в иудаизм – аналога крещения в раннем

христианстве и гиюра, принятого в раввинистическом иудаизме с III века н. э. и позже. Не было в Адиабене и местной еврейской общины, которая могла бы подтвердить новый статус царя как полноправного сына еврейского народа. Похоже, Изат решил сам за себя, что теперь он иудей и поэтому связан заключенным в Торе Заветом между Богом и Израилем. Через некоторое время он обнаружил, что его мать, царица Елена, тоже обратилась в иудаизм. Впоследствии она поселилась в Иерусалиме и оказала значительные благодеяния городу во время голода. О ее прозелитстве знал не только Иосиф Флавий в конце I века, но и составители Мишны в начале III века [3].

Уже в первые три века по завершении составления Библии в еврейском обществе изобиловали самые разнообразные толкования Торы. Множество свидетельств тому дошли до нас в текстах двух религиозных традиций, доживших до наших дней, – раввинистического иудаизма и христианства. Однако свидетельства, сохраненные в религиозных целях христианами, разительно отличаются от материала, переданного нам раввинами. Частично виной тому язык: христиане передавали следующим поколениям только те еврейские тексты, что были написаны по-гречески (хотя многие тексты дошли до нас благодаря более позднему христианскому переводу с греческого на другой язык – сирийский, эфиопский или латинский); раввины же сохраняли тексты только на иврите и арамейском. Некоторые из литературных жанров, обнаруживаемые в одной из двух традиций, оказываются совершенно неизвестными другой; таковы философские рассуждения Филона Александрийского, сбереженные христианами, или юридические диспуты, донесенные до нас раввинами. В обоих случаях тексты, разумеется, сохранялись в целях религиозного наставления последующих поколений. Открытие в 1947 году свитков Мертвого моря расширило наш кругозор, так как эти тексты не подвергались отбору со стороны раввинов или христиан, а сохранились волей случая. Они свидетельствуют о некоторых направлениях иудаизма, не сохранившихся ни в одной из позднейших традиций, и наводят на мысль, что иудаизм в тот период был еще более разнообразен, чем можно было судить по имеющимся ранее источникам.

В число еврейских текстов, сохранившихся только благодаря использованию их в поздней античности христианами, входят и исторические труды Иосифа Флавия, на которых основаны наши знания о постбиблейских политических событиях, так повлиявших на судьбу иудаизма. Страшно подумать, как мало мы знали бы о событиях, произошедших между основанием и разрушением Второго храма, если бы до наших дней дошли только раввинистические тексты. В последних сохранилась память о Маккавеях, но это одинокий островок, окруженный туманом, который лишь в малой степени рассеивают неясные намеки в «Седер олам» – отредактированном во II веке труде, содержащем сводку истории мира и, в частности, евреев. В труде «Мегилат Таанит» указаны дни, на которые выпадали годовщины славных деяний и радостных событий в эпоху Второго храма (и поэтому в эти дни нельзя было устраивать общественный пост), но иносказательные отсылки к историческим событиям здесь зачастую невозможно истолковать. В мишнаитском трактате «Авот», скомпилированном, по всей вероятности, в конце III века н. э., эстафета предания с пугающей скоростью мчится из IV века до н. э. в конец I века, от «Шимона-праведника», учившего в III веке до н. э., через пять поколений мудрецов, о которых почти ничего не известно, к Ѓилелю и Шамаю, жившим при царе Ироде. Исторiku, изучающему поздний период Второго храма, приходится полагаться в первую очередь на Иосифа Флавия. С его рассказа о еврейских «философских школах» мы и начнем [4].

Как мы уже знаем, Иосиф писал о трех философских направлениях – фарисеях, саддукеях и ессеях, противопоставляя их новой «четвертой философской школе» и утверждая, что именно эта четвертая школа в I веке н. э. навлекла на Иудею беды и привела к разрушению римлянами Иерусалимского храма. Такое противопоставление явным образом говорит, что остальные три школы Иосиф считал легитимными разновидностями иудаизма, несмотря на различия между ними. Различия же, как мы увидим далее, были значительными.

Фарисеи

«Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что затворяете Царство Небесное человекам... Горе вам, вожди слепые... Безумные и слепые!.. Змии, порождения ехиднины! как убежите вы от осуждения в геенну?» Эти слова Иисуса «народу и ученикам Своим» из Евангелия от Матфея тенью легли на все позднейшие образы фарисеев в христианской культуре. Фарисеи, севшие «на Моисеевом седалище», обвинялись в притворном благочестии: «...уподобляетесь окрашенным гробам, которые снаружи кажутся красивыми, а внутри полны костей мертвых и всякой нечистоты». В европейских языках под «фарисейством» стали понимать самодовольный религиозный формализм, в котором христиане вполне могли упрекать и время от времени упрекали и своих собратьев по вере – не в последнюю очередь потому, что опровергнуть обвинение в лицемерии и недостатке истинного духа благочестия почти не под силу никакому верующему. Оттого в XIX веке и говорил, например, Эдвард Пьюзи – один из представителей Оксфордского движения, стремившегося вдохнуть новую жизнь в англиканскую церковь: «Кажется, самый выдающийся образчик фарисейства наших дней – это регулярное посещение нами церкви». В то же время отождествление фарисейства в позднейшем раввинистическом иудаизме с раввинской традицией породило в народном еврейском воображении облагороженный образ фарисеев – мудрецов и предшественников раввинов, хотя такое отождествление ошибочно [5].

В любом случае довольно странно было бы начинать рассказ о фарисеях хоть с пристрастных евангельских свидетельств, хоть с ретроспективной точки зрения позднейших раввинов, когда есть источник, который лучше сможет рассказать о фарисеях конца эпохи Второго храма – их современник, еврей Иосиф Флавий, который в своем труде «Жизнь» прямо заявляет, что знает о фарисеях не понаслышке: еще юношей он, «ведя суровую жизнь и много потрудившись», лично изучил взгляды фарисеев, саддукеев и ессеев и, «будучи уже девятнадцати лет от роду... стал вести жизнь, соответствующую учению фарисеев». Иосиф был не единственным, кто претендовал на знакомство с учением фарисеев изнутри: апостол

Павел тоже писал, что прежде, чем «приобрести Христа», был «по учению фарисей». Согласно Деяниям апостолов, Павел получил образование в Иерусалиме «при ногах Гамалиила», который в другом фрагменте той же книги именуется фарисеем. Защищаясь перед Агриппой от обвинения в возбуждении мятежа среди иудеев и осквернении Храма, Павел говорит: «Жизнь мою от юности моей, которую сначала проводил я среди народа моего в Иерусалиме, знают все Иудеи; они издавна знают обо мне, если захотят свидетельствовать, что я жил фарисеем по строжайшему в нашем вероисповедании учению». Во время суда над ним в Синедрионе слова Павла: «Мужи братия! я фарисей, сын фарисея; за чаяние воскресения мертвых меня судят» – как раз и вызвали раздор между саддукеями и фарисеями [6].

Из приведенных цитат очевидно, что фарисеем можно было называть самого себя, и даже с оттенком гордости (а следовательно, этот термин не обладал оскорбительными коннотациями, появившимися позднее из-за враждебного отношения Евангелий к фарисеям). По-гречески слово Φαρισαίος ничего не означает; вероятно, это транслитерация арамейского слова, происходящего от корня *pe-reš-šin* со значением «отделять»: фарисеями называли себя те, кто что-то от чего-то отделял (что именно, не уточняется). В ранних раввинистических текстах, где упоминаются на иврите «прушим» («отделённые», форма страдательного залога), по всей вероятности, имеется в виду та же группа, так как описываются споры этих «прушим» с «цдуким», или саддукеями. Однако слово «прушим» было, по-видимому, уничижительным каламбуром, обыгрывавшим самоназвание фарисеев. Такие прозвища, отражающие отношение авторов к тем или иным лицам, встречаются и в других ранних раввинистических текстах: так, вождя восставших Шимона бар Косиву называют то Бар-Кохба (по-арамейски «сын звезды»), то Бар-Козива («сын лжи»). Обозначая фарисеев как «сепаратистов», авторы некоторых раввинистических текстов, без сомнения, стремились выразить свое неодобрение [7].

Итак, можно предположить, что как Иосиф Флавий, так и Павел были вполне способны поведать читателям о характере фарисейского учения и роли фарисеев в обществе. Но из этого вовсе не следует, что они так и поступили. Довольно ясно, что от апостола Павла не стоит ждать объективного рассказа о его, как он писал, «прежнем образе

жизни в Иудействе», но само его умолчание более красноречиво, чем любая предвзятость: ничто в его самоописании ни намеком не указывает на то, что именно фарисеи понимали под «непорочностью» «по правде законной». Иосиф Флавий в «Иудейской войне», «Иудейских древностях» и «Жизни», напротив, подробно описал фарисеев как группу, хотя об отдельных личностях рассказал куда меньше. Однако он писал для нееврейских читателей, желая показать им совершенство еврейского мировоззрения, и поэтому, вполне возможно, сознательно изобразил фарисеев в идеализированном греческом облике: в «Жизни» прямо сказано, что учение фарисеев «очень похоже на то, которое у эллинов называется стоическим». Особый вопрос возникает в связи с рассказом Иосифа о действиях фарисеев как политической партии в хасмонеи́йский период, так как описание этих событий почерпнуто у греческого мыслителя Николая Дамасского, который в силу то ли антипатии к иудейской религии, то ли попросту незнания описал фарисеев и саддукеев так, как будто бы они были политическими партиями на греческий манер [8].

Иосиф Флавий сообщает, что фарисеи придерживались следующих догм: они «ставят все в зависимость от Бога и судьбы и учат, что хотя человеку предоставлена свобода выбора между честными и бесчестными поступками, но что и в этом участвует предопределение судьбы», а также верят, что «души... все бессмертны; но только души добрых переселяются после их смерти в другие тела, а души злых обречены на вечные муки». В «Иудейских древностях» Иосиф указывает, что, по мнению фарисеев, души после смерти получают награду и подвергаются наказанию «под землей» [30], что душам злых суждено вечное заточение, а добродетельные души могут легко обрести новую жизнь (возможно, отсылка к учению о метемпсихозе). Подобные идеи о реинкарнации не имеют под собой никакой библейской основы и, вероятно, отражают греческое влияние. Впрочем, в I веке н. э. евреи спорили и о других концепциях жизни после смерти (см. главу 8).

Однако в первую очередь фарисеев отличает их представление о себе как о скрупулезных толкователях Закона. Иосиф прямо говорит о Симоне, сыне Гамалиила (Шимон бен Гамлиэль), что он был из «секты фарисеев, которых считают более ревностными, чем другие, блюстителями отеческих законоположений» [31], и так же описывает

свое фарисейское прошлое Павел в Деяниях апостолов: «Тщательно наставленный в отеческом законе, ревнитель по Боге, как и все вы ныне» [9].

Удивительно, но в Евангелиях Иисус бичует вовсе не те отличительные особенности учения фарисеев, что перечислены ранее. Жаркая полемика Иисуса с фарисеями, судя по всему, отражает конкуренцию с фарисеями либо самого Иисуса, либо (скорее) христианских общин I века, в среде которых и ходили Евангелия. У Матфея Иисус восклицает: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что очищаете внешность чаши и блюда, между тем как внутри они полны хищения и неправды». В то же время Иосиф Флавий не упоминает, что для фарисеев характерна особая забота о ритуальной чистоте (подобную заботу он приписывал ессеям). В Евангелии от Матфея Иисус также говорит: «Горе вам... что даете десятину с мяты, аниса и тмина, и оставили важнейшее в законе»; но и об этом Иосиф (немало написавший как раз о взимании десятины) вовсе не говорит как о характерной черте именно фарисеев. В Евангелии от Марка фарисеи упрекали Иисуса, что его ученики срывают колосья в субботу, на что Иисус ответил афоризмом: «Суббота для человека, а не человек для субботы», но и особую заботу о соблюдении субботы Иосиф рассматривал как характеристику ессеев, а не фарисеев. В ранних раввинских текстах, как мы увидим в главе 7, действительно сохранились свидетельства о группах I века н. э., отличавшихся тщательным соблюдением чистоты и скрупулезным отделением десятины, а также о бурных дискуссиях мудрецов того времени (которых раввины считали своими духовными предшественниками и учителями) по поводу соблюдения субботы. Но и указанные тексты не приписывают фарисеям особого увлечения этими вопросами – разве что в качестве примеров их расхождений с саддукеями [10].

Для фарисеев был важен подход к Торе в целом. Характерной чертой этого подхода в том виде, как он представлен в Евангелиях, была педантичность. Фарисеи были твердо убеждены: чтобы клятва действительно связывала человека, она должна быть правильно сформулирована. Во времена Ирода группа фарисеев отказалась принести присягу на верность царю (по-видимому, из опасения, что в дальнейшем они могут быть вынуждены ее нарушить, хотя Иосиф не говорит об этом прямо, замечая лишь, что они представляли «партию,

которая кичилась своим точным соблюдением предписаний закона и имела притязание на особое благоволение Всевышнего»). Немалую влияние фарисеев можно отнести именно на счет превозносимой ими собственной скрупулезности: она придавала авторитет глубоко консервативному толкованию Торы, сторонниками которого они были.

Иосиф не раз указывает на могущество фарисеев: они «имеют чрезвычайное влияние на народ, и все священнодействия, связанные с молитвами или принесением жертв, происходят только с их разрешения». «На стороне фарисеев была чернь», в противоположность саддукеям, чье учение было распространено только среди состоятельных иудеев. Но Иосифу так и не удается объяснить, почему эта ревностная группа самопровозглашенных правоведов имела такой авторитет у остального населения Иудеи. Мы не знаем в точности, сколько было фарисеев. Самая точная из доступных нам оценок снизу – 6000 в период правления Ирода: именно столько фарисеев отказались присягать царю, но были прощены по заступничеству заплатившей за них штраф жены Ферора, одного из родственников царя (Иосиф не отказывает себе в удовольствии отметить, что женщины при дворе Ирода были в полном подчинении у фарисеев). Ни эта оценка, ни какие-либо другие данные о количестве фарисеев не дают возможности предположить, что они составляли сколько-нибудь существенную долю населения Иудеи. Иосиф писал, что фарисеи старательно избегали роскоши и стремились вести простую жизнь, и это вполне могло иметь место – при всех обвинениях со стороны Иисуса, который в Евангелии от Матфея говорит, что фарисеи «любят предвозлежания на пиршествах и председания в синагогах и приветствия в народных собраниях, и чтобы люди звали их: учитель! учитель!». Впрочем, восхваление себя в качестве законовевов, посвятивших себя воздержанной жизни, могло помочь фарисеям снискать популярность только в одном случае – если их искусство толкования закона само по себе благожелательно воспринималось широкими слоями населения [11].

Иосиф прямо указывает, в чем заключалась основа фарисейского истолкования Торы, и тем самым называет более чем вескую причину популярности фарисеев. Последние «передали народу, на основании древнего предания, множество законоположений, которые не входят в

состав Моисеева законодательства», настаивая, что следует соблюдать предписанное «устным преданием». Похожий оборот используют фарисеи в Евангелии от Марка, когда порицают Иисуса за то, что он позволил своим последователям есть, не омыв рук: «Зачем ученики Твои не поступают по преданию старцев, но неумытыми руками едят хлеб?» В своем обзоре ересей христианский святой Ипполит Римский во II веке н. э. описывал фарисеев как принимавших «древнее предание». О том, как это предание передавалось от поколения к поколению, посвященные фарисеям источники умалчивают, указывая лишь, что оно не записывалось, однако Филон Александрийский не без пафоса утверждал, что традициям добродетельной жизни детей учат не на письме и вообще не на словах, а на примере:

Еще одна заповедь, имеющая общечеловеческую ценность: «Не нарушай межи ближнего твоего, которую положили предки в уделе твоём». Мы можем рассудить, что этот закон относится не только к земельным участкам и их границам и направлен не только на устранение стяжательства, но и на сохранение древних обычаев. Ибо обычаи суть неписанные законы, решения, утвержденные мужами древности и написанные не на памятниках и не на листах папируса, пожираемых молью, но в душах товарищей по согражданству. Ибо наряду с собственностью дети должны унаследовать от отцов и древние обычаи, в среде которых они были воспитаны и жили с самой колыбели, а не презирать их лишь потому, что они дошли не в письменном виде. Не должно воздавать хвалу тому, кто повинуется письменному закону, ибо он действует по принуждению и из страха наказания. Но тот, кто верно соблюдает неписанные законы, заслуживает хвалы, ибо проявляет добродетель по собственной воле.

Религии не обучают, ею увлекают [12].

Таким образом, влияние фарисеев легко объяснимо: будучи самопровозглашенными экспертами в области религии, они поддерживали традиционный образ жизни в соответствии с Торой среди широких слоев еврейского населения. Каждый еврей в отдельности, например, считал омовение рук перед поеданием хлеба

неотъемлемой частью традиции своих предков; он, может быть, и не мог сказать, повлияло ли на его поведение то, что фарисеи подтверждают верность такого толкования закона, но поддержка в этом вопросе со стороны фарисея была приятной, а сам фарисей обретал популярность [13].

Судя по описанию юношеских странствий Иосифа в поисках себя, присоединение к фарисеям было вопросом личного выбора. По всей видимости, у фарисеев не было никакой организации или группы с формальным членством, хотя Иосиф и отмечал, что фарисеи «сильно преданы друг другу и, действуя соединенными силами, стремятся к общему благу», а также «выдаются своим почтительным отношением к людям престарелым». Иосиф, как мы уже видели, прямо говорит о широком влиянии фарисеев, но при всем при том они оставались отдельной группой – не в последнюю очередь потому, что (согласно Евангелию от Матфея) стремились подчеркнуть свое отличие от других: «Все же дела свои делают с тем, чтобы видели их люди: расширяют хранилища свои и увеличивают воскрилия одежд своих». (Под «хранилищами» имеются в виду филактерии, или *тфиллин*, – кожаные коробочки с текстами из Библии, надеваемые на голову и руку при молитве.) Поскольку фарисеи поддерживали религиозный статус-кво, включавший обычаи и внебиблейского происхождения, их взаимоотношения с другими группами определялись в значительной мере тем, как те воспринимали нормативное толкование Торы. Так, мы узнаём, что с середины II века до н. э. и вплоть до разрушения Храма в 70 году н. э. у фарисеев «возникало множество споров и разногласий» с саддукеями, так как последние отрицали истинность традиции, не зафиксированной письменно. В ранних раввинских текстах взаимоотношения между двумя группами последовательно описаны как антагонистические: «Говорят саддукеи: “У нас к вам, прушим, претензия, когда вы признаете чистым льющееся сверху [то есть при наливании жидкости из чистого сосуда в нечистый первый не теряет чистоты]”. Говорят прушим: “У нас к вам, саддукеи, претензия, когда вы признаете чистой воду арыка, ведущего с кладбища”». Тем удивительнее, что фарисеи и саддукеи с готовностью делили общее религиозное пространство Храма [14].

Взаимоотношения между фарисеями и другими направлениями в иудаизме были более сложными. По-видимому, можно было

придерживаться фарисейского учения, оставаясь христианином, ибо, вопреки поношениям в адрес фарисеев, приписываемым Иисусу в Евангелии от Матфея, Иисус там же учит толпу: так как книжники и фарисеи сели на Моисеевом седалище, то «всё, что они велят вам соблюдать, соблюдайте и делайте». В Евангелиях Иисус протестует не против фарисейского учения, а против лицемерия фарисеев: «ибо они говорят, и не делают». Вероятно, можно было также быть одновременно фарисеем и назореем – при условии, что к обету назорейства человек относился с крайней серьезностью, ведь, согласно Евангелиям, в вопросе о святости обетов фарисеи были непоколебимы, хотя Иисус и указывал, что это может привести к нарушению одной из Десяти заповедей:

И сказал им [фарисеям]: хорошо ли, что вы отменяете заповедь Божию, чтобы соблюсти свое предание? Ибо Моисей сказал: почитай отца своего и мать свою; и: злословящий отца или мать смертью да умрет. А вы говорите: кто скажет отцу или матери: корван, то есть дар Богу то, чем бы ты от меня пользовался ^[32], тому вы уже попускаете ничего не делать для отца своего или матери своей, устраняя слово Божие преданием вашим, которое вы установили; и делаете многое сему подобное.

Будучи фарисеем, несомненно, можно было посвятить себя скрупулезному соблюдению законов ритуальной чистоты и десятины, как это делали *хаверим* («товарищи»), известные по раввинским текстам (см. главу 7), но нет никакой причины предполагать, что из приверженности подобному соблюдению законов следовало, что человек фарисей [15].

Точно так же можно было одновременно быть фарисеем и мудрецом в раввинистическом понимании этого слова, что видно по жизненному пути раббана Гамлиэля (Гамалиила). Согласно Деяниям, Гамалиил был учителем апостола Павла и одним из лидеров фарисейской партии в иерусалимском Сангедрине, «законоучителем, уважаемым всем народом»: его влияния хватило, чтобы убедить совет отпустить апостолов, ограничившись телесным наказанием: мол, зарождающееся христианское движение в любом случае не устоит, если оно не «от Бога». Тот же Гамалиил упоминается в Мишне как мудрец: он дает

указания о том, как писать разводное письмо, и позволяет свидетелям новомесечия оставлять пределы большого двора, где они собирались для прогулки в субботу: «Сначала они не уходили оттуда весь день, но постановил раббан Гамлиэль Старший, что имеют они право идти на две тысячи локтей в любом направлении». О влиянии Гамалиила и его репутации в раввинском движении I века н. э. говорит следующая фраза из Мишны: «Со смертью раббана Гамлиэля Старшего померкла слава Торы и ушли чистота и воздержание». Его сын Симон (Шимон), отправленный в 67 году н. э. иерусалимским повстанческим правительством снять Иосифа с поста командующего обороной Галилеи и описанный как «родом иерусалимлянин, из очень знатного рода, секты фарисеев», упоминается в Мишне как автор галахического постановления, в результате которого резко упала цена на голубей:

Однажды в Иерусалиме пара голубей стоила золотой денарий. Рабби Шимон бен Гамлиэль сказал: этим Храмом клянусь, не пройдет еще ночь, как цена снизится до [серебряного] денария. Он пошел во двор [Храма] и учил: «Если у женщины было пять несомненных выкидышей или пять несомненных истечений [33], она должна принести лишь одну жертву и затем может вкушать от жертвенного, и не требуется от нее остальных жертв». В тот же день цена пары голубей снизилась до четверти динария» [16].

Однако совместимость не означает тождественности, и ранние раввины рассматривали *прушим* как группу, отдельную от них самих: «Сказал раббан Йоханан бен Заккай: “Разве у нас к *прушим* только одно это? Вот они говорят: кости осла чисты, а кости первосвященника Йоханана оскверняют”. Сказали ему: “Из-за любви к нему он нечист, чтобы человек не сделал из костей отца или матери ложки”». Самих себя раввины называли совсем другим термином – *талмидей хахамим* (буквально «ученики мудрецов»), см. о них главу 7. Таким образом, просто неверно ставить между фарисеями и раввинами знак равенства. И тем поразительнее явная «раввинизация» фарисейской истории ко времени компиляции Вавилонского Талмуда в VI веке н. э. В царствование хасмонейского монарха Александра Янная с 103 по 76 год до н. э. фарисеи возглавили народное восстание, заявив, что царь недостойн совершать жертвоприношения как первосвященник.

Восстание началось в Храме, в праздник Суккот, с массовой демонстрации, в ходе которой царя забросали этрогами; оно привело к шестилетней гражданской войне и огромным людским потерям, в том числе и вследствие массовых казней. По словам Иосифа, в Иерусалиме 800 пленников были распяты, в то время как Александр пировал со своими наложницами. В более поздних раввинистических источниках воспоминания о тех же событиях, в которых участвовал мудрец Шимон бен Шетах, сглажены: «Царь Яннай вместе с царицей возлежал за трапезой. Но после того, как он казнил раввинов, некому было произнести благословение» [17].

Хотя раввины никогда не называли себя фарисеями и не утверждали, что их движение выросло из фарисейства, в толковании Торы они естественным образом склонялись к мнению фарисеев, ибо, как и те, признавали ценность древних традиций. Многие из этих традиций при поддержке раввинов дожили до наших дней – но не потому, что были фарисейскими, а потому, что обладали ореолом древности. Поэтому, когда позднеантичные христианские авторы вслед за Евангелиями называли еврейских лидеров своего времени фарисеями, это могло озадачивать их знакомых раввинов, но вряд ли их огорчало [18].

Саддукеи

По словам Иосифа, ему довелось побывать и саддукеем, но к моменту написания исторических трудов и «Жизни» он уже не чувствовал с ними какой бы то ни было общности и описывал саддукеев удивительно нелестным образом для автора, относящего эту разновидность иудаизма к категории нормативных, в противовес «четвертой школе». Саддукеи у Иосифа суровые и грубые, им почти ничего не удастся довести до конца, они отличаются жестокостью в суде и не имеют последователей в массах. До нас не дошло саддукейской литературы, которая показала бы нам саддукеев с благоприятной стороны (позиция авторов Евангелий, Деяний апостолов и ранних раввинских текстов столь же враждебна) или хотя бы заполнила пробелы в наших знаниях о саддукейском мировоззрении. На основании античных свидетельств это не так просто сделать, вопреки уверенности ученых (как еврейских, так и христианских), которые с XIX века утверждали, что саддукеи были светскими эллинизированными богатыми аристократами из священнических семей, имели связи как с первосвященниками, так и с римской администрацией и подходили к толкованию Торы с консервативных позиций. Почти каждая деталь этой традиционной картины оказывается при ближайшем рассмотрении либо неверной, либо недоказуемой, хотя реальный образ саддукеев, проступающий при более тщательном исследовании, отнюдь не менее интересен [19].

Само по себе название «саддукеи» говорит не о многом: греческое Σαδδουκαῖοις должно иметь арамейское происхождение, как и Φαρισαῖοις, а эквивалент из раввинистического иврита *цдуким* нельзя считать буквальным переводом. Правдоподобна связь этого названия с именем первосвященника Садока, служившего при царе Давиде: мы уже знаем, каким авторитетом пользовалась эта священническая семья (и еще вспомним об этом, говоря о свитках Мертвого моря, где упоминаются «сыны Садока»), но это не объясняет наличия удвоенной буквы «дельта» в греческом названии. Если же выводить название из прилагательного *цадик* – «праведный» [34], удвоение «дельты» легко объясняется, тем более что в качестве самоназвания для религиозной группы такой термин был бы вполне логичен, но откуда тогда и у

Иосифа Флавия, и в Новом Завете в слове Σαδδουκαίους взялось – ου- (обозначающее звук «у»)? Упоминания боэтусеев (*байтусин*) в ранних раввинских текстах также, по всей вероятности, относятся к саддукеям, ибо *байтусин*, как и саддукеи, в иродианский период противостояли по своим воззрениям фарисеям и ранним раввинам, а взгляды, приписываемые им раввинами, соответствуют взглядам саддукеев в том виде, как они изложены в других текстах раввинистического корпуса. Это наименование, судя по всему, восходит к имени Боэта – одного из первосвященников, назначенных Иродом. Конечно, название той или иной группы может быть вовсе не связано с ее учением, формировавшимся веками. У Иосифа Флавия саддукеи впервые упоминаются во времена Иоанна Гиркана, так что к концу эпохи Второго храма их история насчитывала не менее двух веков, а вполне возможно, и гораздо больше [20].

В начале 60-х годов н. э. иудейский царь Агриппа II, правнук Ирода Великого, воспользовался полученным от римских властей правом назначать первосвященника в Иерусалимском храме, сместил действовавшего первосвященника и даровал высокий пост некоему Анану, одному из пяти сыновей другого Анана, которые – случай крайне редкий – все по очереди становились первосвященниками. Анан-младший, по словам Иосифа, «имел крутой и весьма беспокойный характер». Кроме того, он, как писал Иосиф, принадлежал к саддукеям, чья «особенная жестокость» в суде самым печальным образом сказалась на сроке его пребывания на высшей религиозной должности. В отсутствие римского прокуратора Анан начал судебное преследование против ряда лиц, которых считал преступниками:

Поэтому он собрал синедрион и представил ему Иакова, брата Иисуса, именуемого Христом, равно как нескольких других лиц, обвинил их в нарушении законов и приговорил к побитию камнями. Однако все усерднейшие и лучшие законоведы, бывшие в городе, отнеслись к этому постановлению неприязненно. Они тайно послали к царю с просьбою запретить Анану подобные мероприятия на будущее время и указали на то, что и теперь он поступил неправильно. Некоторые из них даже выехали навстречу [новому прокуратору] Альбину, ехавшему из

Александрии, и объяснили ему, что Анан не имел права помимо его разрешения созывать синагог. Альбин разделил их мнение на этот счет и написал Анану гневное письмо с угрозой наказать его. Ввиду этого царь Агриппа лишил Анана первосвященства уже три месяца спустя после его назначения... [21]

Нельзя не отметить, что этот Анан – единственный конкретный исторический персонаж, которого античные источники именуют саддукеем, хотя (как мы уже знаем) Иосиф писал, что ознакомился с саддукейским учением на личном опыте, а Иоанн Гиркан из династии Хасмонеев стал благоволить саддукеям, рассорившись с фарисеями после того, как те предложили слишком мягкое наказание за клевету для некоего Элеазара, утверждавшего, что мать Иоанна была пленницей. Самому Анану предстояла карьера столь же блестящая, сколь и бурная. В октябре 66 года он стал одним из двух главнокомандующих еврейскими повстанцами, возглавив антиримскую коалицию, где среди его товарищей-командиров были по меньшей мере один фарисей и один ессеи. На этом посту он проявил, по мнению Иосифа (одного из союзников Анана по коалиции), выдающиеся стратегические и дипломатические способности, но был убит своими политическими противниками:

Анан был вообще не только достойный уважения и в высшей степени справедливый человек, но любил, кроме того, несмотря на свое высокое положение, которое доставляли ему его происхождение, его сан и всеобщее к нему уважение, быть на равной ноге с каждым человеком, даже с людьми низшего сословия; вместе с тем он горячо любил свободу и был поклонником народного правления. Всегда он свои личные выгоды отодвигал на задний план перед общественной пользой; к тому же он ставил выше всего мир [22].

Что же характеризует Анана как саддукея, кроме его жесткой позиции в суде? Для авторов Нового Завета в мировоззрении саддукеев наибольший интерес представляло отрицание жизни после смерти: «Ибо саддукеи говорят, что нет воскресения, ни Ангела, ни духа». Иосиф тоже отмечает, что саддукеи «отрицают бессмертие души и

всякое заgrabное воздаяние», хотя об отрицании ими ангелов ничего не пишет. Как мы уже видели, в текстах танаев зафиксированы саддукейские религиозные толкования, противоречащие толкованиям фарисеев или мудрецов-раввинов, по вопросу о том, может ли нечистота распространиться вверх по течению непрерывного потока жидкости. Очень важное значение имело их мнение, что священник, который сжигал рыжую корову (только пепел такой коровы мог использоваться для очищения от трупной скверны), после омовения должен подождать до заката и только затем выполнять ритуал: «Священника, сжигающего корову, [сначала] оскверняли – из-за саддукеев, чтобы они не говорили, что ее [следует] готовить после захода солнца [35]». Подобные воззрения могли приводить к спорам, от разрешения которых зависело достаточно многое, а именно законность храмовых жертвоприношений, выполняемых священниками, которые были, по мнению саддукеев, очищены от скверны с нарушением процедуры [23].

В основе этих конкретных несогласий в практической сфере лежали фундаментальные различия в толковании Торы. Как писал Иосиф, саддукеи «требуют обязательности лишь одного писаного закона и отнимают всякое значение у устного предания». Такой библейский фундаментализм был революционен; он ниспровергал обычаи, передававшиеся из поколения в поколение, и это имело свои последствия. Так, саддукеи иначе, чем другие иудеи, истолковывали библейские предписания в отношении *омера* – ячменного снопа, приносимого в жертву в Храме сразу после Песаха, а также отсчета семи недель с этого дня до Шавуота, когда в Храме приносились в жертву два карава я пшеницы в знак начала жатвы пшеницы. Библейский текст требует начинать этот отсчет («счет *омера*») в день «после субботы» Песаха; большинство евреев истолковывали это как второй день Песаха (под «субботой» здесь понимался сам праздник Песах [36]). Но для саддукеев («боэтусеев» из раввинистических текстов) «день после субботы» означал первое воскресенье после Песаха – слово «суббота» было воспринято буквально. Возможно, причина этого разногласия заключалась отчасти в нежелании нарушать субботу: ведь если первый день Песаха выпадал на пятницу, сноп *омера* нужно было бы сжать в субботу. Так или иначе, результат был более чем заметным: оказалось, что саддукеи и остальные евреи

празднуют Шавуот, приходящийся на пятидесятый день счета *омера*, в разные дни [24].

Очень трудно понять, как у саддукеев получалось опираться на один лишь библейский текст. Как и позднейшие фундаменталисты, например караимы (см. главу 12), саддукеи не могли не выработать своих собственных систем толкования, что бы они ни заявляли о своем отношении к устному преданию [25]. Как кажется, труднее всего согласовать с текстом Библии мнение о роли Бога в человеческих делах, приписываемое саддукеям Иосифом Флавием:

Саддукеи... совершенно отрицают судьбу и утверждают, что Бог не имеет никакого влияния на человеческие деяния, ни на злые, ни на добрые. Выбор между добром и злом предоставлен вполне свободной воле человека, и каждый по своему собственному усмотрению переходит на ту или другую сторону. Точно так же они отрицают бессмертие души и всякое загробное воздаяние. Фарисеи сильно преданы друг другу и, действуя соединенными силами, стремятся к общему благу. Отношения же саддукеев между собой суровые и грубые; и даже со своими единомышленниками они обращаются, как с чужими [26].

К прочному убеждению саддукеев в том, что ответственность за все происходящее лежит на самом человеке, Иосиф возвращается не раз: «При этом они говорят, что все лежит в наших собственных руках, так что мы сами являемся ответственными за наше благополучие, равно как сами вызываем на себя несчастья своей нерешимостью». Трудно понять, как примирить этот взгляд с любым из библейских рассказов о божественном вмешательстве или как Иосиф мог отнести секту, придерживающуюся подобного мировоззрения, к категории уважаемых еврейских «философских школ». Учение, приписанное им саддукеям, недалеко ушло от мнения, которое он в своем описании сбывшихся в точности пророчеств Даниила разгромил как эпикурейское и вдобавок глубоко ошибочное. Иосиф клеймит:

...эпикурейцев, отвергающих предопределение в жизни и уверяющих, будто Господь не заботится о делах мирских, будто вселенная не управляется верховным и стоящим выше всех

превратностей Существом, и говорящих, что вселенная развивается сама собою, без определенного плана, самостоятельно, без руководителя и направителя. Но кто таким образом без указателя стал бы жить, тому пришлось бы разбиться о непредвиденное препятствие и погибнуть навсегда, подобно тому как мы видим, что и корабли, лишенные кормчих, погибают от силы ветров, или как наблюдаем, что колесницы без возниц сбиваются с пути. Итак, на основании того, что предсказано Даниилом, люди, которые совершенно отвергают промысел Божий в делах человеческих, кажется мне, сильно ошибаются и далеки от истины, ибо если бы все во вселенной случилось по какому-то слепому случаю, то мы не могли бы убедиться, что все произошло совершенно так, как было предсказано Даниилом [27].

Возможно, одного отвержения саддукеями древнего предания уже достаточно, чтобы объяснить, почему они не пользовались народной поддержкой: «это учение распространено среди немногих лиц», и «влияние их настолько ничтожно, что о нем и говорить не стоит». Что особенно важно, они не могли насаждать свои взгляды силой: «Когда они занимают правительственные должности, то волей-неволей примыкают к фарисеям, ибо иначе они не были бы терпимы простонародьем» [37]. Возможно, Иосиф здесь выступает как довольно-таки враждебный свидетель, но стоит еще раз напомнить, что по его замыслу читатели должны были воспринимать философию саддукеев как одну из легитимных форм иудаизма, в противовес «четвертой философской школе». В этом отрывке Иосиф не указывает, по каким именно вопросам саддукеи были вынуждены соглашаться с фарисеями, но не будет большой ошибкой предположить, что речь идет о «молитвах и жертвоприношениях» — то есть ритуале, установленном в Иерусалимском храме: как мы уже знаем, в этих вопросах, по словам Иосифа, учение фарисеев господствовало [28].

Какие люди становились саддукеями? Очевидно, философию саддукеев можно было принять или отвергнуть по собственному усмотрению, ведь (как мы знаем) Иосиф утверждал, что в юности поступил именно так. Он описывал саддукеев как «принадлежащих к особенно знатным родам», и пишет, что «на стороне саддукеев стоял лишь зажиточный класс», но это, как кажется, всего лишь

социологическое наблюдение, а не отсылка к какому-то обязательному требованию для вступления в группу: упоминания *цдуким* в раввинистических текстах никак не указывают на какое-либо отличие в их социальном положении от *прушим*. Стоит отметить, что для раббана Гамлиэля, который, как мы видели, принадлежал к одному из ведущих фарисейских семейств, было естественным соседство фарисеев и саддукеев: он ссылаясь на постановление своего отца о поддержании отношений с саддукеем, некогда жившим в Иерусалиме на той же улочке, что и его семья. А фарисей Симон, сын Гамалиила (Шимон бен Гамлиэль), был тесным политическим союзником саддукея Анана бен Анана в 66–67 годах, в первые два года войны против Рима [29].

Как отмечает Иосиф в том же отрывке, что мы процитировали ранее, саддукеи не проявляли не только заметной групповой солидарности, но даже уважения друг к другу. Они «не признают никаких других постановлений, кроме постановлений закона. Они считают даже похвальным выступать против учителей своей собственной философской школы», и отношения их даже «между собой суровые и грубые». Это были ярко выраженные индивидуалисты: каждый саддукей полагался лишь на собственное прочтение священного текста. Поэтому довольно удивительно, что в хасмонеийский период саддукеи описаны Иосифом как квазиполитическая группировка, взявшая под свой контроль Иоанна Гиркана, который, как мы знаем, оставил фарисеев и примкнул к саддукеям. Мы уже видели, что в названии боэтусеев усматривается связь с именем одного из первосвященников, назначенных Иродом, но ни один из известных источников не дает оснований предполагать, что саддукеи обычно были священниками (и подавно – что священники обычно были саддукеями). То, что Иосиф прямо называет Анана саддукеем, говорит о том, что первосвященники вовсе не всегда были так или иначе связаны с партией саддукеев, хотя в рассказе из Деяний о том, как Петр и Иоанн проповедовали Евангелие в Храме, саддукеи выступают как прихлебатели при первосвященнике [30].

По всей вероятности, верным следует считать представление о саддукеях как о маргинальной группе в истории иудаизма конца эпохи Второго храма. Несовместимость их мировоззрения с фарисейским очевидна в свете обширных свидетельств, подтверждающих споры

между этими двумя группами, однако из-за отрицания жизни после смерти и влияния Бога на судьбы мира их учение трудно примирить и с большинством других ответвлений иудаизма. В то же время нет веской причины считать, что их подход к Библии не пережил, и надолго, эпоху Второго храма, так как ничто в приписываемых им взглядах не обусловлено непрерывным существованием Храма (да и из трудов Иосифа, писавшего в 80-х – 90-х годах н. э., складывается впечатление, что саддукейство по-прежнему оставалось учением, которое мог принять любой иудей). Поэтому позже, в конце 1-го тысячелетия, движение караимов воспринималось раввинами как возрождение саддукейства. Более того, если саддукейство было личным выбором, не требовавшим вступления в какое-либо сообщество, то в принципе стать саддукеем можно было бы и сегодня [31].

Ессеи и терапевты

Явную противоположность индивидуалистам-саддукеям представляли собой ессеи, чью общинную жизнь изобразили (не без идеализации) ряд писателей I века н. э., единодушных в своем восхищении этими «поборниками добродетели» и совершенством их общинного уклада, вопреки некоторым разительным расхождениям в описаниях особенностей этого самого уклада. Платонисту Филону ессеи мыслились увлеченно изучающими философскую этику. Иосиф Флавий, стремившийся рассказать своим читателям-язычникам обо всем лучшем в иудаизме, описывает ессеев как группу набожных евреев, приверженных особому образу жизни, наподобие пифагорейцев – религиозного сообщества, основанного на территории Италии в V веке до н. э. греческим философом Пифагором, чьи принципы заключались в соблюдении чистоты и особых запретов, самоанализе и четких этических установках. Подобные апологии, очевидно, имели успех: среди иудейских религиозных групп только ессеи привлекли внимание нееврейских писателей. Римский ученый-энциклопедист Плиний Старший, родившийся в Коме на севере Италии и включивший в свою «Естественную историю», написанную в середине I века н. э., огромную массу самых разнообразных сведений, с восхищением писал о ессеях:

Племя уединенное и наиболее удивительное из всех во всем мире: у них нет ни одной женщины, они отвергают плотскую любовь, не знают денег и живут среди пальм. Изо дня в день число их увеличивается благодаря появлению толпы утомленных жизнью пришельцев, которых волны фортуны влекут к обычаям ессеев. Таким образом, хотя этому и трудно поверить, в течение тысяч поколений существует вечный род, в котором никто не рождается, ибо недовольство [своей прошлой] жизнью среди других людей способствует увеличению их числа.

Младший современник Плиния греческий оратор Дион Хризостом родом из Вифинии на территории современной Турции, если верить его биографу, восхвалял ессеев, «образующих целую счастливую

общину, расположенную у Мертвого моря в центре Палестины, в районе самого Содома». В свете поддерживаемых государством антиеврейских настроений, пустивших корни во многих областях Римской империи после подавления еврейского восстания в 70 году н. э. (см. главу 9), кажется весьма симптоматичным, что ни Плиний, ни Дион не называют ессеев иудеями [32].

Название «ессей» в этих текстах встречается в различных формах. И Филон, и Иосиф колеблются между вариантами ἑσσαιῶται (ессей) и ἑσσηνοί (эссены) [38]; оба варианта встречаются и у позднейших авторов, например у Гегесиппа – христианского автора II века, по всей вероятности новообращенного из иудеев, которого уже в IV веке цитировал Евсевий. Филона название ἑσσηνοί озадачивает: он предполагает, что ессей получили его, «хотя это и не в строгом соответствии с греческим языком, от своего благочестия (ὁσιότητος)». Но ложность этой этимологии, в свете которой он далее в том же труде истолковывает наименование «ессей» как ὅσιοι («благочестивые»), не вызывает сомнений. Более правдоподобным было бы происхождение от какого-либо семитского слова, которое ессей могли бы с гордостью принять в качестве самоназвания: возможна связь с арамейским «асья» («целитель») или «хасайя» («набожный»), но ни одна из предлагаемых этимологий не объясняет вариант «эссены» – более популярный в греческих текстах и единственный засвидетельствованный в латинских [33].

Что же было такого особенного в этих религиозных подвижниках? Во всех известных нам источниках больше внимания уделяется их образу жизни, чем конкретным особенностям учения, но, так как все эти источники представляют собой взгляд со стороны, а не изнутри, вполне возможно, что они не совсем точно отражают самовосприятие ессеев. Филон описывает сообщество, состоящее из одних лишь мужчин, занятых сельским трудом, ремеслами и общинными трапезами, привычными к аскетизму в одежде (которую они делили: «Общими являются также одежда и питание»). Вся собственность также была общинной: «Никто из них не имеет ничего собственного: ни дома, ни раба, ни земельного участка, ни скота, ни других предметов и обстановки богатства. Все внося в общий фонд, они сообща пользуются доходами всех. Живут они вместе, создавая

товарищества по типу фиасов и сисситий ^[39], и все время проводят в работе на общую пользу».

В другом фрагменте Филон дает несколько иное изображение совместной собственности и заботы друг о друге:

Никто из них не имеет собственного дома, который не принадлежал бы всем сообща; кроме того, они живут фиасами, дома их открыты для тех из единомышленников, которые приходят к ним извне. Далее, у них имеется общая для всех касса и общие расходы; общими являются также одежда и питание, так как они образуют сисситии. Можно ли найти у других лучше осуществленные на деле общность жилища, всего уклада жизни, питания? Ту плату, которую они получают за проработанный по найму день, они не хранят как свое собственное, а делают это общим, предоставляя желающим пользоваться своим доходом. Больные не остаются у них в небрежении, без забот из-за того, что они не могут ничего заработать. Для ухода за больными имеется наготове общее достояние, которое, без всякого опасения и не ограничивая себя, можно тратить. Старикам они оказывают почет и заботятся о них подобно тому, как законные дети оказывают услуги своим родителям на старости лет, и окружают их бесчисленными заботами.

Отказ ессеев от владения рабами был особенно необычным; еще более необычной была его причина. Филон пишет, что ессеи «осуждают господ (владеющих рабами) не только как (людей) несправедливых, оскверняющих равенство, но и как нечестивцев, нарушающих закон и установления природы, которая, подобно матери, всех породив и выкормив равным образом, сделала людей законными братьями не только по названию, но и в действительности. Коварная и чрезмерно возрастающая жадность расшатала их родство, вместо близости создала отчужденность и вместо дружбы – вражду». Иосиф Флавий в «Иудейских древностях» не столь многословен и просто указывает, что ессеи «считают рабство несправедливостью» ^[40] [34].

Описания ессеев у Филона Александрийского и у Иосифа Флавия в «Иудейских древностях» в целом очень похожи. Это говорит о том, что либо Иосиф читал труд Филона, либо оба они полагались на общий

источник (где была, в частности, приведена и численность ессеев, которую и Филон, и Иосиф указывают совершенно одинаково: «более 4000 человек»). Особый акцент на том, что ессеи отвергают женщин и деньги, хорошо согласуется с рассказом Плиния [35].

Значительно отличается от этой информации длинный рассказ о жизни ессеев, приведенный Иосифом Флавием во второй книге «Иудейской войны». Это замечательно полное этнографическое описание, хорошо продуманное литературно и предназначенное явно для читателей-неевреев, которых Иосиф не раз повторно отсылает к тому же фрагменту в других частях своей книги:

Третью [школу образуют] те, которые, видно, преследуют особую святость, так называемые ессеи. Последние также рожденные иудеи, но еще больше, чем другие, связаны между собой любовью. Чувственных наслаждений они избегают как греха и почитают величайшей добродетелью умеренность и поборение страстей. Супружество они презируют, зато они принимают к себе чужих детей в том возрасте, когда они еще восприимчивы к учению, обходятся с ними, как со своими собственными, и внушают им свои нравы. Этим, впрочем, они отнюдь не хотят положить конец браку и продолжению рода человеческого, а желают только оградить себя от распутства женщин, полагая, что ни одна из них не сохраняет верность одному только мужу своему. Они презируют богатство, и достойна удивления у них общность имущества, ибо среди них нет ни одного, который был бы богаче другого. По существующему у них правилу всякий, присоединяющийся к секте, должен уступить свое состояние общине; а потому у них нигде нельзя видеть ни крайней нужды, ни блестящего богатства — все как братья владеют одним общим состоянием, образуемым от соединения в одно целое отдельных имуществ каждого из них.

Согласно этому рассказу, ессеев можно было встретить во многих местах:

Они не имеют своего отдельного города, а живут везде большими общинами. Приезжающие из других мест члены ордена могут располагать всем, что находится у их собратьев, как своей собственностью, и к сочленам, которых они раньше никогда не видели в глаза, они входят как к старым знакомым. Они поэтому ничего решительно не берут с собой в дорогу, кроме оружия для защиты от разбойников. В каждом городе поставлен общественный служитель специально для того, чтобы снабжать иногородних одеждой и всеми необходимыми припасами... Платье и обувь они меняют лишь тогда, когда прежнее или совершенно разорвалось, или от долгого ношения сделалось негодным к употреблению. Друг другу они ничего не продают и друг у друга ничего не покупают, а каждый из своего дает другому то, что тому нужно, равно как получает у товарища все, в чем сам нуждается [36].

Далее Иосиф описывает своеобразные особенности культа и общинные трапезы ессеев:

До восхода солнца они воздерживаются от всякой обыкновенной речи; они обращаются тогда к солнцу с известными древними по происхождению молитвами, как будто испрашивают его восхождения. После этого они отпускаются своими старейшинами, каждый к своим занятиям. Проработав напряженно до пятого часа, они опять собираются в определенном месте, опоясываются холщовым платком и умывают себе тело холодной водой. По окончании очищения они отправляются в свое собственное жилище, куда лица, не принадлежащие к секте, не допускаются, и, очищенные, словно в святилище, вступают в столовую... Священник открывает трапезу молитвой, до которой никто не должен дотронуться к пище; после трапезы он опять читает молитву... Тишина, царящая внутри дома, производит на наблюдающего извне впечатление страшной тайны; но причина этой тишины кроется, собственно, в их всегдашней воздержанности, так как они едят и пьют только до утоления голода или жажды.

Иосиф довольно подробно описывает читателям ритуалы инициации, принятые у ессеев:

Желающий присоединиться к этой секте не так скоро получает доступ туда: он должен, прежде чем быть принятым, подвергать себя в течение года тому же образу жизни, как и члены ее, и получает предварительно маленький топорик, упомянутый выше передник и белое облачение. Если он в этот год выдерживает испытание воздержанности, то он допускается ближе к общине: он уже участвует в очищающем водоосвящении, но еще не допускается к общим трапезам. После того как он выказал также и силу самообладания, испытывается еще два дальнейших года его характер. И лишь тогда, когда он и в этом отношении оказывается достойным, его принимают в братство. Однако, прежде чем он начинает участвовать в общих трапезах, он дает своим собратьям страшную клятву...

Это была клятва верности принципу общинной солидарности: «ничего не скрывать перед сочленами; другим же, напротив, ничего не открывать, даже если пришлось бы умереть за это под пыткой». Столь же строгими были у ессеев правила внутренней жизни общины, а также суд, который совершался «очень добросовестно и справедливо... Для судебного заседания требуется по меньшей мере сто членов. Приговор их неотменим. После Бога они больше всего благоговеют перед именем законодателя: кто хулит его, тот наказывается смертью. Повиноваться старшинству и большинству они считают за долг и обязанность, так что если десять сидят вместе, то никто не позволит себе возражать против мнения девяти». Суровы и процедуры исключения из общины: «Кто уличается в тяжких грехах, того исключают из ордена; но исключенный часто погибает самым несчастным образом. Связанный присягой и привычкой, такой человек не может принять пищу от несобрата; он принужден поэтому питаться одной зеленью, истощается таким образом и умирает от голода. Вследствие этого они часто принимали обратно таких, которые лежали уже при последнем издыхании, считая мучения, доводившие провинившегося близко к смерти, достаточной карой за его прегрешения» [37].

Повествуя о строгостях внутриобщинной дисциплины, Иосиф Флавий обронил несколько неожиданных замечаний о верованиях ессеев (помимо приведенного им ранее незатейливого факта, что «до восхода... они обращаются... к солнцу с известными древними по происхождению молитвами»). Ессеи «посвящают себя изучению древней письменности, изучая главным образом то, что целебно для тела и души; по тем же источникам они знакомятся с корнями, годными для исцеления недугов, и изучают свойства минералов». Они соблюдают субботу «строже, нежели все другие иудеи», ибо «не только заготавливают пищу с кануна для того, чтобы не разжигать огни в субботу, но не осмеливаются даже трогать посуду с места и даже не отправляют естественных нужд». Особая забота о чистоте проявлялась в частых омовениях холодной водой и в нелюбви к оливковому маслу: «Употребление масла они считают недостойным, и если кто из них, помимо своей воли, бывает помазан, то он утирает свое тело». Особо тщательно они подходили к отправлению естественных надобностей: «Они кишкообразным топором, который выдается каждому новопоступающему, выкапывают яму глубиной в фут, окружают ее своим плащом, чтобы не оскорбить лучей Божьих, испражняются туда и вырытой землей засыпают опять отверстие... И хотя выделение телесных нечистот составляет нечто весьма естественное, тем не менее они имеют обыкновение купаться после этого, как будто они осквернились» [38].

Иосиф уверял, что благодаря «долгому упражнению в священных книгах, разных обрядах очищения и изречениях пророков» ессеи приобретали умение предвидеть будущее. Эту способность Иосиф и в других своих трудах приписывает некоторым ессеям. Самый яркий из подобных эпизодов связан с именем «некоего ессея, по имени Иуда, который никогда еще не ошибался в своих предсказаниях». В 104 году до н. э., когда хасмонейский царь Аристократ I унаследовал власть от отца, Иоанна Гиркана, и повелел убить своего младшего брата Антигона, последний прошел мимо ессея Иуды, направляясь в храм. Иуда, «окруженный товарищами и учениками, посещавшими его ради того, чтобы обучаться у него прорицанию, воскликнул, что ему лучше умереть, так как он ошибся: Антигон, смерть которого он предсказал на сегодня в Стратоновой башне, как видно, еще жив, потому что проходит теперь мимо него... И вот в то самое время, как Иуда

жаловался на это, ему донесли, что Антигон убит в подземелье, которое также носит название Стратоновой башни». Другой есеей по имени Манаим, по словам Иосифа, успешно предсказал приход Ирода к власти: «Этот человек взглянул однажды на маленького Ирода, когда тот шел в школу, и предсказал ему, что он будет царем иудейским. На это Ирод, полагавший, что тот его не знает или шутит с ним, ответил, что он ведь принадлежит к простому классу. Манаим, однако, улыбнулся, ударил его рукою по спине и сказал: “И тем не менее ты будешь царствовать, и притом счастливо, ибо Предвечный так решил...”» [39].

В других своих трудах Иосиф с гордостью ссылается на экскурс о «трех философских школах», весьма значительную часть которого составляет подробное описание секты есеев. Это заставляет предположить, что указанное описание сочинено им самим, а не позаимствовано из другого источника. Поэтому особенного внимания заслуживает его сообщение о еще одной ветви есеев, которые «в своем образе жизни, нравах и обычаях совершенно сходны с остальными, но отличаются своими взглядами на брак». Далее Иосиф особо подчеркивает, что женатые есеи лишь с неохотой вступают в половые отношения со своими женами. В знак того, что они «женились не из похотливости, а только с целью достижения потомства», они избегают близости с женами, когда те беременны. Таким образом, мы довольно неожиданно обнаруживаем, что отсутствие женщин в общинах есеев, которое так подчеркивают и Филон в своей «Апологии», и Плиний, в изложении Иосифа Флавия для какой-то части есеев оказывается совершенно необязательным. Очевидно, внутри каждой религиозной группы имела место такая же вариативность, как и в иудаизме в целом [40].

Ни один из названных источников не описывает в деталях методы толкования есеями «священных книг». Филон указывает, что «они философствуют по большей части с помощью символического толкования со старинным рвением», однако он мог особо выделить аллегорический подход из собственного пристрастия к аллегориям, а строгость соблюдения есеями субботы, которую мы уже отмечали, может, напротив, говорить о весьма буквалистском подходе к тексту Библии. В одном из фрагментов, где Иосиф Флавий наиболее явно эллинизировал предмет описания, чтобы привлечь греческих

читателей, он утверждал, что ессеи твердо верят в бессмертие души. Другие авторы не говорят о подобных верованиях у ессеев, хотя Иосиф особо выделяет этот постулат как приманку для других иудеев вступать в ряды ессеев: «Они думают, что добрые, в надежде на славную посмертную жизнь, сделаются еще лучшими; злые же будут стараться обуздать себя из страха... Этим своим учением о душе ессеи неотразимым образом привлекают к себе всех, которые только раз вкусили их мудрость». В «Иудейских древностях» Иосиф замечает, что «секта ессеев [в отличие от фарисеев и саддукеев] учит, что во всем проявляется мощь предопределения и что все, постигающее людей, не может случаться без и помимо этого предопределения»; эта особенность мировоззрения ессеев не упоминается в «Иудейской войне», а в другом фрагменте «Иудейских древностей» изложена несколько иначе: «Учение ессеев требует все предоставлять на волю Божию» [41].

Следует признать очевидным, что античные описания ессеев в ряде случаев противоречат друг другу и механически сводить их воедино было бы ошибочно. Одно из объяснений этих противоречий состоит в том, что ессеи представляли собой масштабное движение с рядом ответвлений, что, впрочем, не согласуется с конкретной оценкой их численности «более 4000 человек», приведенной и у Филона, и у Иосифа. Для Плиния, который особо отмечал толпы людей, стекающиеся к ессеям, это была группа, обитавшая в одном вполне определенном месте к западу от Мертвого моря, на некотором расстоянии от берега с его «вредоносными испарениями». Упоминание Дионом Хризостомом «целой счастливой общины, расположенной у Мертвого моря» тоже может говорить о немалом числе, однако живущие строго регламентированной жизнью общины, описанные в еврейских источниках, по всей вероятности, имели куда меньшую численность, чем можно предположить по описаниями Плиния и Диона. О том, где именно жили ессеи, свидетельства расходятся. В одном из своих трудов Филон указывает, что они обитают «во многих городах Иудеи, во многих деревнях и в больших и многолюдных станах», в другом, напротив, утверждает, что они «живут в деревнях, избегая городов вследствие свойственной городским жителям склонности к беззаконию». Иосиф не просто пишет, что «они не имеют своего отдельного города, а живут везде большими общинами»,

но и поясняет (как мы уже видели), что ессеи заботятся о своих собратях, прибывших из других мест. Очевидно, ессеи были включены в иудейское общество в целом, несмотря на стремление вести особо благочестивую жизнь. Разумеется, этим и объясняется их явное участие, хоть и не на центральных ролях, в политической жизни хасмонейского и иродианского периодов, а возможно, и наличие в Иерусалиме того времени Ессейских ворот, что, в свою очередь, говорит о заметном размере колонии ессеев в святом городе [42].

В довольно длинном рассказе Иосифа о благочестивых ессеях в «Иудейской войне» нет никаких указаний на то, что они не приносили жертвы в Иерусалимском храме. Поэтому, вероятнее всего, Храм был святым местом и для ессеев. Однако есть причины предполагать, что их мнение о надлежащей процедуре жертвоприношения подразумевало совсем иной подход к храмовому культу, нежели у других иудеев (хотя, как мы уже знаем, фарисеи и саддукеи в общей святыне смирляли свои разногласия). В греческом оригинале «Иудейских древностей» Иосиф писал: «В храм они [ессеи] доставляют пожертвования, но сами они не занимаются жертвоприношениями, признавая другие способы очищения более целесообразными. Поэтому им запрещен доступ в общий храм и они совершают свое богослужение отдельно». Как именно они в таком случае должны были поступать, прибыв в Иерусалим, неясно, хотя это описание предполагает некоторую степень участия в храмовом культе в соответствии с недвусмысленным предписанием Торы. В латинском переводе V века в том же фрагменте говорится, что ессеи не приносили жертв из-за несогласия по вопросам, связанным с ритуальным очищением, но эта правка, по всей видимости, была внесена задним числом в то время, когда и евреи, и христиане уже привыкли к культу без жертвоприношений. Когда Филон писал о ессеях, что для почитания Бога они считают правильным иметь истинно благочестивый образ мыслей, а не приносить в жертву живых существ, он имел в виду не то, что они считали жертвоприношения нежелательными, а то, что они выбрали собственный путь к особому благочестию [43].

Ессеев как приверженцев особого культа Филон называет *терапевтами* («целителями»), но в другом труде – «О созерцательной жизни» – он именует терапевтами (или терапевтридами, когда речь

идет о женщинах) отдельную группу ессеев, избравших своим уделом созерцательную жизнь. По словам Филона (до нас не дошло других источников, говорящих о существовании особой секты терапевтов), их отличие от прочих ессеев заключалось в приверженности созерцанию, а не действию. Они оставили свои дома в городах и ведут идиллическую жизнь «у Мареотидского озера на невысоком холме, – место это очень удобно благодаря своей безопасности и умеренному климату. Безопасность даруют им крестьянские постройки и деревни, разбросанные вокруг, приятность же воздуха доставляют постоянные ветерки, дующие то от озера, соединенного с морем, то от расположенного неподалеку открытого моря. Ибо морской воздух легкий, озерный же тяжел, а вместе они рождают самый что ни на есть здоровый климат».

Мареотидское озеро, отделенное узким перешейком от Средиземного моря, находилось в дельте Нила к юго-западу от Александрии. Здесь мужчины и женщины, входившие в общину, жили духовной жизнью:

Молятся они обычно дважды в день: перед рассветом и к вечеру. При восходе солнца они просят истинно благополучного дня, чтобы небесный свет наполнил их разум. Когда же оно заходит, (они молят), чтобы душа, полностью освободившись от бремени чувств и воспринимаемого чувствами и (как бы) оказавшись в своем собственном судилище и совете, исследовала истину. Все время с утра до вечера они полностью посвящают аскезе. Читая священные писания, они иносказательно толкуют учение предков. Они полагают, что изреченное в словах – лишь символ скрытого смысла, который обнаруживается при толковании.

Терапевты всецело полагались на «сочинения древних мужей», чьи иносказательные писания брали за образец. Поэтому «они не только предаются созерцанию, но и создают в честь Бога песни и гимны на всевозможные размеры и мелодии, которым обязательно придают торжественные ритмы» [44].

Столь красочное описание не могло не вызвать у историков подозрения в том, что этих философов-аскетов придумал сам Филон –

яркий мыслитель, который, как мы еще увидим (в главе 7), сам не имел возможности удрать из жизни деятельной в той мере, в какой ему бы этого хотелось. Такая напряженная духовная жизнь, как у терапевтов, кажется невозможной в реальности. Филон утверждает, что терапевты проводят время в уединении (в отличие от ессеев, живших общиной), за исключением субботы, когда они встречаются для душеспасительной беседы. Едят и пьют они лишь после заката и как можно меньше; некоторые привыкают жить так, «как говорят о роде цикад, который питается воздухом», ограничиваясь простым хлебом, солью (некоторые баловали себя еще иссопом) и родниковой водой. Особенным праздником, по словам Филона, был у них Шавуот из-за своей тесной связи с числом 50 – «самым святым и наиболее соответствующим природе числом». По этому случаю они, помолившись с простертыми к небу руками и обращенным ввысь взором, устраивают вегетарианский безалкогольный пир, во время которого возлежат по старшинству на ложах – мужчины справа, женщины слева, – а председатель начинает разъяснять что-нибудь из Священного Писания «путем раскрытия тайного смысла, скрытого в иносказаниях», а затем все в полной гармонии поют гимны:

Хор терапевтов и терапевтрид... [рождает] поистине гармоничное и согласное звучание, музыку в самом полном смысле этого слова... Они пребывают в этом чудесном опьянении до утра, не чувствуя тяжести в голове и не смыкая глаз, еще больше возбужденные, чем когда явились на пиршество. [Утром] они встают, повернувшись и обратив взгляды к востоку... [45]

Упоминание женщин как полноправных членов общины – самая яркая подробность, подкрепляющая уверенность в том, что Филон свою секту не выдумал. Такой статус женщин резко контрастирует с отношением к ним женатых ессеев в описании Иосифа Флавия: у тех обязанность женщин заключалась только в продолжении рода, а единственный обычай религиозного характера, о котором сообщается, – это купание «в рубахах» в то время, как мужчины совершали омовение в набедренных повязках [41]. Так как в другом своем труде Филон выступает заклятым женоненавистником, уверяя, что «женщины самолюбивы и не в меру ревнивы и искусно влияют на

образ мыслей мужчины, склоняя его к себе постоянными чарами», то маловероятно, что полноправный статус женщин в общине терапевтов был плодом его воображения. Не говорим уже об описании того, как на практике обеспечивалось целомудрие при совместной молитве мужчин и женщин:

Это общее святилище, где собираются они по седьмым дням, разделено надвое стеной: одно помещение предназначено для мужчин, другое же – для женщин. И женщины, проявляющие такое же рвение и исповедующие те же вероучения, обычно слушают вместе с мужчинами. Стена, разделяющая помещение, высотой в 3–4 локтя представляет собой род щита. Пространство же от верха щита до крыши остается открытым. Так сделано по двум причинам: с одной стороны, чтобы оберегать стыдливость, приличествующую женской природе; с другой – ради того, чтобы сидящие женщины хорошо слышали и ничего не мешало бы голосу говорящего достигать их слуха.

Более вероятно наличие вымысла, продиктованного представлением об идеальной аскезе, в той части сообщения Филона, где говорится, что большинство женщин общины – «старые девственницы. Они тщательно сохраняют девственность, – не в силу необходимости, как некоторые жрицы у эллинов, но скорее по доброй воле, из-за ревностного влечения к мудрости. *Стремясь ее одну сделать своим спутником* [42], они презируют телесные наслаждения, желая не смертного потомства, но бессмертного, что может рождать из самой себя одна блаженная душа, которую засеял Отец лучами умозрения, позволяющими постигать учение Мудрости» [46].

Филон отмечал, что сторонники созерцательной жизни встречаются «повсюду», но «больше всего их в Египте... особенно же – в окрестностях Александрии» (его родного города), однако неясно, имел ли он в виду, что в этих местах, как и у Мареотидского озера, встречаются общины терапевтов. Из его описания в любом случае очевидно, что религиозные группы, похожие на ессеев в Иудее, но не тождественные им, в I веке н. э. были и в других частях еврейского мира. Мы еще поговорим о других подобных группах иудеев при рассмотрении общин, создавших свитки Мертвого моря. Все эти

группы не мыслили себя без жизни общиной, и упоминания об отдельно взятых ессеях в иудейском обществе встречаются крайне редко, кроме случая, когда речь идет о них как о пророках. Примечательное исключение – некий Иоанн-есей, в октябре 66 года н. э. назначенный повстанческими властями Иерусалима на должность командующего обороной областей на севере и западе Иудеи. Иоанн, описанный Иосифом Флавием как человек, «выделявшийся телесной силой и предусмотрительностью», оказался в одном лагере с саддукеем Ананом, фарисеем Симоном, сыном Гамалиила, да и с самим Иосифом. Иоанн погиб в начале 67 года при попытке захватить Аскалон, и Иосиф делает отдельный акцент на активном участии ессеев в войне и их готовности к мученической смерти:

Война с римлянами представила их образ мыслей в надлежащем свете. Их завинчивали и растягивали, члены у них были спалены и раздроблены; над ними пробовали все орудия пытки, чтобы заставить их хулить законодателя или отведавать запретную пищу, но их ничем нельзя было склонить ни к тому, ни к другому. Они стойко выдерживали мучения, не издавая ни одного звука и не роняя ни единой слезы. Улыбаясь под пытками, посмеиваясь над теми, которые их пытали, они весело отдавали свои души в полной уверенности, что снова их получают в будущем [47].

Как позднее обнаружили и христианские монашеские ордена, безбрачие несколько затрудняет передачу учения новым поколениям. Плиний восхищался тем, что «племя» ессеев продолжает свое существование много лет за счет одного лишь пополнения новыми кающимися. Филон утверждал, что ессеями становятся только «взрослые люди, уже клонящиеся к старости», что прямо противоречит как заявлению Иосифа о том, что блюдущие безбрачие ессеи «принимают к себе чужих детей в том возрасте, когда они еще восприимчивы к учению», так и его же описанию «другой ветви ессеев», которые считали брак необходимым для продолжения рода, ибо в противном случае «все человечество вымерло бы в самое короткое время». Как бы то ни было, даже рожденному в среде ессеев было бы затруднительно вести подобающую ессею жизнь в отсутствие

общины. Разумеется, личный выбор иудеем ессейского образа жизни никак не был связан с продолжением или прекращением жертвоприношений в Иерусалимском храме. Но если в поздней античности, после разрушения Храма, ессеи и продолжали существовать, в сохранных раввинами еврейских источниках после 70 года н. э. они не упоминаются [48].

«Четвертая философская школа»

Происхождение ессеев сокрыто мраком; Иосиф Флавий без особых пояснений сообщает, что при первосвященнике Ионафане из династии Хасмонеев (в середине II века до н. э.) ессеи уже были одной из трех иудейских «школ»; если же верить Плинию (а верить ему, по всей вероятности, не стоит), ессеи к его времени существовали «в течение тысяч поколений». В отличие от ессеев, появление того, что Иосиф называл «четвертой философской школой» (в противовес трем «нормативным» течениям в иудаизме – фарисеям, саддукеям и ессеям), он датирует точно – 6 годом н. э., когда римляне провели в Иудее перепись населения в рамках подготовки к взиманию налога на землю, введенного с переходом Иудеи под прямое управление Рима. Именно тогда «один известный галилеянин по имени Иуда объявил позором то, что иудеи мирятся с положением римских данников и признают своими владыками, кроме Бога, еще и смертных людей. Он побуждал своих соотечественников к отпадению и основал особую секту, которая ничего общего не имела с остальными». В параллельном (более полном) изложении исторических событий того же года в «Иудейских древностях», написанных несколькими годами позже, Иосиф особо подчеркнул новаторский и, как следствие, деструктивный характер этого учения: «Такое горе и такие осложнения приносят с собою нарушение и отвержение родных установлений». Причина всех бед, постигших народ, заключается, по мнению Иосифа, именно в «необычных философских учениях» [49].

Новизна «четвертой философской школы» состояла исключительно в ее учении о власти. По словам Иосифа, у последователей этой школы «замечается ничем не сдерживаемая любовь к свободе. Единственным руководителем и владыкою своим они считают Господа Бога». Так как появление этой философии совпало с установлением в Иудее римского правления, она напрямую разжигала в первую очередь антиримские настроения, однако в целом ее влияние, если судить по описанию Иосифа, было куда шире. Эти иудеи не были противниками именно римского или вообще иностранного правления: вполне можно было ожидать, что они будут так же протестовать против независимого иудейского царя. Сын Ирода Архелай, отправленный римлянами в 6

году н. э. в ссылку на юг Галлии, был таким же «смертным владыкой», как и римский император. Учитывая, сколь яростно Иосиф критикует эту новую философию, ее нельзя отождествить с концепцией теократии: ведь, как мы уже знаем (см. Введение), в труде «Против Апиона» Иосиф восхваляет теократию, при которой божественная воля сообщается народу через первосвященника, как славнейшую отличительную черту иудейской политической жизни. Далее, прямое указание на новизну учения лишает нас возможности отождествить его с противниками помазания царей над Израилем (укор народу, потребовавшему себе царя вместо того, чтобы полагаться на Судей, передающих слово Божье, является важным мотивом первых двух книг Царств, см. главу 1). Судя по всему, Иосиф описал род анархического иудаизма, каждый приверженец которого претендовал на прямую связь с Богом, возможно, посредством индивидуального чтения библейских текстов (хотя об отношении этой группы к Писанию Иосиф умалчивает) [50].

Ни в одном из трех коротких отрывков, где Иосиф описывает это учение, он не дает ему названия, и даже в этих скудных описаниях он противоречит сам себе. Согласно «Иудейской войне» и одному из фрагментов «Иудейских древностей», вождем нового движения был некий галилеянин по имени Иуда, однако в другом фрагменте тех же «Иудейских древностей» говорится, что Иуда происходил из города Гамалы на Голанских высотах (к востоку от Галилейского моря), а его сподвижником был фарисей по имени Саддук. В одном абзаце прямо утверждается, что у этой группы не было ничего общего с тремя другими философскими школами; в другом – что «приверженцы этой секты во всем прочем [кроме пылкой любви к свободе] вполне примыкают к учению фарисеев». При желании можно усмотреть противоречие и в том, что Иуда стал «вождем» ^[43] «четвертой философской школы», вопреки неприятию им власти любых смертных правителей [51].

Судя по всему, это течение в иудаизме резко отличалось от фарисеев, саддукеев и ессеев, и не только тем, что стало мишенью для критики со стороны Иосифа. Само отсутствие названия говорит о многом: у этой секты не было четкой групповой идентичности и программы (вероятно, иначе и быть не могло, учитывая ее анархическую сущность). Мы уже знаем (см. главу 5), что, вопреки общей фразе о

том, что «безумное увлечение» этим учением привело к восстанию 66 года (через шестьдесят лет после появления учения), Иосиф на всем протяжении подробнейшего рассказа о событиях, кульминацией которых стало восстание и разрушение Храма, ни разу не называет явным образом ни одного конкретного сторонника этого учения. Возможно, следует представлять себе эту «секту» скорее как подпитываемую угнетением со стороны римлян склонность к политическому анархизму на религиозной почве, чем как отдельное течение в иудаизме. В этом случае согласие с фарисеями становится следствием принятия отеческой традиции (к которой добавляется «любовь к свободе»), а заявление Иосифа в «Иудейской войне» о том, что Иуда и его последователи не имели решительно ничего общего с другими течениями в иудаизме, – преувеличением вследствие стремления подчеркнуть, что принцип сопротивления Риму был исключением, а не нормой, а причины его лежали именно в фанатичной верности одному господину – Богу [52].

Учитывая, что евреи Иудеи только что вели крупномасштабную войну против Рима и потерпели в ней поражение, попытка Иосифа выдать антиримские настроения среди евреев за маргинальное явление кажется не слишком успешной. Более того, Иосиф и сам называет другие еврейские группы, которые между 6 и 70 годами н. э. выступали против Рима. Одну из этих групп – сикариев – Иосиф явным образом связывает с «четвертой философской школой», описывая оборону крепости Масада у Мертвого моря против римских войск в 73 году н. э. отрядом сикариев, занявших ее семью годами ранее:

Эта крепость была Масада. Ее занимали сикарии, во главе которых стоял знатный муж Элеазар, потомок Иуды, который, как мы выше упомянули, когда Квириний был послан цензором в Иудею, уговорил множество иудеев сопротивляться переписи. *В те дни* [44] сикарии восставали против тех, которые хотели подчиниться римлянам и обращались с ними во всех отношениях, как с врагами, грабя их имущество, угоняя их скот и сжигая их дома.

Из этого отрывка следует, что сикарии были последователями «четвертой философской школы», а описывая стойкость тех из них, кто бежал в Египет после разгрома повстанцев и был подвергнут пыткам римлянами, Иосиф особо подчеркивает, что сикарии – в полном соответствии с учением галилеянина Иуды – отказывались признать императора своим повелителем. Однако в других частях своего исторического труда Иосиф описывает сикариев как группировку, известную своей тактикой, а не идеологией. Сикарии прославились городским терроризмом: они подкрадывались к жертвам в толпе и закалывали их короткими кинжалами (лат. *sicae*), а затем в суматохе скрывались. Иосиф отдельно указывает, что эта группа впервые появилась в начале 50-х годов н. э., в правление прокуратора Феликса.

Описывая учение «четвертой философской школы», Иосиф ни в одном из своих трудов не называет ее приверженцев сикариями; при этом он всем сердцем ненавидел и сикариев, и «четвертую школу», так что если бы ее представители называли себя сикариями, у него не было бы причин не употребить это слово. А значит, вероятнее всего, вождь сикариев был связан с Иудой-галилеянином лишь родственными узами. Элеазар (Эльазар) бен Яир, руководитель защитников Масады, был лишь одним из потомков Иуды, докучавших римским властям в I веке н. э. Сколько его родственников придерживались учения «четвертой философской школы», неизвестно [53].

Зелоты

Кроме сикариев, в трудах Иосифа Флавия упоминается и еще одна оппозиционная Риму группа иудеев, обладавшая более четкой коллективной идентичностью, чем приверженцы «четвертой философской школы». Зелоты, как с негодованием сообщает Иосиф, были разбойниками, принявшими это название весной 68 года, когда они ворвались в Иерусалимский храм: «Так именно [зелотами, то есть ревнителями] они себя называли, точно они ревностно преследовали хорошие цели, между тем как в действительности они все свое рвение прилагали к дурным делам». В следующие два года зелотам предстояло сыграть важнейшую роль сперва в гражданской войне между группировками повстанцев в Иерусалиме, а затем в последней обороне города от римских войск. В 68 году н. э. зелоты вырвали контроль над Храмом у правительства, возглавляемого саддукеем Ананом бен Ананом, которого они не без оснований обвиняли в пассивном ведении войны. Противодействие со стороны Анана привело к открытым столкновениям на территории Храма:

Народ также требовал, чтобы он повел их против тех, на борьбу с которыми он вызвал их, и каждый горел желанием первым броситься в опасность. Между тем как Анан избирал и выстраивал способных к бою, зелоты узнали о готовящемся на них нападении... Исполненные ожесточения, они хлынули из храма то сомкнутыми рядами, то мелкими партиями и беспощадно уничтожали все, что встречалось им на пути. Быстро собрал Анан народ, который хотя и превосходил зелотов в числе, но уступал им в вооружении и стойкости строя. Однако жажда боя пополняла пробелы в обоих лагерях... Таким образом, они, полные ярости, бросились друг на друга... Раненые же зелоты возвращались в храм и своей кровью смачивали священную землю; можно сказать, что уже одна их кровь была осквернением для святыни.

Не прошло и месяца, как в результате этих столкновений был зверски убит Анан, после чего вплоть до весны 70 года зелоты

фактически контролировали внутренние помещения Храма и принесение жертв. Только когда перед Песахом 70 года римские войска во главе с Титом начали осаду города, zeloty согласились сотрудничать с другими еврейскими партиями в борьбе против общего врага [54].

Единственный дошедший до нас рассказ о действиях zelotov в этот период принадлежит перу Иосифа Флавия, которого вряд ли можно считать непредвзятым наблюдателем. К 68 году он уже сам сдался римлянам, повинаясь, как он утверждал, божественному повелению. Из всех еврейских повстанцев хоть какую-то легитимность он был склонен признавать разве что за группировкой во главе с его прежним союзником Ананом. Поэтому трудно понять, насколько можно верить его описаниям крайней разнузданности zelotov на пике восстания:

Тогда разбойничья жадность солдат сделалась ненасытной: дома богатых обыскивались; убийства мужчин и оскорбления женщин служили им утехой. Обагранные еще кровью, они пожирали нагребленное и из одного пресыщения бесстыдно предавались женским страстям, завивая себе волосы, одевая женское платье, натирая себя пахучим маслом и для красоты расписывая себе глаза. Но не только в наряде и уборе подражали они женщинам, но и в своих страстях и в избытке сладострастия измышляли противоестественные похоти. Они бесчинствовали в городе, как в непотребном доме, оскверняя его самыми гнусными делами. Женщины на вид – они убивали кулаками; шагая изящной, короткой походкой, они вдруг превращались в нападающих воинов; из-под пестрых верхних платьев они вынимали кинжалы и пронизывали каждого, становившегося им на пути.

Маловероятно, чтобы Иосиф предоставил читателям ясное понятие о религиозной идеологии группы, которую он настолько презирал; как следствие, о религиозных воззрениях zelotov приходится догадываться исходя не столько из оценки Иосифа, сколько из описанных действий их приверженцев [55].

В описании Иосифа zeloty предстают разбойниками, но их вождями, судя по всему, были священники, самый примечательный из

которых – Элеазар, сын Симона (или Гиона), которого двумя годами ранее, в октябре 66 года, народное собрание «прокатило» при назначении полководцев (хотя он и распоряжался значительной частью общественной казны), «так как они видели в нем властолюбивого человека, а преданные ему zeloty вели себя как его телохранители». Иосиф объясняет последующий приход Элеазара к власти его интригами и тем, что он распоряжался денежными ресурсами, но священническое происхождение вождей zelотов и их страстная преданность делу защиты Храма говорят скорее о религиозной мотивации, чем о стремлении к власти ради власти. Вера zelотов в божественное вмешательство проявилась, как было отмечено в главе 5, уже в момент захвата ими Храма, когда они решили выбрать нового первосвященника по жребию. Иосиф, осуждая их решение, пишет, что, по утверждению zelотов, «и в былые дни первосвященническое достоинство давалось по жребию. В сущности же это было уничтожение бесспорного закона – средство к возвышению их власти, к насильственному захвату высшего достоинства, к чему они, собственно, и стремились». Это осуждение со стороны Иосифа не мешает нам заметить, что, по его же словам, сами zelоты в качестве обоснования приводят древнюю традицию. Жребий, разумеется, передавал выбор из рук человеческих в Божьи [56].

Слово «zelot» – по-гречески «ревнитель» – в поздний период Второго храма, судя по всему, обладало особым резонансом: тем же словом называют и других личностей этой эпохи, вроде бы не связанных с партией Элеазара бен Симона, игравшей столь важную роль в жизни Иерусалима в последние годы перед его разрушением. Евангелие от Луки называет одного из последователей Иисуса «Симон, прозываемый Зилотом». Многих завораживала история прообраза zelотов-ревнителей – Пинхаса (Финееса), внука Аарона-первосвященника. Согласно Книге Чисел, Финеес ударом копья убил некоего Зимри, застигнутого им с мадианитянкой, ибо «ревновал о страхе Господнем». За такую преданность Книга премудрости Иисуса, сына Сирахова, называет Финееса «третьим по славе» после Моисея и Аарона. Автор Первой книги Маккавейской описывает, как Маттафия, отец Иуды Маккавея, «возревновал... по закону, как это сделал Финеес»; в позднейших раввинистических текстах также немало превозносится стремление Пинхаса к насаждению праведности.

Подобную безоглядную преданность, поднимающую обычное благочестивое повиновение Богу на более высокий уровень, тот или иной иудей мог проявлять вне зависимости от того, принадлежал ли он к какой-либо философской школе или политической партии. Согласно Евангелию от Иоанна, Иисус, изгоняя торговцев из храма, действовал из «ревности по доме» [Божьем]. Ревнителем называет себя и апостол Павел, говоря о своем прошлом: «И преуспевал в Иудействе более многих сверстников в роде моем, будучи неумеренным ревнителем отеческих моих преданий». Мишна устанавливает, что «своровавшего [священную] чашу... сражают ревнители» (в оригинале «канаим» – ивритский эквивалент греческого ζήλωται) [57].

Радикальный религиозный фанатизм определенно мог принимать самые разные формы, в том числе оправдывающие свободу насилия во имя морали, как ее понимал «ревнитель». Судя по всему, в 68–70 годах н. э. одна из групп иудеев направила энергию фанатизма в русло сопротивления с Римской империей. Ничто не связывает этих zelotim с последователями «четвертой философской школы», учение которой проповедовали в 6 году н. э. Иуда и Саддук, за исключением одного: и на тех, и на других Иосиф Флавий возлагает вину за катастрофу, постигшую Иерусалим. Иосиф вообще не жалеет красок, обвиняя в той или иной степени всех действующих лиц описанной им трагедии, за исключением себя самого. Однако в пользу наличия связи между zelotim и sicarii есть и более серьезные аргументы. Иосиф сообщает, что в 66 году sicarii руководил некий Манаим (Менахем), «сын Иуды, прозванного Галилеянином, замечательного софиста, который при правителе Квиринии укорял иудеев в том, что они, кроме Бога, признают над собой еще и власть римлян». Под его руководством sicarii захватили оружие из арсенала Ирода в Масаде. После этого Менахем «вступил, как царь, в Иерусалим», но сделался «несносным тираном»: он даже ходил в Храм «наряженный в царскую мантию и окруженный толпой вооруженных приверженцев» [45], пока не был разгромлен и убит священнической знатью, вовсе не для того поднимавшей восстание против Рима, чтобы отдать власть банде какого-то выскочки. Однако в этом же отрывке Флавий упоминает, что среди sicarii был Элеазар бен Яир, «родственник Манаима [Менахема], сделавшийся потом тираном в Масаде», а рассказывая о

последней осаде Масады, он же всячески старается описать zelотов как отдельную от сикариев группировку [58].

Таким образом, почти ничто не говорит о том, что радикальный анархизм, который проповедовал Иуда в 6 году н. э., когда-либо был отдельным течением внутри иудаизма. Из главы 5 мы уже знаем, что, хотя Иосиф и возлагает на проповеди Иуды вину за разрушение Иерусалима, ни в одном конкретном описании антиримских волнений с 6 года н. э. и до начала восстания 66 года он не упоминает последователей Иуды. В Деяниях апостолов фарисей Гамалиил недвусмысленно утверждает: «Во время переписи явился Иуда Галилеянин и увлек за собою довольно народа; но он погиб, и все, которые слушались его, рассыпались» [59].

Неприятное отношение Иосифа не должно затмить тот факт, что все упомянутые антиримские группировки придавали огромное значение жертвоприношениям в Храме, хоть в попытках сохранить жертвенный культ они, возможно, избирали не самые удачные методы. Готовность тех же zelотов позволить и другим иудеям поклониться Богу в Храме на Песах 70 года привела к потере ими статуса независимой политической группировки, контролировавшей внутренние помещения Храма в течение почти всей осады:

Так как... приближался праздник опресноков... партия Элеазара открыла храмовые ворота, чтобы впустить народ, собравшийся на молитву; Иоанн же [Гисхальский, вождь враждебной партии] воспользовался праздником для прикрытия своих хитрых замыслов. Он снабдил тайным оружием менее известных из его людей, большинство из которых к тому же еще были нечисты, и приказал им смешаться с толпой для того, чтобы овладеть храмом. Проникнув внутрь, они сбросили с себя верхнее платье и вдруг предстали перед всеми в полном вооружении... Сделавшись сами обладателями внутреннего храма и всех его запасов, они почувствовали себя еще сильнее для сопротивления Симону.

Воззрения «четвертой философской школы» и zelотов не получили никакого непосредственного развития в дальнейшей истории иудаизма. Позднее мудрецы-раввины, согласно Вавилонскому Талмуду,

считали причиной разрушения Храма «беспричинную вражду», которую евреи тогда испытывали друг к другу. Раввины сохранили глубокую ненависть к Риму как нечестивому царству, положившему конец храмовым жертвоприношениям, но восставших они не оправдывали, как и не утверждали, что евреям следует стремиться к политической свободе по религиозным мотивам [60].

«Яхад» из свитков Мертвого моря

В 1947 году были обнаружены и впоследствии опубликованы около 900 древних текстов, спрятанных некогда в пещерах в районе Вадикумран у Мертвого моря. Изучение этих текстов показало, что в конце периода Второго храма в иудаизме бытовали и направления, не упомянутые ни Иосифом Флавием, ни другими источниками позднеиудейской и христианской традиций. Историки в течение последних шестидесяти с лишним лет пытаются отождествить людей, создавших некоторые из этих текстов, с известными ранее группами, в том числе со всеми четырьмя «философскими школами», описанными Иосифом, однако, хотя иудаизм, представленный в этих текстах, в чем-то совпадает с учениями каждой из этих групп (и неудивительно, ввиду общего происхождения из одних и тех же традиций постбиблейского иудаизма), он, судя по всему, не совпадает полностью ни с одним из них. Так как Иосиф писал военно-исторический, а не этнографический или богословский труд, нет никаких причин предполагать, что в своем описании четырех философских школ иудеев он собирался дать исчерпывающий перечень всех современных ему форм иудаизма. И напротив, в других своих трудах он упоминал Иоанна Крестителя, Иисуса и Филона Александрийского, а значит, хорошо понимал, что в его время в иудаизме бытовали и другие течения. Поэтому не следует пытаться интерпретировать свитки Мертвого моря через призму того, что Иосиф рассказывает нам о других группах (прежде всего ессеях): характер общины (или общин) этой особой секты следует изучать совершенно отдельно [61].

Множество свитков содержат библейские тексты, гимны, литературу премудрости и другие материалы, которые в тот период могли использоваться любым течением в иудаизме. Среди рукописей встречаются фрагменты всех книг еврейской Библии, кроме Книги Есфири (особенно много списков Пятикнижия и Псалтири), тексты толкований Библии (например, написанный по-арамейски Апокриф

Книги Бытия – переработка историй из Книги Бытия) и литургические тексты, например Песни субботнего жертвоприношения, которые рисуют поклонение ангелов и могут обладать духоподъемной силой для любого истово молящегося еврея:

Руководителю. Песнь жертвоприношения седьмой Субботы шестнадцатого числа месяца. Превозносите Всевышнего, о высочайшие среди всех божественных служителей знания. Пусть святые из «божественных служителей» освящают Царя славы, Который освящает святостью Своей всех святых Его. О князья превозношения всех «божественных служителей», славьте и превозносите Господа, ибо в величии молитвы слава Царства его. В ней (содержатся) хвалы всех «божественных служителей» вместе с великолепием всего цар[ства] [Его]. И превозносите Его до небес, о вы, «божественные служители», превыше всех богов, и Его славную божественность превыше высочайших высот. Ибо Он [есть Господь господствующих], среди всех князей в высотах небесных и Царь цар[ей] в вечных советах... [62]

Однако наряду с фрагментами текстов, имеющими отношение скорее к иудаизму в целом, в пещерах были также найдены списки уставов, которые предполагают наличие общины или общин сектантского типа со своим уникальным толкованием Библии, согласно которому в некоторых фрагментах Писания речь идет об истории этой общины. Как именно относятся оставшиеся свитки к сектантским текстам, установить оказалось трудно. Свитки были обнаружены в одиннадцати пещерах естественного происхождения, разбросанных в холмах над развалинами поселения, получившего название Кумран, по местности, где оно расположено. Большинство свитков пергаментные, но некоторые изготовлены из папируса, а один загадочный текст с перечислением мест, где зарыты сокровища, написан на полосах меди (причины этого не выяснены).

Радиоуглеродный и палеографический анализ подтвердил, что рукописи были созданы около 2000 лет назад, и в результате кропотливой работы ученых к настоящему времени почти все разрозненные фрагменты собраны и расшифрованы. Однако основную трудность в интерпретации этих текстов представляет вопрос об их

связи друг с другом и с поселением в Кумране; раскопки там впервые проводились в 1950-е, но новые сведения обнаруживаются до сих пор. Были ли свитки созданы в Кумране или привезены откуда-то еще – возможно, из Иерусалима? Считать ли находки в некоторых пещерах, например, документы на греческом языке в 7-й пещере, отдельными тайниками или все свитки образовывали общую «библиотеку» единой группы? Подтверждает ли археология кумранского поселения, что в нем жили особо набожные иудеи, даже если обнаруженные неподалеку свитки не имеют отношения именно к ним? Неопровержимым представляется одно: в какой-то момент в конце I века н. э. некие благочестивые иудеи поместили эти свитки в кувшины и спрятали в пещерах для сохранности. По какой-то причине они больше не вернулись – вероятнее всего, виной тому вторжение римских войск, – и свитки пролежали нетронутыми почти 1900 лет [63].

Наиболее ясное указание на существование отдельной общины, создавшей как минимум некоторые из свитков, можно найти в формулировке фрагмента Устава общины:

Для [руководителя, чтобы понимать и чтоб] поставить (руководством) для жизни своей [книгу Уста]ва общины, чтобы постигнуть Бога [всем сердцем и всей душой], делая доброе и справедливое пред лицом Его, как Он приказал через Моисея и через всех своих рабов пророков... (Следует) ввести всех самоотверженно жертвующих собой, чтобы творить законы Бога, в праведный союз для объединения в совете Бога и чтобы ходить перед лицом Его непорочно, (согласно) всем откровениям по срокам их свидетельств, и любить всех сынов Света, каждого сообразно его жребию в совете Бога, и ненавидеть всех сынов Тьмы, каждого по его преступлению (сообразно) с возмездием Бога... И все, вошедшие в устав общины, пройдут в Завете пред лицом Бога, чтобы делать все, как Он приказал, и не отступать от Него ни из-за какой боязни или ужаса и испытания, бывающих (или: испытываемых) при власти Велиала. И когда они проходят в Завете, жрецы и левиты пусть благословляют Бога спасения и все Его дела правды, а все, проходящие в Завете, говорят за ними: «Аминь! Аминь!»

Устав общины, который, по всей видимости, предназначался для ее руководителя, содержит указания по принятию новых членов в Завет общины, положение о Совете общины и «правила пути для руководителя в эти времена, для его любви вместе с его ненавистью». Этот текст известен по дюжине рукописей; в одной (из 1-й пещеры) сохранилось одиннадцать столбцов, остальные (из 4-й и 5-й пещер) фрагментарны. Количество рукописей и расхождения между ними, которые не в последнюю очередь касаются руководящего статуса «сынов Садока», убедительно говорят о практическом применении Устава (хотя в таком случае, в свою очередь, возникает вопрос: зачем сохранять даже те списки Устава, которые устарели?) [64].

В Уставе общину называют словом «яхад»; судя по всему, это слово было и полуофициальным самоназванием, хотя в другом месте посвященные именуются словом «раббим» («многие» [46]). Именуется эта группа и другими терминами, обозначающими в иврите сообщество людей, – «эда» и «кагал». Кажется вероятным, что члены общины вовсе не видели нужды в особом самоназвании, ибо только себя и считали истинным Израилем, разделенным на священников, или жрецов, и мирян:

Совет общины устойчив в истине для вечного насаждения, дом святыни для Израиля, основание святого святых для Аарона, правдивые свидетели для правосудия и избранники благоволения, чтобы совершить искупление за землю и чтоб обратить на нечестивцев заслуженное ими. То стена испытанная, драгоценный краеугольный камень, да не сотрясутся его устои и да не сдвинутся со своего места. Чертог святого святых (они) для Аарона, если все они знают Завет правосудия и (могут) приносить жертву приятным ароматом. И (они) – дом совершенства и истины в Израиле [65].

Образ жизни, предписанный членам секты Уставом, много позже, уже на закате античности, стал обычным для христианских монахов. Центральным элементом общинной жизни была общая трапеза, вкушаемая в чистоте и во многом похожая на трапезы ессеев и терапевтов. Важны были авторитет священников и изучение Закона: «И старшие пусть бодрствуют вместе треть всех ночей года, читая по

книге и изучая закон и благословляя вместе. Вот устав для заседания старших, каждого по своему чину. Жрецы сидят первыми, старцы вторыми, и весь остальной народ сидит каждый по своему чину. И так спрашивают о законе и о всяком совете и деле, которое будет у старших, с тем чтобы каждый мог обратить свое знание для совета общины». Соблюдение Устава общины насаждалось со всей строгостью:

Если среди них найдется человек, который солжет относительно имущества, и это станет известно, то отделят его от среды чистоты старших на один год, и будет наказан (на) четверть своего хлеба. И тот, кто ответит своему товарищу с упрямством, заговорит в раздражении, [пренебре]гая наставлением своего единомышленника, упорствуя, вопреки слову своего товарища, внесенного в список перед ним, [и само]управствует, то будет на[ка]занным в течение одн[ого] года [и будет отлученным]... [66]

Невозможно полностью устранить расхождения между этой моделью общинной жизни и той, что описана в так называемом Дамасском документе, фрагменты которого найдены в трех из Кумранских пещер. Дамасский документ был известен историкам и до 1947 года по двум неполным копиям X и XII веков, обнаруженным в 1896–1897 годах в *генизе* (хранилище пришедших в негодность священных текстов) средневековой каирской синагоги (подробнее о ней см. главу 9). В этом уставе, получившем название по частому упоминанию в нем «Нового Завета в стране Дамаска», членам общины даются указания, явно касающиеся широкого круга вопросов, общих для народа Израиля. Среди этих указаний приводятся, например, правила «о клятве женщины», законы, регулирующие вопросы собственности, обращение с рабами и рабынями, половые отношения мужчины и женщины, а также взаимоотношения с язычниками: «Пусть (никто) не поднимает руки, чтобы пролить кровь кого-нибудь из чужеземцев ради имущества и прибыли. И также пусть не берет ничего из их имущества, чтобы не ругались, разве только по совету сообщества Израиля. Пусть никто не продает чистой скотины и птицы чужеземцам, дабы не принесли их в жертву. И от своего гумна и от своей давилни пусть ни за что не продает им. И раба своего, и рабыни

своей, которые вошли с ним в Завет Авраама, пусть не продает им». При этом принимается как должное, что члены общины могут заниматься торговлей, хотя и под контролем: «И пусть никто не вступает [в товарищество] по ку[пле] и пр[од]аже, [разве] что [известив] смотрителя, который в стане» [67].

Фрагменты Дамасского документа, найденные в 4-й пещере Кумрана, включают в себя правила отношений с женщинами, так что те же фрагменты в каирских копиях не могут быть средневековыми вставками: «Кто приблизился к жене своей против Устава и тем прелюбодействовал, того отсылают, и больше он не вернется. (Если роптал) на Отцов, его отсылают, и он не вернется. (Но если роптал) на Матерей, то будет наказанным десять дней». Определенная схожесть между общиной, жившей по этим правилам, и той, к которой относится процитированный Устав общины, наблюдается: она состоит в том, что в обоих уставах имеются отсылки к определенным персонажам общей истории секты. Точно проследить эту взаимосвязь, конечно, невозможно, но 12 рукописных фрагментов, включающих как законы о соблюдении субботы из Дамасского документа, так и «уголовный кодекс» из Устава общины, недвусмысленно говорят о том, что эти две группы так или иначе были связаны [68].

Для обеих групп носителями власти были жрецы. Так, жрец произносил благословение от имени каждой группы, собравшейся на общинную трапезу; еще одно правило предписывает: «В месте, где десятеро, пусть не отсутствует жрец, понимающий Книгу Размышления [47]; его приказу все они подчиняются» (хотя в соответствии с Дамасским документом жреца [48] мог заменить и левит, если он был опытнее). В обеих группах лицо, называемое «смотрителем», отвечало за прием неофитов, их обучение и испытание: «И он их жалеет, как отец своих сыновей, и воз[вращает] всякого гонимого из них, как пастух свое стадо». Вступление в обе секты сопровождалось клятвенным присоединением к завету; в обеих сектах раз в год проводились собрания, где поведение каждого члена общины подвергалось оценке, по итогам которой его статус в общине мог быть изменен. Предполагается, что обе общины проводили эту ежегодную церемонию подтверждения завета в Шавуот: ведь мы уже знаем, что и терапевты придавали этому дню особое значение. Согласно Книге Юбилеев, ряд фрагментов которой найден в Кумране,

Шавуот – самый важный из праздников, так как его центральный мотив – возобновление Завета между Богом и Израилем, и эту функцию он якобы выполнял еще во времена Ноя, то есть даже до Моисея [69].

Некоторые из кумранских рукописей почти наверняка были составлены для одной из этих двух сектантских общин или непосредственно в этих общинах; это «Война сынов Света против сынов Тьмы» (повествующая о символической борьбе между двумя категориями людей; в воображении сектантов сынам Света, в том числе и им самим, предстояло вести ряд похожих сражений, пока Бог не уничтожит Велиала и царство его), а также, вероятно, Храмовый свиток. Последний представляет собой очень длинный текст на тему библейских законов, в основном о Храме, жертвоприношениях и празднествах, но также и о суде, ритуальной чистоте, обетах и многом другом. В свитке предпринимается попытка согласовать различные библейские тексты, которая представлена в виде нового откровения, излагаемого Богом от первого лица: «Правды, правды ищи, чтобы жил ты и унаследовал землю, которую Я дал тебе, чтобы ты населял ее во все дни» [49]. Частое упоминание Велиала в волнующих, подобных библейским псалмам «Благодарственных гимнах» также говорит об их сектантском происхождении. Но для многих других рукописей невозможно установить, созданы они внутри секты или нет [70].

Самые заметные отличительные особенности вероучения этих сектантов – концепция нового завета и фигура Учителя праведности (или Праведного наставника [50]), играющего особую роль в их истории. Большая часть свидетельств о жизни Учителя обнаруживается в замечательных толкованиях на Книгу пророка Аввакума, найденных в единственном, зато неплохо сохранившемся экземпляре в 1-й пещере. Толкования, которым в каждом случае предпослана библейская цитата, подразумевают, что читатели знакомы с историей секты, поэтому сегодняшним историкам приходится собирать воедино сведения об истоках «яхада» из разбросанных по текстам намеков, как, например, в следующем комментарии к фразе из Аввакума: «Посмотрите между народами и внимательно взгляните, и вы сильно изумитесь; ибо Я сделаю во дни ваши такое дело, которому вы не поверили бы, если бы вам рассказывали»:

[Истолкование этого: имеются в виду...] отступники вместе с Человеком лжи, ибо не [поверили они словам] Учителя праведности, (воспринятым им) из уст Бога; (имеются в виду) также отступ[ники от Закона Бога и] Нового [Завета], ибо не поверили в Завет Бога [и осквернили] им[я свя]тости Его; и точно так же толкование этого [относится к тем, которые изме]няют в конце дней; они притесни[тели... Заве]та, которые не верят в то, что произойдет с] последним поколением, услышав (это) из уст священника, которому Бог дал [разумен]ие, чтобы истолковать все слова его пророков-рабов, [через посредство ко]торых Бог рассказал обо всем предстоящем своему народу [и своей земле].

В другом фрагменте библейская фраза: «Почему вы, изменники, глядите и молчите, когда нечестивец губит того, кто праведнее его?» [51] – истолковывается следующим образом: «Имеются в виду дом Авессалома и люди их общины, которые молчали, когда наказывали Учителя праведности и не помогли ему против Человека лжи, который презрел Учение перед лицом всей их об[щины]». Судя по всему, в определенный момент Учитель провозгласил перед сектантами новое учение, согласно которому они были избранными и оставались таковыми, пока хранили верность, а все остальные были прокляты:

Таковы все люди, которые вступили в Новый Завет в земле Дамаска, но снова изменили и отвратились от кладезя живой воды. Н[е] будут считаться в тайном совете народа и в записи его не будут записаны, со дня кончины Наставника общины и до предстания Помазанника из Аарона и из Израиля. И таково правосудие всем, вошедшим в собрание людей совершенной святости. Но (кто) гнушается выполнять предписания для праведников – он тот человек, кто перелит внутри плавильной печи. При обнаружении его дел он должен быть выслан из собрания, как будто его жребий не падал среди воспитанников Бога. Сообразно его отступничеству должны обличать его люди знаний до дня, когда вернется, чтобы встать на место людей совершенной святости. И при обнаружении его дел, сообразно истолкованию Учения (Торы), по которому поступают люди совершенной святости, пусть никто не заключает с ним

соглашения по поводу казны или по поводу работы, ибо прокляли его все святые Всевышнего [71].

Группа, очевидно, испытывала горькую обиду в отношении тех, кто предал общину в прошлом:

И подобное же правосудие всякому, кто отвергает Первых и Последних, тем, кто принимали скверну в свое сердце и поступали в строптивости своего сердца. Нет им удела в доме Учения (Торы)! Каков суд их товарищам, тем, которые отвратились вместе с Людьми насмешки, (так и) они будут судимы, ибо говорили непутное о праведных законах и презрели Завет и договор, которые установили в земле Дамаска, а это – Новый Завет! И не [бу]дет им и их родам удела в доме Уче[ния] (Торы)! И со дня кончины Наставника общины и до конца всех людей войны, которые ходили с Лжецом, – около сорока лет, и в ту пору загорится гнев Божий в Израиле, как сказал: «Нет царя и нет вождя, нет судьи и нет справедливого обвинителя». *Но покаявшиеся в преступлении Иакова, хранящие Завет Божий, будут говорить друг с другом, и оправдают друг друга, чтобы ходили они путями Божьими* [52]. И внимлет Бог их словам, и услышит.

Ни Люди насмешки, ни Лжец (он же Человек лжи) ни разу не называются в текстах по имени. Скорее всего, самим сектантам было прекрасно известно, о ком идет речь [72].

О том, в чем заключался принятый сектой новый завет, можно догадываться только по тому, что зафиксировано в сектантских свитках. Этот завет имел мало общего с тем Новым Заветом, который приняли ранние христиане несколькими поколениями позже, и состоял, по-видимому, большей частью в соблюдении аскетического образа жизни, ритуальных омовений и священных трапез; эти правила и отличали данную группу иудеев от остальных. Многочисленные тексты премудрости подчеркивают важность как этических принципов, так и знания: «Ты беден. Не говори: я беден, и знания искать не буду. Усердно постигай всё учение и... очисти сердце свое и мысли свои великим пониманием». Через значительную часть

сектантской литературы красной нитью проходят размышления о конце времен, когда (как предсказано в свитке «Война сынов Света против сынов Тьмы») членам «яхада» предстоит встать во главе народа, а сыны Света могут рассчитывать на вечную жизнь: «Их даровал Бог в вечное владение тем, кого избрал Он. И дал им наследовать жребий святых, и с сынами неба связал их круг для общего совета (как) основу святого здания для вечного насаждения во всякий совершающий срок». Кроме того, в текстах неоднократно встречаются указания на то, что Помазанник-Мессия будет не один: упоминаются Мессия Давида и Мессия Аарона [73].

Более явным отличием секты был отказ от использования храмового календаря. Среди свитков сохранились (пусть фрагментарно) многочисленные календари, что говорит о том, что использование сектантами солнечного календаря требовало значительного прилежания. Представляется знаменательным, что один из подобных календарей был переписан в одном и том же свитке с сектантским трактатом «Миксат Маасей га-Тора» («Некоторые дела Закона»), обычно обозначаемым как 4QММТ и состоящим из напыщенных рассуждений о спорных вопросах в законах, не в последнюю очередь в законах о чистоте и об Иерусалимском храме. Однако не вполне очевидно, каким образом отличие в календарной системе влияло на взаимоотношения секты с Храмом. Нередко предполагают, что члены «яхада» отвергли Храм и создали для себя новый иудаизм, в котором общинная жизнь, молитвы и священные трапезы стали заменой жертвоприношениям священников, а особый календарь закрепил это отделение. Но мы уже знаем, что фарисеи и саддукеи вместе пользовались Храмом, невзирая на разногласия по календарным вопросам; кроме того, ни в одном тексте, найденном среди свитков, не говорится о наличии какой-либо связи календаря с решением сектантов отделиться от других иудеев, хотя в комментарии на Аввакума и упоминается некий период в прошлом, когда община (единственная или одна из общин) или ее вождь (Учитель праведности) порвали с неким нечестивым священником, и предрекается, что в будущем порочный священник или священники будут наказаны за свои грехи:

Это относится к Нечестивому священнику, чтобы воздать ему за содеянное им над бедными, ибо «Ливан» – это Совет общины, а «животные» – простецы Иудеи, исполняющие Закон. Бог осудит его на уничтожение, как он (сам) замыслил истребить бедных. А относительно того, что он сказал: «За кровь города и насилие над страной» (2:17) ^[53], – имеется в виду: «город» – это Иерусалим, в котором Нечестивый священник творил мерзостные дела и осквернил храм Бога, а «насилие над страной» – это города Иудеи, в которых он грабил имущество бедных [74].

Община в представлении ее членов в каком-то смысле представляла собой жертву Богу в искупление греха, и во многих сектантских текстах встречаются намеки на недовольство тем, как организованы жертвоприношения в Храме. В Храмовом свитке описывается здание, заметно отличающееся от результата перестройки, затеянной Иродом, а значит, его автор, вероятно, был убежден, что современный ему Храм построен не по божественному образцу. Однако у нас нет явных свидетельств того, что сектанты оборвали все связи с Храмом: ведь в их время Храм был, как мы знаем, главным культовым центром для евреев в соответствии с предписаниями Библии, а сектанты их почитали ничуть не меньше, чем все иудеи.

В последующие века евреям и христианам предстояло освоить богослужения без Храма, однако в мире, где жертвоприношения были нормой для всех религиозных систем, полное отвержение сектой культа в Иерусалиме было бы крайне необычно. И действительно, центральная роль этого культа многократно отмечается в свитках. Предписания, касающиеся жертвоприношений, и упоминания Храма разбросаны по многочисленным спискам библейских текстов из Кумрана; кроме того, в небиблейских текстах Иерусалим упоминается целых 63 раза (другие города – всего несколько раз). В Храмовом свитке приведены подробные правила храмового культа, описания зданий и обстановки, часто упоминаются священники и Аарон, приводятся «производственные календари» для каждой череды священников в Храме. Рекомендации по управлению Храмом в сектантском документе ММТ, сохранившемся в нескольких фрагментарных списках, отражают разногласия между евреями о том,

как именно вести храмовые дела, но не выглядят полемикой со стороны лиц, полностью порвавших с Храмом [75].

Разумеется, и ранее евреи вполне могли позволить себе критиковать тех, кто полагается на жертвоприношения, нарушая при этом остальные Божьи заповеди; при этом такая критика вовсе не служит обоснованием неучастия в храмовом служении. Со временем позиция секты по отношению к Храму могла значительно меняться, однако требований прекратить поклонение Богу, предусмотренное прямым указанием Торы, не выдвигалось. В том же Дамасском документе предписываются правила жертвоприношений: «Пусть никто не посылает к жертвеннику жертву всесожжения, хлебную жертву, ладан и дрова через посредство человека, нечистого какой-нибудь нечистотой, чтобы не позволить ему осквернить жертвенник, ибо написано: “Жертва нечестивых – мерзость, а молитва праведников – как дар благоволения”». Что именно значило участие в храмовом культе для каждого отдельного сектанта, сказать труднее. Один из текстов позволяет предположить, что сектанты возражали против ежегодной уплаты храмового налога в полсикля, основываясь на своеобразном толковании библейского установления. Для сектантов-когенов решение не служить в Храме, по всей вероятности, было непростым, но остальным, как мы уже знаем, в любом случае приходилось посещать Храм не слишком часто [76].

Количество сектантов, входивших в «яхад» в тот или иной момент времени, неизвестно; попытки оценить его на основе размера поселения в Кумране и числа скелетов на прилегающем кладбище слишком гипотетичны, так как неизвестно, сколько представителей секты жили именно в Кумране (и жили ли они там вообще), и неясно, принадлежало ли к поселению само кладбище, где были обнаружены, наряду с мужскими, женские и детские скелеты. Устав разделяет общину на десятки, пятидесятки, сотни и тысячи, но эти числа могли быть чисто теоретическими. Вне зависимости от размера общины или общин, ясно, что эти евреи психологически чувствовали себя отрезанными от остального Израиля: «Отделились мы от большинства народа». В отличие от «философских школ», описанных Иосифом Флавием, члены «яхада», судя по всему, рассматривали свое толкование Торы как единственно верное; при этом статус евреев, не разделявших их взгляды, то есть, собственно, большинства народа,

остается неоднозначным. В некоторых случаях, как в «Войне», авторы-сектанты причисляют евреев-грешников к сынам Тьмы, которые после поражения от сынов Света будут осуждены вместе с язычниками.

Писания «яхада», особенно некоторые комментарии на книги Библии, содержат много отсылок к событиям, на фоне которых произошло отделение секты, однако эти отсылки часто сформулированы языком смутных намеков и иносказаний: «Нечестивый священник», «Человек лжи», «Люди насмешки», «Яростный Лев». Проще, таким образом, восстановить конструкт коллективной памяти сектантов о прошлом, чем реальные события. В то же время в свитках довольно много и явных указаний на известные политические фигуры («Царь Йонатан», «Эмилий» ^[54] и некоторые другие), что позволяет признать правдоподобным следующее: история «яхада» началась в эпоху восстания Маккавеев в 60-х годах II века до н. э., но формальные очертания секта впервые приобрела (вероятно, под руководством Учителя праведности) после ссоры с хасмонейским первосвященником Ионафаном («Нечестивым священником»?) в середине II века до н. э. Возможно, что поводом, разделившим сектантов и Ионафана, стало то, что последний ничтоже сумняшеся занял пост первосвященника, хотя не происходил от рода Садока; это объясняет ведущую роль «сынов Садока» в Дамасском документе и тексте Устава общины из 1-й пещеры, а также то, что эти сектанты, в противовес «генеральной линии», подчеркивали свою связь с потомками Садока. Но даже если так и было, потомки Садока к тому моменту, вероятно, уже утратили былое влияние, судя по тому, что в параллельных фрагментах Устава общины, найденных в 4-й пещере, «сыны Садока» уже не упоминаются [77].

Община со злобой вспоминала враждебность своих тогдашних противников: «Имеется в виду Нечестивый священник, который преследовал Учителя праведности, чтобы поглотить его в гневе пыла своего, в доме его изгнания, и во время праздника покоя, дня всепрощения он появился среди них, чтобы поглотить их и чтобы заставить их споткнуться в день поста, субботы их покоя». Какие именно (очевидно, достопамятные) события произошли тогда, сейчас уже неясно. Представляется вероятным, что Нечестивый священник воспользовался различием между собственным календарем и календарем секты, хотя был ли причиной разногласий именно

календарь, не указывается. Как бы то ни было, члены «яхада» предвкушали падение своих врагов:

«Истребляя многие народы, [ты] согрешил против души твоей»: имеется в виду Дом суда, в котором Бог свершит свой суд среди многих народов, и оттуда Он приведет его на суд и среди них Он объявит его виновным и серным огнем накажет его.

В действительности их надежды на будущее, описанные в свитке «Войны...», предполагали эсхатологические страдания, претерпеть которые предстояло куда большему числу людей, чем непосредственным врагам секты [78].

Для самих же себя сектанты ожидали возобновления общинных трапез, но уже в присутствии Мессии-священника и Мессии Израиля: в те дни «протянет Помазанник Израиля свои руки к хлебу, *а после благословляют все собравшиеся в общине, каждый* согласно его достоинству» [55]. Так предписывает «Устав для всего общества Израиля в последние дни, когда они соберутся [вместе, чтобы посту]пать согласно закону сынов Садока, жрецов и людей их Завета, которые уклонились от хождения дорогой народа. Они – люди Его совета, которые сохраняли Его Завет среди нечестия» [79].

Сектанты Мертвого моря возлагали большие надежды на идеальную жизнь отдельно от остального народа Израиля:

Вот Устав для людей общины, предавшихся отказу от всякого зла, с тем чтобы держаться всего, что (Он) приказал, по Его воле, чтоб отделиться от общества людей Кривды, чтобы быть вместе в Учении (в Торе) и в имуществе и повиноваться словам сыновей Садока, жрецов, хранящих Завет, и слову большинства людей общины, держащихся Завета. По их слову исходит черед жребия для каждого дела, (связанного с) Учением (Торой), имуществом и правосудием, чтобы творить сообща истину и смирение, праведность и правосудие, любовь к милости и скромное поведение на всех их путях, с тем чтобы никому не ходить по закоснелости сердца своего, блуждая вслед своему сердцу и глазам и помыслу своего побуждения, но, напротив, обрезать

сообща необрезанность побуждения и жестоковыйность, чтобы основать истинную основу для Израиля, для общины Завета [80].

Увы, им не повезло: эти надежды пошли прахом и были преданы забвению. В какой-то момент между 68 и 73 годами н. э. римские войска безжалостно уничтожили поселение в Кумране, и те, кто спрятал свитки, уже не извлекли их вновь из хранилищ. При желании воссоздать «яхад» можно было бы и переселившись в другое место, но если какие-либо группы евреев и предпринимали подобные попытки, их следы не сохранились ни в раввинских и раннехристианских источниках, ни в археологических находках, дающих нам информацию о состоянии иудаизма в следующие века. Единственным, хотя и интереснейшим, исключением стали средневековые списки Дамасского документа, найденные в Каире и датированные X и XII веками.

Итак, нам точно известно, что к I веку н. э. в иудейском обществе сосуществовали многочисленные религиозные группы с поразительно разным пониманием общей религиозной традиции. Объединяющим центром для большинства евреев был Иерусалимский храм, и, без всякого сомнения, фарисеи и саддукеи (как священники, так и миряне) участвовали в совместных храмовых службах, несмотря на разные точки зрения по фундаментальным вопросам богословия и практические разногласия в вопросах управления Храмом. В этом обществе евреи самых разных религиозных воззрений спорили и пререкались, но в конечном итоге терпели друг друга. Однако члены секты «яхад», презиравшие остальных евреев как «грешников во Израиле», жили, судя по всему, в известной степени отдельно от других иудеев, а по крайней мере одному течению, возникшему в I веке н. э., предстояло, как мы увидим, вовсе оставить лоно иудаизма.

7. Границы разнообразия

Есть те, кто, рассматривая буквальный смысл законов через призму рассудочных символов, придают последним излишнее значение, а первым пренебрегают. Таких людей я, со своей стороны, должен осудить... Истинно, что назначение Дня Седьмого – учить сотворенные существа всесильию Несотворенного и недеянию. Но не следует на этом основании отменять установленных законов о его соблюдении... Верно, что обрезание в действительности символизирует отсекание плотских удовольствий и всяческих страстей и отказ от нечестивого тщеславия... но не следует из-за этого отвергать установленный закон об обрезании. Да ведь придется презреть святость Храма и многое другое, если считаться только со скрытым смыслом речений.

Этот решительный выпад против тех евреев, кто толковал Тору только аллегорически и не считал нужным соблюдать законы в их буквальном смысле, принадлежит перу еврейского философа Филона Александрийского (чье собственное аллегорическое толкование иудаизма мы рассмотрим далее в этой главе) и ясно показывает, что в вопросе о том, как именно понимать учение Моисея, пределов разнообразию не было. Аллегорическое чтение Библии позволяло и позволяет приписать читаемому тексту какой угодно смысл. Приведенный пассаж из труда Филона «О переселении Авраама», где Филон комментирует описание странствий патриарха в 12-й главе Книги Бытия, – единственное известное античное упоминание таких крайних аллегористов; у нас нет доказательств, что чисто символическое толкование заповедей Торы было широко распространено. Однако Филон, очевидно, знал как минимум о двух иудеях, придерживавшихся этой точки зрения (раз он писал о них во множественном числе). Филон считал, что несоблюдение закона в его буквальном, а не только символическом смысле достойно порицания, но сами его нападки показывают, что в принципе и такое толкование считалось возможным [1].

Очевидно, что разделение иудаизма всего на три упомянутые Иосифом Флавием «кошерные» философские школы обедняет общую картину современного ему иудаизма, внутри которого, наряду с фарисеями, саддукеями и ессеями, процветали и многие другие направления. Иосиф, пожалуй, возразил бы, что эти направления не представляют особой важности, ведь в его время ни одно из них не имело значительного числа последователей, – и ошибся бы в отношении как минимум двух течений в иудаизме I века, которым суждено было оказать большое влияние на развитие религии в следующие два тысячелетия. Мудрецы-раввины в I веке составляли лишь небольшое маргинальное течение в Иудее, но они заложили основы нормативного иудаизма в его сегодняшнем виде. Движение же христиан, вдохновленное Иисусом, зарождалось как всего лишь еще одно направление в иудаизме, но к концу I века уже начало развиваться совершенно независимо от него.

Мудрецы

«Мудрецами» (*хахамим*) или «учениками мудрецов» (*талмидей хахамим*) называли себя в I веке н. э. евреи, придерживавшиеся раввинистического течения в иудаизме. От других иудеев их отличала уверенность в том, что они являются частью элитной группы ученых эрудитов, сохраняющих непрерывную цепочку передачи устной традиции от учителя к ученику со времен Моисея, сжатое описание которой мы видим в трактате «Авот» Мишны:

Моше принял Тору на Синае и передал ее Йеѓошуа, Йеѓошуа [передал Тору] старейшинам, старейшины – пророкам, пророки передали ее Великому собранию ученых. Последние дали три указания: «Судите без спешки, выводите в люди как можно больше учеников и возведите ограду вокруг Торы». Шимон-праведник был последним из [ученых] Великого собрания... Антигнос из Сохо принял [Тору] от Шимона-праведника... Йосей бен Йоэзер из Црейды и Йосей бен Йоханан из Иерусалима приняли [Тору] от них... Йеѓошуа бен Перахья и Нитай из Арбеля приняли [Тору] от них... Йеѓуда бен Табай и Шимон бен Шетах приняли [Тору] от них... Ѓилель и Шамай приняли [Тору] от них.

Гилель говорил: «Учись у Аарона: цени мир и стремись к миру, люби людей и приближай их к Торе»... Раббан Гамлиэль говорил: «Найди себе учителя».

Действительно ли к I веку н. э. имела место такая длительная устная традиция, уходящая в прошлое на много веков, сейчас установить невозможно: самым ранним свидетельством о таком представлении является Мишна, кодифицированная в начале III века н. э.; ни в Библии, ни у Иосифа Флавия о подобной традиции ничего не сказано. Но представления здесь важнее реальности. Нет сомнений в том, что мудрецы-раввины верили в существование этой устной традиции и в то, что через нее они получили полномочия от самого Моисея [2].

Ранняя история раввинистического движения известна только по источникам, сохранным позднейшими раввинами, для которых учителя I века до н. э. и I века н. э. – Гилель, Шамай, Гамлиэль – были почитаемыми предшественниками. Постепенно об этих мудрецах рождалось все больше легенд – во многом так же, как о ведущих библейских персонажах. Поэтому для достоверного представления о том, как выглядело это течение в иудаизме перед разрушением Иерусалимского храма в 70 году н. э., целесообразно учитывать только традицию, зафиксированную в Мишне и других источниках III века, созданных танаями, но не более поздние раввинистические источники.

Из трудов танаев мы узнаём, что группы мудрецов, занимавшиеся изучением Торы, хорошо известны уже за век до разрушения Храма в 70 году. Мишнаитская традиция возводится, как мы уже видели, к самому Моисею, но о ранних звеньях в цепочке передачи учения не приводится практически никакой информации, разве что мудрые наставления – среди которых, например, максима, приписываемая Нитаю из Арбея (Арбелы), учившему во времена Хасмонеев: «Сторонись плохого соседа, и не води дружбу с грешником, и не будь самоуверен, [надеясь] избежать наказания». Предания о Гилеле и Шамае, живших в конце I века до н. э., и их преемниках более конкретны, но за 200 лет от Гилеля до составления Мишны сведения и об этих ранних мудрецах свелись к некоему набору схем. В каждом поколении мудрецы Торы представлены парами, и традиция передает постановления каждой пары по насущным вопросам – например, о том, следует ли совершать *смиху* (наложение рук на жертву в Храме

перед забоем), хотя в случае разногласий записи не всегда позволяют сделать вывод о том, кто прав:

Йосей, сын Йоэзера, говорит, что [в праздник] не следует совершать смиху. Йосей, сын Йоханана, говорит: совершать смиху. Йеѓошуа, сын Перахьи, говорит, что не следует совершать смиху; Нитай из Арбея говорит: совершать смиху. Йеѓуда, сын Табая, говорит, чтобы не совершать смиху; Шимон, сын Шетаха, говорит: совершать смиху. Шемайя говорит: совершать смиху, Автаљон говорит, что не следует совершать смиху. Ѓилель и Менахем не разошлись во мнениях; ушел Менахем – вошел Шамай. Шамай говорит, что не следует совершать смиху; Ѓилель говорит: совершать смиху [3].

Как видно из процитированного отрывка, характерной чертой для этого направления в иудаизме был дискуссионный формат. Ученик в *бейт-мидраше* («доме учения») исследовал тонкости Торы, применяя методы логического суждения к усвоенному материалу, что бывало задачей не из легких, если мудрецы попросту не соглашались друг с другом, как в приведенном отрывке. В результате складывавшаяся традиция оказывалась более динамичной, чем у кумранских сект, слепо опиравшихся на авторитет, хотя и не столь анархичной, как основанный исключительно на Писании фундаментализм саддукеев. Но главное – в этом религиозном обществе учение и ученые споры являлись самостоятельной ценностью, при условии, что предмет диспутов было прояснение священного Моисеева закона. Из этого текста ученики не могли узнать, налагать руки на жертву перед ее умерщвлением или нет, зато могли узнать другое – то, что в этом вопросе обсуждение вполне уместно.

Из череды диспутов, которые велись еще до разрушения Храма, лучше всего сохранились споры между школами Ѓилеля и Шама. Разногласия между ними возникали практически по всем вопросам бытия – например, о том, как произносить благословение после еды:

Вот законы о трапезе, относительно которых мнения школы Шама и школы Ѓилеля расходятся. Школа Шама говорит: [в субботу и праздники сначала] произносят благословение дня, а

потом произносят благословение над вином. Школа Ѓилеля же говорит: [сначала] произносят благословение над вином и [лишь] потом благословение дня. Школа Шама́я говорит: [сначала] омы́вают руки, а потом нали́вают [вино в] бокал. Школа Ѓилеля же говорит: [сначала] нали́вают [вино в] бокал и [лишь] потом омы́вают руки. Школа Шама́я говорит: вытира́ют руки полотенце́м и кладут его на стол. А школа Ѓилеля говорит: на ложе. Школа Шама́я говорит: [сначала] наводят чистоту в помещении, а потом омы́вают руки. Школа Ѓилеля же говорит: [сначала] омы́вают руки и [лишь] потом наводят чистоту в помещении... [Если человек] поел и забыл прочитать благословение [после еды] – школа Шама́я говорит: [он] должен вернуться на место и прочитать благословение; а школа Ѓилеля говорит: [пусть] прочи́тает благословение на том месте, где вспомнил. До каких пор [он] может проче́сть благословение? Пока эта пища [еще] не перевари́лась в его желу́дке.

В оригинале две школы толкования названы «домами», почему – неизвестно. Совершенно очевидно, что под термином «дом» подразумевалась именно «школа», но в подобном употреблении он больше не встречается ни в каких других текстах периода Второго храма или более поздних эпох. При этом многочисленные расхождения между двумя «домами» не мешали их сотрудничеству именно в тех областях, которые волновали их прежде всего, что следует считать свидетельством уважения обеих школ к альтернативному мнению, основанному на добросовестном стремлении разъяснить закон:

Хотя эти запрещают то, что те разрешают, но [мужчины из] дом[а] Шама́я не отказывались жениться на женщинах из [семей] дома Ѓилеля, [мужчины из] дом[а] Ѓилеля – на женщинах из [семей] дома Шама́я; и вопреки всем спорам о том, что чисто и что нечисто, в которых эти объявляют чистым то, что те объявляют нечистым, ни те ни другие не колебались использовать что-либо принадлежащее противоположной стороне в делах чистоты [4].

Обе школы могли пытаться (и, несомненно, пытались) убедить оппонентов в собственной правоте, и иногда им это удавалось: в Мишне зафиксирован ряд вопросов, по которым «школа Ѓилеля изменила свое мнение и стала учить согласно со школой Шама». Разногласия двух школ как-то умудрялись сочетаться с принципом следования мнению большинства, так что истинный смысл Торы можно было определить голосованием мудрецов. Вполне возможной была ситуация, когда при голосовании не побеждали ни Шамай, ни Ѓилель; так было по вопросу об определении времени, начиная с которого женщин следует считать нечистыми в связи с менструацией:

Шамай говорит: всех женщин достаточно [считать нечистыми только] со времени [истечения]. Ѓилель говорит: [женщина считается нечистой] от [предыдущей] проверки до [нынешней] проверки, даже если [прошло] много дней». Мудрецы же говорят: ни по словам этого, ни по словам этого.

Века спустя раввины обеспокоились явной терпимостью мудрецов к мнениям, противоречащим их собственным. Наиболее ярко это беспокойство проявилось в традиции, зафиксированной не ранее IV века в Иерусалимском Талмуде, согласно которой в конце концов глас с неба (*бат коль*) установил, что «закон всегда следует школе Ѓилеля, и любой, кто нарушает постановления школы Ѓилеля, заслуживает смерти». Тем сильнее подобная безапелляционность контрастирует с позицией самих школ Шама и Ѓилеля, мирившихся с разногласиями [5].

Споры между школами, упоминаемые в источниках эпохи танаев, относятся главным образом к религиозным податям, соблюдению суббот и праздников, законам о браке и ритуальной чистоте. Но у обеих школ могли быть и другие интересы: мы не знаем, мог ли, да и хотел ли анонимный редактор Мишны (традиционно считается, что это был р. Йеѓуда ѓа-Наси) около 200 года н. э. записать все, чему учили мудрецы двумя веками ранее. Мудрецов отличало вовсе не внимание к каким-либо конкретным вопросам (все названные темы вообще широко обсуждались евреями в последние годы существования Второго храма), а любовь к спорам о мельчайших деталях, реализовывавшаяся в сообществах, где изучение Торы

считалось самоценным. Методика обучения состояла в том, что ученики задавали вопросы, а учитель отвечал, используя логические умозаключения. Обязанностью учащегося было доскональное запоминание услышанного, и хорошая память весьма ценилась [6].

В Мишне сохранились имена (или прозвища, такие как Бен Баг-Баг или Бен Хей-Хей) примерно пяти десятков мудрецов, учивших между 200 годом до н. э. и 70 годом н. э., но от многих из них не осталось ничего, кроме единственного изречения; так, Бен Хей-Хею приписывается следующее поучение: «Вознаграждение соответствует степени страданий». Так как ни один учитель, судя по всему, не считался априори авторитетнее другого (мы уже видели это по спорам школ Ѓилеля и Шамая), танаи, как представляется, не проявляли никакого интереса к их биографиям (в отличие от ранних христиан, уделявших значительное внимание жизни Иисуса), и об их жизни мы почти ничего не можем сказать сколько-нибудь уверенно. Скрупулезная атрибуция того или иного поучения конкретному мудрецу (отличающая мишнаитские тексты, в свою очередь, от законодательных установлений Устава общины и Дамасского документа кумранского «яхада») служила, как представляется, цели более общего характера: описать процесс передачи учения от учителя к ученику, лежащий в основе всей традиции мудрецов [7].

В сообществе мудрецов была широко распространена уважительная форма обращения «рабби» («господин мой» или «учитель мой»). К концу I века н. э. она стала использоваться и как титул, прибавляемый к именам отдельных раввинов. Титул «раббан» («учитель наш») в источниках эпохи танаев редок и используется главным образом для обозначения раббана Гамлиэля или его потомков, очевидно, в знак почтения. Из предыдущей главы мы знаем, что Гамлиэль был вождем фарисеев, а его особый титул говорит о том, что фарисей мог одновременно быть одним из лидеров ученого сообщества мудрецов. Однако между мудрецами и фарисеями имеются явные различия. Фарисеи, напомним, толковали Тору в свете практически соблюдаемых древних обычаев. Мудрецы были столь же консервативны: так, они ограничили расстояние, на которое можно путешествовать в субботу, или, скажем, прибегли к юридической уловке, доказывая, что двор, куда выходит несколько домов, в субботу считается совместным

владением, но эти постановления они принимали на основе устной традиции, передаваемой от учителя к ученику [8].

Нам не известно, сколько мудрецов насчитывалось в век, предшествующий 70 году н. э., но все говорит о том, что это была небольшая группа элиты. Судя по всему, подавляющее большинство мудрецов жили в Иерусалиме или, по крайней мере, в Иудее. Истории об их спорах наводят на мысль, что речь идет о совсем немногочисленной группе, и знаменательно, что они, по-видимому, так и не привлекли внимания ни Иосифа Флавия, ни авторов Нового Завета. Возможно, их влияние на более широкие слои населения было сильнее до 70 года – судя по сведениям раввинов-танаев (начало III века н. э.) о том, что иногда мудрецы учили в Храме, в «палате тесаных камней», откуда, согласно Мишне, «исходит Тора для всего Израиля». Но не следует воображать, как делали некогда раввины, что до 70 года мудрецы контролировали всю религиозную жизнь Иерусалима, от храмовой службы до Сангедрина. Это была лишь одна из многих групп религиозных подвижников, но их отличало стремление выработать точные инструкции, разъясняющие, как им (и другим подвижникам) следует жить в соответствии с Моисеевым законом [9].

Назорей и хаверим

В числе других подвижников, стремившихся жить особенно благочестивой жизнью, мудрецы уделили немало внимания назорейм, которым посвящен целый трактат Мишны. Приносимый назорейми особый обет включал отказ от вина, крепких напитков и винограда вообще; кроме того, назорейи не стригли волос и (за исключением принявших обет на всю жизнь) избегали контакта с трупной нечистотой даже при похоронах близкого родственника. Этот обет подробно описывается в библейской Книге Чисел. «Практические случаи» назорейства описываются в других библейских текстах, в особенности в историях пророка Самуила и Самсона, которые еще до рождения были отданы в назорейи на всю жизнь. В большинстве случаев мужчины – или женщины – принимали обет назорейства на небольшой срок (около месяца), желая на время посвятить себя Богу по той или иной причине: например, в благодарность за полученные блага или в надежде на божественную помощь в беде [10].

Очевидно, в конце эпохи Второго храма обет назорейства был достаточно распространен как в диаспоре, так и в Иудее. В Септуагинте в соответствующей главе Книги Чисел он назван «обетом великим» [56]. Судя по тексту Деяний апостолов, обет назорейства принимал и апостол Павел. А еврейская царица Береника, пытавшаяся в 66 году н. э. предотвратить восстание против Рима, находилась в это время в Иерусалиме именно для того, чтобы исполнить свой обет назорейства. Особая набожность назорейского обета, должно быть, особенно привлекала богатых и могущественных женщин, которые, как Береника, хотели демонстративно подчеркнуть свою преданность Богу. О назорействе адиабенской царицы Елены упоминает Мишна:

Случилось так, что сын царицы Елены отправился на войну, и она сказала: «Если сын мой вернется благополучно с войны, то я буду в назорействе семь лет». И сын ее вернулся с войны, и она была в назорействе семь лет. В конце семи лет она поднялась в Землю [Израиля], и школа Ѓилеля решила, что она должна

соблюдать назорейство еще семь лет; и в конце этих семи лет она осквернилась. Таким образом, она соблюдала назорейство двадцать один год [11].

О религиозности *хаверим*, или «товарищей», мы знаем только из текстов эпохи танаев. Определение «товарищей», без какого-либо объяснения, появляется в одном из трактатов Тосефты, где обсуждается, как поступать с дарами сельского хозяйства, относительно которых есть сомнение, взята ли с них надлежащим образом десятина: «В *хаверим* принимают тех, кто берет на себя четыре вещи: не давать [священнику-]простецу [*ам га-арец*, то есть не *хавер*] возношений и десятин, не готовить у простеца пищевых продуктов, требующих ритуальной чистоты, и есть обыденную пищу в чистоте» [12].

Из этого и других фрагментов Тосефты следует, что некоторые евреи давали обет соблюдать особую тщательность в вопросах ритуальной чистоты и десятины. Они не просто настаивали, что любая десятина, данная ими священнику, должна потребляться последним после омовения – в обязательном для него состоянии ритуальной чистоты, но и обязывались соблюдать отсутствующее в Библии требование самим есть любую пищу – в том числе и неосвященную – в состоянии чистоты. Мы уже знаем, что в век, предшествовавший разрушению Храма, многие евреи – ессеи, терапевты и члены «яхада» – относились к вопросам ритуальной чистоты крайне серьезно, но *хаверим*, по-видимому, отличались тем, что соблюдение заповедей относительно чистоты и десятины составляло их главную цель; при этом они не уходили из «большого» еврейского мира, продолжая в нем жить, несмотря на опасности, которые жизнь «в миру» таила для их благочестия.

Библейские заповеди, которые эти евреи воспринимали столь серьезно, предписывали отдавать приношения и десятины священникам и бедным. Мы уже знаем, как важны были эти даяния для заработка священников, а следовательно, и для поддержания служения в Храме. Но *хаверим*, судя по всему, заботились больше о самом факте даяния, чем о его результате. Библейские правила в этом отношении сложны и запутанны. Библия не предписывает, какую именно долю продуктов сельского хозяйства отделять для возношения,

но в Мишне указано: «Надлежащий размер возношения, если человек щедрый, составляет одну сороковую часть (а школа Шамаа говорит: одну тридцатую); если он средней щедрости, одну пятидесятую; если он скупой, одну шестидесятую». Библейский закон о десятине относится только к зерну, вину и маслу, но некоторые евреи, очевидно, значительно расширили его применение: «Относительно десятин установлено следующее правило: все, что идет в пищу, охраняется и произрастает из земли, подлежит десятинным сборам».

Итак, от каких сельскохозяйственных продуктов следовало отделять десятину, было определено. Тем не менее оставалось немало пространства для спекуляций по поводу того, когда урожай той или иной культуры созревает в достаточной мере, чтобы считаться пищей? «С какого времени плоды подлежат десятинным сборам? Смоквы – по достижении полужелости; виноград обыкновенный и дикий – когда будут видны косточки; сумах и тутовые ягоды – как покраснеют (и все красные плоды – когда покраснеют); гранаты – лишь только станут мягкими; финики – когда начнут набухать; орехи – когда образуется оболочка». Скрупулезное соблюдение подобных правил само по себе требовало немалой самоотдачи, даже если человек не слишком сильно заботился о соблюдении ритуальной чистоты:

Кто обязуется быть «надежным» ^[57], очищает десятинами то, что он ест, что продает и что покупает, и не пользуется гостеприимством простеца, слова р. Меира. А мудрецы говорят: кто бывает в гостях у простеца, остается надежным. Сказал им р. Меир: если он для себя ненадежен, будет ли он надежен для меня? Они ответили: никогда хозяева не отказывались разделить друг с другом трапезу, и тем не менее плоды, что в их домах [то есть в домах принявших на себя бремя «надежности»], очищены надлежащим образом [13].

Решивший вести жизнь *хавера*, судя по всему, должен был сделать некоторое формальное заявление перед *хавурой* («товариществом»). Это, видимо, не была клятва, подобная обету назорейства. В середине II века н. э. мудрецы-раввины спорили, может ли *хавер*, изменивший своим обязательствам, быть принят обратно в товарищество: «Всех тех, кто отказался [от своих обязательств после того, как их приняли в

число *хаверим*], никогда больше не принимают, – слова р. Меира. Р. Йеѓуда говорит: если они отказались публично, то их принимают, если же тайком, то не принимают. Р. Шимон и р. Йеѓошуа бен Корха говорят: их и в том, и в другом случае принимают, как сказано [Иер. 3:14]: “возвратитесь, дети-отступники”. Такая снисходительность отчасти объясняется тем, что некоторые профессии считались несовместимыми с обязательствами *хавера*: «Сначала было постановлено: *хавера*, ставшего сборщиком податей, исключают из *хавуры*. Но затем изменили мнение и постановили: пока он находится в сборщиках, считать его “ненадежным”. Если же он откажется от этого занятия, то вот, он снова надежен» [14].

Немало свидетельств об условиях жизни *хаверим* сохранили для нас, как мы видели, мудрецы-раввины, действовавшие после разрушения Храма в 70 году н. э. Однако из предания о том, что школы Ѓилеля и Шамаи спорили, каков должен быть срок испытания кандидата в *хаверы* (срок в тридцать дней, предложенный школой Ѓилеля, разительно отличается от куда более долгого испытательного срока будущих ессеев), следует, что подобные товарищества имели место уже в I веке н. э. или даже раньше.

Посвящение себя Богу могло привести к напряженным отношениям в семье столь истового верующего. В Тосефте разбирается вопрос: что делать, если сын *хавера* отправится в дом деда по матери, простого еврея. Составитель Тосефты снисходительно постановляет: «...отцу [мальчика] нечего бояться, как бы тот не накормил его пищей, требующей ритуальной чистоты», но если достоверно известно, что тот накормит его такой пищей, то пускать туда сына запрещается. Торговля съестными припасами с простыми евреями, одалживание или дарение продуктов питания порождали всевозможные нравственные дилеммы, однако авторы раввинистических текстов, где о подобных дилеммах рассказывается, исходят из предпосылки, что, раз уж такие контакты имеют место, приходится с этим как-то справляться:

Если *ам ѓа-арец* служит в лавке *хавера*, то соблюдение законов считается доказанным, хотя бы *хавер* неоднократно отлучался из лавки: это дозволено, и [хозяину-хаверу] не стоит беспокоиться, что он [слуга – *ам ѓа-арец*] подменил [товар *хавера*, очищенный взиманием десятины, собственным неочищенным]. Если муж

«надежен» [в отношении взимания десятины], а жена не «надежна», то покупать [продукты] у него можно, но ходить в гости к нему нельзя.

Хаверим (в отличие от фарисеев, саддукеев, ессеев и даже назореев) ни в одном источнике не описываются как монолитная группа. Насколько известно, они не вступали в споры с другими евреями относительно чистоты и десятины. Решение стать *хавером* было для каждого из них исключительно личным делом. На социальную реальность их религиозной жизни оно оказывало влияние лишь вследствие практических трудностей: педантичная забота о правильном приготовлении пищи была возможна либо внутри одного домохозяйства, либо в такой группе, все участники которой придерживаются одинаковых воззрений [15].

Какова была связь *хаверим* с мудрецами-раввинами, которые записали все правила поведения *хаверим*? Сам по себе акт записи ничего не говорит о личности записавшего: мы уже знаем, что редакторы и Мишны, и Тосефты посвятили по трактату правильному выполнению обета назорейства, но из этого вовсе не следует, что, по их мнению, подобные им мудрецы должны становиться назореями. Один из фрагментов Тосефты, возможно, намекает на то, что после разрушения Храма, в конце I века н. э., среди мудрецов-раввинов постепенно распространялось представление, что доскональное соблюдение мудрецом законов о чистоте и десятине само собой разумеется, хотя в прежние времена он и должен был сделать официальное публичное заявление о своем желании вступить в товарищество:

Если кто приходит, чтобы принять на себя [обязанности *хавера*] – даже если он «ученик мудреца», – обязан принять их на себя [то есть сделать официальное публичное заявление]. Однако мудрец, который заседает [в суде], не обязан принимать их на себя [официально и публично], так как он уже принял их на себя с того времени, как сел [заседать в суде]. Аба Шауль говорит: также и ученик мудрецов не обязан принимать их на себя [официально и публично], и более того, другие могут принимать их на себя в его присутствии [16].

Больше всего внимания источники авторства танаев уделяют религиозным проблемам взрослых мужчин, придерживавшихся раввинистического направления, вследствие чего легко не заметить в них «окно возможностей», весьма важное для личных религиозных исканий, – ведь быть *хавером* могли и женщина, и раб:

Дочь или жена *хавера*, выходя [впоследствии] за простеца, а также раб *хавера*, проданный простецу, – вот, они считаются в прежнем состоянии [*хавера*], пока не заподозрены. Р. Шимон бен Эльзар говорит: они обязаны принять на себя [обязанности *хавера*] вторично... Однажды женщина, бывшая за *хавером* и навязывавшая на его руку тфилин, вышла за мытаря и навязывала ему на руку таможенные печати.

Точно так же, как женщина могла принять обет назорейства, она могла принять на себя и обязательства педантичного соблюдения правил ритуальной чистоты и десятины. Но в этом случае ее желание радикально меняло религиозную жизнь всего дома. Как отмечено в Тосефте, если человек «надежен» в смысле отделения десятины, но жена его ненадежна, «он, по пословице, “живет в одной яме со змеей”». В данном случае в тексте негативно оценивается тот примечательный факт, что главной точкой приложения религиозных стараний семьи *хаверим* – мужчины и женщины – было приготовление пищи и проведение трапез в домашних условиях, где женщине отводилась главенствующая роль. Этим объясняется условие, поставленное, по преданию, в середине I века н. э. раббаном Гамлиэлем будущему зятю: «Раббан Гамлиэль выдал дочь за р. Шимона бен Натанеля, когена, и заключил с ним условие, что она не будет готовить еду, требующую ритуальной чистоты, под присмотром простеца» [17].

К Средним векам увлечение скрупулезным отделением десятины угасло. Это произошло, среди прочего, и потому, что средневековые раввины отменили обязанность отделять десятину в диаспоре на основании постановления Мишны: «Каждая заповедь, зависящая от пребывания на Земле [Израиля], исполняется только на Земле [Израиля]». Забота о ритуальной чистоте никуда не делась, но к VI веку в раввинистических кругах термин *хавер* стал употребляться в

отношении самих мудрецов-раввинов, так что говорилось: «*хаверим* и есть ученые». Но одна концепция прежних *хаверим* оказалась настолько мощной, что прошла через всю последующую историю иудаизма: это центральный характер дома и в особенности кухни как средоточия благочестия. Именно там законы кашрута могли и должны были соблюдаться со всей тщательностью [18].

Аллегористы

Современник раббана Гамлиэля философ Филон Александрийский согласился бы с *хаверим* по вопросу о важности законов ритуальной чистоты и десятины, изложенных в Торе. Он одобрительно отмечал, что Моисей «постановляет отдавать первые плоды, приносимые любым другим имуществом; вино с каждой давильни, пшеницу и ячмень с каждого гумна, и равным образом масло с олив и плоды с других садовых деревьев, чтобы священники не довольствовались крохами, едва не умирая с голоду и ведя жизнь сравнительно бедную, но наслаждались изобилием и роскошью, проводя дни в веселье и нестесняемом удовольствии, как подобает их сану». Но для Филона максимально тщательное соблюдение законов Торы не было самоцелью; он усматривал в нем глубокий внутренний смысл, разъяснению которого посвятил немалую часть своей жизни и трудов [19].

Из сочинений Филона мы довольно много знаем о жизни, которую он вел, и можем достаточно точно описать его культурную и социальную среду, хотя подробности его биографии остаются не вполне ясными. Филон родился в одной из самых уважаемых семей старинной еврейской общины Александрии около 10 года до н. э., вскоре после того, как римское завоевание превратило город из царской столицы, блиставшей показной роскошью, в многолюдный перевалочный пункт, жителям которого осталось с недовольством наблюдать, как богатства из отдаленных областей страны везут в Рим.

Город, основанный самим Александром Македонским тремя с половиной веками ранее, был построен по регулярному плану на узкой полоске земли между Средиземным морем к северу и Мареотидским озером к югу. По размеру и великолепию с Александрией мог равняться только Рим. В центре города была царская, или греческая, часть, где вдоль улиц с колоннадами были возведены впечатляющие общественные строения в смешанном греко-египетском стиле. Архитектурными доминантами были дворец Птолемеев и Мусейон – важнейший центр науки и искусства, где некогда располагалась знаменитая библиотека. В 48 году до н. э. по вине Юлия Цезаря библиотека сгорела, и на смену ей пришла другая – в храме Сераписа в

египетской части города. Александрия была космополитичным городом. В гавань, у входа в которую располагалось одно из чудес света – Фаросский маяк, прибывали корабли со всего Средиземноморья. Греки-александрійцы ощущали себя частью островка высокой культуры и со времен основания города сохраняли чувство превосходства над окружающим египетским обществом, от ресурсов которого они при этом зависели.

Ко временам Филона этот утонченный греческий мирок трещал по швам. Угрожал ему как приток негреков – в первую очередь египтян и евреев, с давних пор имевших в городе свои кварталы, – так и постоянный произвол римских наместников, чьи интересы были направлены на благосостояние не столько Александрии, сколько Рима и свое собственное. Представления греков-александрійцев о превосходстве эллинизма были в значительной мере переняты по крайней мере некоторыми из евреев города. Филон был полноправным гражданином Александрии и получил классическое греческое образование в области грамматики, математики и музыки, хорошо знал литературу и драму, занимался атлетикой. Он вращался в самых высоких кругах еврейского общества. Один из его племянников, Марк Юлий Александр, женился на царевне Беренике из династии Иродиадов, которой впоследствии предстояло стать любовницей римского императора Тита. Другой племянник, брат Марка Тиберий, с 46 по 48 год был прокуратором Иудеи, а позже, в 60-х годах н. э., префектом Египта. В процессе своей блистательной политической карьеры Тиберий, как известно, порвал с традициями предков. В отличие от племянника, Филон был безраздельно предан своему народу и религии: он как минимум однажды совершил паломничество в Иерусалимский храм, а осенью 39 года н. э. отправился в Рим, чтобы умолять императора Калигулу о защите гражданских прав александрийской еврейской общины [20].

Получая образование, Филон познакомился не только с греческой риторикой и популярными в его эпоху философскими воззрениями стоиков, но и с основными трудами Платона, в особенности с «Тимеем» и «Федром». Как именно он учился, неизвестно. Его семья была достаточно богата, чтобы нанять учителя, но трудная для понимания философия Платона, писавшего в IV веке до н. э., в I веке н. э. не пользовалась популярностью; Филон же питал к платоновским

трусам необыкновенное пристрастие. Столь же необыкновенным было и то, как Филон употребил свое философское образование: он обстоятельно и не без остроумия доказывал, что Моисеев закон, будучи надлежащим образом аллегорически истолкован, представляет собой не что иное, как разновидность философии Платона, – или, точнее, что Платону и Моисею открылись одни и те же истины.

За свою жизнь Филон написал немало, и многие его труды дошли до наших дней – в основном в греческом оригинале, но частью и в переводах: армянском VI века и латинских. Благодарить за это следует переписчиков-христиан, которым толкование Филоном еврейского Закона весьма пригодилося. В конце II века Климент Александрийский первым из христианских писателей цитирует филоновскую аллегорическую интерпретацию Септуагинты – греческой версии еврейской Библии, в христианстве ставшей Ветхим Заветом. Поколением ранее, в середине II века, основная масса христиан-неевреев подверглась нападкам влиятельного и харизматичного проповедника Маркиона, призывавшего вовсе отвергнуть Ветхий Завет, поскольку христиане не желают соблюдать буквально, подобно евреям, изложенные в нем заповеди. В ответ Климент, не желая полностью отвергать священные тексты, пророчества которых сами же ранние христиане называли сбывшимися в Христе, предложил новый способ понимания Ветхого Завета через платоновскую аллерию. Труды Филона для этой цели оказались как нельзя кстати. К середине IV века историк церкви Евсевий писал о нем: «При Гае стал известен очень многим Филон, человек весьма замечательный не только среди наших, но и среди людей, получивших греческое образование» [21].

Разрабатывая аллегорическую интерпретацию Торы, Филон хотел дать своим читателям истинное истолкование учения Моисея, который «достиг самых вершин философии и посредством оракулов познал большинство наиважнейших связей в природе». Так, например, законы питания, определяющие, каких животных можно есть, символизируют способ получения знаний и последующего выбора добродетели в противовес пороку:

Из всех чисел, превышающих единицу, десять – самое совершенное и, как говорит Моисей, самое святое и священное, и этим числом он ограничил перечень чистых родов животных,

назначенных им для употребления членами его сообщества. Далее он указывает общий метод проверки и испытания принадлежности животного к одному из десяти чистых родов по двум признакам: раздвоенным копытам и жеванию жвачки. Всякий род животного, у которого отсутствует один из этих признаков или оба сразу, нечист. А ведь оба этих признака для учителя и ученика суть символы, представляющие наилучший способ усвоения знаний, позволяющий различить лучшее и худшее и не принять одно за другое. Ибо как жвачное животное, прожевав пищу, удерживает ее в пищеводе, а через некоторое время вновь отрыгивает, пережевывает и только затем отправляет в желудок, так и ученик, в которого учитель вложил важнейшие начала и любовь к мудрости, стремится продлить ход обучения, поскольку не может сразу как следует понять и усвоить их, но, постоянными упражнениями вызывая в памяти поочередно все услышанное от учителя, он запечатлевает в своей душе, как на цементе, прочный отпечаток понятий. Однако надежное их усвоение, очевидно, полезно, только если мысленно различать и разделять их, выбирая то, что следует выбирать, и избегая противоположного, а это разделение символизируют раздвоенные копыта. Ибо путь жизни двояк: одна дорога ведет к пороку, другая к добродетели; от первой мы должны отвернуться, вторую же никогда не оставлять. Поэтому все создания, чьи копыта не раздвоены или разделены более чем на две части, нечисты: первые – потому что они подразумевают, что добро и зло имеют одну природу, а это то же, что спутать выпуклое с вогнутым или подъем в гору со спуском; вторые же – потому что они обманчиво представляют нам выбор из многих путей, которые на деле вовсе не пути, ибо где выбор из множества, там нелегко найти наилучшую и самую полезную стезю [22].

Филон, таким образом, изображает Моисея как философа-платоника. В самом деле, где найти лучшее доказательство существования платоновских «идей», чем в видении скинии, которого Моисей удостоился еще до того, как скиния была построена:

Поэтому было постановлено построить скинию, предмет высочайшей святости, сделать который Моисей был научен на горе Божественными речениями. Он имел духовное видение невещественных идей, соответствующих вещественным предметам, которые предстояло изготовить, и по этим идеям нужно было воспроизводить доступные чувству подобия, исходя, так сказать, из начального прообраза и образцов, замысленных в уме... Таким образом, форма образца отпечаталась в уме пророка, словно втайне нарисованный или вылепленный пример, созданный невещественно и незримо; а затем по этой форме ремесленник создал постройку, отпечатывая образ на вещественной субстанции, потребной в каждом случае.

Филон часто цитировал платоновского «Тимея», чтобы проиллюстрировать истинность прозрений Моисея. Это не означало, что истину узрел один только Платон: так, обсуждая вопрос о провидении, Филон привлекал и аргументы стоиков, а его страсть к числовой символике, проявляющаяся, например, в трактате о Десяти заповедях, развилась под влиянием неопифагорейцев:

Одно уже их количество приводит нас в восхищение, ибо их не более и не менее как Десять, а это самое совершенное из чисел. Десять включает в себя все возможные виды чисел: четные, например 2, нечетные, например 3, и четно-нечетные, например 6, и все отношения, как целые, так и дробные, когда число увеличивается или уменьшается на какую-либо свою часть [23].

Вслед за Платоном Филон делит весь мир на две сферы. Истину можно отыскать только в верхней, умопостигаемой сфере, и целью жизни должно быть возвышение души, чтобы она «узрела Бога», хотя Бога Филон иногда описывает как живущего в сфере, расположенной еще выше, чем мир идей, и потому «невыразимого, непостижимого и необъяснимого». Этот крайний трансцендентализм привел Филона к некоторому противоречию: хотя Бог – единственный предмет, достойный познания, Он не имеет никаких качеств и, следовательно, непознаваем [24].

Филон часто подчеркивал единство Бога, отождествляя божественное Имя, как оно было произнесено Моисею в Книге Исхода, с платоновской «идеей идей». Как может столь возвышенный Бог иметь какое-либо отношение к физическому миру «мнений», в котором живут люди, без ущерба для своего божественного совершенства? Этим вопросом задавался не один Филон: отсюда изобилие посредников между Богом и человеком, наличие которых принимается как данность в других еврейских писаниях конца эпохи Второго храма. Филон выработал совершенно особое убедительное решение этой проблемы, ставшее центральным в его мировоззрении. Многие греческие философы обсуждали роль в жизни человека Логоса – «слова» или «рационального порядка»; в Книге Премудрости Соломона Логос действует как агент Всевышнего: «Не трава и не пластырь врачевали их, но Твое, Господи, всеисцеляющее слово [логос]». Для Филона Логос есть главная божественная сила, которая приближает Бога к человеку, а человека к Богу. Его концепция не вполне последовательна: Логос есть слепок Бога, а человеческий разум – слепок Логоса. Логос не один, их два:

Одно – первопричинный разум над нами, другое – его подобие, которым мы располагаем. Первый Моисей называет «образ Божий», второе – лишь слепок этого образа. Ибо Бог, говорит он, сотворил человека не «в образе Божьем», но «по образу». Итак, сознание каждого из нас, которое и есть в истинном и полном смысле «человек», – это переданное через посредника подобие, а между ним и Творцом лежит Разум, который служит образцом для нашего разума, но и сам является лишь оттиском или отображением Бога.

В одних случаях Филон отождествляет Логос с божественным разумом, в других – считает, что Логос представляет собой нечто «посередине между человеком и Богом», а нередко и сбивается на лексические обороты, подразумевающие работу божественных сил внутри человеческой души (воззрение, характерное для стоиков). Но важнее теоретической стройности предпосылок для Филона было то, что из них следовало: посредством Логоса человек, вооруженный

истинным пониманием библейских текстов, может воспарить в божественную сферу [25].

Определенные взгляды на природу реальности повлияли и на этические воззрения Филона. Так как человек состоит из тела, влекущего его к миру материи, и души, стремящейся к божественному, он живет в постоянной борьбе со страстями, пытаясь контролировать их с помощью разума. Отсюда мнение Филона об истинном смысле переселения Авраама из Междуречья, описанного в Книге Бытия:

«И сказал Господь Авраму: пойдй из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего [и иди] в землю, которую Я укажу тебе; и Я произведу от тебя великий народ, и благословлю тебя, и возвеличу имя твое, и будешь ты в благословение; Я благословлю благословляющих тебя, и злословящих тебя прокляну; и благословятся в тебе все племена земные» (Быт. 12:1–3). Бог начинает осуществление Своей воли, состоящей в очищении человеческой души, с того, что дает ей отправную точку для достижения полного спасения. А достигается оно путем выхода из трех «мест», а именно тела, чувств и речи. «Земля» или «страна» здесь – аллегория тела, «родство» – аллегория чувств, а «дом отца» – аллегория речи. Почему так? Потому что тело берет все, что ему нужно, из земли и в землю же возвращается... Чувство, в свою очередь, в родстве с пониманием, внеразумное с разумным, ибо то и другое – части одной души. А речь есть «дом отца», ибо Разум – наш отец [26].

В приведенном фрагменте Филон применяет свою излюбленную технику аллегории, немало примеров которой насчитывается в его «Аллегорическом толковании», состоящем из тридцати одного трактата и адресованном, несомненно, образованным еврейским читателям, которым был интересен детальный анализ глубинного смысла Книги Бытия. «Вопросы и ответы на Книгу Бытия», дошедшие до нас большей частью только в армянском переводе, содержат аналогичные толкования текста для менее искушенного читателя: для каждого случая здесь проводится четкое разграничение между буквальным и глубинным смыслом:

Почему (в Писании) сказано: «Все гады, что живут, будут вам в пищу»? [58] Природа гадов двояка: есть ядовитые и есть смирные. Ядовиты те змеи, которые не имеют ног, а ползают на брюхе; смирные же те, у которых есть лапы и над ними ляжки. Таково буквальное значение. Но глубинный смысл таков: страсти похожи на нечистых пресмыкающихся, а радость – на чистых. Ибо кроме чувственных удовольствий, бывает и чистая радость, исполненная страсти.

Этот метод толкования, сочетающий пристальное изучение буквального смысла текста и этимологии слов с постулированием глубинного смысла, позаимствован у современных Филону ученых стоиков: те, среди прочего, применяли эту методику в изучении Гомера, которого она нередко позволяла спасти от обвинений в нечестивости. Но Филон применяет ее по-своему: аллегорическое толкование библейского текста обычно добавляет что-то новое к его буквальному значению, но почти никогда этого «простого» смысла не отменяет:

«И навел Господь Бог на человека крепкий сон; и, когда он уснул, взял одно из ребр его», и так далее. Эти слова в их буквальном смысле имеют характер мифа. Ибо как кто-либо может полагать, что женщина, или человек вообще, может произойти от ребра? И что могло помешать Первопричине создать женщину, как и человека, из земли? Ибо и Творец оставался тем же Сущим, и запасы материалов, из которых был изготовлен каждый род тварей, были практически неисчерпаемы. И почему при выборе стольких частей тела Он сотворил женщину именно из ребра? И с какой стороны он его взял? Слева или справа? Если Он «закрыв то место плотию», из которого было взято ребро, полагать ли, что то ребро с другой стороны, которое осталось на месте, было *не* из плоти? Воистину, наши ребра одинаковы с обеих сторон и сотворены из плоти. Что же нам тогда сказать? «Ребра» в обыденной жизни означают «силу»... При этом нельзя не заметить, что разум, еще не облеченный в плоть и не ограниченный ею (а речь идет именно о разуме, не ограниченном таким образом), обладает многими силами.

Если тот или иной вариант гомеровского текста не устраивал александрийских филологов, можно было, например, попросту исправить соответствующее место. Филон такого позволить себе не мог, ибо для него текст Септуагинты был плодом труда переводчиков, которых следовало считать «пророками и жрецами тайн, чья искренность и беспорочность мысли удостоили их неразрывной связи с чистейшим из духов – духом пророка Моисея» [27].

Филон был не первым и не последним еврейским автором, предложившим собственное аллегорическое толкование Торы. Мы уже знаем, что сектанты «яхада» утверждали, что «настоящий смысл» видений пророков Аввакума и Наума относится к истории их общины. Похожая методика иногда встречается в раннем раввинистическом толковании Библии и применялась, вероятно, еще в эпоху Второго храма (см. главу 11). Однако ничто не наводит на мысль, что Филон знал об этих комментариях к Писанию или об их авторах. Незначительное число толкований некоторых текстов и Филон, и раввины восприняли из общей для них традиции. Но Филона, в отличие от раввинов, не интересовали конкретные вопросы права – он хотел продемонстрировать разумность законов и превосходство вытекающих из них нравственных установок.

Более вероятно, что Филон был знаком с сочинениями одного из своих александрийских предшественников – Аристобула, который в середине II века до н. э. разработал философское истолкование Моисеева учения, утверждая: «Платон также следовал началам нашего законодательства... Равным образом и Пифагор многое позаимствовал у нас для своего учения» [59]. Аристобул, не жалея сил, доказывал, что антропоморфные описания Бога в библейском тексте следует читать аллегорически: «ибо, желая что-либо сказать, наш законодатель Моисей делает это на многих уровнях, употребляя слова, которые, по видимости, обозначают что-то иное (то есть зримые вещи); но, поступая так, он на деле говорит о “природных” причинах и понятиях высшего порядка...» Так, Аристобул заверяет своих читателей, что понятие субботы есть аллегория «принципа семикратности... посредством которого мы познаем вещи как человеческой, так и Божественной природы». В поддержку своего толкования он приводил и стихи, якобы написанные греческими поэтами Гесиодом, Гомером и

Лином, хотя по крайней мере некоторые из этих стихов – благочестивые стилизации еврейского происхождения [28].

Аллегорическая техника Аристобула, по всей видимости, отличалась от филоновской только меньшей изошренностью. Оба философа реагируют на запросы одной и той же культурной среды александрийских евреев (хотя их и разделяет около двух веков). При этом нет весомых оснований полагать, что в городе существовала особая школа или традиция, к которой принадлежали бы Аристобул и Филон, так как последний не цитирует первого и нигде в своих объемных трудах не ссылается на него. В то же время аллегория, очевидно, была популярным методом экзегезы среди александрийских евреев вообще, так как Филон довольно часто упоминает общепринятые толкования тех или иных текстов, как, например, той части Книги Бытия, где Аврам и Сара (еще не Авраам и Сарра) спускаются в Египет и фараона поражает болезнь из-за того, что он возжелал жену Аврама Сару:

Слышал я также некоторых природных философов, которые принимали этот рассказ аллегорически, и не без причины. Они говорили, что муж – это образ доброго разума, исходя из значения его имени, которое истолковывается как «доброе расположение души». Жена же, говорили они, – это добродетель, потому что по-халдейски она Сара, но на нашем языке это имя означает «владычица» [60], а чему же более подобает повелевать, как не добродетели?

В других текстах Филон упоминает и таких современных ему интерпретаторов, с которыми он не соглашается: мы уже видели, насколько яростно он критикует крайних аллегористов, которые «пренебрегают» буквальным смыслом законов, считая важным только символическое толкование [29].

Если кто-то из современных Филону аллегористов и записал свои толкования библейских текстов, их рукописи не сохранились. Труды Аристобула дошли до нас только в цитатах христианских авторов III–IV веков, главным образом Климента Александрийского и Евсевия. То, что те же христианские авторы сохранили настолько большой (по сравнению с фрагментами, оставшимися от Аристобула) корпус

аллегорической библейской экзегезы Филона, а также полное отсутствие в их сочинениях других аллегорических библейских комментариев иудейского происхождения, говорит о том, что спустя более чем полтора века, прошедшие со дня смерти Филона до первого явного цитирования его высказываний христианским источником, труды александрийца либо продолжали оставаться уникальными текстами такого рода, либо были единственными на тот момент уцелевшими манускриптами в этом жанре.

Упоминание Филона Иосифом Флавием говорит скорее о том, что его личная концепция иудаизма была в ту эпоху скорее исключением. Флавий упоминает Филона лишь однажды, в связи с посольством александрийских евреев к Калигуле, но особо отмечает, что он был «большой знаток философии»: ни один другой иудей в трудах Иосифа не удостоился подобной похвалы, хотя и относящейся, возможно, не столько к религиозным, сколько к философским трудам Филона. Среди последних два диалога «О провидении» и «О животных», где цитируется уже не Библия, а греческие источники, и предполагается неплохое знакомство читателя с эллинистической философией. Оба этих текста написаны в форме диалога с неким Александром, под которым – как мы можем утверждать почти с полной уверенностью – подразумевался племянник Филона, вероотступник Тиберий Юлий Александр.

Без сомнения, Филон стремился завоевать более широкую читательскую аудиторию, не ограничиваясь кругом образованных иудеев, способных оценить трудную для понимания аргументацию аллегорического комментария. Во всяком случае, труды, объединенные под названием «Изъяснение закона» (сюда входят трактат о сотворении мира, жизнеописание патриархов, толкование Десяти заповедей, труд «Об особых законах», а также рассуждения «О добродетелях» и «О наградах и наказаниях»), написаны куда более доступным языком. В них Филон объясняет для массовой еврейской аудитории принципы законодательства, чередуя пересказ библейского материала с аллегорическими толкованиями. Предполагал ли Филон, что «Изъяснение закона» будут читать и неевреи, неясно, но в двух книгах смежной по тематике «Жизни Моисея» он явным образом обращается к язычникам:

Я вознамерился описать жизнь Моисея, человека, в котором видят то еврейского законодателя, то как бы передатчика святых заповедей; человека, во всех отношениях замечательного и совершенного. И взялся я за это с целью познакомить с ним тех, кто заслуживает не пребывать о нем в неведении. Ибо хотя слава оставленных им законов распространилась по всему миру и достигла пределов земли, однако о том, кем он был на самом деле, знают весьма немногие. Просвещенные эллины не считают его память достойной увековечения, возможно из зависти, а также и потому, что во многих случаях постановления законодателей различных государств противоречат установлениям, данным Моисеем.

Мы не имеем представления о реальном круге читателей Филона до той поры, когда его объемистые труды в конце II века подняли на щит христиане – причем по причинам, которые сам Филон вовсе не одобрил бы: Климента аллегория привлекала как способ избежать буквального толкования законодательных разделов библейского первоисточника, и в этом он ничуть не отличался от тех самых крайних аллегористов, которых Филон критиковал. В I веке н. э. Иосиф Флавий, возможно, почерпнул из труда Филона «О том, что всякий добродетельный свободен» сведения о эссеях для краткого рассказа о них в «Иудейских древностях», но если и так, результат получился не вполне внятным. В других же частях исторических трудов Иосифа, где сведения Филона могли бы обогатить повествование (например, в рассказе о событиях в Риме при Калигуле), признаков знакомства Флавия с версией Филона не наблюдается [30].

Хотя аллегорические сочинения Филона в целом не были замечены его современниками-евреями, это не означает, что его воззрения были маргинальными для иудаизма той эпохи: ведь он был, очевидно, глубоко погружен в религиозную жизнь александрийской общины. Он никогда не заявлял, что буквальное понимание Торы неверно, – утверждал лишь, что оно недостаточно. И он был подавлен ничуть не меньше других членов отправленной к Калигуле делегации, когда император ответил на их ходатайства за Иерусалимский храм и александрийских евреев каверзным вопросом: «Вы почему свинину не

едите?» По словам Филона, посланники ответили: «У всех свои законы...» Филон не предложил Калигуле философского объяснения, которое дал своим еврейским читателям в «Изъяснении закона»: что свинина запрещена евреям именно потому, что это самое вкусное мясо, и воздержание от него воспитывает самообладание. В Риме середины I века н. э., когда многие философы подражали киникам в представлениях о воздержанности, подобный философский ответ мог бы прозвучать благовидно. Но вероятно, в глазах императора Филон был прежде всего иудеем, а не философом [31].

Свидетельства того, что филоновский иудаизм имел какое-либо продолжение в период непосредственно после 70 года н. э., отсутствуют. Одна из интерпретаций библейских сцен на фресках синагоги III века в Дура-Европос в современной Сирии (см. главу 12) предполагает, что художник проиллюстрировал мистические аллегории Филона, но это прочтение вызывает сомнения. Возможное влияние Филона прослеживается в начале «Берешит Раба» – комментария раввинов на Книгу Бытия, составленного в IV–VI веках н. э., в котором р. Ошая Раба вкладывает в уста Торы слова: «Я была орудием Святого Мастера, благословен Он. Принято в миру, что царь из плоти и крови строит дворец не по своему разумению, а по разумению мастера, но и мастер строит не по своему разумению – пользуется он черновиками и табличками, чтобы делать комнаты и двери. Так и Святой, благословен Он, глядел в Тору и творил мир». Эти слова довольно похожи на толкование Филона в его труде «О сотворении мира»:

Ведь Бог, поскольку Он Бог, заранее предусмотрел, что не получилось бы хорошего подражания без хорошего образца и что не могла обойтись без [соответствующего] примера ни одна из чувственных [сущностей], не будучи уподоблена первообразной и умопостигаемой идее. Пожелав сотворить сей видимый мир, прежде Он стал создавать умопостигаемый, чтобы, воспользовавшись им как бестелесным и боговиднейшим образцом, создать [затем] телесный, юнейшее изображение старшего, долженствующий охватить в себе столько чувственных родов, сколько в том умопостигаемых.

Но если влияние Филона на авторов комментария «Берешит Раба» и имело место, оно нигде открыто не признавалось. В течение полутора тысячелетий евреи не замечали филоновского направления в иудаизме, за незначительными исключениями – такова рукопись «Мидраш Тадше», составленная (исходя из наиболее вероятной датировки) в Провансе в XI веке. В XVI веке великий итальянский ученый Азария деи Росси вновь познакомил потрясенный еврейский мир с Филоном под именем Йедидья. В XIX веке его аллегорические построения нашли отклик у сторонников реформистского и либерального иудаизма. Но только в XXI веке фрагменты некоторых из его сочинений в переводе на иврит были включены в литургию отдельных реформистских общин [32].

Иисус и Павел

Рассказывая о политических событиях во время пребывания Понтия Пилата на посту наместника Иудеи в правление императора Тиберия, Иосиф Флавий вслед за упоминанием бунта против строительства водопровода на деньги из храмовой сокровищницы повествует о волнениях иного рода. В средневековых рукописях «Иудейских древностей» этот примечательный фрагмент выглядит так:

Около этого времени жил Иисус, человек мудрый, если Его вообще можно назвать человеком. Он совершил изумительные деяния и стал наставником тех людей, которые охотно воспринимали истину. Он привлек к себе многих иудеев и эллинов. То был Мессия [Христос] ^[61]. По настоянию наших влиятельных лиц Пилат приговорил Его к кресту. Но те, кто раньше любили Его, не прекращали этого и теперь. На третий день он вновь явился им живой, как возвестили о Нем и о многих других Его чудесах боговдохновенные пророки. Поньше еще существуют так называемые христиане, именующие себя таким образом по Его имени [33].

Об Иисусе из Назарета, младшем современнике Филона, написано больше, чем о любом другом еврее, жившем в последние века существования Второго храма. Поэтому может показаться странным, что на протяжении большей части XX века историки объявляли невозможным что-либо достоверно утверждать о его жизни и учении. Причина таких заявлений на грани нервного срыва заключается как раз в обилии информации, во многом противоречивой и откровенно направленной на то, чтобы представить Иисуса в том или ином свете. Вывести из нее ясное представление о реальных событиях казалось неразрешимой задачей. В Новый Завет, скомпилированный около 120 года н. э. из документов, созданных различными авторами вскоре после распятия Иисуса, входят четыре Евангелия – четыре жизнеописания Иисуса, которые во многом сходятся (отчасти благодаря использованию общих источников), но несколько по-разному излагают некоторые важные биографические подробности.

Различия объясняются присущим жанру вниманием прежде всего к богословским вопросам. По-гречески «евангелие» означает «благая весть»; под этим термином уже в самых ранних книгах Нового Завета понималась весть о спасении человечества через смерть и воскресение Иисуса Христа.

В начале II века считалось, что четыре канонических Евангелия написаны учениками Иисуса. Компиляторы новозаветного канона, очевидно, считали, что эти Евангелия имеют достаточно много общего, чтобы быть принятыми в качестве официальных – в отличие от производных рассказов во многих «апокрифических» евангелиях, известных по цитатам в раннехристианских сочинениях или по папирусам, найденным в Наг-Хаммади (Египет). Странно, что в самом раннем христианском источнике – писаниях апостола Павла, датируемых серединой I века, – почти нет сведений о жизненном пути и учительстве Христа, за исключением распятия. Римские источники ничего не говорят об Иисусе вплоть до начала II века; авторы этого периода уже знают, что он был родом из Иудеи, и им знакомо имя *Christus* – Христос. Все сохранившиеся в раввинистической литературе полемические памфлеты о Йешу, или «том человеке», известные в средневековой традиции как «Тольдот Йешу», представляют собой изложенные с враждебной позиции версии христианских легенд и могут восходить к антиевангельским рассказам, которые уже с I века ходили в среде евреев, не веривших в Христа [34].

Процитированное прямое упоминание Христа и его жизненного пути присутствует во всех сохранившихся списках «Иудейских древностей» и похоже на объективную запись исторических событий. Однако с XVII века в аутентичности этого фрагмента начали сомневаться – и не без оснований, ибо Иосиф не был христианином и едва ли сказал бы об Иисусе: «То был Мессия». Представляется почти несомненным, что какая-то часть параграфа об Иисусе принадлежит перу Флавия, и можно даже выделить в рукописях те фрагменты, которые вряд ли могли быть добавлены христианским интерполятором. Но тогда в сообщении Флавия останутся лишь сведения о том, что Иисус жил около этого времени, был распят при Пилате и во времена автора уже существовали «христиане, именующие себя таким образом по его имени» [35].

В последние годы, однако, стало ясно, что историки зря унывали. Конечно, среди античных сведений об Иисусе есть подробности сомнительные, есть и весьма сомнительные, но разумно предположить, что элементы преданий о его жизни и учительстве, наименее «удобные» с точки зрения сохранивших их христианских общин, скорее всего, сохранились только потому, что были правдивы. Подобный критерий позволяет нам прочно установить целый ряд почти несомненных фактов об Иисусе. Он родился в Галилее, в деревенской семье, стоявшей довольно низко на социальной лестнице. Он общался с Иоанном Крестителем – харизматичным иудейским проповедником, который самое позднее с 28 года н. э. начал призывать иудеев раскаяться в грехах и в знак раскаяния погрузиться в очистительные воды реки Иордан. Иисус проповедовал только перед иудеями, не проявляя особого интереса к язычникам. Римский наместник Понтий Пилат увидел в нем политического преступника и подверг мучительной и позорной казни через распятие. Некоторые другие предания об Иисусе, как, например, его рождение в яслях в Вифлееме, – явный вымысел (в данном случае имевший целью связать Иисуса с малой родиной царя Давида). На шкале между вполне вероятными деталями, с одной стороны, и несомненными выдумками – с другой, расположилось немало вполне правдоподобных историй, в достоверности которых уверенности меньше, так как их распространение вполне отвечало интересам ранних христиан (например, о том, как Иисус проповедовал раскаяние, «ибо приблизилось Царство Небесное», а также о чудесных исцелениях и изгнании бесов). Но «уверенности меньше» не значит, что такие истории полностью вымышлены, и вполне вероятно, несмотря на явные расхождения между проповедью Иисуса и учением Павла, что другие участники движения, объединенного фигурой Иисуса, после его смерти объявили себя его последователями именно потому, что ощущали себя сторонниками тех же идеалов [36].

Среди других еврейских религиозных фигур Иисус выделяется тем, что его смерть не положила конец течению, названному по его имени. Ближайший похожий пример – Учитель праведности из кумранских текстов: его влияние также распространилось на последующие поколения, но в созданных сектантами свитках имя Учителя не названо, да и сам он в сохранившихся текстах упоминается лишь

изредка. В Деяниях апостолов фарисей Гамалиил (Гамлиэль) отмечает, что после смерти лидера религиозные группы, как правило, рассеивались. Почти во всем остальном Евангелия изображают Иисуса обычным евреем: он был обрезан вскоре после рождения, соблюдал субботу, посещал синагоги и слушал чтение Торы, участвовал в празднествах и совершал паломничество в Храм. Хотя позднее христиане и отрицали действительность жертвоприношений, Иисус в Евангелиях считает их нормой, лишь настаивая: «Итак, если ты принесешь дар твой к жертвеннику и там вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, оставь там дар твой пред жертвенником, и пойди прежде примирись с братом твоим, и тогда приди и принеси дар твой» [37].

Иисус ел только кошерную пищу. Автор Евангелия от Марка рассказывает, как Иисус сравнивает «извне входящее в человека» и «исходящее из человека», после чего замечает: «Так Он объявил всю пищу чистой», однако в параллельном отрывке из Евангелия от Матфея это предложение отсутствует [62]. По всей видимости, оно представляет собой позднейшую вставку, так как противоречит рассказу из Евангелия от Луки о видении Петра – здесь Петр удивляется повелению есть нечистое:

На другой день, когда они шли и приближались к городу, Петр около шестого часа взошел на верх дома помолиться. И почувствовал он голод, и хотел есть. Между тем, как приготавливали, он пришел в исступление и видит отверстое небо и сходящий к нему некоторый сосуд, как бы большое полотно, привязанное за четыре угла и опускаемое на землю; в нем находились всякие четвероногие земные, звери, пресмыкающиеся и птицы небесные. И был глас к нему: встань, Петр, заколи и ешь. Но Петр сказал: нет, Господи, я никогда не ел ничего скверного или нечистого. Тогда в другой раз был глас к нему: что Бог очистил, того ты не почитай нечистым.

Оппоненты Иисуса в Евангелиях критикуют не его пищу, а тех, с кем он разделял трапезу. В обществе, где важной составляющей благочестивой жизни для целого ряда религиозных групп (ессей, кумранский «яхад», *хаверим*) были совместные трапезы с собратьями-

единомышленниками, поведение Иисуса, бравшего (по мнению многих, намеренно) в сотрапезники проституток, мытарей и других грешников, было из ряда вон выходящим [38].

Что же в личности Иисуса привлекало последователей? Толпы слушателей можно объяснить принародными чудесами и изгнанием бесов, но толпу можно было разогнать силой (и ее разгоняли). А воодушевление и преданность ближайших последователей Иисуса были следствием его харизмы и эсхатологических проповедей о грядущем царстве Божиим, воздействие которых усиливалось символическими акциями вроде изгнания торговцев из Храма:

Иисус, войдя в храм, начал выгонять продающих и покупающих в храме; и столы меновщиков и скамьи продающих голубей опрокинул; и не позволял, чтобы кто пронес через храм какую-либо вещь. И учил их, говоря: не написано ли: дом Мой домом молитвы наречется для всех народов? а вы сделали его вертепом разбойников.

Подобный незначительный эксцесс во внешнем дворе Храма вряд ли нарушил размеренную работу огромного учреждения, но символизм действий Иисуса оставил в душах его поклонников неизгладимый след. Многие из них не забыли об этом и спустя десятки лет после его смерти, когда сбылось произнесенное им пророчество о том, что великое здание, возведенное Иродом, будет, подобно предшествующему, в свой черед уничтожено:

И когда выходил Он из храма, говорит Ему один из учеников Его: Учитель! посмотри, какие камни и какие здания! Иисус сказал ему в ответ: видишь сии великие здания? все это будет разрушено, так что не останется здесь камня на камне. И когда Он сидел на горе Елеонской против храма, спрашивали Его наедине Петр, и Иаков, и Иоанн, и Андрей: скажи нам, когда это будет, и какой признак, когда все сие должно совершиться? [39]

Пророческий призыв к раскаянию и истовому соблюдению духа Писания (как в Нагорной проповеди с ее формульной структурой: «Вы слышали, что сказано древним... А Я говорю вам...»), а также эсхатологические чаяния, вероятно, в достаточной мере объясняют

прижизненную влияние Иисуса в еврейской среде. Споры между Иисусом и «книжниками и фарисеями» о деталях соблюдения Торы и по стилю, и по содержанию аналогичны спорам фарисеев и саддукеев, а также дискуссиям, зафиксированным в кумранских текстах. Позиция, приписываемая Иисусу, варьируется от снисходительной до сверхстрогой – таково его мнение, что Моисей дозволил развод только «по жестокосердию [людскому]»: «В начале же создания, Бог “мужчину и женщину сотворил их”. “Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью”; так что они уже не двое, но одна плоть. Итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает» [40].

Ничто в этих спорах не указывает на фундаментальные разногласия Иисуса и его современников-евреев в вопросах веры – во всяком случае, такие, что могли бы навлечь на Иисуса обвинение в богохульстве. Согласно первым трем Евангелиям (от Матфея, Марка и Луки), не книжники и фарисеи, а первосвященник Каиафа и его советники передали Иисуса римским властям для наказания. По Марку, обвинение в богохульстве появилось в процессе позже:

Первосвященники же и весь синедрион искали свидетельства на Иисуса, чтобы предать Его смерти; и не находили. Ибо многие лжесвидетельствовали на Него, но свидетельства сии не были достаточны. И некоторые, встав, лжесвидетельствовали против Него и говорили: мы слышали, как Он говорил: Я разрушу храм сей рукотворенный, и через три дня воздвигну другой, нерукотворенный. Но и такое свидетельство их не было достаточно. Тогда первосвященник стал посреди и спросил Иисуса: что Ты ничего не отвечаешь? что они против Тебя свидетельствуют? Но Он молчал и не отвечал ничего. Опять первосвященник спросил Его и сказал Ему: Ты ли Христос, Сын Благословенного? Иисус сказал: Я; и вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных. Тогда первосвященник, разорвав одежды свои, сказал: на что еще нам свидетелей? Вы слышали богохульство; как вам кажется? Они же все признали Его повинным смерти.

Достоверен ли этот рассказ в подробностях или нет, но казнь Иисуса по приказу Пилата была, без сомнения, обусловлена политическими причинами, ведь табличка с описанием его преступления на кресте гласила: «Царь Иудейский». Вероятно, и Каиафу заботила прежде всего политическая сторона дела. Вне зависимости от содержания проповедей Иисуса властям Иудеи казалось попросту опасным, что в Иерусалиме накануне одного из больших паломнических празднеств может собраться толпа, обуянная эсхатологическим пылом [41].

Действительно ли Иисус объявил себя Мессией, как сообщает Марк, мы не знаем, но в посланиях Павла он уже часто именуется Христом, что ясно говорит о том, что последователи Иисуса после его смерти стали считать его Мессией. При этом точный смысл этого именованья определить не так просто, поскольку, как мы еще увидим (в главе 8), в этот период в еврейской среде ходили самые различные идеи о происхождении грядущего Мессии и его задачах. В посланиях же Павла, называвшего себя «волею Божиею призванный Апостол Иисуса Христа», особые коннотации у слова «Христос» отсутствуют.

Павел проповедовал, что «Господь Иисус Христос» – сын Бога, «Отца милосердия и Бога всякого утешения». Выражение «сын Божий» в посланиях Павла имеет несколько различных значений. Оно может применяться к народу Израиля (как и во многих местах еврейской Библии), к верующим христианам и, наконец, к самому Иисусу. Но в Евангелиях от Матфея и Луки сыновняя связь Иисуса с Богом объясняется конкретнее – обстоятельствами его зачатия и рождения, а Евангелие от Иоанна идет еще дальше, говоря, что Отец и Сын связаны от века, и посредством этой связи Бог дал Иисусу «власть над всякою плотью, да всему, что Ты [Бог-Отец] дал Ему, даст Он жизнь вечную». В раннем христианстве идеи о взаимоотношениях Иисуса и Бога быстро развивались; их логическим завершением стала концепция божественности самого Иисуса. Однако поразительно, что с точки зрения Павла, чьи послания представляют собой самый ранний образец христианской мысли, наиболее важная часть жизненного пути Иисуса – его завершение, когда он «открылся Сыном Божиим в силе, по духу святыни, через воскресение из мертвых» [42].

После позорной и мучительной казни Иисуса через распятие жизненный импульс движению его приверженцев дала именно концепция воскресения, прежде в иудаизме не встречавшаяся.

Воскрешение Иисусом Лазаря из мертвых вовсе не означало, что в самом Лазаре было что-то особенное. Правда, евреи верили, что некоторые избранные библейские персонажи (в первую очередь Енох и Илия) не умерли физической смертью, но основой концепции Павла стало центральное значение смерти и воскресения, что для иудаизма в тот момент было абсолютно новаторским [43].

Это было не единственное новшество в новом движении, возникшем спустя считанные недели после смерти Иисуса (приблизительно в 30 году н. э.). Последователи Иисуса провозглашали, что его послал Бог для искупления грехов всего человечества, что без его смерти не могло наступить царствие Божие и, самое главное, что вера в Иисуса, который ныне вознесся на небо и восседает одесную Бога, обеспечит любому обращенному оправдание в грядущем суде и вечную жизнь. Иисус жил среди крестьян и ремесленников и произносил свои проповеди в деревушках, разбросанных по холмам Западной Галилеи. В этих скромных поселениях были давильни для винограда и оливкового масла да хранилища для зерна, выдолбленные в известняке. Иисус избегал, как представляется, даже небольших греческих городков Галилеи – один из подобных городков, Сепфорис (Ципори), располагался всего в нескольких километрах к югу от Назарета. Он обретал последователей в более широких кругах еврейского населения только во время нечастых приходов в священный город Иерусалим. Но в течение считанных лет после его смерти предания о его жизни и основанное на его проповедях учение распространились по всему Средиземноморью.

Отделить верования ранних последователей Иисуса от позднейших догматических наслоений в сохранившихся христианских текстах не всегда легко. Позднее в глазах христиан-неевреев, отказавшихся от соблюдения еврейских обрядов, их собратья по вере из евреев нередко вызывали подозрение уже своим еврейством. Если христианин, по мнению единоверцев, слишком буквально воспринимал сказанное в Торе, его считали «иудействующим». Так как авторы большинства наших источников – христиане-неевреи, трудно понять, насколько важным было для евреев, принявших христианство и желавших совместить новую веру со старой, их этническое происхождение [44].

Вероятно, после распятия Иисуса несколько его последователей собрались в Галилее, где «юноша... облеченный в белую одежду»,

сообщил им, что они узрят воскресшего Иисуса. Однако в первые десятилетия после 30 года н. э. и в посланиях Павла, и в Деяниях апостолов упоминается большей частью «церковь» (греч. ἐκκλησία – букв. «собрание») в Иерусалиме. Рассказы о ранней церкви в Деяниях апостолов некоторые ученые ставят под сомнение, считая их созданными на основе отдельной истории о спасении и относясь к ним с таким же скепсисом, как к свидетельствам об историчности Иисуса. В том, что касается биографии Павла, этот скепсис в чем-то оправдан. Однако нет оснований сомневаться в том, что упоминаемые в Деяниях совместные трапезы и молитвы действительно имели место: они весьма напоминают схожие обычаи общины «яхада», ессеев и *хаверим*, но имеют и отличительную особенность: проповеди о решающей роли Иисуса в спасении мира. Такова произнесенная на Шавуот (Пятидесятницу) речь Петра, одного из ближайших учеников Иисуса и вождей христианской общины Иерусалима:

Мужи братия! да будет позволено с дерзновением сказать вам о праотце Давиде, что он и умер, и погребен, и гроб его у нас до сего дня. Будучи же пророком и зная, что Бог с клятвою обещал ему от плода чресл его воздвигнуть Христа во плоти и посадить на престоле его, Он прежде сказал о воскресении Христа, что не оставлена душа Его в аде, и плоть Его не видела тления. Сего Иисуса Бог воскресил, чему все мы свидетели. Итак Он, быв вознесен десницею Божиею и приняв от Отца обетование Святаго Духа, излил то, что вы ныне видите и слышите. Ибо Давид не восшел на небеса; но сам говорит: сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих в подножие ног Твоих. Итак твердо знай, весь дом Израилев, что Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого вы распяли.

Благодаря тому, что в праздник в Иерусалиме собиралось множество паломников издалека (говоря словами Деяний, «в Иерусалиме же находились Иудеи, люди набожные, из всякого народа под небом»), весть о новом течении быстро распространилась по синагогам диаспор Восточного Средиземноморья усилиями апостолов, многие из которых (Филипп, Варнава, Акила и его жена Прискилла, Аполлос, да и сам Павел) принадлежали к евреям диаспоры [45].

Одним из толчков к миссионерству в диаспоре стали гонения в Иерусалиме и, в частности, мученическая смерть Стефана, еврея из диаспоры, от рук разъяренной толпы: «закричав громким голосом... единодушно устремились на него, и, выведя за город, стали побивать его камнями». Согласно Деяниям апостолов, поводом для этой расправы стала длинная речь Стефана в духе библейских пророков, в которой он клеймил народ Израиля за духовную слепоту на протяжении его истории. Достоверность этого рассказа установить невозможно. Однако, хотя далее и сообщается, что сразу после гибели Стефана «произошло великое гонение на церковь в Иерусалиме; и все, кроме Апостолов, рассеялись по разным местам Иудеи и Самарии», христианская община действовала в Иерусалиме до самого восстания 66 года, а это означает, что для евреев-нехристиан те, кто проповедовал спасение во Христе, были скорее безобидными чудаками, чем опасными отступниками. Невзирая на периодические гонения, в 50-х и начале 60-х годов христиане не только жили в Иерусалиме, но и продолжали пророчествовать и молиться в Храме: там Павел был схвачен толпой через несколько лет после гибели Стефана. В 62 году н. э. в Иерусалиме по приказу первосвященника-саддукея Анана (подробнее о нем см. главу 6) был казнен Иаков, брат Иисуса. В Иерусалиме I века еврей-христиане были ничуть не более странным явлением, чем некоторые другие персонажи – такие как, например, Иешуа, сын Анана, который через год после смерти Иакова начал пророчить горе Иерусалиму и делал это до самого разрушения города в 70 году; о нем мы расскажем подробнее в главе 8 [46].

Сам Павел в Послании к филиппийцам недвусмысленно подчеркивает свое еврейство:

Если кто другой думает надеяться на плоть, то более я, обрезанный в восьмой день, из рода Израилева, колена Вениаминова, Еврей от Евреев, по учению фарисей, по ревности – гонитель Церкви Божией, по правде законной – непорочный.

Похожие слова есть и в Послании к римлянам, написанном Павлом ближе к концу жизни: «Итак, спрашиваю: неужели Бог отверг народ Свой? Никак. Ибо и я Израилтянин, от семени Авраамова, из колена Вениаминова». И гордо заявляя во Втором послании к коринфянам в

ответ критикам, что он такой же еврей, такой же израильтянин и такой же потомок Авраама, как и они, Павел приводит в подтверждение своей преданности Христу многочисленные мытарства, которые он претерпел ради своей миссии, и мимоходом дает понять, на что он был готов пойти, чтобы остаться членом еврейской общины: «От Иудеев пять раз дано мне было по сорока ударов без одного». Наказание Павла еврейским судом подразумевает его принадлежность общине, ведь в середине I века в восточных провинциях Римской империи судьи, заседавшие в еврейском суде, могли судить, осуждать и наказывать только собратьев-евреев. Павел мог бы в любой момент избавиться от наказания, отрекшись от еврейской общины (как поступил, например, его младший современник Тиберий Юлий Александр), поэтому его готовность подвергнуться бичеванию красноречиво говорит о том, как важно ему было оставаться в лоне иудаизма [47].

Если Павел был к тому же римским гражданином, его готовность подчиниться еврейскому суду была бы еще более знаменательной, однако имеющиеся у нас свидетельства о гражданстве Павла содержатся не в его собственных посланиях, а в менее достоверном повествовании Деяний, согласно которому этот статус помог ему избежать телесного наказания:

Тысяченачальник повелел ввести его в крепость, приказав бичевать его, чтобы узнать, по какой причине так кричали против него. Но когда растянули его ремнями, Павел сказал стоявшему сотнику: разве вам позволено бичевать Римского гражданина, да и без суда? Услышав это, сотник подошел и донес тысяченачальнику, говоря: смотри, что ты хочешь делать? этот человек – Римский гражданин. Тогда тысяченачальник, подойдя к нему, сказал: скажи мне, ты Римский гражданин? Он сказал: да. Тысяченачальник отвечал: я за большие деньги приобрел это гражданство. Павел же сказал: а я и родился в нем. Тогда тотчас отступили от него хотевшие пытаться его. А тысяченачальник, узнав, что он Римский гражданин, испугался, что связал его.

Данный эпизод представляет собой связку, важную для дальнейшего повествования Деяний (в котором главной целевой аудиторией христианского миссионерства становятся уже не иерусалимские евреи,

а язычники Римской империи), что и заставляет одних верить в достоверность описанного события, а другим дает основания сомневаться в его аутентичности. Одно несомненно: автор Деяний рассматривал жизненный путь Павла с точки зрения нееврейского христианского сообщества и при этом включил в свое повествование немало фактов, отсутствующих в посланиях самого Павла. Это не означает, что все не упоминаемое в посланиях следует считать вымыслом: в самом деле, зачем бы Павлу непременно включать в послания всю свою биографию? И все же методически вернее было бы осмысливать биографию Павла, иудея с несомненно сложной судьбой, в первую очередь на основе того, что он писал сам. Это, впрочем, тоже не так просто, ибо шесть из тринадцати посланий Нового Завета, приписываемых Павлу, написаны, по всей вероятности, не им, а его последователями через десятки лет после его смерти. Кроме того, вполне естественно, что в посланиях, адресованных определенной аудитории или составленных по особому случаю, те или иные факты упомянуты косвенно или иносказательно: адресатам, в отличие от нас, не приходилось ломать голову, они всё прекрасно понимали по контексту [48].

Несмотря на подобные проблемы, Павел нам знаком куда лучше большинства иудеев его эпохи. Он родился в киликийском городе Тарсе (на юго-востоке нынешней Турции), носил имя Савл и был воспитан в фарисейских убеждениях – согласно Деяниям, «при ногах Гамалиила». Как мы уже отмечали, в Послании к галатам он заявляет, что в молодости был ревнителем отеческих традиций. Будучи евреем диаспоры, он писал по-гречески, владел приемами греческой риторики, а Библию, по всей вероятности, знал в основном по греческому переводу. Вскоре после распятия Иисуса он впервые столкнулся в Иудее с его последователями и, как он позднее писал коринфянам, «гнал церковь Божию». По какой причине он «опустошал» церковь, сам он в своих посланиях не разъясняет. Если верить Деяниям апостолов, он по собственной инициативе обратился к первосвященнику в Иерусалиме за разрешением на преследования христиан: «Савл же, еще дыша угрозами и убийством на учеников Господа, пришел к первосвященнику и выпросил у него письма в Дамаск к синагогам, чтобы, кого найдет последующих сему учению, и мужчин и женщин, связав, приводить в Иерусалим». На этом пути в

Дамаск в 33 году н. э. Савлу предстояло решительно измениться: по дороге он узрел «Иисуса Христа, Господа нашего», и на этом основании он впоследствии стал называть себя апостолом Христа [49].

Видение Павла описывается в Деяниях не раз, и весьма эмоционально; оно стало краеугольным камнем для мировоззрения Павла и понимания им собственной миссии:

Когда же он шел и приближался к Дамаску, внезапно осиял его свет с неба. Он упал на землю и услышал голос, говорящий ему: Савл, Савл! что ты гонишь Меня? Он сказал: кто Ты, Господи? Господь же сказал: Я Иисус, Которого ты гонишь... Встань и иди в город; и сказано будет тебе, что тебе надобно делать. Люди же, шедшие с ним, стояли в оцепенении, слыша голос, а никого не видя. Савл встал с земли и с открытыми глазами никого не видел. И повели его за руки, и привели в Дамаск. И три дня он не видел, и не ел, и не пил.

Как писал Павел коринфянам, он «восхищен был до третьего неба... в теле, или вне тела: Бог знает... восхищен в рай и слышал неизреченные слова, которых человеку нельзя пересказать». В этом видении много общего с описаниями откровений из других еврейских текстов (подробнее о них см. главу 8), но, в отличие от их авторов, в данном случае Павел не скрывается за псевдонимом, а с воодушевлением заявляет, что указанные события происходили именно с ним и что они – основа его авторитета [50].

Павел утверждал, что его призвал Бог через откровение своего Сына – «чтобы я благовествовал Его язычникам». В продолжительных путешествиях по Восточному Средиземноморью приблизительно с 33 по 60 год н. э. он главным образом убеждал неевреев искать спасения через веру в Христа, не заставляя их сперва становиться иудеями. От членов вновь основанных им общин не требовалось ощущать принадлежность к иудаизму. Но сам он готов был «для Иудеев быть как Иудей» и в 49–50 годах н. э. посетил в Иерусалиме собрание верующих в Иисуса евреев, дабы обсудить с ними, не напрасно ли его «благовествование, проповедуемое... язычникам» [51].

На описанной в Деяниях встрече Павла с Петром, Иаковом и другими представителями иерусалимской церкви обсуждался прежде

всего вопрос о том, соблюдения какого минимума нравственных норм требовать от новообращенных неевреев. При этом сам Павел изображен как иудей, следующий обычаям: он остригает голову по обету, приносит жертвы в Храме, проходит обряд ритуального очищения, берет на себя издержки за жертву, которую несколько его соплеменников должны были принести по окончании своего назорейства, и в Синедрионе (Сангедрине) объявляет себя фарисеем. Впрочем, сам Павел говорит о своем отношении к иудаизму не так однозначно: дело, возможно, в том, что его собственная позиция со временем претерпевала изменения, или в риторической направленности того или иного послания. Так, в своем последнем послании, направленном христианской общине Рима, Павел подтверждает, что израильтянам, «братьям его, родным ему по плоти», принадлежат «усыновление и слава, и заветы, и законоположение, и богослужение, и обетования; их и отцы ^[63], и от них Христос по плоти». Далее в том же послании он призывает своих читателей – христиан-неевреев – признать, что хотя «ожесточение произошло в Израиле отчасти» (имеется в виду нежелание иудеев признать Христа), но «весь Израиль спасется, как написано: придет от Сиона Избавитель, и отвратит нечестие от Иакова». В этом месте Павел заявляет: «В отношении к избранию [народ Израиля – это] возлюбленные Божии ради отцов. Ибо дары и призвание Божие непреложны». И в то же время в более раннем Послании к галатам Павел писал о том, что одного соблюдения Торы недостаточно для спасения: «Делами закона не оправдается никакая плоть», – и особо отмечал: «Мы по природе Иудеи, а не из язычников грешники; однако же... человек оправдывается не делами закона, а только верою в Иисуса Христа».

Представляется вероятным, что в тех случаях, когда основная цель послания состояла в том, чтобы убедить христиан-неевреев в неважности для них соблюдения Торы, Павел преуменьшал важность Торы для себя самого. С теми же проблемами сталкивались и товарищи Павла по миссионерству, что отражает брошенный Кифе (прозвище Петра, данное ему Иисусом) упрек Павла, о котором рассказано в Послании к галатам:

Когда же Петр пришел в Антиохию, то я лично противостоял ему, потому что он подвергался нареканию. Ибо, до прибытия

некоторых от Иакова, ел вместе с язычниками; а когда те пришли, стал таиться и устраниваться, опасаясь обрезанных. Вместе с ним лицемерили и прочие Иудеи, так что даже Варнава был увлечен их лицемерием. Но когда я увидел, что они не прямо поступают по истине Евангельской, то сказал Петру при всех: если ты, будучи Иудеем, живешь по-язычески, а не по-иудейски, то для чего язычников принуждаешь жить по-иудейски?

Только обращаясь к еврейской аудитории, Павел мог смело утверждать: «Закон свят, и заповедь свята и праведна и добра», и подчеркивать: «Потому что один Бог, Который оправдает обрезанных по вере и необрезанных через веру. Итак, мы уничтожаем закон верою? Никак; но закон утверждаем» [52].

Что думал сам Павел о том, кто явился ему в видении? В его посланиях содержится множество ярких образов:

Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе: Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть равным Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной. Посему и Бог превознес Его и дал Ему имя выше всякого имени, дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних, и всякий язык исповедал, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца.

Это поэтическое описание Христа как Бога, по всей вероятности, позаимствовано Павлом из уже существовавшего гимна. В тексте утверждается предсуществование Христа до земного воплощения, аналогично Премудрости в ранних еврейских текстах или филоновскому Логосу. Примечательно, как редко Павел ссылается на более ранние тексты об ожидаемом Мессии. В его образе Христа больше общего с почитанием божественных посредников, подобных «всевышним ангелам» из кумранских и других мистических текстов.

Плодом убедительной риторики Павла стал ряд метафор о природе и роли Христа. Эти метафоры трудно свести в единую связную богословскую теорию. Важнее всего для Павла была вера в то, что

смерть «Господа нашего Иисуса Христа» была жертвой, а его воскресение – началом новой эпохи всеобщего возрождения человечества. Все это составляет часть божественного плана, орудием которого является Христос: «Бог послал Сына Своего, Который родился от жены, подчинился закону, чтобы искупить подзаконных, дабы нам получить усыновление». Но, несмотря на веру в божественное происхождение Христа, христиане называются «крестившимися во Христа», что подразумевает единство верующих с Христом и между собой как «одно тело во Христе». В другом месте говорится, что верующие «во Христа облеклись»: Христос уподобляется одеянию. Взаимосвязь Бога и Христа как Его сына для Павла не более ясна, чем для других ранних христиан (обоснование этой взаимосвязи займет много веков, и по поводу нее еще будет сломано немало копий), хотя в стремлении противопоставить собственную концепцию политеизму бывших язычников, а ныне членов новых христианских общин, Павел вплотную приближается к отождествлению Бога и Христа:

Ибо хотя и есть так называемые боги, или на небе, или на земле, так как есть много богов и господ много, – но у нас один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им [53].

Мировоззрение Павла было, судя по всему, крайне необычным для иудея даже в тот период, когда в иудаизме процветали разнообразные течения; мы еще увидим, что со временем его учение привело к разделению иудаизма и христианства. Однако представляется маловероятным, что в 50-х годах н. э. его богословская концепция могла стать поводом для преследований со стороны иудейских общин (тех самых преследований, которые он с гордостью описывает во Втором послании к коринфянам). Для вождей еврейских общин осудить человека на «сорок ударов без одного» было крайней мерой [64], так что они должны были видеть в проповедях Павла нешуточную угрозу. При этом ни в его собственных посланиях, ни в рассказе из Деяний ничто не говорит о сколько-нибудь существенном притоке евреев диаспоры в его движение. Напротив, в Деяниях Павел не без досады сетует, что отвергнут евреями и потому обращается к

язычникам. Для него было важно, что новые нееврейские общины как раз не должны были считать себя евреями, так как им одной веры в Христа было достаточно для спасения. Миссия Павла, направленная на обращение язычников к вере в Христа вместо поклонения отеческим богам, должна была в первую очередь раздражать не его собратьев-евреев, а власти греческих городов и лиц, связанных с языческими культами, – например, эфесских серебряных дел мастеров, чье ремесло по изготовлению статуй богини Артемиды для местного храма оказалось бы под угрозой, если бы местная община отказалась от традиционных верований. Что касается «начальников синагоги», то они беспокоились скорее о том, что атака на религиозные обычаи местного языческого общества со стороны приезжего еврея Павла может поставить под угрозу и без того шаткий статус местных евреев как меньшинства, которое терпят, только пока оно не посягает на обычный порядок вещей в языческом городе и на взаимоотношения местной общины с ее богами [54].

Еврей Павел рассматривал веру в Христа как осуществление Завета, заключенного Богом с Израилем. Свой собственный труд по обращению язычников он считал задачей, порученной ему свыше, сродни миссии пророков, которые ведь предсказывали, что в конце времен все народы поклонятся Богу Израиля. Из его собственного рассказа ясно, что даже его собратьев-евреев, веривших в Христа, приходилось убеждать в необходимости «благовестия для необрезанных». В его посланиях рассыпано немало полемических стрел против тех, кто настаивал, что для спасения язычникам недостаточно одной только веры в Христа, а необходимо еще и принятие иудаизма, и его отношения с иерусалимской общиной евреев-христиан во главе с Петром и Иаковом не всегда были безоблачными. Для тех иудеев, в чьих глазах Иисус был лишь одним из религиозных подвижников, принявших мучительную казнь от рук римских властей в Иудее, миссия Павла ничего не значила. Христиане же в созданных Павлом общинах не считали себя евреями, а евреям, в свою очередь, как правило, не было дела до христиан из язычников. Сам Павел сетовал, что его проповеди не имеют успеха у большинства его соплеменников-евреев: «Моисей... полагал покрывало на лице свое, чтобы сыны Израилевы не взирали на конец преходящего. Но умы их ослеплены: ибо то же самое покрывало доныне остается

неснятым при чтении Ветхого Завета, потому что оно снимается Христом» [55].

К концу I века н. э. большинство христиан были по происхождению неевреями и рассматривали свою веру как отдельную от иудаизма. Однако в течение II–III веков учения различных христианских групп были ничуть не менее разнообразны, чем в иудаизме I века. Были среди этих групп и небольшие кружки христиан, считавших себя евреями – либо в связи с этническим происхождением, либо декларируя верность Торе наряду с верой в Иисуса как спасителя. Основная часть дошедших до нас сведений об этих христианах-евреях зафиксирована враждебными и ненадежными свидетелями, представлявшими течение, в конечном итоге ставшее в церкви господствующим. Так, например, благодаря нападкам ересиологов Иренея, Ипполита, Епифания мы узнаём о евионитах – иудеохристианах, соблюдавших Тору, отвергавших послания Павла и веривших в Иисуса-человека, сына Иосифа и Марии, на которого лишь при крещении сошел Святой Дух. Античные источники сообщают, что общины евионитов процветали во II–IV веках; некоторые из этих источников указывают, что евиониты жили к востоку от реки Иордан. Их название происходит, по всей вероятности, от ивритского слова *эвйон* – «бедняк», что может отражать приписываемую им приверженность строгой аскезе. Из полемических сочинений христианских авторов можно заключить, что сами евиониты считали себя христианами. Считали ли они себя при этом иудеями или их так называли лишь оппоненты за приверженность законам Торы, неизвестно [56].

В IV веке великий христианский богослов Иероним и ересиолог Епифаний отмечали существование евангелия, написанного на арамейском языке и используемого небольшой группой сирийских христиан, называвших себя назареями. Назареи были христианами еврейского происхождения; они продолжали соблюдать значительную часть заповедей Торы, но в остальных отношениях были «правоверными» христианами. Связь между этой группой и евионитами спорна, однако название «назарей» восходит, по всей вероятности, к названию города Назарета, где жил Иисус, и родственно термину *ноцрим*, которым именуются христиане в раввинистических текстах. Все более поздние попытки обратить

евреев к вере в Христа, вплоть до современной организации «Евреи за Иисуса», зарождались не как течения внутри иудаизма, а как христианские миссионерские проекты. В пламенных проповедях многих современных еврейско-христианских групп (некоторые из них, например «Бейт Сар Шалом», появились еще в XIX веке) подчеркивается, что признание Иисуса Мессией есть не отрицание иудаизма, а, напротив, его высшее воплощение. Для вящего успеха своей миссии члены таких групп сами иногда соблюдают еврейские религиозные обряды, например сецер, и считают себя безусловными евреями.

Совсем другое происхождение имели иудействующие группы, отколовшиеся за века от господствующей ветви христианства. Так, в XVII веке трансильванские «сомбатоси» (венг. букв. «субботники») утверждали, что буквальное соблюдение законов Ветхого Завета – неотъемлемая религиозная обязанность всех христиан, а не только евреев по рождению. Российская секта субботников появилась в конце XVIII века; ее члены пропагандировали соблюдение субботы, обрезание, отказ от мяса нечистых животных и строгое единобожие. В 1826 году субботники были выселены в Сибирь, но сохраняли религиозную самобытность вплоть до XX века, когда некоторые из них полностью отказались от христианства, приняли иудаизм и переселились в Палестину как евреи [57].

Большую часть последних двух тысячелетий отношение многих христиан к иудаизму было скорее враждебным, однако церковь, позже ставшая господствующей, решительно отвергла крайние взгляды того же Маркиона, который проповедовал, что ветхозаветный Бог – лишь подчиненный создатель материального мира и не имеет ничего общего с Богом-спасителем, провозглашенным в Новом Завете. Подобные богословские теории требовали полного разрыва христианства с иудаизмом, но Маркиона осудили и в конечном итоге предали анафеме его же собратья-христиане. Для большинства христиан последующих веков полностью отмежеваться от иудаизма было невозможно, ведь одним из доказательств истинности их веры были истолкованные соответствующим образом пророчества из Ветхого Завета.

Для христиан, чье вероисповедание основано на Писании, иудаизм не мог не служить своего рода точкой отсчета; в то же время иудеев ничто не обязывало как-либо оглядываться на христианство по Павлу.

Самое имя Павла ни в одном позднеантичном еврейском сочинении не упоминается. В отличие от Иисуса, против которого раввины, как мы видели, писали зашифрованные памфлеты, Павел и поздние христиане для них, очевидно, попросту не существовали.

В широком спектре направлений иудаизма в I веке н. э. различные толкования Моисеева закона мирно сочетались с самыми разнообразными проявлениями гипертрофированного благочестия. Так, раббан Гамлиэль (Гамалиил), учивший Павла – тогда еще не апостола, – был и фарисеем, и мудрецом-раввином. Еврей мог относиться к фарисеям, или саддукеям, или мудрецам – и одновременно с этим быть *хавером* или *назореем*. В принципе, можно было истолковывать Тору аллегорически, как Филон, и в то же время принадлежать к одной из описанных Иосифом Флавием «философских школ» иудаизма, о которых подробно рассказано в главе 6.

Тем любопытнее, что христианство в конечном итоге все же порвало с иудаизмом и тем обозначило границы разнообразия, допустимые в еврейской религии. Вопрос о точном определении и датировке разрыва остается дискуссионным, так как иудаизм и христианство и ныне пользуются общим наследием – еврейской Библией. Единственное в раннем христианстве, что, как представляется, не имеет аналогов в других течениях в иудаизме I века, – это основание нового религиозного движения уже после смерти лидера, в честь которого оно получило название.

Разногласия по поводу датировки окончательного отделения христианства от иудаизма и характера этого отделения во многом обусловлены различными точками зрения. Индивид, которого христианин считал иудеем, мог сам себя таковым не считать. Его могли считать или не считать иудеем евреи-нехристиане. В зависимости от контактов и конфликтов между членами различных групп, а также от наличия общих богословских концепций или литургических обычаев члены той или иной группы могли ясно осознавать различия между двумя группами или не осознавать их вовсе.

Современные ученые иногда оказываются в затруднении, пытаясь определить, являются ли даже довольно поздние (IV век) тексты, дошедшие до нас, иудейскими или христианскими. Но для

большинства христиан разрыв с иудаизмом начался во времена Павла, с ростом нееврейской церкви, которая считала себя истинным Израилем, в противовес Израилю Ветхого Завета. В конечном итоге причина разрыва была не столько в том, что иудеи сочли христианские богословские теории не вписывающимися в разнообразную религиозную картину современного им иудаизма, сколько в самоопределении христиан: ведь Павел проповедовал веру в Христа как новую и всеобъемлющую, да и в «большом» римском мире склонны были считать христианство религией бывших язычников, отвергнувших отеческих богов, а не одним из ответвлений иудаизма [58].

8. Заботы и надежды

Из предыдущих двух глав читатель уже узнал, что евреев конца эпохи Второго храма, при всех разногласиях по фундаментальным вопросам, объединял общий интерес к ряду наиболее важных для них религиозных тем. Евреи самых различных религиозных убеждений имели свои представления о том, как хранить ритуальную чистоту и соблюдать субботу. Было сломано немало копий в спорах о корректном расчете календаря и действительности клятв. Процветали теории о демонах и ангелах. Самое широкое внимание привлекали пророчества (как о ближайшем будущем, так и о конце времен), а также споры о значении мученичества и о загробной жизни. Было бы ошибкой думать, что в I веке н. э. те или иные религиозные вопросы волновали только какую-то одну группу или «философскую школу». Напротив, ими интересовались широкие слои населения, они повсеместно подталкивали к нововведениям, и в спорах о них участвовали все течения иудаизма конца эпохи Второго храма.

Ритуальная чистота, суббота и календарь

Как мы уже видели (глава 4), законы о ритуальной чистоте изложены в Пятикнижии довольно подробно, но и в конце эпохи Второго храма связь осквернения и греха, а также ритуальные механизмы осквернения и очищения служили предметом нескончаемых споров. Библейское понятие нечистоты относилось как к ритуальному осквернению, которое вызывалось естественными причинами (смертью, половыми отношениями, болезнью) и считалось «заразным» при физическом контакте (прикоснувшийся также становился источником нечистоты, хоть и меньшей степени), так и к нравственному осквернению. Таким образом, лексика, связанная с ритуальной нечистотой, метафорически применялась ко греху. Поэтому Псалмопевец взывал: «Окропи меня иссопом, и буду чист», а Исаия пророчествовал о времени, «когда Господь омоет скверну дочерей Сиона и очистит кровь Иерусалима из среды его духом суда и духом огня».

Из обтекаемых формулировок в Торе не вполне ясно, в чем заключается сущность осквернения. В Книге Левит слово *таме* («нечистый») употребляется в нескольких главах: сначала оно относится к запрещенным для употребления в пищу животным, затем к женщине после деторождения и мужчине с заболеванием кожи. То же слово *таме* использовалось в стихе, осуждающем незаконный брачный союз: «Если кто возьмет жену брата своего: это гнусно [*таме*]». В связи с такой неопределенностью библейского текста жаркие споры, посвященные прояснению тонкостей, велись столетиями. Среди них спор о том, передается ли нечистота вверх по течению непрерывного потока жидкости: как мы уже знаем (см. главу 6), этот вопрос обсуждали фарисеи с саддукеями; ему же посвящалось письмо (обозначаемое историками как ММТ), направленное из общины «яхад» у Мертвого моря, вероятно, иерусалимскому первосвященнику: «И далее, о переливании (жидкостей) мы говорим, что нет в нем чистоты. И далее, переливание не отделяет нечистое (от чистого), ибо наливаемая жидкость и та, что в сосуде, подобны – это одна жидкость» [1].

Судя по всему, в этот период многие евреи в своих представлениях о ритуальной чистоте шли намного дальше библейских предписаний. Обоснование законов о кошерной пище в Книге Левит заключалось в следующем: «Не оскверняйте душ ваших... будьте святы, потому что Я свят». Для многих эти законы, кроме того, символизировали отделенность от нееврейского мира. В Книге Юбилеев, составленной во II веке до н. э., сама по себе совместная трапеза с язычниками воспринимается как оскверняющая. Запрет на использование оливкового масла, произведенного неевреем, был широко распространен уже во II веке до н. э., так что продажа евреям Сирии произведенного евреями масла из Галилеи и в первые годы существования независимого еврейского государства (66–70 годы н. э.) была весьма прибыльным бизнесом. В Иерусалиме, Галилее и Кумране найдено множество фрагментов каменных сосудов, использовавшихся для хранения еды и питья, поскольку, вероятно, считалось, что камень не подвержен ритуальной скверне. Согласно Мишне, в I веке н. э. школы Гилеля и Шама постановили, что библейская заповедь, предписывающая не варить козленка в молоке его матери, подразумевает запрет более общего характера – есть мясо вместе с

молоком. Об этом расширительном толковании, обусловившем своеобразие еврейской национальной кухни, очевидно, не знал Филон Александрийский: он воспринимал библейский текст буквально и не видел ничего дурного в смешивании молока и мяса, если только не использовалось молоко матери убитого животного; возможно, вначале обычай соблюдался только в кругах мудрецов-раввинов. Но, скорее всего, он был распространен шире: в Мишне этот запрет не выделен особо, при этом мудрецы I века спорят о том, не расширить ли его еще сильнее, запретив класть дичь на один обеденный стол с сыром.

Мы уже знаем, что лексика, связанная с очищением и осквернением, пронизывает сектантские тексты из свитков Мертвого моря. Для жизни в совершенной святости члены общин должны были блюсти чистоту тела и духа: «Пусть не входят в воду, касаясь чистоты святых людей, ибо очищаются лишь, если раскаялись в своем зле, ибо нечистое во всех преступающих Его слово». Мы знаем также, что ессеи расширили понятие нечистоты, считая ее источником и дефекацию. *Хаверим* ели обычную пищу в том же состоянии чистоты, какое требовалось от священников, вкушавших от десятины. В Евангелиях Иисус критикует фарисеев за лицемерную заботу о чистоте: «Фарисей слепой! очисти прежде внутренность чаши и блюда, чтобы чиста была и внешность их» [2].

От ритуальной нечистоты можно было очиститься омовением, и среди некоторых евреев такое омовение приобрело особую значимость. Уверенно идентифицировать ритуальные бассейны среди многочисленных найденных археологами схожих сооружений довольно трудно, так как бассейны со ступеньками не всегда имели ритуальное назначение; однако, судя по количеству находок на местах еврейских поселений, ритуальные бассейны были распространены очень широко. Ессеи совершали омовения ежедневно, как, вероятно, и имеробаптисты (греч. «окунающиеся ежедневно») – религиозная группа I века в иудаизме, известная только по упоминаниям в позднейших христианских текстах. Интересный пример – омовение в знак прощения грехов, которое проповедовал Иоанн Креститель: как описывает Иосиф Флавий, Иоанн «убеждал иудеев... собираться для омовения... Они (учил Иоанн) должны прибегать к этому средству не для искупления различных грехов, но для освящения своего тела, *заранее очистив свои души праведным поведением*» [65] [3].

Библейские правила соблюдения субботы, как оказалось, тоже поддаются различным интерпретациям. Еженедельный субботний отдых был одним из наиболее известных в Средиземноморье еврейских обычаев, судя по тому, что некоторые греческие полисы даровали евреям особое право не участвовать в субботу в судебных заседаниях (как мы уже видели, Филон нападал на крайних аллегористов именно за нарушение субботы). Ессеи истолковывали субботние запреты крайне строго, отказываясь до конца дня выходить из поселения даже для дефекации, а танаи ввели понятие «субботного предела» – 2000 локтей, максимальное расстояние, которое разрешено проходить пешком в субботу. Кроме того, танаи постановили на субботу огораживать общий для двух домов двор, что позволяло переносить внутри него предметы (неогороженный двор уже не считался частным владением). Саддукеи подобного новшества не признавали и огораживать двор отказывались, что могло создавать сложности для их соседей.

В книгах Маккавейских засвидетельствовано изменение правил соблюдения субботы на примере военных действий в этот день. Во время гонений Антиоха греки, среди прочего, особенно стремились заставить иудеев осквернить субботу, и благочестивые восставшие вначале не желали сами нарушать субботу даже ради успеха своего дела. Как следствие, они погибали ужасной смертью в своих убежищах в пустыне: «Тогда [враги] поспешили начать сражение против них. Но они не отвечали им, ни даже камня не бросили на них, ни заградили тайных убежищ своих, и сказали: мы все умрем в невинности нашей... Нападали на них по субботам, и умерло их, и жен их, и детей их со скотом их, до тысячи душ». В ответ Маттафия, отец Иуды Маккавея, и другие священники постановили, что оборонительная война должна быть разрешена:

И говорили друг другу: если все мы будем поступать так, как поступали эти братья наши, и не будем сражаться с язычниками за жизнь нашу и постановления наши, то они скоро истребят нас с земли. И решили они в тот день и сказали: кто бы ни пошел на войну против нас в день субботний, будем сражаться против него, дабы нам не умереть всем, как умерли братья наши в тайных убежищах [4].

В эпоху Иосифа Флавия такое истолкование субботних законов было нормой: «Закон разрешает отражать наступление и нападение, но не позволяет препятствовать какому-либо другому предприятию неприятелей», – но сам же Флавий приводит пример того, что и через два века после Маттафии не во всем еврейском мире закон понимали одинаково. Рассказывая о приключениях евреев-разбойников в Междуречье в середине I века н. э., Флавий замечает: когда одному из них, бывшему ткачу Асинею из Негардеи, разведчик сообщил, что парфянские всадники вот-вот нападут на лагерь, и посетовал: «Мы оказываемся бессильными что-нибудь поделать, так как наш закон повелевает нам воздерживаться от всякого труда» [5], Асиной все-таки решился на сражение: он «считал, что лучше соблюдет закон, если не погибнет бесславно от рук врага, но возьмет свою судьбу в собственные руки, предоставит стесненным обстоятельствам оправдать нарушение закона и умрет, если придется, верша правое возмездие».

Самое строгое понимание субботы изложено в Книге Юбилеев, где «седмица» представлена божественной единицей измерения времени. К библейским запретам на работу здесь добавляется ряд новых ограничений, в том числе на поднятие тяжестей, черпание воды, половые контакты и пост. В Книге Юбилеев описан 364-дневный календарь, основанный на счете суббот. В этом схематичном календаре, которому автор текста придавал колоссальную важность, год делился на четыре равные четверти по 91 дню; кроме того, имели место всевозможные циклы, связанные с числами 4, 7 и 13. Этот календарь был достаточно широко распространен в последние века до н. э. О нем говорится и в разделе Первой книги Еноха (составленной, по всей вероятности, в III веке до н. э.) под названием «Книга об обращении светил небесных» – этот раздел содержит откровение астрономического характера, переданное патриарху Еноху ангелом Уриилом:

И вот первый закон светил: светило солнце имеет свой восход в восточных вратах неба и свой заход в западных вратах неба. И я видел шесть врат, в которых солнце заходит; луна также восходит и заходит чрез те же врата, и путеводители звезд вместе со своими путеводными восходят и заходят там же: шесть врат на

востоке и шесть на западе, следующих друг за другом в строго соответствующем порядке, а также много окон направо и налево от тех врат.

Фрагменты Книги Еноха или очень похожего текста найдены среди кумранских рукописей; в некоторых свитках, написанных сектантами Мертвого моря, 364-дневный год рассматривается как дарованная Богом система, отражающая истинный миропорядок.

Однако более популярен среди евреев все же был не 364-дневный солнечный календарь, а счет времени по лунным месяцам: «От луны – указание праздника; свет ее умалывается по достижении ею полноты». И Филон Александрийский, и Иосиф Флавий использовали лунный календарь, а для первых раввинов само собой разумелось, что новый месяц начинается только после того, как наблюдатели увидели новорожденную Луну и это подтверждено соответствующими властями. Расхождения даже между теми, кто пользовался лунными календарями, могли привести к проблемам практического характера – мы уже сталкивались с этим, говоря о разногласиях фарисеев и саддукеев по поводу дня праздничных жертвоприношений в Храме [6].

Обеты, клятвы и аскеза

Споры о календарных системах можно объяснить, в частности, тем, что в библейских текстах календарь описан не вполне ясно. Примеров обетов и клятв мы, наоборот, находим множество: Библия изобилует самыми суровыми предостережениями против приношения ложной клятвы именем Бога, а нарушение данной клятвы предписывает искупать жертвоприношением, даже если человек поклялся по ошибке. Даже тот факт, что в некоторых случаях Тора дает взрослому мужчине право отменять клятвы и обеты собственной жены или дочери, говорит о том, насколько серьезно воспринимались произнесенные вслух обещания. Отсюда и осуждение любых клятв в датируемой II веком до н. э. Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова: «Не приучай уст твоих к клятве и не обращай в привычку употреблять в клятве имя Святого. Ибо, как раб, постоянно подвергающийся наказанию, не избавляется от ран, так и клянущийся непрерывно именем Святого не очистится от греха. Человек, часто клянущийся, исполнится беззакония». Филон призывал по возможности избегать клятв и обетов. Иосиф Флавий говорит, что ессеи вовсе не клялись (впрочем, одновременно он отмечает, что обряд вступления в секту предусматривал «страшную клятву», так что ессеи, по-видимому, были в этом не вполне последовательны).

Ту же позицию выражает Иисус в Евангелии от Матфея:

Еще слышали вы, что сказано древним: не преступай клятвы, но исполняй пред Господом клятвы твои. А Я говорю вам: не клянись вовсе: ни небом, потому что оно престол Божий; ни землею, потому что она подножие ног Его; ни Иерусалимом, потому что он город великого Царя... Но да будет слово ваше: да, да; нет, нет; а что сверх этого, то от лукавого.

Фарисеи, как и первые раввины, напротив, считали, что обеты и клятвы давать можно (ведь Библия их не запрещает), главное – их скрупулезное соблюдение. Отсюда страстные обвинения в устах Иисуса:

Горе вам, вожди слепые, которые говорите: если кто поклянется храмом, то ничего, а если кто поклянется золотом храма, то повинен. Безумные и слепые! что больше: золото, или храм, освящающий золото? Также: если кто поклянется жертвенником, то ничего, если же кто поклянется даром, который на нем, то повинен. Безумные и слепые! что больше: дар, или жертвенник, освящающий дар? Итак клянущийся жертвенником клянется им и всем, что на нем; и клянущийся храмом клянется им и Живущим в нем; и клянущийся небом клянется Престолом Божиим и Сидящим на нем.

На этом фоне особенно примечательно, что на протяжении всего интересующего нас периода обет назорейства был, по всей видимости, вполне обычным и в диаспоре, и в Иудее, как мы знаем из главы 7 [7].

В тот же период для некоторых евреев религиозной ценностью обладала аскеза; обет назорейства был лишь одним ее примером. Яркий пример аскета – проповедник по имени Банус, у которого в юности провел три года Иосиф Флавий. Иосиф пишет, что Банус «жил в пустыне, одежду себе находя на деревьях, а пищу – там, где ее произвела природа, и часто днем и ночью обливаясь холодной водой для очищения». Флавий, несомненно, считал жизнь Бануса благочестивой, но трудно сказать, в какой степени это благочестие происходило из суровых условий жизни, а в какой было обусловлено тем, что Банус не осквернялся сшитой людьми одеждой и приготовленной ими пищей. В том, что касается истового соблюдения ритуальной чистоты, схоже изображен в Евангелиях Иоанн Креститель: ведь он не только совершал омовения, но и носил одежду из верблюжьего волоса и кожаный пояс, а ел саранчу и дикий мед. Он не вкушал хлеба и не пил вина, и по крайней мере в одном месте в Евангелии от Матфея отмечается не просто соблюдение им ритуальной чистоты, но крайняя воздержанность в пище – в сопоставлении с Иисусом, который «ест и пьет; и говорят: вот человек, который любит есть и пить вино», Иоанн же «ни ест, ни пьет; и говорят: в нем бес» [8].

Мы уже знаем (см. главу 4), что пост в знак раскаяния был устоявшимся обычаем уже в библейские времена, но в конце эпохи Второго храма посты, судя по всему, стали еще более распространенными. Римский историк Тацит уверял, что частые посты

иудеев напоминают «о перенесенном ими в древние времена страшном голоде» ^[66], а Иосиф Флавий выделял посты как одну из черт иудаизма (наряду с соблюдением субботы и пищевыми запретами), воспринятых широкими массами неевреев: «нет ни эллинского, ни варварского города, и ни единого народа, у которого... не соблюдались бы посты». При засухе и других природных бедствиях могли устраиваться общественные посты, как описывали (или, возможно, просто воображали) составители Мишны:

Три первых [дня] поста вся смена ^[67] коѓенов постится, но не до конца дня, а коѓены, работавшие в тот день, не постились вообще; три следующих поста вся смена коѓенов постится до конца дня, а коѓены, работавшие в тот день, постились, но не до конца дня; семь последних – и те и другие постятся до конца дня, – это слова р. Йеѓошуа. А мудрецы говорят: три первых поста и те и другие не постились вообще; три следующих – вся смена коѓенов постится, но не до конца дня, а коѓены, работавшие в тот день, не постились вообще; семь последних – вся смена коѓенов постится до конца дня, а коѓены, работавшие в тот день, постятся, но не до конца дня [9].

Такой пост, которым испрашивали дождя у Всевышнего, мог принимать крайне ритуализованную форму, как в историях о постах и молитвах праведного Хони га-Меагеля («рисующего круги»), жившего, по всей вероятности, в первой половине I века до н. э.:

Однажды сказали ему, Хони га-Меагелю: помолись, чтобы пошли дожди. Сказал он им: идите и внесите в дома пасхальные печи, чтобы они не размокли. Молился, но не пошли дожди. Что он сделал тогда? Очертил круг и встал в его середине, и обратился к Всевышнему: Властелин мира! Сыны твои понадеялись на меня, потому что я словно ближайший друг у тебя. Клянусь великим Именем Твоим, что не сдвинусь отсюда, пока ты не сжалишься над сынами твоими!

И дождь пошел, правда, чтобы он был именно таким, как надо, – не слишком слабым и не слишком сильным, – Хони пришлось еще

помолиться. Наконец осадков выпало столько, что Хони был вынужден попросить Всевышнего о том, чтобы дожди Его «благосклонности, благословения и щедрости» прекратились.

Индивидуальные посты могли быть средством приблизиться к Богу и узреть откровение в видениях, но постились и просто в знак смирения и благочестия, как прекрасная вдова Иудифь (Юдит), которая «постилась все дни вдовства своего, кроме... праздников и торжеств дома Израилева... И никто не укорял ее злым словом, потому что она была очень богобоязненна». В носящей ее имя неканонической книге Ветхого Завета Иудифь вела благочестивую, но сугубо частную жизнь, пока общенародное бедствие не заставило ее отказаться от своего уединения. Отрубив голову ассирийскому военачальнику Олоферну, она снискала благословение всего народа. Образ Иудифи типичен для литературы эпохи Второго храма: сравним ее с добродетельной Есфирью, ставшей персидской царицей и затем спасшей свой народ, или Сусанной, героиней вставной новеллы из греческой версии Книги пророка Даниила – верной женой, готовой погибнуть, но не поддаться соблазнам [10].

Волшебство, демоны и ангелы

Пророк Иезекииль упоминал женщин, «сшивающих чародейные мешочки под мышки и делающих покрывала для головы всякого роста, чтобы уловлять души», а в Книге Исхода колдуньи-женщины осуждаются как представляющие особую опасность для народа («Ворожеи не оставляй в живых»), однако в постбиблейские времена в еврейской среде магией занимались, насколько известно, мужчины, и при правильном настрое эти занятия даже могли считаться благочестивыми. Мы уже знаем, как Хони га-Меагель вызывал дождь. В ранних раввинистических источниках схожие чудеса совершает праведный Ханина бен Доса, названный в Мишне «чудотворцем», который мог заранее сказать, выздоровеет больной или умрет:

Однажды, когда заболел сын у раббана Гамлиэля, он послал двух ученых мужей к р. Ханине просить его помолиться о милости Господней. Увидав их, р. Ханина взшел в верхнюю горницу и углубился в молитву. Сойдя вниз, он сказал посланным раббана Гамлиэля: «Вы можете идти: жар у больного прекратился». Сказали ему: «Не пророк ли ты?» Он ответил: «Не пророк я и не сын пророка, но знаю по опыту: если молитва льется складно из моих уст, я знаю, что она принята, а если нет — знаю я, что она отвергнута». Записали они, точно отметив время, когда сказал это р. Ханина. Когда же вернулись к р. Гамлиэлю, сказал он им: «Клянусь службой в Храме, это произошло ни раньше, ни позже: в ту именно минуту жар у больного прекратился, и он попросил пить».

Но противников магии все равно было много, и они решительно осуждали подобную практику. В одной истории причиной рабства Израиля у мадианитян в библейские времена называется то, что народ Израиля поверил мадианитянскому магу Аоду (который «сотворил колдовские трюки... и народ Израиля был обманут... И Всевышний сказал: “Отдам их в руки мадианитян, потому что они обмануты ими”»). Однако грань между праведной молитвой или врачебным искусством, с одной стороны, и магией, с другой стороны, оставалась

тонкой, и Иосиф возводил к эпохе царя Соломона целительные заклинания, с помощью которых и в его время еще изгоняли злых духов:

Господь Бог даровал Соломону также возможность изучить искусство входить в общение с демонами на пользу и на благо людям. Дело в том, что Соломон оставил после себя заклинания для излечения всяких болезней и волшебные формулы, с помощью которых возможно так связать демонов, что они никогда более не рискнут вернуться к людям. Это искусство до сих пор еще весьма сильно процветает среди нас. Так, например, мне пришлось слышать о некоем Елеазаре, нашем единоплеменнике, как он однажды в присутствии Веспасиана, сыновей последнего, тысяцких и массы войска избавил всех, одержимых злыми духами, от последних.

Процесс изгнания бесов неоднократно упомянут и в Новом Завете: экзорцизмом занимался не только Иисус, но и другие персонажи, хотя в одних случаях исцеления описаны с восхищением, а в других самые попытки вызывают насмешку:

Бог же творил немало чудес руками Павла, так что на больных возлагали платки и опоясания с тела его, и у них прекращались болезни, и злые духи выходили из них. Даже некоторые из скитающихся Иудейских заклинателей стали употреблять над имеющими злых духов имя Господа Иисуса, говоря: заклинаем вас Иисусом, Которого Павел проповедует. Это делали какие-то семь сынов Иудейского первосвященника Скевы. Но злой дух сказал в ответ: Иисуса знаю, и Павел мне известен, а вы кто? И бросился на них человек, в котором был злой дух, и, одолев их, взял над ними такую силу, что они, нагие и избитые, убежали из того дома [11].

Самая возможность экзорцизма предполагает, что в мире существуют невидимые враждебные силы, которые могут навредить человеку, если не вмешается Бог. В еврейской Библии о природе демонов и злых духов почти ничего не говорится (хотя их существование подразумевается), однако в датируемой концом III века

до н. э. Книге Стражей, сохранившейся в составе Первой книги Еноха, происхождение злых духов объясняется запретным союзом падших ангелов («стражей») с дочерьми человеческими. По некоторым кумранским текстам, эти злые духи противостоят (как сыны Тьмы) сынам Света; в конце времен, согласно свитку «Война сынов Света против сынов Тьмы» (составленному, вероятно, в I веке до н. э.), «вы[йдут (?) на по]боище военном три жребия одолевая сынам Света, поражая нечестие, и трижды воспрянет войско Велиала, чтобы отворать жребий». Роль Велиала (и других фигур, таких как ангел-супостат Мастема, иногда отождествляемый с Велиалом) как вождя этих «духов ангела разрушения» отражает умеренно дуалистическую концепцию космоса, согласно которой актуальное состояние мира, несмотря на неодолимое могущество Бога как Создателя, определяется противоборством различных сил, причем мир и человечество являют собой две противостоящие друг другу стороны, из которых вечно пребудет лишь одна. В Книге Юбилеев об этом говорится так:

И в третью седмину этого юбилея начали нечистые демоны обольщать сыновей Ноя, чтобы ослеплять их и губить. И дети Ноя пришли к своему отцу и рассказали ему о демонах, которые соблазняют сыновей их сыновей, ослепляют и умерщвляют их. И он молился Господу Богу своему и сказал: «Боже духов всякой плоти!.. велика милость Твоя ко мне и велико Твое милосердие к моей душе: яви милость Твою на сынах Твоих, не допусти злых духов господствовать над ними, дабы они не истребили их от земли! Вот Ты благословил меня и моих сыновей, чтобы мы возражали, и умножились, и наполняли землю. Ты знаешь, как Твои стражи, отцы этих духов, поступили в мои дни. И этих духов, которые живы, также заключи и свяжи в месте осуждения, чтобы они не производили развращения между сынами Твоего раба, Боже мой, ибо они злобны и созданы на погибель! [12]

Такие представления, возможно, помогали объяснить, каким образом всевышний и благой Бог допускает процветание зла в мире, однако наряду с ними бытовала взятая из Второзакония концепция божественной кары за грехи, оставлявшая место для проявления человеком свободы воли. Иосиф Флавий, оплакивая неумение евреев

распознать божественные знаки, предвещавшие разрушение Храма в случае, если они не исправятся, отмечает: «Если вникнуть во все это, то нужно прийти к заключению, что Бог заботится о людях и разными путями дает им знать, что именно служит их благу; только собственное безумие и личная злость ввергают людей в гибель». Однако примечательно, что саддукеи во времена Флавия, как мы уже знаем из главы 6, оспаривали даже такое равновесие между предопределенностью и свободой воли (которое, как может представиться, незримо присутствует во всем библейском повествовании о взаимоотношениях Бога и Израиля). А согласно Мишне, во II веке н. э. рабби Акива говорил: «Все предопределено, но [человеку] предоставлена свобода выбора» [13].

Проблему взаимодействия человека с божественной сферой частично решали гипотезы о роли ангелов, которая в Библии описана смутно. В последние века существования Второго храма представления об ангелах становились всё детальнее, пока не превратились в теорию о строении всего божественного мира, прямо-таки кишящего ангелами различных разрядов. Из главы 6 мы уже знаем, что в кумранских Песнях субботнего жертвоприношения такие ангелы изображены участниками истового служения: «[Херу]вимы простираются перед Ним и произносят благословение. Когда они поднимаются, [слышен] тихий глас Божий, и раздаётся общий гул восхвалений. Когда они опускают крылья, слышен [тихи]й глас Божий. Херувимы благословляют изображение престола-колесницы над небосводом [и] восхваляют [вели]чие светоносного небосвода под престолом славы Его» [14].

Ангелы – активные участники эсхатологической битвы, где они, согласно свитку «Войны сынов Света против сынов Тьмы», вместе с первыми будут сражаться против вторых. Ангелы организованы в отряды по чинам под командованием архангелов Михаила, Гавриила, Рафаила и Уриила, и служат как священники в небесном храме: «И Он дал нам [Ангелам] великое знамение – день субботний, чтобы мы в продолжение шести дней делали дела и в седьмой день соблюдали субботу ото всех дел, все Ангелы лица и все Ангелы прославления. Нам, этим двум великим родам, сказал Он, чтобы мы хранили с Ним субботу на небе и на земле». Но ангелы играли важную роль и в том, чтобы молитвы добродетельных людей доходили до Всевышнего;

иногда ангелы явным образом вступались за праведников в земном мире. Отсюда необычная история из Третьей книги Маккавейской, хронологически привязанная к III веку до н. э., о вмешательстве ангелов, спасших от страшной казни евреев, которых по приказу царя Птолемея Филадельфа должны были затоптать на ристалище слоны:

Только что Елеазар окончил молитву, как царь со зверями и со всем страшным войском пришел на ристалище. Когда увидели его Иудеи, подняли громкий вопль к небу, так что и близлежащие долины огласились эхом, и возбудили неудержимое сострадание во всем войске. Тогда великославный Вседержитель и истинный Бог, явив святое лице Свое, отверз небесные врата, из которых сошли два славных и страшных Ангела, видимые всем, кроме Иудеев. Они стали против войска, и исполнили врагов смятением и страхом, и связали неподвижными узами; также и тело царя объят трепет, и раздраженную дерзость его постигло забвение. Тогда слоны обратились на сопровождавшие их вооруженные войска, попирали их и погубляли.

Наряду с подобными представлениями об ангелах, бытовали и другие теории о посредниках между Богом и человечеством. Нам уже знаком (см. главу 7) Логос, игравший важную роль в философии Филона Александрийского. А автор Книги Премудрости Соломона, составленной, по всей вероятности, во II веке до н. э., на основе библейской традиции премудрости описал персонифицированную Премудрость как спутницу Бога (хотя в его восторженном описании точные взаимоотношения Бога и Премудрости так и оставлены – возможно, намеренно – не вполне ясными):

Ибо премудрость подвижнее всякого движения, и по чистоте своей сквозь все проходит и проникает. Она есть дыхание силы Божией и чистое излияние славы Вседержителя: посему ничто оскверненное не войдет в нее. Она есть отблеск вечного света и чистое зеркало действия Божия и образ благости Его... Она быстро распростирается от одного конца до другого и все устрояет на пользу. Ялюбил ее и взыскал от юности моей, и пожелал взять ее в невесту себе, и стал любителем красоты ее.

Она возвышает свое благородство тем, что имеет сожитие с Богом, и Владыка всех возлюбил ее: она таинница ума Божия и избирательница дел Его [15].

vk.com/occultumlibris - t.me/Occultum_Libris

Видения и пророчества

Божественные послания могли передавать людям как персонифицированная Премудрость, так и ангелы. Последние особенно часто фигурируют в этой роли в апокалиптических текстах [68], огромное число которых дошло до нас из этой эпохи, в основном благодаря их позднейшей популярности у христиан. Например, в так называемом Откровении Авраама, сохранившемся только в церковнославянском переводе, ангел Иаил наставляет патриарха: «Явился ангел, коего послал Он мне в образе человека, и взял меня за руку правую и поставил на ногу мою». В апокалиптической литературе осознание божественной истины приходит к мудрому человеку извне, свыше, в видении, как в библейской Книге пророка Даниила:

В третий год Кира, царя Персидского, было откровение Даниилу, который назывался именем Валтасара; и истинно было это откровение и великой силы. Он понял это откровение и уразумел это видение. В эти дни я, Даниил, был в сетовании три седмицы дней... А в двадцать четвертый день первого месяца был я на берегу большой реки Тигра, и поднял глаза мои, и увидел: вот один муж, облеченный в льняную одежду, и чресла его опоясаны золотом из Уфаза. Тело его – как топаз, лице его – как вид молнии; очи его – как горящие светильники, руки его и ноги его по виду – как блестящая медь, и глас речей его – как голос множества людей. И только один я, Даниил, видел это видение, а бывшие со мною люди не видели этого видения; но сильный страх напал на них, и они убежали, чтобы скрыться. И остался я один и смотрел на это великое видение, но во мне не осталось крепости, и вид лица моего чрезвычайно изменился, не стало во мне бодрости. И услышал я глас слов его; и как только услышал глас слов его, в оцепенении пал я на лице мое и лежал лицом к земле.

Насколько описание подобного переживания соответствует фактически пережитому, неизвестно. Сам Даниил в этом рассказе

заявляет: «Вкусного хлеба я не ел; мясо и вино не входило в уста мои, и мастьми я не умащал себя до исполнения трех седмиц дней [траура]». Лишь по прошествии трех недель он удостоился пророческого видения, и это может говорить о том, что в таких рассказах отражались аскетические практики, результатом которых были сны в состоянии, напоминающем транс, и случаи автоматического письма. Схожие практики засвидетельствованы и в других обществах. Классический пример – мистическое видение автора новозаветного Апокалипсиса (по всей вероятности, еврея по происхождению):

Я был в духе в день воскресный, и слышал позади себя громкий голос, как бы трубный, который говорил: «...То, что видишь, напиши в книгу и пошли церквам»... Я обратился, чтобы увидеть, чей голос, говоривший со мною; и обратившись, увидел семь золотых светильников и, посреди семи светильников, подобного Сыну Человеческому, облеченного в подир и по персям опоясанного золотым поясом: глава Его и волосы белы, как белая волна, как снег; и очи Его, как пламень огненный; и ноги Его подобны халколивану, как раскаленные в печи, и голос Его, как шум вод многих. Он держал в деснице Своей семь звезд, и из уст Его выходил острый с обеих сторон меч; и лице Его, как солнце, сияющее в силе своей [16].

Подобные откровения вполне органичны в религиозной системе, краеугольным камнем которой стало откровение, данное Моисею на горе Синай. Однако с конца эпохи Второго храма неоднократно высказывается мнение, что пророки не появлялись вот уже несколько веков. Этот постулат становится традицией, отражая очевидный кризис религиозного самосознания, чем можно объяснить и то, что многие дошедшие до нас откровения того времени приписаны древним библейским мудрецам: Еноху, Аврааму, Даниилу и Ездру. Иосиф Флавий несколько туманно указывает, что «строго установленной преемственности пророков» нет со времен царя Артаксеркса, правившего за пять веков до автора. Схожую традицию зафиксировали первые раввины: «Со смертью Хагая, Зхарьи и Малахи [69] отошел дух святой от Израиля, но им возвещал бат коль [70]».

Деятельность многочисленных пророков, описанных самим Иосифом Флавием, вступала в некоторое противоречие с традицией, согласно которой истинное пророчество прекратилось в определенный момент в прошлом. Из упомянутых Флавием фигур наиболее точным прогнозистом оказался Иешуа, сын Анана (см. главу 5), «простой человек из деревни», который начиная с праздника Кущей 62 года и вплоть до разрушения Храма в 70 году не покидал Иерусалима, появляясь в Храме и предсказывая гибель городу и святыне: «Голос с востока, голос с запада, голос с четырех ветров, голос, вопиющий над Иерусалимом и Храмом, голос, вопиющий над женихами и невестами, голос, вопиющий над всем народом!» Однако представляется немаловажным, что, хотя Иосиф и сам гордился умением толковать сны и «отгадывать значение того, что открывается божеством в загадочной форме» (это умение он объяснял священническим происхождением, благодаря которому он «был хорошо посвящен в предсказания священных книг»), он ни разу не называет пророком ни себя, ни того же Иешуа, сына Анана. Напротив, Флавий клеймит различных религиозных лидеров как «лжепророков», сбивающих народ с пути. Очевидно, тех, кто в I веке н. э. претендовал на боговдохновенность, ожидали скорее насмешки, чем слава. «Никакой пророк не принимается в своем отечестве», – с горечью констатирует Иисус; а значит, безопаснее было скрыться за псевдонимом или вовсе остаться анонимным. В самом деле, анонимны большинство кумранских рукописей сектантского содержания, а приписать авторство книги об откровении известному лицу было делом неновым: псевдоэпиграфика уже широко использовалась в других жанрах. Автором книг премудрости обычно объявлялся Соломон, псалмов – Давид, законодательных толкований – Моисей: те или иные произведения интеллектуальной мысли рассматривались, по сути, как дальнейшая разработка системы, фундамент которой был заложен соответствующим библейским героем [17].

Эсхатология и мессианство

В апокалиптических видениях, которые якобы посещали тех или иных мудрецов древности при их вознесении на небеса, иногда содержались сведения, относящиеся к судьбе конкретных лиц. Так, в замечательном тексте «Завещание Авраама» (его самый ранний дошедший до нас экземпляр относится к V веку н. э.; благодаря христианским переписчикам сохранилось несколько экземпляров на разных языках, но первоначальный текст, по всей вероятности, написан на греческом языке египетским иудеем в I веке или начале II века н. э.) не без юмора изображаются последние дни Авраама и рассказывается, как патриарх узнал от архангела Михаила о неизбежности смерти и о порядке божественного суда. Но все же в большинстве известных откровений конца эпохи Второго храма говорится о новой эре или новом миропорядке, который потрясет все существующее своим величием.

Распространенность подобных эсхатологических концепций в основных апокалиптических текстах иудейского происхождения, сохранных христианами (например, в Первой книге Еноха и Четвертой книге Ездры), может отражать характерное для христианства стремление проникнуть в тайны вселенной и заглянуть в будущее. Однако некоторые из этих апокалиптических текстов, в том числе Первая книга Еноха, были найдены в Кумране (наряду с фрагментами ранее неизвестных апокалиптических сочинений), из чего следует, что эсхатологические размышления были не чужды самым разным иудейским общинам. Кумранские сектанты, как и другие евреи, с нетерпением ожидали грядущего «конца дней». Даже Филон размышлял о том, что будет в конце времен, когда все вернувшиеся к соблюдению законов Всевышнего соберутся на святой земле:

Ибо, хотя они и живут в отдаленнейших уголках земли, в рабстве у пленивших их, но как бы по единому знаку единый день принесет свободу всем. Такое всеобщее обращение к добродетели вселит благоговение в их хозяев, и те освободят их, пристыженные, что повелевают людьми лучшими, нежели они

сами. Получив нежданную свободу, те, кто до сей поры были рассеяны по Греции и за ее пределами по островам и землям, поднимутся и поспешат как бы в едином порыве к предопределенному некогда месту, ведомые в своем паломничестве Божественным видением, незримым для других, но ясно видимым изгнанникам, возвращающимся домой... Когда они вернутся, руины вновь станут городами, земля заброшенная станет населена; все бесплодное станет плодородным; все богатства их отцов и отдаленных предков покажутся крохами, столь щедро прольются на них изобилие и довольство, которые, проистекая из безграничных и вечных источников милости Господней, принесут благополучие каждому и всем, устранив любые поводы для зависти. Все внезапно изменится...

В различных текстах – от кумранского свитка «Война...» до откровений и произведений ранней раввинистической литературы – приводятся и другие предположения о грядущем: предрекаются смятение перед концом времен, великие битвы с силами зла и в конечном итоге возрождение Иерусалима, возвращение евреев из рассеяния и царство славы на святой земле: «Ты, Господи, избрал Давида царем над Израилем, и Ты клялся ему о семени его навеки, да не угаснет пред Тобою царство его... И соберет он народ святой, и возглавит его в справедливости, и будет судить колена народа, освященного Господом Богом его» [18].

Нет особых оснований предполагать, что подобные размышления о грядущей судьбе Израиля, при всей их распространенности, играли доминирующую роль в религиозной жизни большинства евреев конца эпохи Второго храма. Во всяком случае, Филон, хотя и интересовался темой конца времен, был готов ждать, пока последний не наступит «по Божественному графику». Необычность позиции ранних христиан, сохранивших многие из этих текстов, была в том, что в их мировоззрении концепция «последних дней» (по их мнению, уже наступивших) занимала центральное место. В то же время действия некоторых других религиозных групп в Иудее I века говорят о том, что их участники ожидали конца времен почти с таким же нетерпением. В середине 40-х годов н. э. некий Февда, собрав толпу сторонников, убедил их взять пожитки и отправиться за ним к Иордану: «он выдавал

себя за пророка и уверял, что прикажет реке расступиться и без труда пропустить их». Римская конница разгромила это выступление, Февда был взят живьем и казнен, но самый энтузиазм его последователей говорит о «носившихся в воздухе» ожиданиях чудесных перемен – пусть даже, как в Деяниях заявляет фарисей Гамалиил на заседании Сангедрина в Иерусалиме, Февду постигла неудача именно потому, что «это предприятие и это дело – от человеков», а не от Бога. Десяток лет спустя некий прибывший из Египта иудей, также объявив себя пророком, собрал в пустыне множество приверженцев и собирался вести их на Елеонскую (Масличную) гору, обещая «показать, как по его мановению падут иерусалимские стены, так что, по его словам, они будто бы свободно пройдут в город». И вновь римские власти вмешались прежде, чем удалось проверить истинность его слов [19].

Ни Февда, ни египтянин в изложении Флавия не объявляют себя мессией. Совершенно ясно, что мессианство в узком смысле слова, когда мессией объявляется конкретный человек, было распространено куда менее, чем вера общего характера в искупление в конце времен. При этом дело не в том, что Иосиф мог умалчивать о надеждах евреев на вождя-мессию – ведь, как мы уже видели в главе 5, он даже подчеркнул в рассказе о разрушении Иерусалима: «Главное, что поощряло их к войне, – двусмысленное пророческое изречение... гласящее, что к тому времени один человек из их родного края достигнет всемирного господства». Для Иосифа Флавия это пророчество оказалось особенно значимым, ведь его истинное, по мнению Иосифа, значение – будущее «воцарение Веспасиана, избранного императором в иудейской земле», – впервые открылось самому Иосифу «Божественным вдохновением» и перевернуло всю его жизнь: предсказав Веспасиану власть, Иосиф получил свободу и в конечном итоге возможность в удобстве и довольстве при дворе в Риме написать исторический труд об этих событиях. Иосифу был прекрасно знаком греческий термин Χριστός ‘помазанник’ – как перевод с иврита термина *машиах*, однако он использует его по отношению только к христианам, а не каким-либо иным религиозным движениям, чью роль в событиях в Иудее I века историк описывал [20].

Согласно Деяниям, «христиане» – не самоназвание; впервые последователей Христа называли так в Антиохии в середине I века. Христиане, таким образом, – единственная религиозная группа,

получившая название именно за свои мессианские верования. Эсхатологические надежды не подразумевали конкретной мессианской фигуры. Поразительно, но в самом полном кумранском описании битв конца времен в свитке «Война...», изобилующем яркими подробностями, сынов Света возглавляют безымянный князь, безымянный первосвященник и сам Бог:

А когда воспрянет [Велиал] на помощь сынам Тьмы, и сраженные бойцы начнут падать согласно тайнам Божиим, и чтобы испытать ими всех предназначенных для войны, то с[в]ященники затр[убят в тру]бы призыва, чтобы вышла в бой иная шеренга в замену, и встанут (эти) между шеренгами (обеих сторон), а сблизивши[мся в б]ою протрубят возвращение. И приблизится первосвященник, и встанет пред шеренгой, и укрепит сердца их [во имя Бога и р]уки их для войны Его. И возгласит так: «...сраженные среди вас. Ибо издревле вы слышали о тайнах Божиих... Сегодня Его срок смирить и унижить предводителя власти нечестивой, и Он посылает помощь навеки, для своего [ис]купительного жребия, мощью могучего ангела, для предводительства Михаила в вечном свете, чтоб осветить радостью д[ом (?) И]зраилев... чтоб возвысить среди божественных (сил) предводительство Михаила, а власть Израиля – над всякой плотью. И возрадуется Справедливость [в] вышине, и все сыны Его Правды возликуют в познании вечности. И(так), вы, сыны Его Завета, крепитесь в горниле Божиим, пока не подымлет Он свою руку, исполня горнила свои, тайны свои; чтобы вам устоять» [21].

Как бы то ни было, в конце эпохи Второго храма догадки о сущности Мессии принимали самые причудливые формы. Пророк Малахия явным образом указывает, что «пред наступлением дня Господня, великого и страшного», явится как посланник от Бога пророк Илия: «И он обратит сердца отцов к детям и сердца детей к отцам их, чтобы Я, придя, не поразил земли проклятием». Устав кумранской общины говорит просто о «пророке»: имеется в виду грядущий пророк, подобный обещанному Моисеем во Второзаконии. В Евангелии от Иоанна Иоанн Креститель проповедует очищение и

при этом заявляет, что он не Мессия; в ответ ему задают резонные вопросы: «Что же? ты Илия?», «Пророк?» [22].

Самого Мессию некоторые представляли как земного царя из рода Давидова, наделенного особыми способностями от Бога: «В благочестии поведет он их всех, и не будет среди них гордыни для угнетения среди них. Такова краса царя Израиля, которую познал Бог, восставив его над домом Израиля для вразумления его». Другим он рисовался сверхъестественной фигурой, «Сыном человеческим», чье имя было «названо пред Господом духов» еще «прежде чем Солнце и знамения были сотворены», обладателем выдающихся качеств:

Ибо Он силен во всех тайнах правды, и неправда прейдет пред Ним, как тень, и не будет иметь постоянства, так как Избранный восстал пред Господом духов; и Его слава от века до века, и Его могущество от рода до рода. В Нем живет дух мудрости и дух Того, Кто дает проницательность, и дух учения и силы, и дух тех, которые почтили в правде. И Он будет судить сокровенные вещи, и никто не осмелится вести пред Ним пустую речь, ибо Он избран...

Некоторым из наиболее невероятных образов Мессии в еврейских сочинениях мы обязаны христианским переписчикам манускриптов, в составе которых они до нас дошли. Однако примечательные и весьма разнообразные мессианские образы из кумранских свитков, несомненно, свободны от какого-либо христианского влияния. В свитках упоминается то Мессия-священник – «помазанник Аарона», то «царь-помазанник», то оба вместе, как, например, в указании членам общины в Уставе общины: «И ни от какого совета Учения (Торы) не должны отходить, следуя всякой закоснелости своего сердца, а будут судимы первыми законами, которыми люди общины начали наставляться до прихода пророка и помазанников Аарона и Израиля».

Мы уже знаем (см. главу 5), что Симон, сын Гиоры, руководитель еврейских повстанцев в последние годы войны против Рима, возможно, считал себя мессией, но на самом-то деле никто не знал, каким Мессия будет. Когда в середине I века Павел проповедовал перед нееврейской христианской общиной как «апостол Христа Иисуса», слово «Христос» его слушатели воспринимали как имя

собственное, без какого-либо описательного смысла. Трудно сказать, на каком основании кто-то из его читателей интерпретировал термин «помазанник» как имеющий какое-то отношение к концу времен. Эсхатологические настроения витали в воздухе, однако нет причин полагать, что они набирали особую силу именно в конце эпохи Второго храма [23].

Загробная жизнь и мученичество

Представления о конце времен часто включали в себя идею о всеобщем воскресении и суде над мертвыми. Согласно Первой книге Еноха, души покойников содержатся в особых отделениях – «трех темных и одном светлом» (светлое – для праведников) «до времени великого суда». Такое представление о душах, пребывающих во сне вплоть до конца истории, было широко распространено. Но в эпоху, о которой идет речь, многие евреи надеялись и на личное воскрешение после смерти еще до наступления последних дней, хотя мнения о природе этой загробной жизни расходились. Еврейская героиня Второй книги Маккавейской, чьи семь сыновей были казнены во время преследований при Антиохе, ободряет юношей надеждой на возвращение к физической жизни милостью Божьей: «Итак, Творец мира, Который образовал природу человека и устроил происхождение всех, опять даст вам дыхание и жизнь с милостью, так как вы теперь не щадите самих себя за Его законы». В конце повествования умирает и мать. Автор Книги Юбилеев, также написанной, по всей видимости, во II веке до н. э., говорит, что кости праведников «будут покоиться в земле, но для духа их будет многая радость». Согласно Книге пророка Даниила, «разумные будут сиять, как светила на тверди, и обратившие многих к правде – как звезды, вовеки, навсегда». Как автор Книги Премудрости Соломона, так и Филон Александрийский приняли платоновскую концепцию бессмертия души: «ибо тленное тело отягощает душу», а любой смертный «сам недавно родился из земли и вскоре пойдет туда же, откуда он взят, и взыщется с него долг души его» [71] [24].

В еврейских эпитафиях этого периода лишь изредка говорится о загробной жизни, хотя в некоторых эпитафиях из Египта упоминаются «счастливые надежды», а одна из них гласит, что душа умершего присоединилась к святым. Представляется, что большинство евреев, как и многие их современники из других народов, предпочитали не прояснять свои взгляды на этот спорный вопрос. Иосиф Флавий указывает, что у фарисеев, саддукеев и ессеев бытовали весьма различные представления о загробной жизни – от иудейской версии греческих Островов блаженных для праведных душ (такие воззрения

Флавий приписывает ессеям) до воскресения или перевоплощения (фарисеи), а то и полного отрицания жизни после смерти (саддукеи). В Евангелиях особое мнение саддукеев по вопросу о загробной жизни служит причиной публичного диспута, причем саддукеи в качестве довода в споре задают каверзный вопрос: если умрет вдова, которая была замужем за семью братьями, то, воскреснув, «какого из семи будет она женою?». Согласно Деяниям, Павел сорвал собрание Синедриона, заявив, что он фарисей и сын фарисея: «За чаяние воскресения мертвых меня судят» [25].

Насколько мы знаем, конкретно этому богословскому вопросу столь большое значение придавалось редко, не в последнюю очередь потому, что к I веку н. э. саддукейское отрицание загробной жизни стало, как представляется, маргинальным. В текстах откровений души праведников возносятся к небесам и видят различные уровни небесного мира, в чем усматривается влияние греческих философских идей о вознесении душ из смертного тела к высшим областям космоса. О саде Эдема – прародине человечества – впервые говорится как о местопребывании почивших праведников в Евангелии от Луки, где Иисус обещает одному из распятых с ним разбойников: «ныне же будешь со Мною в раю» [72]. Это словоупотребление отражало, по-видимому, представление, уже бытовавшее в еврейской среде, так как оно засвидетельствовано в *таргумах* (парафрастических переводах Библии на арамейский язык; они с трудом поддаются датировке, но в них зафиксированы многочисленные традиции первых веков н. э.), а также в «Завещании Авраама», где Бог говорит: «Вознесите ныне друга моего Авраама в рай (εἰς τὸν παράδεισον), где пребывают шатры праведников... нет там страдания, печали и стонов, но мир, веселье и жизнь бесконечная» [26].

Подобные надежды были распространены повсеместно, о чем свидетельствует Иосиф Флавий в своей «сумме иудаизма» – труде «Против Апиона»: «каждый... верит в то, о чем пророчествовал законодатель и в чем Бог дал обетование крепкое – что тем, кто соблюдает законы и готов за них, если придется, даже принять смерть, Бог даст новое существование и лучшую жизнь по скончании [веков]». Для Иосифа такая надежда на будущую жизнь была тесно связана с готовностью евреев умереть за свою веру. Он отметил, что не решился бы об этом писать, «если бы сами события не говорили о том, что уже

не раз многие наши соотечественники предпочитали с достоинством претерпевать всевозможные мучения, нежели хотя бы единое слово произнести вопреки закону». Всеобщая готовность к смерти описывается как высшая ступень повиновения закону, оставленному еврейскому народу Моисеем:

Ну, а у нас – я даже не говорю о стольких случаях, – но известно ли хотя бы два или три, когда кто-то отступился бы от закона или испугался смерти, причем я не имею в виду ту легкую смерть, которой умирают в сражении, но смерть под пыткой, самую мучительную из всех? Именно потому я считаю, что некоторые из тех, кто одерживал над нами победу, не из чувства ненависти к побежденным подвергали нас пыткам, но потому что хотели посмотреть на удивительное зрелище – что есть какие-то люди, уверенные в том, что для них существует только одно зло – не выстоять и сделать что-то вопреки законам или нарушить их хотя бы единым словом.

Говоря о значении библейских книг для иудеев, Иосиф заявлял: «Уже не раз можно было видеть, как множество пленников в театрах претерпевали пытки и другие всевозможные виды смерти только ради того, чтобы ни единого слова не произнести вопреки законам или другим нашим священным книгам» [27].

Подобное благоговение перед мучениками можно увидеть уже в процитированном фрагменте из Второй книги Маккавейской о героической смерти матери с семерыми сыновьями во время гонений Антиоха IV Эпифана, приведших к восстанию Маккавеев. Казнь мучеников описана детально, с мрачным натурализмом: автор хотел, чтобы читатель вообразил себе эту сцену и всей душой сопереживал страдальцам:

Случилось также, что были схвачены семь братьев с матерью и принуждаемы царем есть недозволенное свиное мясо, быв терзаемы бичами и жилами. Один из них, приняв на себя ответ, сказал: о чем ты хочешь спрашивать или что узнать от нас? Мы готовы лучше умереть, нежели преступить отеческие законы. Тогда царь, озлобившись, приказал разжечь сковороды и котлы.

Когда они были разожжены, тотчас приказал принявшему на себя ответ отрезать язык и, содрав кожу с него, отсечь члены тела в виду прочих братьев и матери. Лишенного всех членов, но еще дышащего велел отнести к костру и жечь на сковороде; когда же от сковороды распространилось сильное испарение, они вместе с матерью увещевали друг друга мужественно претерпеть смерть [28].

Культ мученичества, для которого мифы о героическом сопротивлении были не менее важны, чем само сопротивление, присутствует во многих течениях иудаизма, появившихся позже (см. например, в главе 6 описание Иосифом Флавием ессеев). Надежда на воскресение укрепляла решимость не только ессеев, но и раннехристианских мучеников, которые не скрывали, что герои эпохи Маккавеев служили им образцом. В поздней античности, начиная с III века, раввины создали «конкурирующие» истории мученичества, среди которых мрачная, но возвышенная история мучений рабби Акивы, казненного римлянами (см. главу 10). Уже в I веке в сюжете о жертвоприношении Исаака (в исходной версии, в Книге Бытия, это только испытание готовности Авраама принести в жертву самое дорогое по требованию Бога) наметилось развитие: в новом варианте подчеркивалась готовность самого Исаака к мученической смерти. В пересказе Флавия в «Иудейских древностях» говорится, что в момент восхождения с отцом на гору Мория Исааку было двадцать пять лет. Лишь на вершине горы Авраам поведал сыну, что тот должен быть принесен в жертву. Реакция Исаака была, как и полагается, благочестивой:

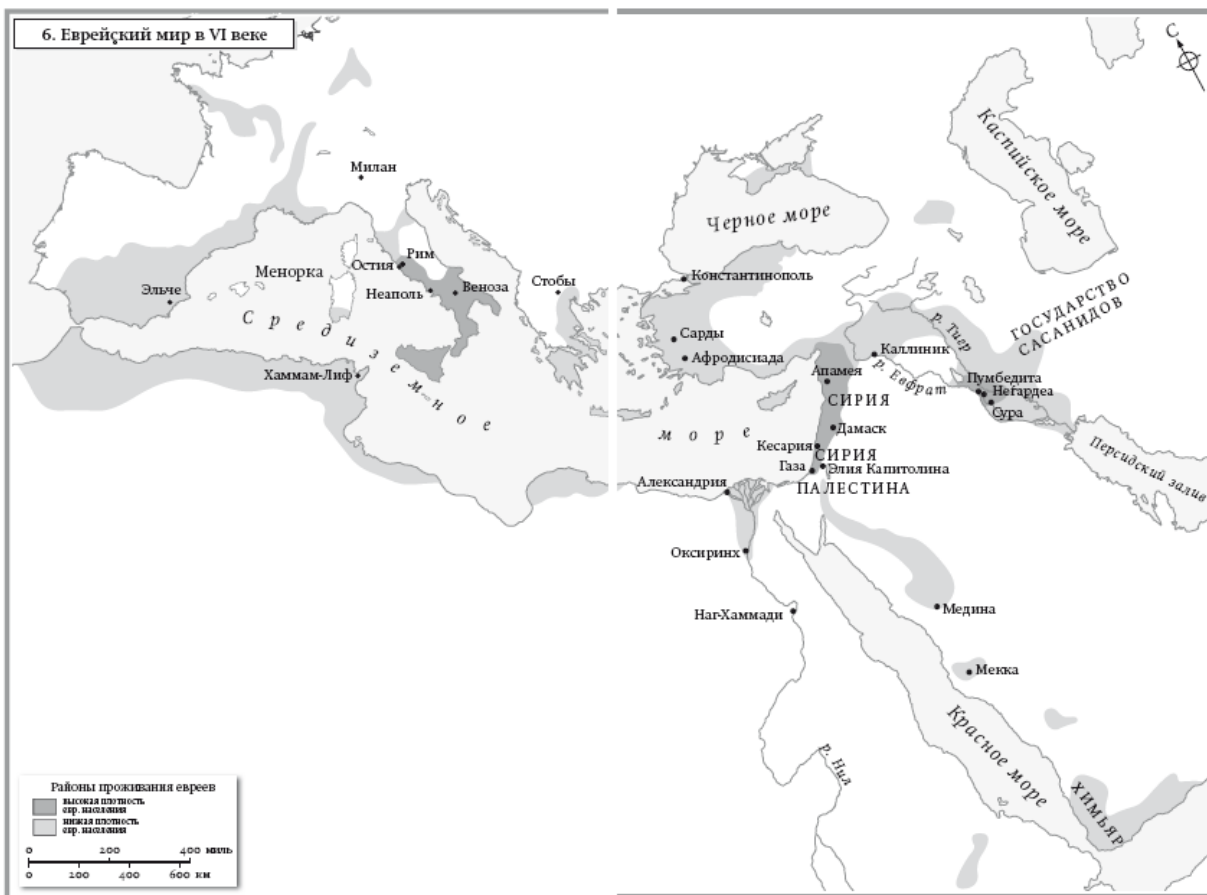
Исаак спокойно выслушал эти слова (потому что при таком отце он сам по необходимости должен был отличаться благородством характера) и, сказав, что его рождение было бы незаконным, если бы он вздумал уклоняться от исполнения решения Господа Бога и отца своего и не предоставил бы себя охотно в распоряжение их обоих, тем более что было бы уже беззаконием не послушаться отца, хотя бы он один только решил это жертвоприношение, взшел на алтарь, готовясь быть принесенным в жертву.

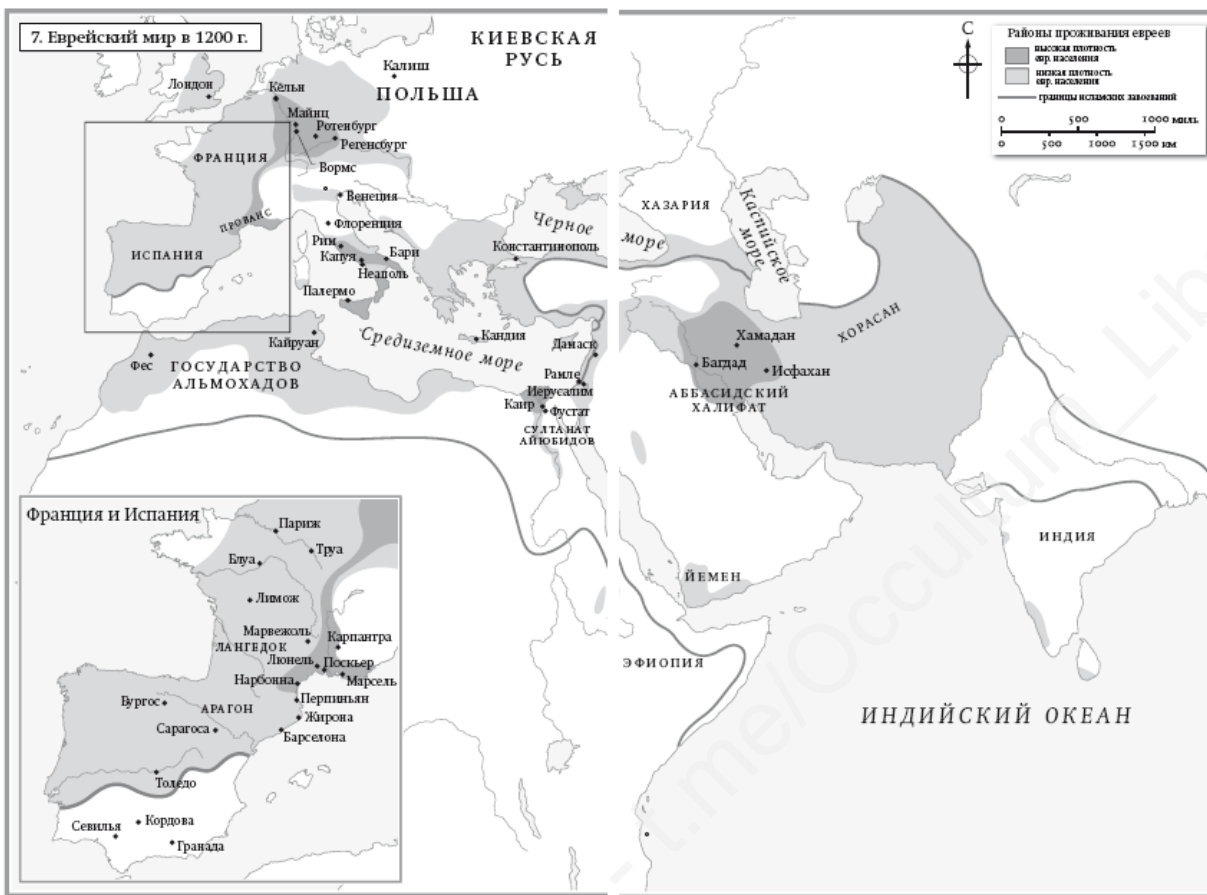
Подобные предания об Исааке, с готовностью идущем на смерть, широко распространились в еврейской литературе поздней античности, не в последнюю очередь в *таргумах*, где их популярность может быть частично обусловлена конкуренцией с христианским образом добровольно идущего на мучительную смерть Христа [29].

За что же именно готовы были умереть иудейские мученики? За иудаизм, под которым понимался Завет между Богом и Израилем, закрепленный в Моисеевом законе. Теперь, когда мы исследовали столько толкований этого закона, стоит еще раз подчеркнуть, что до 70 года н. э. поклонение Богу в Иерусалимском храме занимало в нем центральное место. Иосиф Флавий живо описывает готовность широкой массы евреев пожертвовать жизнью, лишь бы защитить Храм от осквернения императором Калигулой, задумавшим в 40 году н. э. водрузить там собственную статую:

Когда же они сослались на их закон и предания отцов, которые запрещают ставить не только человеческое изображение, но даже и божественную статую, и не только в Храме, но и вообще в каком бы то ни было месте страны, Петроний... спросил их: «Так вы в таком случае хотите вести войну с императором?» Иудеи возразили: «Дважды в день мы приносим жертвы за императора и римский народ, но если он хочет еще поставить свои статуи, то он должен прежде всего принести в жертву весь иудейский народ. Мы со своими детьми и женами готовы предать себя закланию» [30].

Какова же была религиозная реакция со стороны евреев, когда всего тридцатью годами позднее другой римлянин, будущий император Тит, превратил Храм в груды развалин?





Часть III
Формирование раввинистического
иудаизма (70–1500 гг. н. э.)

9. От языческого Рима к исламскому и христианскому Средневековью

Падение Иерусалима в 70 году н. э. навсегда изменило отношения между римским государством и евреями. Теперь, когда Храм был разрушен – умышленно или нет, – императоры основанной Веспасианом новой династии сочли, что его разрушение должно поспособствовать поддержанию мира в империи. Когда в 71 году по римским улицам пронесли в триумфальной процессии захваченное храмовое имущество, длинный ряд предметов добычи завершался свитком Торы. Римские власти больше не позволяли евреям приносить жертвы в Иерусалиме. Вместо этого со всех евреев империи взималась особая подать в императорскую казну – первоначально собранные таким образом средства предназначались на перестройку храма Юпитера Капитолийского в Риме. Из всех старинных привилегий, когда-то дарованных евреям в знак почтения к религии их праотцев, осталось лишь право не участвовать в религиозных ритуалах, посвященных другим богам. Слабое утешение... [1]

Как представляется, Иосиф Флавий, писавший вскоре после разрушения Храма, верил, что подлинный смысл сна Навуходоносора, истолкованного за столетия до разрушения Храма пророком Даниилом (в этом сне огромный камень разбил золотое, серебряное, медное и железное царства), состоял в том, что со временем Бог Израилев положит конец и власти римлян; однако, вопреки надеждам евреев на возмездие «нечестивому царству», до осуществления этой части божественного плана прошло еще много лет. Римская империя процветала, ее границы расширялись; во II веке она приобрела новые обширные территории, среди прочего и на Ближнем Востоке. В III веке северные и восточные границы империи лихорадило, но к началу IV века государство благополучно вышло из передыжки и по-прежнему благоденствовало. И именно в этот момент его ожидало необычайное преобразование: после того, как император Константин уверовал в Христа, началась постепенная христианизация все более широких слоев римского общества, особенно проявившаяся к концу века. В V веке, по мере того как римские позиции на севере Европы и в

Западном Средиземноморье трещали по швам под ударами германцев (V век), на обломках империи возникали новые христианские государства (хотя и не всегда принадлежавшие к тому же направлению в христианстве, что и римские императоры). Старые культы не исчезли по всей империи мгновенно, но все же большинство населения Европы раннего и высокого Средневековья жило в христианских обществах того или иного типа [2].

Среди всех держав, стоявших некогда на пути Рима к вершине могущества, только Парфянское царство в Междуречье так и не покорилось полностью римской мощи. Однако в 220-х годах н. э. Парфия была захвачена изнутри иранской по происхождению династией Сасанидов. Сасаниды претендовали, хотя и без особых оснований, на родство с Ахеменидами, правившими пятью веками ранее (выдающимися представителями Ахеменидов были, в частности, Кир и Ксеркс), и уже в III веке н. э. сделали государственной религией зороастризм. Между тем в начале IV века император Константин Великий перенес столицу Римской империи в город Византий, переименованный в его честь в Константинополь, а в конце века Константинополь стал столицей отдельного государства – грекоязычной Восточной Римской империи, или Византии. Византия вела постоянные войны с сасанидской Персией, чьи экспансионистские амбиции не уступали римским, но в VII веке Сасаниды были неожиданно сметены арабами, которые под знаменем ислама – религиозно-политического движения, возникшего на Аравийском полуострове в начале века, – захватили огромные территории столь же молниеносно, как Александр Македонский тысячелетием ранее. Палестина, Египет, а вскоре и средиземноморское побережье Северной Африки попали под власть мусульман. Византия продержалась до 1453 года; вокруг нее консолидировались остатки греческого христианского мира, но в Леванте политическое влияние христиан по большей части ограничивалось периодическими попытками повторного завоевания Палестины крестоносцами с латинского Запада, предпринимавшимися с конца XI по XIII век. На противоположном краю Средиземноморья часть Испании была еще в VIII веке завоевана Омейядами, и мусульмане сохраняли свои позиции на полуострове вплоть до 1491 года [73], когда эмир Гранады сдал

последний мусульманский город Испании христианским монархам Кастилии и Арагона.

Еврейские общины и до 70 года н. э. существовали в многочисленных населенных пунктах по всему побережью Восточного Средиземноморья; кроме того, значительное число евреев жило в Египте, Вавилонии и городе Риме. После разорения родины евреи еще больше рассеялись по свету, и все описанные изменения в «большом мире» не могли не отразиться на них. В пределах Римской империи в период между II и V веками еврейские поселения засвидетельствованы и на западе – в Испании, и на севере – в Галлии и Германии. К началу 2-го тысячелетия этим областям предстояло стать крупными центрами еврейской жизни.

В Земле Израиля после катастрофы 70 года численность евреев значительно снизилась; они были лишены всех прав политического самоуправления, но еврейское население в стране оставалось. В 132 году н. э. в Иудее вновь вспыхнуло восстание против Рима. Руководил повстанцами Шимон бар Косива (Косиба), харизматичный и беспощадный лидер, в некоторых позднейших традициях получивший прозвище Бар-Кохба – «сын звезды». Восстание было потоплено в крови, после чего евреям запретили жить вокруг Иерусалима и в самом городе. Еврейские поселения в последующий период были сосредоточены в основном в Галилее – регионе, с точки зрения римлян, достаточно захолустном, чтобы оставить в покое проживавших в тамошних деревнях евреев. С IV по VI век Палестиной владели византийцы, вложившие немалые средства в обустройство христианских святынь. В это время ряд еврейских поселений в Верхней Галилее приходит в упадок, но в Нижней Галилее и далее на юг, вдоль Средиземного моря и в оазисах у Мертвого моря, в частности в Эйн-Геди, евреи были многочисленны, небедны и вели интенсивную религиозную жизнь, о чем свидетельствуют мозаичные полы тонкой работы, раскопанные в синагогах этого периода.

Экономическое процветание, однако, не заставило народ Израиля полюбить византийское государство, для которого евреи, как и другие религиозные инакомыслящие, были подданными второго сорта, и когда империя Сасанидов в начале VII века в очередной раз напала на Византию, иудейское население приняло персов за возможных предвестников мессианской эры. В мае 614 года персы взяли

Иерусалим и передали управление городом евреям. Но не прошло и трех лет, как сами же персы положили конец еврейской автономии, а в 627 году обновленное византийское войско под командованием императора Ираклия взяло реванш, вновь захватив Палестину, и 21 марта 630 года сам Ираклий в торжественной процессии вошел в Иерусалим [74]. Под давлением местного христианского духовенства евреи вновь были изгнаны из Иерусалима и окрестностей. Многие из них обратились в христианство или бежали за пределы страны [3].

Не прошло и десяти лет, как власти византийцев над Палестиной положили конец (637 или 638) арабские завоеватели, воспламененные новой верой пророка Мухаммеда (ум. 632). Согласно ранним исламским преданиям, в начале своего служения в Аравии Мухаммед весьма симпатизировал иудеям. В самой Медине, куда он бежал из родной Мекки, жил ряд кланов, исповедовавших иудаизм. С мединскими иудеями Мухаммед заключил договор о мирном сосуществовании, однако, согласно более поздней мусульманской традиции, когда они отказались принять его религиозное лидерство, он начал яростно их преследовать. С ростом власти Мухаммеда многие евреи были убиты, а другие изгнаны с полуострова. Возможно, поэтому в Коране и хадисах [75] сохранились разнородные традиции, которые могут быть истолкованы в пользу как терпимости, так и нетерпимости к «народу Книги».

Согласно исламским источникам, евреи юга Палестины заключили соглашение с самим Мухаммедом, и арабское завоевание, безусловно, принесло евреям некоторое облегчение после преследований византийцев. Но серьезного роста численности еврейского населения Земли Израиля не происходило еще много столетий, хотя в первые полвека арабского владычества под защитой халифа Муавии, основателя династии Омейядов, местная еврейская община процветала. Положение евреев ухудшилось в VIII веке, когда Омар II ввел ряд запретов для немусульман как в повседневной, так и в религиозной жизни. Строгость подобных ограничений, наложенных на евреев и христиан (получивших статус *зимми*, то есть немусульман, находящихся под покровительством), в последующие века была различной; какая-то часть евреев, безусловно, сдавалась и принимала ислам. Евреи, оставшиеся в стране, были сосредоточены главным образом в торговых городах, например Рамле. Вплоть до IX века

сравнительно много евреев жило в галилейской Тверии, после чего основным центром еврейского проживания в Палестине вновь стал Иерусалим – на двести лет, пока в конце XI века крестовые походы не привели к новым потрясениям. В последующие столетия сохранившиеся небольшие общины время от времени пополнялись переселенцами из Европы; новыми центрами еврейского населения стали Акра (Акко) и Ашкелон. В 1291 году при мамлюках Иерусалим вновь стал мусульманским, что принесло евреям некоторую передышку, а с наступлением XV века начинается возрождение еврейской общины Иерусалима.

Евреев средиземноморских диаспор пертурбации в большом мире тоже не оставили в стороне. Беспорядки в Египте и Кирене (современная Ливия) после разрушения Иерусалима в 70 году н. э. были быстро подавлены римлянами, но в 115–117 годах евреи юго-востока Средиземноморья вновь подняли крупное восстание, после подавления которого от влиятельной еврейской общины Египта и Александрии не осталось и следа. Веком позже Дион Кассий отмечал, что на землю острова Кипр евреям все еще запрещено ступать под страхом смерти. Что касается евреев Малой Азии и Греции, они, как представляется, пребывали в относительном мире и по крайней мере до VI века процветали, вопреки постоянным ограничениям, которые налагали на них христианские императоры после Константина. Периодически евреи подвергались и физическому принуждению со стороны христианского духовенства: так, в 388 году толпа в Каллинике (современная Эр-Ракка) в Месопотамии сожгла синагогу, причем император Феодосий I во имя порядка в империи попытался было наказать виновников и обязать их восстановить здание за собственный счет, но Амвросий, епископ Медиоланский (Миланский), убедил императора отменить это решение как святотатственное.

Конечно, суровость запретов, налагавшихся на евреев христианской империей, и эффективность, с какой подобные запреты проводились в жизнь, в течение следующего тысячелетия (вплоть до гибели Византии в 1453 году) варьировались в широких пределах. После исламского завоевания Земли Израиля и Египта евреи по-прежнему проживали во многих крупных городах, еще остававшихся в составе Византии (которая после завоеваний Юстиниана в середине VI века включала в

себя и значительную часть Южной Италии). В 692 году Юстиниан II запретил совместное мытье евреев и христиан в общественных банях. Василий I (в 873–874 годах) и Роман I (в 930 году) в своих декретах приказывали крестить евреев насильно. Не вызывает сомнений, что евреев, сохранявших свою веру, в империи терпели лишь нехотя. Однако на момент четвертого крестового похода (1204) в Пере, одном из районов Константинополя, имелся еврейский квартал, а в XIII веке в Греции и на Балканах евреев было достаточно много, чтобы привлечь внимание правителей отдельных византийских территорий [76]: так, Феодор Комнин Дука, правитель Эпирского деспотата (1214–1230) и Фессалоникской империи (1224–1230), объявил иудаизм на своей земле вне закона [4].

Ряд евреев из этих земель бежал в Хазарию – тюркское государство, которое располагалось к северо-востоку от Черного моря, в Нижнем Поволжье, и процветало (по временам захватывая довольно обширные владения к западу) с VIII по X век. Правящая династия Хазарии около 730 года сделала иудаизм государственной религией – отчасти, возможно, по причинам дипломатического характера: в соседях у Хазарии были христиане-византийцы и мусульмане-арабы. Хазары не первыми оценили преимущества иудаизма с точки зрения противостояния великодержавным амбициям христианской Византии. Еще в конце IV века царь одного из химваритских племен Южной Аравии (современный Йемен) перешел в иудаизм, чтобы защитить свою власть от притязаний Византии, теснившей его с севера, и христианского Аксумского царства, располагавшегося на территории Эфиопии, по ту сторону Красного моря. Мусульманские соседи называли хазар иудеями, но какая доля населения Хазарии приняла религию правителей, неизвестно. Мусульмане, христиане и язычники составляли большинство населения и пользовались внутренней автономией; в источниках, повествующих о зарождении иудаизма в Хазарии, говорится, что иудейскую веру приняли около 4000 знатных людей во главе с царем Буланом. Еврейский путешественник XII века Вениамин Тудельский не называет Хазарию иудейским царством [77], но упоминает о присутствии хазар в Константинополе и Александрии; кроме того, имеются свидетельства, что ряд документов авторства хазарских иудеев в последующие несколько веков хранился на

территории нынешних Украины и Польши [5].

Жизнь евреев Вавилонии разительно отличалась от условий, в которых существовали их единоверцы под владычеством Рима и христианских государств. О вавилонской общине в последние века существования Второго храма известно немного, хотя представители этой общины поддерживали тесный контакт с Иудеей, совершая регулярные паломничества в Иерусалим. Ирод водворил в Батане, на пути паломников, гарнизон из вавилонских евреев, а в начале своего правления назначил иудея из Вавилонии первосвященником. В отличие от собратьев из Адиабены на севере Месопотамии, вавилонские евреи, судя по всему, не участвовали в войне и не защищали Храм в Иерусалиме, но могли быть вовлечены в восстание диаспоры 115–117 годов, вспыхнувшее как раз в тот момент, когда в результате походов Траяна римские войска вплотную приблизились к региону их расселения. Евреев не трогали ни парфяне, ни (с середины 220-х годов) Сасаниды, несмотря на широкое политическое влияние зороастрийских жрецов-магов и их периодические попытки искоренить другие религии, как отметил в надписи конца III века на так называемой Каабе Зороастра [78] верховный жрец Картир:

В (каждом) шахре, в (каждом) месте во всей стране деяния Ахурамазды и богов возвысились... и иудеи, и буддийские жрецы, и брамины, и назареи, и христиане, и мандеи, и зиндики в стране были разбиты [79] [6].

Как видно из надписи Картира, евреи были не единственным религиозным меньшинством в государстве. Политический лидер еврейской общины, в раввинских текстах именуемый *resh galuta* («глава изгнания»; применяется также греческий термин «эксиларх»), с III века и вплоть до исламского периода был наделен значительными полномочиями от государства. Он мог назначать судей как по гражданским, так и по уголовным делам, участниками которых были евреи; евреи же, в свою очередь, признавали власть государства Сасанидов и не питали к нему неприязни, как к «нечестивому царству» римлян. Представляется, что евреям при Сасанидах жилось значительно лучше, чем христианам, которых персы подозревали в

симпатиях к византийским единоверцам. Однако в VI веке, как показывают имеющиеся свидетельства, положение евреев резко ухудшилось: масштаб гонений был таков, что в следующем веке евреи Вавилонии с восторгом встретили исламских завоевателей.

Под властью Арабского халифата полномочия еврейского «главы изгнания» были восстановлены. Евреи Ирака – так теперь называлась Вавилония – процветали, хотя иногда и подвергались дискриминации наравне с другими *зимми*. Превратности политической судьбы различных исламских династий не могли не сказываться на их жизни, так что Вениамину Тудельскому в XII веке показалось, что багдадская община находится в упадке; однако еврейские общины оставались многочисленными и сохраняли значительное влияние даже после монгольского нашествия в середине XIII века. Только после того, как в 1393 году Ирак захватил Тамерлан, сровнявший с землей значительную часть Багдада и других городов, евреи стали массово покидать страну и не возвращались до конца XV века [7].

Уже в VIII веке Ирак стал политическим центром исламских земель, простиравшихся далеко на запад. По мере роста арабского влияния росло и влияние багдадских евреев на общины в Сирии, Палестине, Египте, Северной Африке, Испании. Багдад был основан в VIII веке поблизости от древнего Вавилона как чисто мусульманский город, но к моменту его расцвета в X–XI веках он разросся за пределы Круглого города – первоначального укрепленного центра – и породил полнокровную городскую культуру, частью которой были и христиане, и зороастрийцы, и евреи. В Багдаде было множество дворцов, внутренних двориков, прудов и садов, орошаемых каналами, соединявшими Тигр с Евфратом, шесть больших мечетей, 1500 бань (так, во всяком случае, сообщают источники) и роскошные рынки, давшие пищу фантастическим описаниям «Тысячи и одной ночи». Местные евреи наверняка полагали, что живут в самом центре цивилизованного мира.

Позже и другие исламские города со значительным еврейским населением достигли сопоставимого уровня благополучия и изысканности. Не последним из них был Каир: располагаясь между Индийским океаном и Средиземноморьем, город богател за счет торговли специями, а плодородная долина Нила давала огромные урожаи. Постепенно статус самой влиятельной еврейской общины

перешел к каирской. К XII веку, когда жил еврейский мыслитель Маймонид (Моше бен Маймон, Рамбам), Каир в качестве центра еврейской интеллектуальной жизни далеко опередил Багдад. В XIII–XIV веках Каир находился в зените могущества. В это время он был столицей Мамлюкского султаната; султаны и эмиры состязались в возведении мечетей, медресе и монастырей; росло население, кипела торговля, разбивались сады, строились роскошные здания. Р. Мешулам из Вольтерры, прибывший в город в воскресный день 17 июня 1481 года, клялся, что «если бы было возможным соединить Рим, Венецию, Милан, Падую, Флоренцию и еще четыре города, они и наполовину не сравняются по богатству и населенности с Каиром». Далее к западу немало евреев жило на территории современного Туниса в Кайруане, основанном в 670 году завоевателем Северной Африки Укбой ибн Нафи; город процветал, пока его в 1057 году не разграбили египетские арабы [8].

Закат гегемонии вавилонских евреев в религиозном развитии иудаизма с XI века был обусловлен распадом исламского мира на независимые халифаты и в особенности ростом влияния еврейской общины исламской Испании. Евреи селились на Пиренейском полуострове самое позднее с начала IV века: в 305 году городской совет Эльвиры [80] попытался ограничить общение христиан и евреев, запретив христианам жить в доме еврея, есть в обществе евреев и благословлять урожай их полей, а в 417 или 418 году разбушевавшаяся толпа христиан насильно заставила креститься всю общину Менорки, что в подробностях описал в своей энциклике местный епископ. Немногим лучше жилось евреям в вестготских королевствах, сменивших на полуострове слабеющую Римскую империю. В 613 году король Испании и Септимании (юго-запад Франции) Сисебут повелел всем евреям креститься или покинуть королевство, и множество людей отправились в изгнание. Те, кто остались или вернулись в последующие годы, при более снисходительных правителях, нередко тайне оставались иудеями. Их потомки были в числе тех, кто приветствовал мусульманское вторжение в 711 году: согласно арабским хроникам, завоеватели назначили евреев на гарнизонную службу в ряде крупных городов – Кордове, Гранаде, Толедо, Севилье [9].

Было бы ошибочным считать последующие века еврейской жизни в мусульманской Испании сплошной идиллией, – среди прочего потому, что евреи (как и христиане) под властью мусульман должны были платить высокие подати. Но при толерантном режиме Омейядов евреи особенно процветали, а столица Омейядов – Кордова стала важным центром проживания евреев. Несколько еврейских сановников служили в администрации и войсках исламских правителей и, как следствие, после завоевания Кордовы берберами в 1013 году были вовлечены в непростые династические интриги. Возвышение еврейских вельмож не всегда положительно сказывалось на широких слоях еврейского населения (так, оно стало причиной кровавой резни евреев мусульманами в Гранаде в 1066 году), но в целом еврейская жизнь в мусульманской Испании была ключом до середины XII века, когда марокканская династия Альмохадов вторглась в Испанию и начала массовое обращение евреев в ислам.

Уже в начале XI века положение евреев в мусульманском обществе осложнилось началом Реконкисты. Христианские короли севера Испании, осознавая преимущества политической и экономической поддержки со стороны евреев, время от времени предоставляли своим еврейским подданным куда больше прав, чем у них было при прежних христианских правителях. Но долго продлиться подобной терпимости было не суждено: в 1235 году городской совет Таррагоны попытался ослабить влияние евреев путем введения финансовых и политических ограничений, а в 1250 году в Сарагосе на евреев была направлена еще более серьезная организованная атака ^[81]. В течение всего XIV века католические монархи колебались в своем отношении к евреям; при этом возникали постоянные трения между королями (нуждавшимися в налогах, взимаемых с евреев), с одной стороны, и духовенством и купечеством – с другой. 4 июня 1391 года в Севилье вспыхнули антиеврейские волнения, спровоцированные неистовым проповедником Ферраном Мартинесом; беспорядки распространились по всему полуострову, и власти оказались бессильны защитить евреев. Многие из тех, кто выжил в этих погромах, крестились.

К XV веку в христианство перешло множество евреев, и это оказалось проблемой не только для самих евреев, но и для христиан, испытывавших немалые сомнения (обоснованные или надуманные) в том, насколько искренне верят в Христа «новые христиане». Желая

очистить государство, Изабелла и Фердинанд (с 1479 года монархи объединенного королевства Кастилии и Арагона) возложили поиск тайных иудеев среди «конверсос» (обращенных) на монашеский орден доминиканцев. Инквизиторы, судя по всему, нашли не слишком много тайных иудеев, а вот иудеи, открыто исповедовавшие свою веру, были налицо. В 1483 году евреев изгнали из Андалусии, а осенью того же года генеральным инквизитором был назначен Томас де Торквемада. Когда в январе 1492 года Фердинанд и Изабелла вступили в Гранаду – последнюю мусульманскую твердыню на полуострове, они решили, что пришло время окончательно избавить Испанию от евреев, и 31 марта 1492 года в Гранаде был подписан указ об их изгнании [10].

Отчасти нетерпимость к евреям просочилась в католическую Испанию из христианских общин, располагавшихся к северу от полуострова, в тех частях Европы, где евреи жили небольшими общинами в течение всего Средневековья. Вероятнее всего, первые евреи поселились на севере нынешней Каталонии и юге Франции вскоре после 70 года н. э., однако документальные свидетельства наличия еврейских поселений в Галлии в основном начинаются с V века, при франкских королях из династии Меровингов, когда еврейские общины стали пополняться беженцами из вестготских королевств Испании. Особенного процветания евреи достигли в эпоху Каролингов, в VIII–IX веках; в XI веке Лимож, Нарбонн и Труа стали важными центрами еврейской учености. На территории Германии евреи, по всей вероятности, поселились позже. Судя по всему, в 321 году в Колонии Агриппины (нынешнем Кёльне) небольшое число евреев уже проживало, так как в это время римский император постановил, что их можно привлекать к участию к городском совете. Но в дальнейшем еврейское население прирастало весьма неспешно, главным образом за счет приезда купцов из Италии и Франции: так, семья Калонимидов из итальянской Лукки в X веке поселилась в Майнце. Мирную жизнь французских и немецких общин прервали крестовые походы. В апреле – июне 1096 года по пути в святую землю крестоносцы обрушились на еврейские общины долины Рейна; во время последующих крестовых походов жестокости по отношению к евреям только усилились. В 1215 году Четвертый Латеранский собор обязал евреев носить особый знак для отличия от христиан; волны

преследований можно проследить по записям упомянутых общин вплоть до конца Средневековья [11].

Одним из поводов к вспышкам насилия в отношении евреев довольно часто оказывался «кровавый навет». Во Франции он впервые засвидетельствован в Блуа в 1171 году, в Испании – в Сарагосе в 1182 году, в Германии – в Фульде в 1235 году. Но еще ранее, в 1144 году, это произошло в английском Норвиче: евреев обвинили в том, что перед Пасхой они купили «отрока-мученика» Уильяма – «и мучили его всеми мучениями, какими терзали и Господа нашего, и в Страстную пятницу распяли его на кресте, исполненные ненависти к Господу нашему». Евреи появились в Англии лишь после нормандского завоевания в 1066 году. Большинство из них происходили из Северной Франции, были тесно связаны с королевским двором, оказывая финансовые услуги короне, и поселились в связи с этим в ряде крупных городов, самым важным из которых был Лондон. Принятая ими роль финансовых посредников между народом и королем отчасти объясняет высокий уровень антисемитских настроений, которые еще усугубило крестоносное рвение Ричарда Львиное Сердце. При нем вражда к евреям достигла апогея: в 1189 году еврейский квартал в Лондоне был разграблен, а в 1190 году совершили массовое самоубийство евреи Йорка, осажденные взвинченной толпой в Клиффордской башне Йоркского замка. Английские евреи пребывали в положении граждан второго сорта в течение следующего века; наконец, 18 июля 1290 года Эдуард I издал указ об их изгнании: впервые в Средневековье всем евреям было предписано покинуть какую-либо страну [12].

Подобные изгнания, а также торговые и иные причины привели к тому, что на протяжении всего Средневековья демография еврейских поселений постоянно изменялась. Многие евреи из Германии переселились на восток, осев в Польше, Литве и России; туда они принесли с собой особый еврейско-немецкий диалект, из которого позднее развился идиш. Многие евреи в последние века 1-го тысячелетия покинули Италию: кто-то отправился на север, кто-то пересек Средиземное море и оказался в Северной Африке. Карл Великий в VIII веке поселил евреев из Италии в Майнце. В тот же период итальянские ученые раввины обогатили своими знаниями еврейские религиозные школы в Фустате (нынешняя южная часть Каира) и Кайруане. Итальянские евреи поддерживали и тесный

контакт с Палестиной, становясь проводниками палестинских религиозных традиций в Северной Европе.

Понятно, что было бы заблуждением представлять еврейскую историю в течение этих веков как сплошную череду бедствий. В течение определенных периодов существовали территории (особенно в исламском Египте, Северной Африке и Испании), где еврейские общины жили в мире и процветали. Акцент на катастрофических событиях связан с тем, что многие исторические свидетельства создавались в скорбные моменты траура, а историю некоторых еврейских общин и вовсе невозможно реконструировать сколько-нибудь ясно. Так, обрывки сведений об истории йеменских евреев можно почерпнуть из монументальных надписей в Йемене, а также из ряда фрагментарных текстов, сохранившихся в Каире, хотя они лишь изредка попадают в сферу внимания историков. Так, около 1170 года вождь йеменских евреев Яков бен Нетанэль аль-Файюми просил совета по вопросу о том, что делать с местным мессианским движением; в ответ на эту просьбу Маймонид написал из Египта свое «Йеменское послание». А вот о жизни в еврейских поселениях на юго-западном побережье Индии мы не знаем почти ничего, кроме того, что в конце X или начале XI века индийский правитель Малабара даровал им особые привилегии (медные таблички с текстом этих привилегий поныне хранятся в общине Кочина), а с XII века они упоминаются путешественниками и географами. Немного можно сказать и о евреях Кайфэна, поселившихся в этом городе китайской провинции Хэнань, вероятно, в IX или X веке, и об истории эфиопской общины «Бета Исраэль», которую другие народы называют «фалаша» (по-амхарски «изгнанники»): фалаша верили, что происходят от Менелика, сына царя Соломона и царицы Савской. Есть ли в этих верованиях зерно истины или нет, но в Эфиопии, без всякого сомнения, еврейское население проживало еще до перехода правителей Аксума в христианство (это произошло под влиянием Римской империи в IV веке н. э.), а в VI веке в Эфиопии были поселены исповедовавшие иудаизм пленники с юга Аравии, из Химьяра [13].

Заметную часть свидетельств о еврейской жизни в самых разных регионах в этот период дают нам археологические раскопки синагог, надгробные надписи, комментарии христианских и мусульманских

писателей и еврейская религиозная литература, сохранившаяся в рукописях с XI века и позднее. Но особенно яркий свет пролил на один из уголков еврейского мира анализ приблизительно 200 000 фрагментов, найденных в синагоге Фустата в Каире. Эти тексты с 882 года и до конца XIX века помещали в особое хранилище – *генизу* во избежание святотатственного уничтожения текстов, где могло упоминаться имя Бога. Среди фрагментов, найденных в генизе, множество светских документов и писем, а также пришедшие в негодность книги Библии и другая религиозная литература. Анализ найденных текстов показывает, что египетские евреи веками поддерживали связь с евреями многих других стран. Остается только гадать, насколько неполны наши знания о тех регионах с еврейским населением, о которых не сохранилось сведений, подобных полученным из находок в каирской генизе [14].

Само рассеяние евреев по всему миру обусловило региональные различия в иудаизме. Иерусалим после 70 года н. э. утратил статус религиозного центра, а евреи излагали свои религиозные идеи не только на иврите, по-арамейски или по-гречески, но и на арабском языке, который на несколько столетий стал международным языком в большей части еврейского мира, а также на других языках стран рассеяния. В следующих главах мы увидим, как отдельные евреи перемещались из одной общины в другую – в поздней античности из Палестины в Вавилонию или обратно, позже из Испании во Францию, Германию или Англию, затем на восток, в Польшу или Россию – и приносили с собой религиозные идеи и обычаи. Многочисленные письма, найденные в каирской генизе, свидетельствуют о широком распространении официальных контактов по религиозным вопросам, а также по торговым делам и другим предметам более земного характера.

Несмотря на существование таких контактов, развитие еврейских общин шло разными путями и с разной скоростью. Мы увидим, что в некоторых регионах Восточной Европы конец «средневекового» иудаизма наступил куда позже, чем в Германии. Рассматривая в этой книге отдельно начало Нового времени (с 1500 года), мы сможем больше узнать о религиозных изменениях в Италии и Голландии, чем, например, в Йемене (см. часть IV). Однако нам нередко будут

попадаться и свидетельства о контактах между евреями, благодаря которым единство народа поддерживалось, несмотря на все различия.

vk.com/occultumlibris - t.me/Occultum_Libris

10. Иудаизм без Храма

Разрушение Иерусалима римскими войсками в 70 году невозможно было оставить без религиозного объяснения. Если Бог, верховный владыка вселенной, допустил, чтобы его народ постигла подобная катастрофа, она не могла произойти иначе как по божественному плану. Автор одного из откровений, якобы описывающий пророческие видения Ездры – священника и книжника, жившего в V веке до н. э., – но писавший, судя по всему, в последние десятилетия I века н. э., предвещал Римской империи божественное возмездие. Рим в этом тексте представлен трехглавым орлом, осужденным на истребление в конце времен, который уже настал:

И воззрел Всевышний на времена гордыни, и вот, они кончились, и исполнилась мера злодейств ее. Поэтому исчезни ты, орел, с страшными крыльями твоими, с гнусными перьями твоими, со злыми головами твоими, с жестокими когтями твоими и со всем негодным телом твоим, чтобы отдохнула вся земля и освободилась от твоего насилия, и надеялась на суд и милосердие своего Создателя.

Однако мы не знаем, какая часть евреев разделяла подобные эсхатологические надежды: Третья книга Ездры сохранилась только в списках и переводах, выполненных христианами. Среди последних текст оказался чрезвычайно популярным – вероятно, отчасти из-за их повышенного интереса к надвигающемуся концу времен, – но неизвестно, пользовался ли этот текст таким же уважением со стороны евреев-нехристиан [1].

Для обычных евреев, каковым был Иосиф Флавий, очевидное объяснение катастрофы содержалось в библейских текстах, где Израилю многократно обещаются беды за несоблюдение Завета с Богом, но столь же многократно обещается и избавление, когда Израиль раскаяется в своих грехах. Бездна несчастий, куда был на этот раз повергнут еврейский народ, была всего лишь составной частью циклического процесса: грех – кара – раскаяние – прощение – восстановление; в библейских книгах Царств реализация этого цикла

прослеживается не раз на протяжении многих поколений. Подразумевалось, что обновленному Израилю была гарантирована божественная помощь, и, стало быть, изгнанию из святого города Иерусалима в свой черед должен был наступить конец.

Эта нотка оптимизма и веры в могущество Бога Израиля пронизывает все труды Иосифа Флавия, написанные им после войны. Римских читателей «Иудейской войны» и «Иудейских древностей», должно быть, немало удивляло, что, согласно эмоциональным повествованиям Иосифа, события, приведшие к разрушению еврейской столицы, были запланированы тем самым Богом иудеев, чья святыня была в итоге разграблена, – но автор так и задумывал. И вывод из его трудов был таков: евреям нужно лишь вернуться на путь благочестия, и Бог снова будет заботиться о своем образумившемся народе.

Надо полагать, не все евреи были равно уверены в прекрасном будущем под защитой своего Бога. Одни, как уже известный нам племянник Филона Александрийского Тиберий Юлий Александр, с переходом в ряды имперской элиты вовсе оставили лоно иудаизма. В ряде надписей начала II века н. э. можно найти имена потомков Ирода Великого без какого-либо упоминания об их иудейских корнях. Другие евреи стали неразличимы в «плавильном котле» римских городов, где сегодняшний историк может установить наличие тех или иных этнических групп только в том случае, если они сами прилагали усилия к сохранению собственной самобытной культуры [2].

Но если все же большинство евреев, как и Иосиф Флавий, понимали божественный план в библейском свете, практические выводы из этого следовали такие: нужно не меняться, а, напротив, хранить верность религии отцов, или, точнее, вернуться к ревностному соблюдению Завета Торы, ибо только в этом случае божественная милость поможет изменить судьбу народа к лучшему. А значит, логично предположить, что толкования Торы после 70 года должны были остаться столь же разнообразными, как и прежде. Ведь, скажем, фарисеи продолжали хранить верность своей разновидности иудаизма; саддукеи – своей, ессеи – своей. Чрезвычайно редко замечают, что в 70, 80 и 90-е годы I века н. э. Иосиф Флавий пишет о «философских школах» иудеев в настоящем времени и ни словом не намекает на то, что какая-либо из них прекратила свое существование после катастрофы 70 года. Вполне

возможно, что после гибели Храма вариативности в иудаизме (как религии коллективной, где приверженцам «альтернативных» богословских взглядов и практик не отказывали в публичном высказывании своего мнения) стало не меньше, а больше.

Историки иудаизма обычно утверждают, что 70 год положил конец подобному разнообразию, и даже объясняют эту перемену солидарностью народа перед лицом катастрофы. Но это мнение основано на иллюзии: в действительности менее разнообразными стали не течения в иудаизме, а доступные нам свидетельства об их существовании. В христианской традиции, сохранившей для нас греко-еврейские тексты I века (например, труды Иосифа Флавия), интерес к сохранению нехристианских еврейских текстов приблизительно после 100 года был утрачен, так как христиане уже начали создавать обширный корпус собственной литературы. Как следствие, о характерных особенностях иудаизма с конца I века до конца 1-го тысячелетия н. э. приходится догадываться главным образом по религиозным традициям, сохраненным раввинами, которых почти не интересовали разновидности иудаизма, отличные от раввинистического (см. главу 11), хотя, как мы увидим в главе 12, следы существования таких течений можно восстановить по археологическим и эпиграфическим данным.

Мы уже знаем, что, по мнению Иосифа Флавия – свидетеля, наблюдавшего за осадой Иерусалима из римского лагеря, – римское командование в августе 70 года не собиралось разрушать Храм. В хаосе осады один из римских солдат бросил в святилище пылающую головню; вспыхнувший пожар быстро вышел из-под контроля, и все попытки Тита спасти здание оказались напрасными. Иосиф недвусмысленно утверждал, что Тит стал орудием Бога иудеев, покаравшего свой народ за его грехи. Но отсюда столь же недвусмысленно следовало и другое: можно надеяться на восстановление Храма, ведь после разрушения вавилонянами в 586 году до н. э. Всевышний в свой срок позволил отстроить его. Тора содержит в явном виде заповеди о принесении жертв в Храме, поэтому о том, чтобы просто смириться с невозможностью этого, не могло быть и речи. Иерусалимский храм – не единственное культовое здание Римской империи, погибшее в огне: так, всего годом ранее в Риме сгорел храм Юпитера Капитолийского. Евреям оставалось надеяться

на быстрое восстановление Храма, молиться о нем и напрягать все силы, чтобы оно совершилось [3].

В середине 90-х годов н. э. Иосиф Флавий в труде «Против Апиона» восхваляет совершенство храмового культа и, судя по всему, не сомневается, что евреи еще будут служить Богу в Храме:

Един Храм единого Бога (ведь подобное всегда стремится к подобному) – общий для всех общего для всех Бога. В нем постоянно служат священники, а главенствует над ними всегда первенствующий по роду. Вместе с другими священниками ему надлежит совершать жертвоприношения Богу, охранять законы, разрешать споры, наказывать повинных в беззаконии... Мы приносим жертвы не ради собственного насыщения и опьянения (ибо это не угодно Богу и может оказаться причиной разнузданности и мотовства), но со скромностью, простотой и соблюдением порядка, сохраняя при этом величайшее благоразумие. При жертвоприношениях должно молиться прежде всего за всеобщее спасение, затем за себя самих (ведь мы созданы для сообщества людей), и тот, кто предпочитает его собственному благу, более всего угоден Богу.

В этом победном гимне Храму Иосиф ни намеком не упоминает, что Храм уже четверть века как разрушен, хотя ни сам автор, ни его читатели не могли об этом позабыть [4].

Надежды Иосифа Флавия на восстановление Храма не оправдались. Победа в Иудее принесла Веспасиану и Титу такой политический капитал (легитимизировав право династии Флавиев на императорскую власть), что теперь, когда Храм был уже разрушен, никакое раскаяние в его разрушении было не уместно; тем более не могло идти речи о том, чтобы отстраивать его заново. Самоотверженность евреев, отчаянно защищавших святыню во время осады, и выгодные оборонительные позиции Храмовой горы также не добавляли ни Флавиям, ни их преемникам желания дозволить восстановление Храма. А когда в 130 году император Адриан основал на месте Иерусалима римскую колонию Элия Капитолина, всем надеждам на новый еврейский Храм при римской власти пришел конец. Правда, император-язычник Юлиан в 364 году предпринял было попытку

восстановить Храм из желания насолить христианам, но вскоре он погиб в походе на персов, и затея не удалась. Храмовая гора лежала в руинах до конца VII века, когда омейядский халиф Абд аль-Малик построил на горе величественную исламскую святыню – Купол Скалы, находящийся там и поныне [5].

Как бы то ни было, в своих надеждах на восстановление Храма Иосиф был не одинок. Через сто лет после него, около 200 года, компилятор Мишны включил в нее обсуждение подробностей храмовой службы, где затрагиваются не только установленные Торой праздники (суббота, паломнические празднества, День искупления), но и общие правила обращения со «святынями» (приношениями Всевышнему), включая использование святынь в будничных целях, а также размеры здания Храма и его составных частей. Представляется, что по крайней мере некоторые неевреи, чьему понятию о «нормальной» религии из всех обычаев иудаизма наиболее соответствовал культ с жертвоприношениями и возлияниями, также полагали, что когда-нибудь в Иерусалимском храме вновь будут собираться толпы паломников. В конце III века, через 200 лет после разрушения Храма, празднества в Иерусалиме всё еще служили самым впечатляющим примером массового паломничества для языческого оратора из Малой Азии Менандра Лаодикейского. Он отмечал, что «славнее всего те [религиозные] празднества, где собравшихся очень много или сами они достойнейшие люди. Пример собрания достойнейших... Олимпия, где встречаются прославленные граждане», – но, по словам Менандра, «самые большие множества людей можно видеть на празднествах евреев, живущих в Сирии Палестинской, ибо они прибывают в огромных количествах почти со всего света» [6].

В свой срок евреям предстояло смириться с разрушением Храма и выработать новые формы иудаизма, однако не вполне ясно, сколько времени прошло, пока упования на скорое восстановление Храма утихли. На некоторых монетах, имевших хождение среди повстанцев Бар-Кохбы (132–135 годы н. э.), присутствуют изображение Храма и надпись: «За свободу Иерусалима». Попытка вновь отстроить Храм, предпринятая Юлианом в середине IV века, в сохранившихся палестинских раввинистических текстах этого периода почти не упоминается, возможно, потому, что восстановление Храма волей

языческого правителя, а не усилиями еврейских священников считалось «ненастоящим». Ряд мозаик, украшающих полы синагог V–VI веков, изображает храмовые помещения и утварь, а в надписях на мозаиках упоминаются «череды» (смены) священников; это дало почву для предположений, что в указанный период евреи питали надежды на восстановление Храма в самом ближайшем будущем, но это, возможно, слишком далеко идущие выводы. Как бы то ни было, не могло идти и речи о восстановлении Храма при христианских правителях, стремившихся сделать Палестину святой землей своей собственной религии, где каждый паломник мог бы увидеть, как сбылось предсказание Иисуса о разрушении Храма. И лишь в XII веке в исламском мире, когда жертвоприношения уже не были распространены в культуре соседей еврейского народа, Маймонид стал утверждать, что Всевышний заповедал евреям совершать жертвоприношения в первую очередь для того, чтобы удержать их от принесения в жертву людей по примеру окружающих народов [7].

Впрочем, и Маймонид верил, что в конце времен Всевышний восстановит Храм, как говорится в тексте молитвы, которую евреи – во всяком случае, последователи раввинистического иудаизма – начали читать вскоре после 70 года н. э. и до сих пор произносят ежедневно:

И в Иерусалим, город Твой, по милосердию Своему возвратись, и обитай в нем, как обещал Ты; и престол раба Твоего Давида поскорее в нем утверди; и отстрой [Иерусалим] в скором времени, в наши дни, навечно. Благословен Ты, Господь, строитель Иерусалима!.. Отнесись благосклонно, Господь, Бог наш, к народу Своему, Израилю, и молитву его прими, и восстанови службу в святая святых Храма Твоего; и жертвы, приносимые Израилем, и молитву его прими с любовью, благосклонно; и пусть будет всегда желанно Тебе служение Израиля, народа Твоего [8].

Между тем реакция мудрецов-раввинов на разрушение Храма в 70 году была сугубо практической:

Если праздник Рош га-Шана совпадал с субботой, в Храме трубили в шофар, но не в стране. После разрушения Храма

постановил раббан Йоханан бен Закай, что будут трубить всюду, где есть *бейт-дин*. Сказал рабби Эльзар: постановление раббана Йоханана бен Закай относится только к Явне. Ответили ему мудрецы: и к Явне, и к любому месту, где есть *бейт-дин*... Сначала *лулав* брали в Храме семь дней, а в остальной стране – лишь один день. После разрушения Храма постановил раббан Йоханан бен Закай, чтобы *лулав* брали во всей стране семь дней в память о Храме... Сначала принимали свидетельства о новом месяце весь день. Однажды долго не приходили свидетели и сгубили левиты свой гимн; тогда постановили, что свидетелей будут принимать только до *минхи*... После разрушения Храма постановил раббан Йоханан бен Закай, что будут принимать свидетельства о новом месяце весь день [9].

Такой акцент на обеспечении преемственности литургии очень важен. В период после 70 года зданиям синагог стала постепенно приписываться некоторая святость, хотя и ниже уровнем, чем святость Храма. В арамейских и греческих мозаичных надписях V–VI веков в галилейских синагогах зафиксированы пожертвования набожных евреев в пользу «этого святого места». Создание синагогальных мозаик само по себе требовало немалых расходов (на многих из них в подробностях изображены библейские сцены, например жертвоприношение Исаака Авраамом), что говорит о возникновении почитания самого здания синагоги.

В начале 1930-х годов археологи обнаружили в поселении Дура-Европос на Евфрате синагогу III века, украшенную великолепными фресками, на которых проиллюстрирован целый ряд библейских историй: от Мариам (Мирьям), вытаскивающей из Нила корзину с младенцем Моисеем, до видения Иезекииля о воскресении сухих костей в поле. В середине главной стены [82] синагоги располагается ниша с изображением Иерусалимского храма и части храмовых принадлежностей. Аналогичные изображения в поздней античности встречаются на многих мозаиках в Палестине, наряду со стилизованными пальмовыми ветвями, шофарами и другими атрибутами больших паломнических праздников. К концу эпохи античности синагоги стали, по словам раввинов, «малым святилищем» – это отсылка к словам Всевышнего в Книге пророка

Иезекииля: «Хотя Я и удалил их к народам и хотя рассеял их по землям, но Я буду для них некоторым святилищем в тех землях, куда пошли они».

В последующие века в оформлении синагог стало использоваться все больше украшений. В интерьере многих из них появлялись роскошные украшения в местном стиле: так, в толедской синагоге XIV века Трансито на стенах и поныне сохранились великолепные фрески с исламскими художественными мотивами. В синагоге Майнца в XII веке окна были витражными (правда, об этом мы знаем потому, что один из раввинов считал их нарушающими запрет на изображение живых существ и приказал снять). Очевидно, со временем в еврейской среде стало принято считать, что обеспечение показной роскоши синагогальной службы есть акт благочестия. Отсюда множество изящных иллюстраций в еврейских молитвенниках (подобные иллюстрации создавались, как правило, христианскими мастерами, вероятно, по планам, согласовывавшимся с евреями-заказчиками). Подобные иллюминированные рукописи достигли вершины изящества в Северной Европе, Италии и христианской Испании в XIV веке; один из примеров таких шедевров – Сараевская Агада [10].

Соответствующим образом изменилась и общинная молитва. Каков бы ни был первоначальный текст молитвы *амида* (см. о ней главу 3), после 70 года н. э. она, без сомнения, была дополнена молениями о восстановлении Храма. Взамен жертвоприношений в текстах субботних и праздничных молитв появились описания процесса жертвоприношения:

Да будет угодно Тебе, Господь, Бог наш и Бог отцов наших, привести нас, ликующих, в нашу землю и поселить в ее границах. И там мы будем совершать пред Тобою заповеданные нам жертвоприношения... И дополнительное жертвоприношение этого дня, Субботы, мы будем совершать пред Тобою с любовью, согласно заповеди, установленной волею Твоей, как предписал Ты нам в Своей Торе, записанной Моше, рабом Твоим, с Твоих собственных слов, как сказано: «А в субботу двух агнцев однолетних без порока, и в приношение хлебное две десятых части ефы пшеничной муки, смешанной с елеем, и возлияние при

нем: это – субботнее всесожжение в каждую субботу, сверх постоянного всесожжения и возлияния при нем».

Когда именно утвердилась эта формулировка, не вполне ясно, но традиция, передаваемая в Вавилонском Талмуде, гласит, что порядок молитв, общую канву их содержания и формулы благословений стандартизировали в Явне раббан Гамлиэль II и его коллеги в конце I века н. э. Это говорит о том, что, во всяком случае, в Вавилонии VI века составляющие части молитвы уже были более или менее стабильными. В последующие столетия различные варианты *амиды* были зафиксированы на письме. Уже в поздней античности частью повторения *амиды* стала *кдуша* – фрагмент, посвященный восхвалению Бога ангелами (описанного в Книге пророка Исаии) и имитации ангельского восхваления народом Израиля на земле. Включение *кдуши* в *амиду* отражает довольно рано возникшее стремление привнести элемент мистицизма в самые торжественные части общинной молитвы: «Свят, Свят, Свят Господь воинств! ^[83] вся земля полна славы Его!» [11].

Постепенно литургия обрастала все новыми украшениями. Около V века евреи Палестины стали сочинять гимны для включения в регулярные молитвы. Эти *пиюты* («стихотворения») часто представляли собой сложные и красивые произведения; многие из них приписывались конкретным авторам (в византийской Палестине V–VII веков наиболее выдающимися авторами пиютов были Йоси бен Йоси, Яннай и Эльзар Калир). В IX веке школы *пайтанов* (поэтов) были основаны в принадлежавшей Византии Южной Италии, а веком позже и в Северной Италии. Начиная с этого времени великие *пайтаны* появляются и в Германии, и в Испании. Литургическая музыка в этот период развивалась, судя по всему, не так бурно; музыкальные инструменты в синагогальной службе не применялись. Однако с распространением еврейских общин по миру постепенно развивались уникальные для каждого региона мелодии, на которые нараспев читали Тору и молитвы. Человек участвовал в богослужении всем телом, и важным элементом молитвы по-прежнему оставалась поза молящегося: формировались обычаи, предписывавшие вставать или кланяться на определенных словах. А вот пляски имели куда меньшее значение для богослужения, чем в других религиях: «дом танцев»

в средневековых еврейских общинах Германии предназначался главным образом для празднования всей общиной свадеб [12].

В ходе субботних и праздничных служб центральное место отводилось еженедельному чтению Торы, ставшему традицией задолго до разрушения Храма (см. главу 3), и огромные усилия направлялись на поддержание целостности библейского текста и поощрение его изучения. Как представляется, в эпоху Второго храма расхождение между различными вариантами многих книг Библии было делом скорее обычным, свидетельство чему рукописи библейских книг, найденные в Кумране; но через тысячу лет был выработан единый текст, смысл каждой части которого был стандартизирован путем деления на слова, предложения и стихи, а самое главное, огласовок, необходимых в тексте, состоящем из одних согласных букв. Так во второй половине 1-го тысячелетия был создан *масоретский* текст Библии. Разработавшие его ученые-масореты (от ивр. *масора* – «предание», «традиция») жили в основном в Земле Израиля; главный итогом их деятельности стал текст Библии, зафиксированный тивериадской школой в X веке. Масореты, в частности, отмечали все места, где читаемый вслух текст (*кри*) не совпадал с написанным (*ктив*). Из-за этого смысл того или иного отрывка мог измениться до неузнаваемости. Так, слово *ло*, написанное через букву «вав», означает «ему», «для него», а *ло*, написанное через «алеф», означает «не(т)». В результате в Книге пророка Исаии (Ис. 63:9) вместо «Не посланец или ангел, но Его присутствие спасало их» масореты понимали стих следующим образом: «Он был их спасителем. Во всякой скорби их и Он скорбел» [84], делая из этого важный вывод о том, что сам Бог страдает, когда страдает Израиль. Стремление прояснить таким образом текст, а также тщательный подсчет количества слов, случаев использования той или иной буквы и прочих подобных деталей говорят о возрастающем преклонении перед текстом Танаха как таковым. Хотя такое преклонение возникло самостоятельно, на поздних стадиях его развития определенную роль, возможно, сыграли караимы как фундаменталисты, не признававшие авторитета иных источников, кроме текста Библии (см. главу 12).

В некоторых общинах литургическое чтение Торы по-прежнему сопровождалось, как и во времена Второго храма, последовательным переводом ивритского текста на арамейский язык. Арамейские

таргумы (некоторые – с многочисленными комментариями к переведенному оригиналу) продолжали использоваться на протяжении по крайней мере половины 1-го тысячелетия; в конце концов около V века отдельные *таргумы* были приведены к окончательному виду и приняты различными общинами. Так, в Вавилонии использовался Таргум Онкелоса; ряд различных *таргумов* известен и в Палестине – один из них, сохранившийся в единственной рукописи, был открыт лишь в 1956 году в Ватикане.

Разъяснением текста занимался *даршан*, или «толкователь»; Вавилонский Талмуд называет *даршаном* члена общины, на которого была возложена обязанность читать проповеди по субботам и праздникам. Некоторые примеры библейской экзегезы, сохраненные раввинистической традицией со времен поздней античности, как представляется, были созданы для произнесения в синагоге. Таков, вероятно, цикл *мидрашей* палестинского происхождения «Псикта» (арам. букв. «отрывок», «стих»), где истолковываются отдельные стихи из Пятикнижия и Пророков; этот текст существует в двух версиях (одна из которых была, судя по всему, создана в основном в V веке, а вторая – в IX) и следует календарному циклу, начиная с Рош га-Шана. В «Псикте» содержатся и законодательные толкования стихов, и притчи, служащие целям проповеди. В качестве аргументации один библейский стих обычно сопоставляется с другим:

«Но праведник будет крепко держаться пути своего, и чистый руками будет больше и больше утверждаться» (Иов 17:9). «Праведник» – это Пресвятой, о ком сказано: «Ибо Господь праведен, любит правду» (Пс. 11:7); «и чистый руками» – тоже Пресвятой, о ком сказано: «Чистым очам Твоим не свойственно глядеть на злодеяния» (Ав. 1:13); «будет больше и больше утверждаться» – опять же Пресвятой, который утверждает силу праведников, чтобы они могли исполнять Его волю. Другое мнение: «Праведник будет крепко держаться пути своего» – относится к Моше, о ком сказано: «исполнил правду Господа и суды с Израилем» (Втор. 33:21) ^[85]... Рабби Азария со слова рабби Йеѓуды бар рабби Шимона говорил: «Когда праведники исполняют волю Пресвятого, они укрепляют силу Всевышнего» [13].

Община, для которой была разработана вся общественная литургия, состояла преимущественно из мужчин; неизвестно, ходили ли женщины в поздней античности в синагогу вообще. Однако в средневековых синагогах уже нередко предусматривалась женская часть, которую отделяла от мужской символическая преграда (*мехица*). В позднем Средневековье в Провансе женщины наблюдали за службой через решетку в потолке помещения, расположенного под самой синагогой. В Германии женщинам для молитвы отводилась отдельная комната рядом с мужской. В мусульманских странах для женщин обычно не было предусмотрено отдельного помещения, но они могли следить за службой снаружи через окно [14].

Община, построившая синагогу для совместной молитвы, часто брала на себя и устройство других необходимых культовых сооружений, которыми могли пользоваться все ее члены, – например, бассейнов для очищения после ритуального осквернения. Нам неизвестно, кто строил многочисленные ритуальные бассейны (*миквы*) в еврейских поселениях в Палестине IV–VI веков и кому они принадлежали. Многие из них – вполне возможно, и большинство – могли быть частными. Но в целом ряде стран средневековой Европы бассейны для ритуального омовения были собственностью общин и считались необходимым условием религиозной жизни, особенно важным для очищения женщин после менструации и родов. Некоторые европейские общины, например в городе Шпайере в XII веке, тратили значительные средства на грандиозное архитектурное оформление *миквы* [15].

К периоду раннего Средневековья общины также стали считать своим религиозным долгом приобретение участка земли под еврейское кладбище и уход за могилами. В Палестине III века Мишна обязывает общину помечать могилы во избежание нечаянного осквернения. А в Вавилонском Талмуде впервые формулируется принцип, согласно которому желательно быть похороненным рядом с праведником, а следовательно, с одним из собратьев-евреев:

Ибо р. Аха бен Ханина говорил: «Откуда выводится, что злодей не может быть похоронен вместе с праведником?» – Из стиха: «И было, что, когда погребали одного человека, то, увидев... полчище, погребавшие бросили того человека в гроб Елисеев;

и он при падении своем коснулся костей Елисея, и ожил, и встал на ноги свои»... И как не хоронят злодея рядом с праведником, так и ужасного злодея не хоронят рядом с тем, чьи злодеяния умеренны. Тогда не возникает ли нужда в четырех кладбищах? Обычай гласит: не больше двух.

Аналогичные представления, вероятно, лежат в основе обычая, имевшего место с III по VI век в Бейт-Шеариме (Нижняя Галилея): останки умерших приносили издалека в оссуариях, чтобы похоронить рядом с прославленными раввинами. У евреев диаспоры, желавших быть похороненными рядом с братьями по вере, было в обыкновении приобретать для этой цели определенные участки земли; таковы еврейские катакомбы Рима (использовавшиеся для захоронений с III по V век) и катакомбы Венозы – города на юге Италии, в Апулии (их использовали с IV по VIII век). Кладбище само по себе не считалось освященной землей, но к раннему Средневековью еврейские общины и в христианских, и в мусульманских странах покупали земельные участки под общинные захоронения. Среди наиболее ранних примеров кладбище в Вормсе, известное с X века [16].

В то время как из общественной религиозной жизни женщины и дети были частично исключены, в домашней литургии они были полноправными участниками. Уже в Мишне принимается как должное, что ответственность за поддержание религиозной жизни дома в ряде важных ее аспектов лежит на жене хозяина (и влечет серьезные последствия в случае пренебрежения): «За три нарушения Торы женщины умирают при родах: за недостаточно тщательное исполнение законов о *ниде* [ритуальной нечистоте], о хале и о зажигании [субботнего] светильника». Согласно Мишне, на закате солнца перед субботой мужчина должен отдать домашним три приказа, и один из них – «зажечь светильник». В большинстве направлений иудаизма женщины доныне вечером пятницы зажигают субботние свечи [17].

Для женщин, таким образом, подготовка к субботе была делом ответственным, зато они были полноправными участницами самого праздника, когда в пятницу вечером хозяин дома произносил благословение над вином и хлебом:

Благословен Ты, Господь, Бог наш, Царь вселенной, освятивший нас Своими заповедями, и благоволивший нам, и давший нам в наследие, по любви и благосклонности, святую Субботу Свою в память о Сотворении мира, – первый из святых праздников, напоминающий о выходе из Египта. Ибо нас избрал Ты, и нас освятил среди всех народов, и святую Субботу Свою по любви и благосклонности дал нам в наследие. Благословен Ты, Господь, освящающий Субботу!

А когда суббота подходила к концу, наступал черед обряда *авдалы* (*ѓавдалы*) – буквально «отделения» (субботы от рабочей недели), и схожее по форме благословение произносилось над вином, благовониями и зажженной свечой:

Благословен Ты, Господь, Бог наш, Царь вселенной, отделяющий святое от будничного, свет от тьмы, Израиль от народов, день седьмой от шести дней будних. Благословен Ты, Господь, отделяющий святое от будничного!

В нескольких вариантах службы авдалы, появившихся в позднем Средневековье, упоминается грядущее пришествие пророка Элияѓу, предвестника Мессии. Это отражение верований (зародившихся, судя по всему, у евреев Северной Европы после крестовых походов, вероятно, как отражение эсхатологических чаяний во времена жестоких страданий), согласно которым Элияѓу придет вечером в субботу [18].

Гибель Храма никак не отразилась на соблюдении субботы, однако в других аспектах литургический год значительно изменился: вместо паломничества в Храм трижды в год, которое прежде было центральным элементом культа, а теперь стало невозможным, появился годичный цикл праздников и постов, сохранившийся до наших дней. Главным событием весеннего праздника Песах стало чтение Агады (рассказа об исходе из Египта) во время пасхального седера – трапезы в канун Песаха. Постепенно, на протяжении веков, прошедших с 70 года, чтение Агады обрастало сопутствующими обычаями, рассказами и песнями:

Чем отличается эта ночь от всех других ночей? Во все другие ночи мы едим *хамец* [квасной хлеб] или *мацу* [пресный хлеб], а в эту ночь – только *мацу*. Во все другие ночи мы едим всякую зелень, а в эту ночь – только горькую зелень. Во все другие ночи мы не обмакиваем еду ни разу, а в эту ночь обмакиваем дважды. Во все другие ночи мы едим сидя или облокотившись, а в эту ночь – только облокотившись.

От квасной пищи воздерживались на протяжении всего праздника Песах – в соответствии с Библией в течение семи дней, при этом в первый и последний день не работали. В связи с потенциальными неточностями в календарях диаспоры (из тех соображений, что посланники, отправляемые в еврейские общины сообщить о начале нового месяца, могут задержаться) вне Земли Израиля каждый из в полной мере праздничных дней (то есть дней, в которые запрещена работа) стали удваивать; так, Песах длится вместо семи дней восемь [19].

Шавуот как таковой стал рассматриваться не столько как праздник урожая, сколько как праздник дарования Торы, хотя в синагогах на Шавуот принято читать Книгу Руфи (Мегилат Рут, букв. «свиток Рут»), что может отражать как тему сбора урожая ячменя, так и принятие Руфью законов Торы. Место других *мегилот* (свитков) в годовом цикле чтения обосновать сложнее: Песнь песней традиционно читается на Песах, а Екклесиаст на Суккот. В Пост 9 ава, который приходится на конец июля или начало августа и соблюдается в память о разрушении Храма как в 586 году до н. э., так и в 70 году н. э., читается Плач Иеремии, что вполне понятно. Пост 9 ава, наряду с постом на Йом Кипур, – единственные посты, которые длятся целые сутки, от заката до заката. Все остальные посты начинаются с рассветом, в том числе и Пост 17 тамуза (в этот день в 586 году до н. э. были пробиты стены Иерусалима, что предрешило падение города). С Поста 17 тамуза начинается трехнедельный период траура; в девять дней с 1 ава траур становится строже и достигает кульминации 9 ава.

На раннюю осень выпадает десять дней трепета и раскаяния между Рош га-Шана (Новым годом, 1 тишрея) и Йом Кипур. В Библии о Рош га-Шана сказано не так уж много: «да будет у вас покой, праздник труб, священное собрание», но уже в Мишне Новый год

рассматривается как начало дней покаяния, ибо «в Рош га-Шана все люди мира проходят перед Ним [для суда] словно ягнята». Новогодняя синагогальная литургия, включающая трубление в шофар (бараний рог), признание своих грехов и мольбы Всевышнему о милости, более или менее устоялась к VI веку н. э., а в период раннего Средневековья становилась все более замысловатой благодаря добавлению многочисленных гимнов. Так как этот праздник по определению выпадает на первое число месяца, даже в Земле Израиля не все общины могли вовремя узнать о его начале, поэтому Рош га-Шана и поныне празднуется два дня как в диаспоре, так и в Израиле [20].

Кульминацией дней раскаяния стал пост Йом Кипур. Он начинается молитвой Коэль Нидрей – читаемой по-арамейски публичной декларацией от имени всей общины о признании недействительными всех невольно нарушенных обетов, сделанных перед Богом. Эта декларация стала традиционной к концу 1-го тысячелетия, вопреки настойчивым возражениям авторитетных раввинов как того времени, так и последующих поколений. В некоторых общинах декларация относится к прошедшему году, в других – к наступающему, а в некоторых – и к тому, и к другому. Служба в день поста содержит многочисленные отсылки к храмовому ритуалу, однако центральный элемент Йом Кипур – личное покаяние; часто подчеркивается, что необходимы полное осознание своих грехов и твердая решимость не повторять их в наступающем году.

Всего через пять дней после поста Йом Кипур наступает Суккот, сохранивший свой в первую очередь сельскохозяйственный характер: в этот праздник в синагогах возносят четыре вида растений (пальмовую ветвь, этрог, мирт и иву), а трапезы устраивают в сукке – шалаше, покрытом ветвями, сквозь которые должно просвечивать солнце. Этот обычай было куда легче соблюдать в Земле Израиля, чем в регионах с более суровым климатом, поэтому были разработаны правила, устанавливающие, насколько сильным должен быть дождь или холод, чтобы заповедь о сукке можно было не выполнять.

В поздней античности постепенно сформировался обычай каждый день Суккота проносить четыре вида растений в процессии вокруг синагоги под возгласы: «Гошана!» («Осанна!») в память о процессии вокруг жертвенника во времена Храма. В седьмой день растения проносили вокруг синагоги семь раз; этот день стал называться

Гошана раба («Великая Осанна»). В этот день также били связкой ветвей ивы о пол. *Гошана* переводится как «Спаси»; в VI–VII веках н. э. поэты, в их числе Эльазар Калир, создают многочисленные молитвы *гошанот*, в которых Бога именуют различными эпитетами и просят Его о помощи. Первоначально это были молитвы о дожде – в соответствии с сезоном, когда отмечается Суккот; постепенно они стали носить более общий характер.

В последний, восьмой день Суккота – Шмини ацерет – не делали никакой работы. В диаспоре, где праздничные дни удваиваются, второй день Шмини ацерет постепенно стал отдельным праздником Симхат Тора («Радость Торы»): в этот день завершался годовой цикл чтения Торы и тут же начинался (с книги Берешит) новый цикл. Впервые празднование Симхат Тора засвидетельствовано только в начале 2-го тысячелетия, однако для евреев диаспоры он стал важным праздником; в этот день члены общин поют, пляшут и веселятся.

После всех этих праздников наступает месяц хешван, в котором нет ни больших праздников, ни постов. Следующий праздник – Ханука – начинается в конце месяца кислев (а по григорианскому календарю обычно выпадает на декабрь). Ханука отмечается в память об освящении Храма Йеѓудой Маккаби (см. главу 5), однако приверженцы раввинистического иудаизма не читали подробных рассказов об этих событиях в книгах Маккавейских, сохранившихся только по-гречески, и Вавилонский Талмуд объясняет, что свечи зажигаются в течение восьми дней в память о чуде, произошедшем после победы Йеѓуды: запас ритуально чистого масла имелся всего лишь на один день, но после освящения Храма масло продолжало гореть восемь дней, пока не подоспело новое.

Праздник Пурим в месяце адаре (обычно в марте) также учрежден в память о божественном спасении – в данном случае описанном в библейской Книге Есфири (Мегилат Эстер – «свиток Эстер», см. главу 2). Чтение Мегилат Эстер было, несомненно, устоявшейся частью синагогальной службы уже в начале III века н. э., так как в Мишне правилам его чтения посвящен целый трактат. Традиция сопровождать чтение Свитка карнавальными шествиями, как представляется, восходит к поздней античности. Вавилонский Талмуд обязывает присутствовать при чтении Свитка Эстер как женщин, так и мужчин, и

предписывает пить вино до тех пор, пока человек не перестанет отличать героя Мордехая от злодея Амана (Гамана).

Выполнение одних праздничных заповедей подразумевало посещение синагоги вместе с остальными членами общины, другие – и их немало, от устройства пасхального седера до зажигания свечей на Хануку – исполнялись в первую очередь дома, и желание привнести торжественность в домашнее богослужение привело к появлению особых церемониальных предметов для дома: субботних светильников и подсвечников, серебряных чаш для *кидуша* (освящения субботнего вина), тарелок для *халы* (особого плетеного субботнего хлеба), сосудов для благовоний на авдалу, восьмисвечников для ханукальных свечей, декоративных блюд для пасхального седера. По таким предметам, наряду с *мезузой* на дверном косяке, можно было безошибочно узнать еврейский дом, как по иконе можно было отличить дом христианина или по стиху из Корана – дом мусульманина [21].

Влияние окружающих религиозных культур, превосходящих еврейские общины численностью носителей, отражалось в иудаизме как через отрицание, так и через принятие и воспроизведение. В первые века после разрушения Храма, когда всем евреям, где бы они ни жили, приходилось как-то реагировать на соседей, которых они считали идолопоклонниками, раввины проявили немалый талант в карикатурном упрощении многих аспектов религиозной жизни окружающих их язычников; единственной их целью было добиться, чтобы евреи избегали любого привкуса идолопоклонства: «За три дня до праздников идолопоклонников запрещается вести с ними дела... И вот праздники язычников: календы, сатурналии, годовщина империи, годовщины правления царей, день их рождения и день смерти». Евреи Дура-Европос заказали местному художнику фреску для синагоги, изображающую уничтожение идола Дагона, из-за чего, судя по всему, оказались на грани вражды с представителями многочисленных окрестных языческих культов. Однако на многих синагогальных мозаиках позднеримской Палестины изображен бог солнца Гелиос на колеснице, запряженной четырьмя лошадьми, в окружении знаков зодиака, а на полу синагоги VI века в Газе царь Давид изображен в виде Орфея с лирой; судя по всему, никого не волновало, что подобные

языческие образы могут пагубно повлиять на чистоту иудаизма прихожан [22].

Религиозная реакция евреев на христианство также была различной. Часть евреев, судя по всему, сумела полностью игнорировать его даже в те эпохи и в тех регионах, где следовало бы ожидать особенно значительного влияния этой религии. Так, при обсуждении религиозных обычаев неевреев раввины, составившие в IV веке Иерусалимский Талмуд, ни словом не упоминают, что с 320-х годов императоры, начиная с Константина, вливали в провинцию Палестина колоссальные государственные средства, стремясь превратить ее в новую – христианскую – святую землю. Вместе с тем высказывались вполне разумные догадки о том, что толкование еврейской Библии в позднеантичную эпоху по крайней мере иногда представляло собой завуалированные возражения на христианскую интерпретацию соответствующих стихов Писания. Справедливость этого предположения наиболее вероятна в отношении толкования тех текстов, которые использовались христианами для подкрепления собственной веры, хотя непосредственные свидетельства о подобных дискуссиях содержатся как раз в христианских источниках, например в «Разговоре с Трифоном Иудеем» Иустина Мученика. В этом произведении Трифон оспаривает Иустиново толкование пророчества из Книги пророка Исаии: «се, дева во чреве приимет и родит сына». Иустин, в соответствии с Евангелием от Матфея, считает, что этот стих относится к Христу и деве Марии, однако Трифон возражает, что под сыном имеется в виду царь Езекия, а Иустин безосновательно толкует ивритское слово *алма* («молодая женщина») как «дева». В другом месте разговора с Иустином Трифон не соглашается, что христиане стали новым Израилем; вероятно, та же полемика с претензиями христиан на статус истинного Израиля отражается в мидраше «Шир га-ширим раба», составленном в начале VII века или чуть раньше в Палестине:

Солома, мякина и отруби спорили друг с другом, и каждый говорил: «Ради меня было засеяно поле». Сказали им пшеничные зерна: «Подождите, пока не наступит жатва, – там и узнаем, ради кого было засеяно поле». Наступила жатва, все пришли на гумно, и хозяин поля взялся за работу. Мякина улетела вместе с ветром,

отруби он бросил на землю, а солому сжег; а пшеничные зерна он взял и сложил в мешки, и каждый целовал их. Так и народы мира – эти говорят: «Мы Израиль, и ради нас сотворен мир», а другие: «Нет, мы Израиль, и ради нас он сотворен». Говорит им Израиль: «Подождите, пока настанет день Всевышнего, благословен Он, и мы узнаем, для кого же мир сотворен, как написано: “Ибо вот, придет день, пылающий как печь” (Мал. 3:19)» [23].

Было бы неверным рассматривать все толкования Библии, созданные евреями, жившими в христианских странах, в свете полемики против христиан: как мы уже видели, раввины не нуждались в посторонних стимулах, чтобы размышлять о значении текста Писания. Однако не вызывает сомнений, что для официальных диспутов, в которых с XIII века заставляли участвовать евреев в некоторых регионах средневековой Европы, глубокое знакомство с трудами христианских мыслителей было необходимо. В 1240 году после требования папы римского исследовать еврейские книги на предмет богохульства состоялся Парижский диспут, проигранный еврейской делегацией: судьи признали Талмуд достойным осуждения, и целые возы еврейских книг были сожжены на месте нынешней площади Отель-де-Виль. В 1263 году великий рабби Моше бен Нахман (Рамбан) из Жироны (см. главу 13) выступил против монаха Пабло Кристиани, крещеного еврея, который попытался продемонстрировать, что раввинистические тексты сами по себе доказывают истинность христианства. В этом споре Рамбан отвергает чудесное как противоречащее разуму:

То, во что вы верите, и самую основу вашей веры, не приемлет разум, и в природе нет этому никаких оснований, и пророки никогда об этом не говорили. Даже чудесное не может простираться столь далеко (и я объясню это в свое время и в своем месте, и приведу тому подробные доказательства), чтобы Создатель небес и земли превратился в плод в утробе некой еврейки, пробыл там девять месяцев и родился младенцем, затем вырос, а впоследствии был предан в руки своих врагов, которые осудили его на смерть и умертвили; после чего, как вы утверждаете, он ожил и вознесся на небо. Этого не стерпит разум

иудея, да и любого человека; и тщетно вы говорите, ибо в этом и есть корень наших разногласий.

За спиной христиан тон еврейской полемики был не столь рафинированным. По числу сохранившихся рукописей ясно, что непристойные описания жизни Иисуса в «Тольдот Йешу» пользовались популярностью у евреев в эпоху позднего Средневековья [24].

Однако, если отвлечься от подобного антагонизма, нетрудно заметить, что иудеи перенимали некоторые религиозные идеи и обряды своих соседей-христиан. В позднеантичной Палестине структура еврейской общины как религиозного сообщества, объединенного вокруг синагоги, возможно, и не была напрямую «списана» с христианских общин, состоявших из прихожан одной церкви, но во многом сформировалась благодаря тому, что для поздней, уже христианской, Римской империи одной из основных характеристик подданного была его религиозная принадлежность. Запрет двоеженства в X веке в Германии, скорее всего, был принят раввинами под влиянием окружающей христианской культуры: ведь в исламских странах, где многоженство было обычным делом, раввины его не запрещали. В силу не то подражания, не то конкуренции у евреев стали очень популярны описания мученической кончины за веру, аналогичные вдохновлявшим христиан житиям мучеников, в свою очередь построенным по образцу историй о мучениках эпохи Маккавеев (см. главу 8). Архетипичным сюжетом о бестрепетном страдании «ради освящения имени Божьего» в раввинистическом иудаизме стало описание смерти рабби Акивы:

Когда повели р. Акиву на казнь, было время чтения «Шма». Железными крючьями терзали тело р. Акивы, а он принимал иго царства Небесного. Сказали ученики его: «Учитель, даже и сейчас?» Сказал он им: «Все мои дни не давало мне покоя заповеданное нам: “[и возлюби Господа] всей душою твоею”, [то есть] “даже когда Он забирает твою душу”. Я говорил: “Когда же придется мне исполнить это?” Неужели теперь, когда это стало возможным, я не исполню?» И до тех пор звучало в устах его

слово «Един» [последнее слово молитвы «Шма»], пока не отлетела душа его [25].

Значительный всплеск моды на повествования о мучениках произошел в Германии в эпоху крестовых походов. Хронист Соломон бар Симсон описывает самоубийство мучеников в Майнце в 1096 году:

Когда люди Священного Завета увидели, что их судьба решена на небесах и что враг победил и устремился во двор собора, они все вместе – старики и дети, мужчины и женщины, слуги и их хозяева – заголосили, обращаясь к Отцу на небесах. Они оплакивали себя и свои жизни, провозглашая справедливость Небесного суда и говоря друг другу: «Будем же мужественно нести иго нашей святой веры, ибо теперь враг может лишь убить нас мечом, а смерть от меча – легчайшая из четырех смертей. И тогда мы заслужим себе жизнь вечную, и души наши будут вечно пребывать в саду Эдемском, при великом светящемся зеркале»... Затем громким голосом они воскликнули все как один: «Мы не должны медлить – наши враги уже среди нас. Поспешим принести себя в жертву Богу. Каждый, у кого есть нож, должен осмотреть его, убедиться, что нет в нем изъяна, и пусть он затем зарежет нас в освящение имени Единого и Вечного, а потом убьет себя – либо перерезав себе горло, либо ударом ножа в живот» [26].

Влияние на иудаизм ислама было совсем другим, и переоценить его трудно. Раввинистическая теология, поэзия, законотворчество и даже интерпретация Библии отражали современные раввинам тенденции в исламе с последних веков 1-го тысячелетия и вплоть до высокого Средневековья. Диспуты в Багдаде в X веке, описанные в «Книге верований и мнений» Саады Гаона, велись в сравнительно открытой и философской атмосфере, хотя из-за мусульманских обвинений в том, что евреи во времена Эзры якобы исказили текст Библии, вообразив себе антропоморфного Бога, Маймонид воспретил подобные дебаты из-за «их верования, что Тора не с Небес». По важнейшему для монотеизма вопросу мнение евреев и мусульман было общим: обе конфессии объединяло неприятие христианской веры в Троицу.

Многих еврейских мыслителей привлекало учение исламских схоластов (*калам*), зародившееся в VIII веке, об абсолютном единстве и бестелесности Бога, которому нельзя приписать никаких свойств, и о совершенстве божественной справедливости. Интеллектуальной мощью исламской философии (впитавшей в себя многое из греческой философии и достижений греков, в особенности Аристотеля, в естественных науках) пользовались многие арабоязычные еврейские мыслители мусульманского мира, в том числе мусульманской Испании. Со многими их трудами познакомились и евреи остальной Европы благодаря многочисленным переводам с арабского на иврит, выполненным великим комментатором Библии, поэтом, грамматистом, философом и астрономом Авраа́мом Ибн-Эзрой. В Южной Франции XII–XIII веков четыре поколения семьи Тибонидов перевели на иврит множество арабоязычных трудов по философии, медицине, математике, астрономии, а также комментарии к Писанию [27].

Благодаря этому в первой половине 2-го тысячелетия исламской философии предстояло, как будет показано в главе 13, многое изменить в богословском дискурсе иудаизма как христианской Европы, так и исламского мира. По мере развития ислама развивалось и восприятие евреями исламских религиозных идей. Так, суфизм – традиция в исламе, направленная на достижение мистического единения с Богом посредством аскезы и впитавшая многие идеи греческого неоплатонизма, – оказал большое влияние на Бахью Ибн-Пакуду, в чьем моралистическом трактате «Обязанности сердец», написанном в Испании во второй половине XI века, обильно цитируются суфийские авторы:

Какое определение дать особому воздержанию и какая нужда в нем у тех, кто следует Торе? Что до его определения, ученые в этом не едины. Один говорит, что особое воздержание – это отвержение всего, что отвлекает человека [и отрывает его] от [служения во имя] Бога. Другой говорит, что это означает питать отвращение к миру сему и не давать воли своим желаниям. Третий говорит, что воздержание – это душевный покой и удержание мыслей от всего распяляющего одно лишь праздное воображение. Четвертый говорит, что воздержание – это вера в Бога. Пятый говорит, что это значит носить одежды не больше,

чем требуют приличия, принимать пищи лишь столько, чтобы утолить голод, и отвергать всё остальное. Шестой говорит, что это означает оставить привязанность к людям и возлюбить одиночество. Седьмой говорит, что воздержание – это благодарность за полученные блага и терпение в испытаниях. Восьмой говорит, что воздержание – это отказ от любого отдыха и физических удовольствий и ограничение своих потребностей только тем, без чего нельзя существовать, а всё остальное необходимо изгнать из мыслей. Это последнее определение лучше других соответствует воздержанию, которому учит наша Тора.

Сходную общность религиозных воззрений проявляли евреи и мусульмане, издавек приходявшие к могиле, где был, по преданию, похоронен пророк Иезекииль (Йехезкель), и участвовавшие в празднествах в честь годовщины смерти пророка:

На гробнице Иезекииля горит день и ночь неугасимая лампада, с тех пор, как зажег ее сам пророк; огонь поддерживают поныне, меняя светильники и прибавляя масла. Там же большой принадлежащий святилищу дом, наполненный книгами, между которыми есть книги времен Первого и Второго Храма Иерусалимского... Евреи, приходящие сюда на поклонение из Персии и Мидии, приносят в синагогу пророка Иезекииля молитвы и обеты как от себя, так и от своих соотечественников... Также дети вельмож измаильских являются сюда молиться, из особого благоговения к пророку Иезекиилю... [\[86\]](#) [28]

Однако вернемся к моменту, когда о влиянии на иудаизм ислама, христианства или какой-либо другой религии никто еще и помыслить не мог, – к моменту, когда после разрушения Храма в 70 году н. э. раббан Йоханан бен Закай и группа мудрецов-раввинов сошлись в Явне, небольшом городке на приморской равнине Иудеи.

11. Раввины на Востоке (70–1000 гг. н. э.)

Сказание рав Йеѓуды со слов Рава: «Когда Моше взошел на небо, он увидел, что Всевышний, благословен Он, украшает буквы Торы венчиками. “Владыка вселенной, – спросил Моше, – для чего эти венчики?” Ответил ему Всевышний: “Через много поколений должен родиться человек по имени Акива бен Йосеф, и он извлечет из каждой черточки этих венчиков тысячи тысяч законов”. Попросил Моше: “Владыка вселенной, позволь мне увидеть этого человека”. Ответил ему Всевышний: “Обернись”. Пошел Моше, прошел восемь рядов назад и сел [слушать рассуждения учеников рабби Акивы о Законе]. Не понимая, о чем идет речь, он смутился, но вот дошли они до одной темы, и ученик спросил учителя: “Рабби, на чем основываешь ты это толкование?”, и рабби Акива ответил: “Это закон, данный через Моше на Синае”, и Моше ободрился. После этого он вновь предстал перед Святым, благословен Он, и сказал: “Владыка вселенной, такой человек есть у Тебя, а даешь Тору через меня!” Ответил Всевышний: “Молчи, ибо так предопределено Мною”. Тогда сказал Моше: “Владыка вселенной, Ты показал мне его учение, покажи мне и его награду”. Ответил ему Всевышний: “Обернись”. И видит Моше: тело Акивы лежит растерзанным на куски, как мясо на весах резничных. “Владыка вселенной! – вскричал Моше. – Такое учение – и такая награда?” Ответил Всевышний: “Молчи, ибо так предопределено Мною”».

Как видно из этой легенды, приведенной в Вавилонском Талмуде, раввины в Месопотамии VI века прекрасно понимали, в какой степени тот иудаизм, которому они следовали сами и которому учили других, эволюционировал со времен получения Моисеем Писания, и гордились своей верностью Торе – верностью, за которую несколькими веками ранее рабби Акива был подвергнут мучительной казни. В рассказе вовсе не случайно упоминается школа и ряды учеников. Раввинистический иудаизм был создан мудрецами и для мудрецов; в главе 7 мы уже отмечали одну из их характерных черт – приверженность учебе ради самой учебы [1].

В 1-м тысячелетии н. э. эта тяга к ученым занятиям породила огромный корпус раввинистических трудов. Исследуя период, предшествующий 70 году н. э. (см. главу 2), мы уже не раз пользовались ценными сведениями из компиляций, созданных раввинами в период танаев в III веке (прежде всего это Мишна и Тосефта), а также из экзегетических комментариев на книги Исхода, Левит и Второзакония. Мишна содержит 63 трактата, объединенные в шесть разделов, каждый из которых называется *седе* (букв. «порядок»): *Зраим* («Посевы») – законы земледелия; *Моэд* («Праздники») – законы субботы и праздников; *Нашим* («Женщины») – законы о матримониальном статусе женщин (об обручении, браке и разводах); *Незикин* («Ущерб») – гражданское и уголовное право; *Кодашим* («Святыни») – в основном правила храмовой службы; *Тоѓорот* («Чистые») – законы, связанные с ритуальной нечистотой и ее передачей. Большинство трактатов начинаются с рассмотрения следствий из того или иного библейского закона. Так, в первом трактате «Брахот» («Благословения») описывается, когда и как произносить утром и вечером молитву «Шма». Однако по форме трактаты Мишны нельзя отнести к библейской экзегезе: соответствующие стихи из Библии в начале каждого трактата обычно подразумеваются, а не цитируются, а в некоторых трактатах, например в трактате «Ктубот» («Брачные договоры»), рассматриваются темы, не имеющие отправной точки в Библии. Весьма похожа на Мишну по структуре, манере изложения, содержанию и объему Тосефта («Дополнение»), но, в отличие от Мишны, в Тосефте отсутствуют признаки планомерного редактирования. Тосефта также содержит материалы танайского происхождения, не вошедшие в Мишну, – иногда они служат дополнением к предшествующей дискуссии в Мишне, иногда никак с ней не связаны.

Но и Мишна, и Тосефта далеко отстают по объему от Вавилонского Талмуда – громоздкой компиляции, содержащей законодательные постановления, этические установки, упражнения в библейской экзегезе, ритуальные запреты, правила богослужения, замечания социального характера, истории и проповеди, а также множество других разрозненных текстов на самые разные темы – от астрономии до астрологии, от магии до медицины. По структуре Талмуд

представляет собой обширный комментарий к большей части Мишны (и в этом контексте именуется *Гемара* – «завершение»). В Талмуд входят в основном мнения *аморав* («говорящих» или «толкователей») – вавилонских и палестинских раввинов, учивших приблизительно между 200 и 500 годами н. э., но вместе с тем он содержит и высказывания *танаев*, не вошедшие ни в Мишну, ни в Тосефту. Составители Талмуда, завершеного около 600 года н. э., стремились показать, что все на первый взгляд избыточные замечания, приведенные в Мишне, можно понять правильно, если надлежащим образом их истолковать. Иногда это приводит к откровенно маловероятным объяснениям тех или иных фрагментов Мишны, особенно если учесть, что мнение, приписанное тому или иному раввину, не должно было противоречить его же высказываниям, приведенным в других фрагментах. Вавилонский Талмуд – самое длинное литературное произведение поздней античности: ставшее в настоящее время стандартом Виленское издание, впервые напечатанное в Вильне (ныне Вильнюс, Литва) в XIX веке, содержит свыше 6200 страниц.

Среди других раввинистических компиляций этого периода – Иерусалимский Талмуд (составленный, по всей вероятности, в IV веке; по содержанию и структуре он аналогичен Вавилонскому Талмуду, но не столь отточен литературно и диалектический процесс в нем менее разработан). Отвлеченные комментарии на библейские тексты (*мидраши*), составленные в Палестине IV–VI веков, вероятно, предназначались для проповедей в синагогах. Раввины сохранили также некоторое количество мистических текстов. Литература *гейхалот* («чертогов») содержит истории о вознесении мистиков сквозь семь небес и небесные чертоги к престолу Всевышнего. «Алфавит рабби Акивы» – мидраш, созданный в VII–IX веках, – содержит рассуждения мистического и эсхатологического толка, основанные на буквах еврейского алфавита. В различных вариантах трактата «Шиур кома» («Размер тела»), написанного, вероятно, в тот же период, что и «Алфавит рабби Акивы», делается попытка дать представление о величии Бога путем гиперболического описания невероятных размеров Его тела: «Подошвы ног Его заполняют весь мир, как сказано [в Писании]: “Так говорит Господь... земля –

подножие ног Моих», а высота их 3 мириады по 1000 парасангов [87]» [2].

Из трудов, созданных в последние века 1-го тысячелетия, сохранились также сборники респонсов [88] глав вавилонских школ, а также гомилетический [89] сборник вопросов и ответов, автором которого считается рав Аха из Шабхи, живший в VIII веке. *Ѓалахот гдолот* («Великие *ѓалахот*») – компиляция респонсов по законодательным вопросам, принадлежащих широкому кругу раввинов, живших с середины VI века и до IX века, когда трудился компилятор. Составленный в этот же период молитвенник Амрама бар Шешны содержит как богослужебные тексты, так и *ѓалахические* (то есть законодательные) указания. Среди произведений Шриры Гаона, жившего веком позже, примечательно послание, отправленное в 986 или 987 году евреям Кайруана, где Шрира объясняет, каким образом зародились многочисленные тексты раввинистической эпохи, авторитету которых доверяли его современники во всем еврейском мире [3].

К моменту написания послания Шриры Гаона евреям Кайруана все упоминаемые им труды были уже записаны, однако в III веке н. э. раввины недвусмысленно называли свое учение Устной Торой, в противовес Письменной Торе – Священному Писанию. Эта могучая традиция устной передачи учения в раввинской среде столетиями препятствовала кодификации текстов. В связи с этим почти всеми нашими знаниями об этих трудах мы обязаны рукописям, переписанным в Европе после 1000 года. Самые ранние полные списки Вавилонского Талмуда датируются XII веком, Иерусалимского Талмуда – XIII веком. Однако отдельные фрагменты сохранились и от более раннего времени (среди них раздел мидраша «Сифрей Дварим», посвященный границам Земли Израиля и запечатленный в мозаике на полу синагоги VI века в Рехове неподалеку от Бейт-Шеана, а также многочисленные фрагменты обоих Талмудов из каирской генизы, в том числе относящиеся к VIII веку); это говорит о том, что по крайней мере отдельные части Талмудов были записаны уже тогда. Но это не снимает вопроса о том, не подвергались ли сохранившиеся полные рукописи правке в Средневековье: ведь они переписывались как религиозные тексты, обладавшие актуальной значимостью для процветающей в этот период раввинистической культуры. Так,

некоторые тексты, якобы сообщающие о мистических опытах раввинов периода танаев (до 200 года н. э.), возможно, являются апокрифическими и представляют собой лишь свидетельство развитого мистического воображения у евреев средневековой Германии, переписывавших эти тексты.

Ко временам Шриры Гаона площадкой для дискуссий между раввинами были официальные учебные заведения, действующие как часть сформировавшейся общественной структуры, основанной на иерархии знаний и авторитета. Ученые споры пользовались всеобщим одобрением и вызывали восхищение даже у тех евреев, которые не могли посещать ешиву постоянно и были вынуждены учиться по большей части самостоятельно. Хронист X века Натан Вавилонский описывал особые «сессии» совместного обучения, организовывавшиеся время от времени для таких «заочников» (подобные «сессии» назывались, неизвестно почему, *кала* – «невеста»):

В месяце, когда происходит *кала* (летом это элул, а зимой адар), прибывают ученики отовсюду. А пять месяцев [с момента окончания предыдущей *калы*] каждый ученик прилежно изучает дома трактат, заданный им руководителем академии при отъезде. В адаре он говорит: «В месяце элуле будем изучать такой-то и такой-то трактат». Так же и в элуле он говорит: «В месяце адаре будем изучать такой-то и такой-то трактат». И в адаре и элуле все они прибывают и садятся перед руководителями ешив, а руководитель академии наблюдает за их занятиями и испытывает их. А вот в каком порядке они садятся...

Ко временам Натана руководители ешив в вавилонских городах Суре и Пумбедите давно уже были высшими авторитетами для евреев всего раввинистического мира. Не позднее чем с VII века их официально именовали *гаонами* (ивр. «величие»; в современном иврите слово «гаон» означает «гений»). Ко времени своего назначения гаоны нередко были уже в весьма пожилом возрасте: кандидат на этот высокий пост должен был обладать незаурядным знанием Талмуда, и большинство занимало ее только после длившегося почти всю жизнь «карьерного роста» в ешивах. Гаоны обладали не только религиозным авторитетом у раввинистических евреев всего мира, но и огромной

светской властью над евреями Вавилонии. Для тех, кто, как Шрира, верил в свою принадлежность к непрерывной многовековой традиции, было весьма заманчиво воображать, что в конце I века религиозные школы не так уж отличались от великих академий конца 1-го тысячелетия. Но на деле за 900 лет многое изменилось [4].

Сам Шрира осознавал, что унаследованная им традиция – продукт многовековой эволюции, но лишь в одном смысле: он и его современники принимали как аксиому, что чем раньше жили раввины, тем они авторитетнее. Так, учителя периода танаев, составившие Мишну, имели более высокий статус, чем амораи, чьи дискуссии с начала III века по VI век составляют основную часть учения, зафиксированного в обоих Талмудах. Что же касается *савораев* («толкователей»), которым, как считалось (во всяком случае, в VIII веке), принадлежит окончательная редакция текста Талмуда, их авторитет при Шрире был настолько низок, что большинство их поучений дошло до нас без имени автора. Для современных ученых образы *савораев* остаются смутными, хотя не вызывает сомнений, что дискуссии раввинов прежних поколений, записанные в Вавилонском Талмуде, подвергались редактированию достаточно авторитетным лицом или лицами, – не в последнюю очередь потому, что многие дискуссии завершает анонимная декларация (*стам*), в которой либо поднятая в споре проблема так или иначе разрешается, либо, и нередко, говорится: «*Тейку*» («пусть стойт»), – это означает, что вопрос оставлен открытым. В свете огромного авторитета, какой приобрел Вавилонский Талмуд в раввинистическом иудаизме, странно, что авторство этих деклараций в самом тексте Талмуда не указано и было, по-видимому, уже неизвестно последующим поколениям раввинов [5].

Осознавал Шрира и то, что все упомянутые им центры раввинистической традиции располагались либо в Месопотамии, либо в Восточном Средиземноморье, преимущественно в Палестине. В раввинистических текстах первой половины 1-го тысячелетия описана еврейская жизнь в ограниченном географическом регионе (в основном в Земле Израиля, Вавилонии и «Сирии», под которой понимался регион к северу от Палестины с не вполне ясными границами). Раввины не проявляли интереса к средиземноморским общинам грекоязычных евреев (см. главу 12), не говоря уже о более отдаленных

диаспорах в Эфиопии или Индии. Вавилонским раввинам был не чужд местный патриотизм: их истовые ученые занятия придавали еврейской Вавилонии некий религиозный ореол. Но для них, как и для всех евреев, оставались так же важны библейские представления об особой роли Земли Израиля (см. главу 4).

Храма больше не существовало, но в воображении раввинов самое священное место в мире по-прежнему находилось на месте святая святых. Остальная часть Земли Израиля не обладала такой святостью, как Храм или город Иерусалим, но намного превосходила по святости весь остальной мир – не в последнюю очередь потому, что только здесь имел силу ряд религиозных заповедей, в том числе об отделении десятины от продуктов сельского хозяйства. Вопрос о том, является ли религиозным долгом проживание в Земле Израиля, был у раввинов предметом споров (хотя вавилонские раввины, конечно, решили для себя, что если подобная заповедь и имеет место, ее могут «перевешивать» другие факторы – например, знания, которые можно получить только в академиях Вавилонии).

Обсуждали раввины и точные границы Земли Израиля, которые, как мы уже знаем (глава 4), в Библии описаны не совсем ясно. Вопрос о границах имел большую важность для тех, кто, подобно жителям Рехова, проживал близко к восточной границе Земли и должен был знать, например, какие из окрестных полей можно с чистой совестью обрабатывать в субботний год. Формула определения границ Израиля устоялась лишь постепенно, между II и V веками н. э.; она отчасти основывалась на Книге Чисел, а отчасти на демографической ситуации указанного периода, так что местности со смешанным населением вроде Кесарии считались частью Земли Израиля лишь в тех случаях, когда большинство их населения было евреями [6].

После катастрофы 70 года группа мудрецов-раввинов, переживших войну, поселилась в Явне – небольшом городке на приморской равнине Иудеи, к югу от Кесарии – столицы провинции. Эта группа продолжила ученые занятия под руководством раббана Йоханана бен Закая. Горстка учеников раббана Йоханана, собиравшаяся на занятия на крыше дома или в винограднике близ голубятни, присвоила себе функции религиозного суда – *бейт-дина*. Мы не знаем, какая доля евреев обращала хоть какое-то внимание на постановления этого суда,

но, вероятно, его влияние выросло в последующие десятилетия, когда главой раввинского движения стал раббан Гамлиэль II – внук того Гамлиэля, который учил апостола Павла.

Эти прототипы ешив представляли собой скорее кружок учеников, возглавляемый учителем, чем официальное учреждение, однако вполне вероятно, что мудрецы организовывали свою юридическую деятельность таким же образом, как, по их мнению, работал Сангедрин в Иерусалиме, когда еще стоял Храм:

Сангедрин был как половина круглого гумна, чтобы [судьи] видели друг друга. И два судейских писца стоят перед ними – один справа и один слева, и записывают слова оправдывающих и слова обвиняющих. Р. Йеѓуда говорит – три: один записывает слова оправдывающих, другой записывает слова обвиняющих, а третий записывает слова оправдывающих и слова обвиняющих. И три ряда учеников мудрецов сидят перед ними: каждый из них знает место свое.

Само собой разумеется, что, как и в школах мудрецов до 70 года, трудные вопросы в этих мини-ешивах можно было разрешать голосованием:

Голосуют они только в большом помещении. И голосуют только основываясь на предании, которое кто-либо слышал. [Если] заговорит один о предании, которое он слышал, а остальные скажут: «Мы об этом не слышали», – тогда не встают голосовать. Но если один запрещает и один разрешает, или один объявляет нечистым и один объявляет чистым, и все они говорят: «Мы не знаем, что говорит предание об этом», – тогда поднимаются и голосуют [7].

В начале II века несколько групп мудрецов переселились из Явне в соседний город Лидду (ныне Лод), после восстания Бар-Кохбы (132–135) – в город Уша в Нижней Галилее, а затем дальше на восток, в Тверию и Сепфорис. Картину взаимоотношений между мудрецами можно восстановить из ранних традиций, согласно которым одни раввины передавали мнения одних учителей, а другие – других, а также (в некоторых случаях) из историй – таких как рассказ из

Мишны, который в конечном итоге обрел свое место в пасхальной Агаде: «Однажды рабби Элиэзер, рабби Йеѓошуа, рабби Эльазар бен Азарья, рабби Акива и рабби Тарфон возлежали в ходе пасхального седера в Бней-Браке. И рассказывали они об исходе из Египта всю ночь, пока не пришли их ученики и не сказали им: “Учителя наши! Пришло время утреннего чтения «Шма»”» [8].

По всей вероятности, в Палестине мудрецы по-прежнему обучали лишь небольшие группы учеников как минимум до IV века, когда приобрел свой окончательный вид Иерусалимский Талмуд. Философские школы еще в античности обычно выглядели как кружки учеников, объединенных вокруг учителя; благодаря неформальному характеру в византийской Палестине возникали всё новые центры раввинистического обучения. Таков был, например, кружок учеников рабби Ошай в Кесарии III века, где мудрецы были подвержены влиянию нееврейского населения Палестины в большей степени, чем в Галилее, населенной почти исключительно евреями. Ошая жил в Кесарии в одно время с христианским философом Оригеном; возможно, они даже общались, но, судя по всему, идеи Оригена не оказали непосредственного влияния на взгляды Ошай [9].

Как мы уже знаем из главы 7, во II–V веках н. э., пока христиане вырабатывали основы богословия и пытались органично встроить в него Ветхий Завет, иудаизм влиял на них куда сильнее, чем христианство на евреев. Однако христианство могло оказать на взгляды палестинских раввинов влияние более тонкого характера. Отсутствие в Иерусалимском Талмуде каких бы то ни было обсуждений, которые велись бы палестинскими амораями начиная с середины IV века (почти за два столетия до последних амораев, упомянутых в Вавилонском Талмуде), а также явная недоредактированность текста, возможно, связаны с трудностями, которые могли испытывать раввинистические ешивы в христианской Римской империи, хотя такому объяснению противоречит очевидное процветание еврейских общин, заказывавших и оплачивавших в V–VI веках превосходные мозаичные полы палестинских синагог, немалое число которых в последнее десятилетие обнаружено археологами (см. главу 10). А вот тот факт, что палестинские раввины, в отличие от вавилонских собратьев, уделяли больше внимания непосредственно тексту Библии, мог объясняться именно взаимоотношениями раввинов

V–VI веков с христианским культурным большинством. В результате в V и, вероятно, VI веках было создано множество раввинских комментариев (*мидрашей*) к повествовательным разделам библейских книг: среди них «Берешит раба» к Книге Бытия (завершенный, вероятно, в V веке) и «Ваикра раба» к Книге Левит. Мидраши на Песнь песней, Книгу Руфи, Плач Иеремии, Екклесиаста и Книгу Эстер, как представляется, все были составлены в Палестине между V и VII веками.

К началу III века приверженцы раввинистического движения в Палестине признавали власть вождя из своей среды, который исполнял обязанности правителя еврейской общины. Компилятор Мишны Йеѓуда га-Наси – первый из мудрецов, к чьему имени позднейшая традиция прибавила постоянный титул *наси* – «вождь», «князь». Не вполне ясно, имели ли тот же титул авторитетные предшественники Йеѓуды га-Наси, например раббан Гамлиэль II, и играли ли они ту же роль в еврейском обществе, однако раввины сохранили перечень *наси* III века, а в римских юридических источниках *наси* упоминаются вплоть до первой четверти V века – в текстах на греческом языке как *этнархи*, а на латыни как *патриархи*.

Великолепная мозаика в синагоге Хамат-Твери в Галилее, изображающая солнечного бога в окружении знаков зодиака, была уложена (если верить мозаичной надписи) одним из домочадцев патриарха в конце IV века. К этому моменту патриарх был заметной фигурой и в еврейском обществе, и для имперских властей. Но раввинистические источники к IV веку перестают упоминать *наси*, поэтому возможно, что обладатели этой должности уже утратили тесную связь с раввинистическим движением, предпочитая подчеркивать свое происхождение от Гилеля (вероятно, выдуманное) и Давида (безусловно, выдуманное). Судя по синагоге, Тверия в IV веке была довольно развитым городом, отличаясь лишь сравнительно небольшими размерами и отсутствием языческих храмов от огромного Скифополиса (раввины называли его Бейт-Шеан), расположенного к югу от озера и имевшего театр и одеон ^[90], и от столицы провинции – крупного прибрежного города Кесарии, с ее ипподромом, амфитеатром и дворцом наместника. Действие некоторых историй из раввинских текстов происходит и в этих городах, но в целом раввинистическому

течению в Галилее всегда был свойствен своего рода сельский колорит. Многие эпиграфические свидетельства V–VI веков о раввинах происходят из сельской местности Галилеи или из отдаленных поселений, таких как Дабура на Голанских высотах [10].

Судя по тому, что рассказывается в Вавилонском Талмуде о раввинистическом движении в Палестине в течение века после 70 года, после восстания Бар-Кохбы важнейшим фактором для выживания иудаизма стала передача мудрецом Йеѓудой бен Бавой своей духовной власти ученикам путем обряда под названием *смиха* («рукоположение», «посвящение»), хотя Йеѓуда и был за это убит римлянами:

Не может ли и один человек посвятить? Не говорил ли рав Йеѓуда со слов Рава: «Да будет память этого человека благословенна – его имя р. Йеѓуда бен Бава... Что сделал рабби Йеѓуда бен Бава? Пошел и расположился меж двух высоких гор, в пустынном месте, между двумя городами – между субботними границами городов Уша и Шфарам, и дал там раввинские звания пяти мудрецам: рабби Меиру, рабби Йеѓуде, рабби Шимону, рабби Йосе, рабби Эльазару бен Шамуа».

Из Вавилонского Талмуда нам известно и о предании, согласно которому при Йеѓуде га-Наси (в начале III века) было постановлено, что любые религиозно-законодательные решения, в том числе относящиеся к чисто церемониальным законам, могут выносить лишь те, кто должным образом получил *смиху*, однако (хотя по традиции, сохраненной в Иерусалимском Талмуде, судьи в Палестине назначались патриархами, и в III веке раввины настаивали, что такое назначение должно производиться лишь совместно с Санѓедрином) в источниках собственно палестинского происхождения подобное представление об авторитете раввинов прослеживается куда слабее. Даже в Вавилонии первые кружки учеников, образовавшиеся в III веке вокруг р. Абы бар Айбу (известного как Рав) и Шмуэля Ярхинаа, были, как представляется, не слишком формальными. Мнение, выраженное в Вавилонском Талмуде, вероятно, отражает рост в последующие века влияния вавилонского «главы изгнания», который стал утверждать *смиху*: «Сказал Рав: “Кто хочет самостоятельно разбирать

денежные дела и не подлежать ответственности в случае ошибочного решения, должен получить разрешение главы изгнания”» [11].

Еще в сасанидский период, до 600 года, когда был завершен Талмуд, вавилонский *реш галута*, будучи облечен политической властью, не всегда ладил с главами академий. Чем больше учеников принимали ешивы, чем авторитетнее они становились, тем чаще возникали разногласия. Рав основал академию в Суре, которая в той или иной форме просуществовала почти 800 лет – до середины XI века. Шмуэль учредил академию в Неѓардеа (Негардее); в середине III века мудрецам пришлось покинуть этот город, но академия в Пумбедите, считавшаяся преемницей ешивы в Неѓардеа, просуществовала, наряду с академией в Суре, до конца тысячелетия (хотя около 900 года она вновь переехала, на этот раз в Багдад). Мудрецы этой школы, жившие в IV веке – особенно Раба бар Нахмани, Йосеф бен Хия, Абае и Рава, – часто упоминаются в Вавилонском Талмуде как авторы поучений и участники обсуждений, из которых большая часть Талмуда и состоит. Почти все наши знания о еврейской жизни в городах, где располагались академии, почерпнуты из самого Вавилонского Талмуда. Пумбедита на берегу Евфрата в Северной Вавилонии орошалась каналами; ее климат был превосходен для сельского хозяйства, особенно хорошо росли здесь финики и лен; кроме того, город располагался вблизи важного караванного пути в Сирию и получал все выгоды от участия в международной торговле. Расположенная дальше к югу Сура славилась виноградом, пшеницей и ячменем; здесь трудилось множество ремесленников и мелких торговцев, составлявших свой отдельный мирок.

Как мы уже видели на примере послания рава Шриры Гаона – руководителя ешивы Пумбедиты в X веке, влияние ешив Суры и Пумбедиты распространялось далеко за пределы этих городов. Однако постепенно (в немалой степени благодаря самим ешивам, где обучались ученики и писались тексты) возникали новые центры раввинской учености, и в последние века 1-го тысячелетия авторитет Суры и Пумбедиты несколько померк. В исламском мире с середины VII века евреи смогли совершать дальние путешествия и не преминули воспользоваться этой возможностью. К VIII веку выдающиеся ученые из Вавилонии поселились в Кайруане на территории современного Туниса. К X веку ешива в Кайруане вступила в тесный контакт с

раввинами из Египта, Италии, Палестины. Об академии в Лусене, которую упоминает Натронай, гаон Суры в IX веке, мы знаем мало, однако известно, что в X веке Моше бен Ханох, происходивший из Южной Италии, был назначен раввином испанской Кордовы. Пользуясь покровительством политика еврейского происхождения Хисдая ибн Шапрута, имевшего большое влияние на халифа из династии Омейядов, Моше бен Ханох смог ослабить зависимость испанских ученых от авторитета вавилонских законоучителей.

Два века спустя испанский философ Авраѓам ибн Дауд в своей «Книге преемственности» («*Сефер ѓа-Каббала*»), описывая цепочку передачи раввинистической традиции со времен Моисея до его собственного времени, передает легенду, согласно которой р. Моше бен Ханох был одним из четырех раввинов, в X веке отплывших из итальянского Бари, взятых в плен мусульманами и выкупленных еврейскими общинами, в которых они и основали великие ешивы:

Адмирал по имени Ибн Румахис отправился из Кордовы по приказу мусульманского короля Испании... Во главе могучего флота он захватывал корабли христиан и грабил города неподалеку от побережья. Доплыли они до самой Палестины, а затем повернули в Греческое море и к тамошним островам. [Здесь] повстречали они судно, на котором плыли четыре великих ученых из города Бари в город Сефастин ^[91], направляясь на собрание *кала*. Ибн Румахис захватил судно и взял мудрецов в плен... Мудрецы никому не рассказали ни о себе, ни о своей мудрости. Адмирал продал р. Шмарью в Александрию Египетскую; [р. Шмарья] оказался в Фустате, где стал главой [ешивы]. Р. Хушиэля он продал на побережье Ифрии. Оттуда последний добрался до Кайруана, который тогда был самым могучим из мусульманских городов Магриба, стал главой [ешивы] и зачал сына, рабейну Хананеля. Затем адмирал прибыл в Кордову и продал р. Моше вместе с р. Ханохом.

Эта легенда представляет собой плод фантазии, однако в ней отразилось стремление евреев последующих поколений объяснить возрастание важности африканских и испанских ешив и падение авторитета вавилонских центров учености [12].

Статус палестинских академий как центров раввинистического образования в последние три века 1-го тысячелетия был куда ниже, чем у вавилонских школ, хотя мы уже отмечали (см. главу 10) особую роль масоретов из Тверии в придании окончательной формы библейским текстам: масореты были признанными знатоками традиций, связанных с огласовками, ударениями, делением на слова, правописанием и конвенциями, принятыми среди переписчиков. Этой научной работе масореты посвятили пять веков, начиная с середины 1-го тысячелетия. Трудились они в основном в Палестине, а тивериадская школа своим авторитетом в немалой степени обязана одной-единственной семье ученых. В X веке Аѓарон бен Моше бен Ашер стандартизировал библейский текст с помощью системы огласовок и знаков кантилляции (ритуального напевного речитатива); вышедший из-под его пера текст был признан каноническим – сперва в рукописях, а затем в печатных изданиях. До Аѓарона бен Моше тому же труду посвящали себя четыре поколения его семьи. При этом они не просто фиксировали в письменном виде мнения своих предшественников: так, в библейской рукописи Пророков, переписанной в Тверии Моше, отцом Аѓарона, в 897 году н. э. и сохранившейся в караимской синагоге Каира, целый ряд огласовок и знаков кантилляции расставлен не так, как у Аѓарона.

В какой-то момент позднее VI века – возможно, лишь в IX столетии – центр раввинской учености сместился из Тверии в Иерусалим и Рамле, хотя преемственная связь с прежними ешивами, по-видимому, высоко ценилась. Например, одно из писем каирской генизы подписано Даниэлем бен Азарьей, возглавлявшим в 1051–1062 годах иерусалимскую академию, так: «Наси и гаон Тверии». Сам Даниэль был потомком вавилонского «главы изгнания» и, следовательно, считался выходцем из «дома Давидова». Собственно, почетом, которым его окружали (в синагоге палестинской еврейской общины в Старом Каире его именовали «Свет Израиля, великий *наси* и глава ешивы, гаон Иакова» ^[92]), он был обязан скорее высокородности, чем собственной учености или авторитету его ешивы [13].

Распространение раввинистических школ по Италии и далее к северу происходило в основном уже в начале 2-го тысячелетия, однако в ряде средневековых еврейских источников излагается история, согласно которой в 917 году некий «король Карл» (вероятно, имеется в

виду Карл Великий, хотя к этому моменту его уже не было в живых) привез в Майнц из Лукки (Северная Италия) семью Калонимусов, обладавшую большими познаниями в раввинистической литературе; очевидно, о наличии раввинской школы в Лукке в этот период читателям было известно. Прежде чем поселиться в Лукке в XI веке, основатель фамилии рабби Калонимус бен Моше, как говорили, преподавал в римской ешиве, которая как раз около этого времени впервые упоминается как центр талмудического образования в Риме. Обучение Торе в Риме, во всяком случае в раввинистических кругах, шло теперь на иврите или арамейском, а не на греческом языке. Великие же ешивы Германии и Франции, которые с XI века играли важную роль в развитии раввинистического иудаизма, в X веке пребывали еще в зачаточном состоянии; эта ситуация изменилась лишь тогда, когда р. Гершом бен Йеѓуда, умерший в 1028 году, превратил майнцскую ешиву в центр изучения талмудической мысли в Северной Европе [14].

В раввинистическом обществе к концу 1-го тысячелетия уже сформировались инструменты социального контроля, среди которых не последнюю роль играл *херем* (отлучение, букв. «запрет»). Согласно библейскому тексту, осужденный на *херем* подлежал истреблению, но в раввинистическом иудаизме *херем* был механизмом, посредством которого раввинский суд подвергал нарушителей норм общины ostracism. По мере распространения раввинистического иудаизма, а с ним и роста авторитета раввинов из отдаленных краев, росли и шансы на то, что отлучение, первоначально наложенное той или иной общиной, будет поддержано всем народом Израиля. Два запрета, наложенные, по преданию, рабейну Гершомом бен Йеѓудой, свидетельствуют о дроблении авторитета раввинов к концу 1-го тысячелетия. С одной стороны, право *херем бейт-дин* («отлучения по суду») было распространено на всех прибывающих на территорию общины: «Если прибыл человек в общину, наложившую *херем бейт-дин*, и его призвали в суд по этому делу в присутствии надлежащих свидетелей, даже с рыночной площади надлежит его забрать; запрет на нем, если он не прибегнет к суду, чтобы защищаться». С другой стороны, мы уже отмечали (глава 10), что запрет на полигамию (его обычно также приписывают рабейну Гершому, но, скорее всего, ошибочно) соблюдался евреями Германии и Франции, но не

мусульманских стран [15].

За тысячу лет, прошедших от времен Йоханана бен Закая до эпохи рабейну Гершома, и предмет, и форма раввинистического дискурса претерпели значительные изменения. В ешивах огромные усилия тратились на скрупулезную детализацию законодательных постановлений, первоначально основанных на тексте Библии или на обычае. Проследить развитие галахического дискурса на протяжении поколений довольно трудно из-за обычной для талмудических текстов практики приписывания тому или иному из живших ранее учителей мнения, которого (как счел компилятор в свете известных ему взглядов этого учителя на другие предметы) он бы придерживался, если бы перед ним встал вопрос, поднятый представителями одного из последующих поколений. Тем не менее в определенные периоды хотя бы общая канва споров поддается восстановлению, и из нее видно, что большинство тем для дискуссий зарождалось внутри самих ешив и было продиктовано страстным стремлением к логической стройности и точности, а не необходимостью реагировать на какие-либо внешние факторы.

При выводе новых законов ученые раввины применяли методы герменевтики, основанные на принципах, которые могли быть (и были) систематизированы самое позднее к III веку н. э. Эти принципы были чрезвычайно сложны:

Если какая-либо часть общей формулировки приведена для того, чтобы научить [чему-либо], это относится не только к этой части, но и ко всему, о чем говорится в общем утверждении... Если какая-либо часть общего утверждения обозначена как предписание и она сходна с другим предписанием, соответствующим общему утверждению, эта часть толкуется в сторону облегчения [второго предписания], а не устрожения его... Если какая-либо часть общего утверждения обозначена в нем как предписание и она сходна с другим предписанием, не соответствующим общему утверждению, эта часть может толковаться как в сторону облегчения, так и в сторону устрожения... Гилель Старший изложил семь методов перед старейшинами семейства Бетейра. *Каль ва-хомер*, и *гзера шава*, и

*биньян ав, и клаль у-фрат и прат у-хлаль, и бе-йоце бо ми-маком
эхад, и давар га-ламед ме-иньяно* [\[93\]](#).

Перечни, подобные приведенному (он взят из мидраша «Сифра»), многократно перерабатывались и дополнялись раввинами античности, что отражало как высокий уровень осмысления методологии в среде раввинов-толкователей в целом, так и стремление отдельных мудрецов изыскать точный способ вывода оптимальных, с их точки зрения, религиозных рекомендаций в плане житейской практики. Эти перечни скорее отражали современный их авторам процесс разработки законодательства, чем регламентировали его. Взаимосвязь принципов и практики толкования была сложной. Некоторые принципы есть во всех перечнях, но редко применяются на практике: судя по всему, имело место негласное понимание того, что методы, носящие в большей мере творческий характер, лучше применять для толкования повествовательных частей Торы, а при толковании законодательных отрывков их следует избегать.

В поддержку уже готового законодательного решения нередко приводились вырванные из контекста библейские цитаты. Так, мидраши эпохи танаев («Мехильта» к Книге Исхода, «Сифра» к Книге Левит и «Сифрей» к Числам и Второзаконию) становятся понятнее, если считать их попытками выявить соответствия между отдельным дискурсом, основанным на юридических рассуждениях, и текстом Библии:

«Если появится огонь» [\[94\]](#) и т. д. Почему так сказано? Даже если бы это не было сказано, можно было бы заключить: если он отвечает за ущерб, произведенный тем, что ему принадлежит [\[95\]](#), не должен ли он тем более отвечать за ущерб, произведенный им самим? Если, однако, я могу доказать это логическими рассуждениями, в чем необходимость фразы «Если появится огонь»? Вот в чем: Писание говорит этим, что во всех случаях, когда в Торе говорится об ответственности за ущерб, действующий под принуждением приравнивается к действующему по собственной воле, действующий непреднамеренно приравнивается к действующему намеренно, женщина приравнивается к мужчине.

Для этой цели вполне допускалось использовать то или иное слово не в том значении, в каком оно было употреблено в исходном библейском контексте:

Не говорит ли Божественный закон: «Око за око»? ^[96] Почему не понимать это буквально – как [необходимость вырвать] око [у обидчика]? – Да не войдет это в твой разум, ибо учили: ты можешь подумать, что если кто лишился глаза, то и обидчика надо лишить глаза, а если кто лишился руки, то и обидчику следует отрубить руку, а если кто сломал ногу, то и обидчику нужно сломать ногу. [Не так; ибо] сказано: «Кто убьет какого-либо человека...» и «Кто убьет скотину...» Как при убийстве скотины платят возмещение, так же платят возмещение, и если убит человек.

Подобные поиски «подлинного» смысла библейского текста иногда приводили раввинов к попыткам расшифровки Писания путем составления анаграмм и сокращений библейских слов. Прибегали также к *гематрии* (искаженное греческое слово «геометрия»), складывая числовые значения букв, составляющих то или иное слово (в иврите буква «алеф» имеет числовое значение 1, «бет» – 2 и т. д.):

Р. Симлай сказал в проповеди: Шестьсот тринадцать заповедей было дано Моше – триста шестьдесят пять запретов, по числу дней в [солнечном] году, и двести сорок восемь предписаний, по числу частей человеческого тела. Спросил р. Хамнуна: Откуда это известно? Сказано: «Закон [Тору] дал нам Моисей, наследие обществу Иакова». Числовое значение слова «Тора» – 611. [К этому числу необходимо прибавить еще две:] «Я [Господь, Бог твой]» и «Да не будет у тебя [других богов]», которые мы слышали из уст Всевышнего [в Десяти заповедях] [16].

Путем применения подобных методов раввины в результате жарких споров между учеными многих поколений создали огромный корпус толкований. Если не подворачивалось под руку случаев из реальной жизни, придумывались воображаемые ситуации. Последние иногда бывали настолько неправдоподобными, что и сами раввины это понимали, судя по времени от времени встречающимся в тексте

комментариям редакторов о том, что та или иная проблема разрешению не поддается, – как в нижеследующей дискуссии о том, как быть, еслимышь, возможно, принесла в дом *хамец* – квасной хлеб, запрещенный на Песах:

Рава спросил: «Что, еслимышь вошла в дом с куском хлеба в зубах имышь вышла из дома с куском хлеба в зубах? Говорим ли мы: та, что вошла, она же и вышла; или, может быть, вышла другая? Допустим, мы ответим: та, что вошла, она же и вышла, – а если в дом с куском хлеба вошла белаямышь, а вышла из дома с куском хлеба чернаямышь? Тут уже наверное вышла другая; или, может быть, она отняла хлеб у первой? Допустим, мы возразим: мыши не отнимают друг у друга, – а если в дом с куском хлеба вошламышь, а из дома с куском хлеба вышла ласка? Ведь ласка, конечно, может отнять кусок у мыши; но, может быть, это другой кусок, ибо если бы она отняла его у мыши, то и самуюмышь теперь держала бы в зубах? Допустим, мы скажем: если бы она отняла его у мыши, то и самуюмышь теперь держала бы в зубах, – но что, еслимышь войдет с куском хлеба в зубах, а выйдет ласка с куском хлеба имышью в зубах? Теперь-то уж наверноемышь та же самая? Или, возможно, если бымышь была та же самая, то хлеб должен был бы быть в зубах у мыши; или, возможно,мышь уронила его от страха, а ласка подобрала?»

За юмористическим сюжетом лежат серьезные соображения о необходимости как-то ограничить необходимость для верующего удостоверяться в строжайшем соблюдении заповедей Торы. В отличие от христианских авторов соответствующей эпохи – Оригена (III век) или Августина (конец IV – начало V века), которые под влиянием греческой философии размышляли о теологических проблемах, связанных с природой божественного, раввины Талмуда изучали практические аспекты достижения святости на человеческом уровне. Греческая философия вошла в орбиту раввинистической традиции лишь под влиянием ислама при Саадье, когда талмудический период уже завершился [17].

Как правило, раввины обосновывали свои постановления при помощи логических рассуждений и лишь иногда опирались только на

авторитет библейского текста. Но бывали и исключения, среди которых история о р. Йоханане бен Закае из сборника периода амораев «Психта де-рав Каѓана»:

Язычник спрашивал раббана Йоханана бен Закая, говоря: «То, что вы делаете, похоже на колдовство: приводите рыжую корову, сжигаете, толчете в пепел и собираете его, а затем, если кто-то из вас осквернится от прикосновения к трупу, на него брызгают две-три капли воды, смешанной с пеплом, и говорят ему: “Ты чист!”» Раббан Йоханан спросил язычника: «Бывало ли когда-нибудь, чтобы в тебя вселялся злой дух?» Он ответил: «Нет». – «А видел ты человека, в которого вселился злой дух?» Язычник ответил: «Да». – «А что вы делаете с таким человеком?» – «Приносим травы, окуриваем его и брызгаем на него водой, пока не изгоним злого духа». Тогда раббан Йоханан сказал: «Слышат ли твои уши, что говорят уста? То же и с человеком, который осквернился прикосновением к трупу: в него также вошел дух, дух нечистоты, и сказано в Писании: [как и злых духов], “лжепророков и нечистого духа удалю с земли” (Зах. 13:2)». Когда язычник ушел, сказали ученики раббана Йоханана: «Учитель, язычника этого ты оттолкнул “тростинкой”-ответом, а нам что же ты скажешь?» Ответил раббан Йоханан: «Жизнями вашими клянусь: мертвое тело не оскверняет само по себе, и смесь пепла рыжей коровы с водой не очищает сама по себе. Истина в том, что очищающая сила рыжей коровы заповедана Всевышним. Всевышний сказал: “Я устав установил и закон поставил, и не позволено вам нарушить Мой закон. «Вот устав закона» (Числ. 19:1)”».

Безусловный авторитет признавался не только за божественными словами: считалось, что и сами раввины (во всяком случае, наиболее выдающиеся из них) имели власть издавать *таканот* – «постановления», дополняющие закон Торы. Одно из таких постановлений, авторство которого Вавилонский Талмуд приписывает танаям, гласит, что все мальчики, начиная с шести лет, должны получать образование; однако соблюдалось это постановление далеко не всегда [18].

Следует, однако, отметить, что опора на авторитеты в талмудической аргументации является скорее редкостью, и совсем уж редки случаи, когда источником принятия того или иного решения является непосредственное вмешательство свыше. Более того, в одной необычной истории из Вавилонского Талмуда сверхъестественное откровение прямо признается недопустимым способом решения законотворческих проблем:

В тот день рабби Элиэзер привел все мыслимые доводы, но они их не приняли. Сказал он им: «Если *ѓалаха* по моему мнению, пусть рожковое дерево докажет это!» И тотчас рожковое дерево сорвалось с места и перенеслось на сто локтей, иные же говорят – на четыреста локтей. Ответили ему: «Рожковое дерево – это не доказательство!» Вновь сказал он им: «Если *ѓалаха* по моему мнению, пусть ручей докажет это!» И ручей потек вспять. Ответили ему: «Ручей – это не доказательство!»...

Сказал он им: «Если *ѓалаха* по моему мнению, пусть Небо докажет это!» И тотчас раздался Глас небесный: «Почему вы спорите с рабби Элиэзером, хоть и видите, что *ѓалаха* во всем согласна с ним?» Но встал р. Йеѓошуа и воскликнул: «Не на небесах она!»

Что это значит? Сказал рабби Ирмеяѓу: «Мы уже получили Тору на горе Синай; мы не обращаем внимания на небесный глас, ибо Ты уже давно написал в Торе на горе Синай – «за большинством следовать».

Р. Натан встретил пророка Элияѓу и спросил его: «Что Всевышний, благословен Он, сделал тогда?» – Засмеялся [от радости] и сказал: «Победили Меня дети Мои, Победили Меня дети Мои».

Личное откровение свыше в дискуссиях мудрецов Талмуда в целом практически не упоминается, и это заставляет предположить, что в процитированной истории отказ большинства учитывать такое откровение не был чем-то из ряда вон выходящим. Впрочем, в одном из фрагментов Вавилонского Талмуда встречается примечательное утверждение о том, что именно глас с неба раз и навсегда разрешил те

споры между школами Ѓилеля и Шама, которые были явным образом оставлены неразрешенными в Мишне, в пользу мнения школы Ѓилеля:

Сказал р. Аба со слов Шмуэля: Три года спорили дом Ѓилеля с домом Шама. Эти говорят: по нашим словам *ѓалаха*, и те говорят: по нашим словам *ѓалаха*. Тогда раздался глас с небес, говоря: «И то, и другое – слова Бога живого, но дому Ѓилеля следует *ѓалаха*».

В других случаях, напротив, раввины накладывают строгие ограничения на собственное право вводить те или иные изменения. В одном из фрагментов Иерусалимского Талмуда утверждается, что даже чудесное вмешательство пророка Элияѓу не могло бы изменить принятый в общине способ отправления ритуала, заповеданного в Библии, ибо обычай, которому следует народ, «отменяет закон» [19].

Раввины Талмуда проявляли интерес и к вопросам богословия и этики, но в историях и афоризмах такие концепции, как божественное провидение и центральная роль Израиля и Торы в божественном плане мировой истории, чаще принимаются как аксиомы, чем обосновываются логически. Однако этические поучения, зафиксированные в трактате Мишны «Пиркей Авот» («Почения отцов»), сформулированы более четко. «Пиркей Авот» (или просто «Авот») представляет собой сборник афоризмов; эта литературная форма в целом не характерна ни для Мишны, ни для раввинистической литературы вообще. Почения, входящие в трактат, сгруппированы в удобные для запоминания разделы; это деление часто основано на «магии чисел»:

Высказывания каждого из них состояли из трех частей. Раби Элиэзер сказал: «Пусть будет дорога тебе честь ближнего твоего как твоя собственная, и не гневайся [на него] из-за мелочей. И раскайся за день до смерти. И грейся у огня мудрецов, но будь осторожен, чтобы не обжечься их углями. Ибо укус их – укус лисы, и жалят они, как жалит скорпион, а шипение их – шипение змеи, и все слова их – словно угли пылающие»... Если любовь во всех ее проявлениях небескорыстна, то она иссякает с исчезновением корысти, а бескорыстная не иссякает никогда.

Пример корыстной любви – любовь Амнона и Тамар, а бескорыстной – любовь Давида и Йонатана [97].

Трактат «Авот», будучи компиляцией поучений мудрецов, имеет больше всего общего с библейскими книгами премудрости (например, с Книгой притчей Соломоновых), но в некоторых случаях, как представляется, составитель трактата вдохновлялся особой ученой атмосферой раввинистических ешив:

[Существуют] четыре типа [учеников], занимающихся у мудрецов: «губка», «воронка», «фильтр» и «сито». Губка впитывает все; в воронку с одной стороны входит, а с другой выходит; фильтр пропускает вино, но задерживает осадок; сито задерживает муку [крупного помола], но пропускает муку тонкого помола.

В то же время в контексте пожертвований бедным как религиозной обязанности (популярная тема этического характера) в трактате говорится уже о представителях народа в целом:

[Существуют] четыре типа поведения людей в том, что касается пожертвований бедным. Тот, кто хочет давать сам, но не [хочет, чтобы] давали другие, – враждебно относится к окружающим; [тот, кто хочет,] чтобы давали другие, но не он, – враг самому себе; тот, кто дает сам и побуждает давать других, – благочестив; тот, кто не [хочет] давать сам и не [хочет, чтобы] давали другие, – грешник.

Трактат «Авот» выделяется в корпусе раввинистических текстов акцентом на этических вопросах, хотя и в обоих Талмудах вскользь не раз говорится о том, как важны *хесед* («милосердие») и *тшува* («раскаяние»), а также обсуждаются основные темы Библии, в том числе тема Завета между Богом и Израилем. В большинстве остальных произведений раввинистической литературы этого периода этическое учение представлено не столь структурированно; позднее, в эпоху гаонов (VI–XI века), под влиянием исламской мысли появляется отдельный жанр этических наставлений. Самый ранний из известных нам раввинистических трактатов, посвященных исключительно

вопросам этики, – последняя глава «Книги верований и мнений» Саадьи Гаона под названием «О поведении человека» [20].

В результате всестороннего обсуждения раввинами *ѓалахи*, пронизывавшей все стороны жизни, со временем сформировались ритуалы, принимавшие новые формы под влиянием раввинистических постановлений. Так, молитва *кадиш*, которой, возможно, первоначально отмечалось окончание урока в ешиве, к концу 1-го тысячелетия стала отделять один раздел синагогальной службы от другого:

Да возвеличится и освятится великое Имя Его в мире, сотворенном по воле Его. Да явит Он Свое царство при вашей жизни и в ваши дни, при жизни всего дома Израиля, в скорости, в ближайшее время. И скажем: амен. Да будет великое Имя Его благословенно вечно, во веки веков. Да будет благословляемо, и восхваляемо, и прославляемо, и возвеличиваемо, и превозносимо, и почитаемо, и величаемо, и воспеваемо имя Святого, благословен Он, превыше всех благословений и песнопений, восхвалений и утешительных слов, произносимых в мире, и скажем: амен! Да будут дарованы с Небес прочный мир и счастливая жизнь нам и всему Израилю, и скажем: амен! Творящий мир в Своих высотах, да сотворит Он мир нам и всему Израилю. И скажем: амен.

Среди новых ритуалов, возникших непосредственно в ешивах, самый яркий, пожалуй, – праздник Лаг ба-омер. Счет *омера*, предписанный в Библии, представлял собой просто ритуал, целью которого был отсчет дней от Песаха до Шавуота, однако в позднеантичных раввинистических текстах этот период стал временем траура – в связи с легендой, согласно которой в середине II века в дни *омера* вспыхнула губительная эпидемия, от которой умерло 24 000 учеников р. Акивы за то, что они «не почитали друг друга». Эпидемия, по преданию, прекратилась на 33-й день счета *омера*; в Лаг ба-омер праздновалась годовщина этого дня [21].

В этот период ешивы занимались главным образом разработкой *ѓалахи* и толкованием Библии. Но в раввинистических текстах просматриваются (возможно, на менее формальном уровне) и иные

религиозные интересы, связанные с развитием других аспектов иудаизма, как предшествующих, так и последующих. Раввинская традиция сохранила эсхатологические тексты, например «Сефер Зрубавель» – книгу откровения, составленную на иврите в VII веке на территории Византийской империи. Апокалиптические видения в ней приписаны Зрубавелю (Зоровавелю), одному из вождей Иудеи в персидский период. Согласно этому откровению, первый мессия, «сын Иосифа», будет убит, но второй мессия, «сын Давида», победит врагов и возведет новый Храм. Подобный эсхатологический пыл вполне согласуется с мессианскими чаяниями евреев VII века – эпохи, когда в Палестину вторглись сначала персы, а затем арабы (см. главу 10). До наших дней дошел целый ряд откровений, созданных в эту эпоху; одни приписываются библейским героям, например Зрубавелю или Элиягу, другие – раввинам-танаям, например Шимону бар Йохаю. Настоящие авторы упомянутых откровений вряд ли сами были раввинами, но важно отметить, что в раввинистических кругах подобные тексты в различных редакциях переписывались и в этот период, и позже [22].

Не без труда сочетаются с магистральным направлением раввинистической культуры и элементы мистики, время от времени возникающие в раввинистических текстах. Мишна в довольно неясных выражениях запрещает изучать определенные темы и определенные стихи Библии, в частности начало Книги Бытия и первую главу Книги пророка Иезекииля, где описывается видение божественной колесницы или трона: «Не дают истолкование законов о запретных половых сношениях в присутствии трех человек, ни дела Творения в присутствии двух, ни Колесницы в присутствии лишь одного, кроме случая, когда он – мудрец и понимает своим умом». Очевидно, что эти фрагменты считались потенциально опасными. Под «запретными половыми сношениями» имеются в виду правила, запрещающие связь между близкими родственниками; запрет на изучение данной темы, вероятно, установлен, чтобы не спровоцировать возбуждения присутствующих в результате слишком пристального изучения запретной связи. Схожей причиной, вероятно, объясняется то, что в эпоху Средневековья этот отрывок был выбран для публичного чтения (но не толкования) в синагоге в Судный день, то есть в одну из самых торжественных и серьезных дат литургического года. В истории Творения и видении Иезекииля содержатся, как считали, сокровенные

тайны, изучать которые можно только тем, кто способен подойти к их изучению со всей серьезностью.

К XII веку теории, связанные с этими фрагментами, выросли в полномасштабную мистическую традицию, однако бытовали ли подобные толкования и, что важнее, мистические практики уже у раввинов поздней античности? Ответ на этот вопрос зависит от того, как истолковывать несколько не вполне понятных историй о мудрецах-танаях, содержащихся в компиляциях периода амораев:

Четверо вошли в Сад. Один глянул – и умер. Один глянул – и повредился в уме. Один глянул – и обрубил побеги. Один вошел и вышел с миром. Бен Азай глянул и повредился в уме. О нем сказано в Писании: «Нашел ты мед, – ешь, сколько тебе потребно, чтобы не пресытиться им» (Притч. 25:16). Бен Зоми глянул и умер. О нем сказано в Писании: «Дорога в очах Господних смерть святых Его!» (Пс. 115:6). Ахер глянул и обрубил побеги ^[98]... Р. Акива вошел и вышел с миром [23].

Некоторые мистические истории возникли из естественного желания приписать мудрецам прошлого сверхчеловеческие качества. Так, доблестный Шимон бар Йохай, как считалось, во времена восстания Бар-Кохбы (II век) двенадцать лет жил в пещере, чтобы сохранить учение Торы; питался плодами рожкового дерева, чудесным образом выросшего у пещеры, воду пил из возникшего таким же образом ручья и беседовал с пророком Элиягу. В необычном космологическом трактате «Сефер Йецира» («Книга творения») представлено систематическое описание сотворения мира посредством «тридцати двух тайных путей мудрости» – десяти *сфирот*, отождествляемых с первыми десятью натуральными числами, и двадцати двух букв еврейского алфавита. Судя по всему, текст «Сефер Йецира» восходит к III или IV веку н. э. В Средние века он послужил источником многочисленных мистических теорий, но рассматривался ли он в подобном качестве уже во время написания, не вполне ясно. Содержание текста довольно туманно и трудно для понимания:

Десять *сфирот* без ничего: у них десять мер бесконечных: глубина Начала и глубина Конца, глубина Добра и глубина Зла,

глубина вышины и глубина глубины, глубина востока и глубина запада, глубина севера и глубина юга. Господин Единственный, Бог, Царь верный правит всеми из Своей святой обители. И вековечная вечность [\[99\]](#).

Термин *сфира*, буквально означающий «перечисление», впоследствии приобрел огромную важность в еврейском мистицизме; очевидно, он имел определенный мистический смысл и для автора «Сефер Йецира», но книга написана настолько иносказательным языком, что трудно определить в точности, какое именно значение вкладывалось в этот термин первоначально. Вполне возможно, язык текста затемнен сознательно; во всяком случае на его популярности это не сказалось.

Глубоко укорененной в раввинистическом дискурсе была и астрология; в обоих Талмудах часто упоминается термин *мазаль* – «планета» [\[100\]](#), или, в переносном смысле, «судьба», хотя у астрологии были и противники: так, р. Йоханан в III веке заявлял: «Нет планеты для Израиля» (то есть судьба народа Израиля не зависит от звезд). Столь же часто, опять-таки вопреки упорному противодействию некоторых раввинов, упоминаются магия и толкование снов:

Р. Хисда также говорил: «Нерастолкованный сон подобен непрочитанному письму». Р. Хисда также говорил: «Ни хороший, ни дурной сон никогда не сбываются полностью». Р. Хисда также говорил: «Дурное сновидение лучше хорошего». Р. Хисда также говорил: «Грусти от дурного сна самой по себе довольно, и радости от хорошего сна самой по себе довольно»... Бен-Дама, сын сестры р. Ишмаэля, спросил р. Ишмаэля: «Мне приснилось, что у меня выпали обе челюсти [– что это означает?]» – Ответил тот ему: «Два римских советника умышляли против тебя, но оба они умерли». Бар-Капара сказал Рабби [\[101\]](#): «Мне приснилось, что у меня отвалился нос». Ответил тот ему: «Гнев оставил тебя» [\[102\]](#). Сказал он ему: «Мне приснилось, что обе мои руки были отрезаны». Ответил тот ему: «Ты не будешь нуждаться в деянии рук своих» [24].

Интерес раввинов к астрологии отражал (а может быть, и предвосхищал) включение астрологических элементов в культовые обычаи, распространившиеся в широких кругах еврейского населения, во всяком случае в Палестине, в IV–VI веках. Знаки зодиака часто изображались на синагогальных напольных мозаиках – от очаровательно-примитивной в синагоге Бейт-Альфы до весьма замысловатой, найденной не так давно в Ципори. На мозаике в синагоге Хамат-Тверии – одном из самых изысканных подобных изображений – указано, что она изготовлена на пожертвования некоего Севера «из домочадцев славных патриархов», что выбивает почву из-под теории (вначале защищавшейся археологами), согласно которой зодиакальные мозаики свидетельствуют о принадлежности синагоги к альтернативному течению в иудаизме, не одобрявшемуся раввинами. Магические обряды, упоминаемые в Вавилонском Талмуде, находят свое подтверждение в археологических находках из Ирака: здесь раскопаны тысячи сосудов с начертанными заклинаниями, целью которых было поймать в ловушку демонов и предотвратить вред от них обитателям дома. Термины, упоминаемые в этих заклинаниях, имеют отчетливое еврейско-арамейское происхождение; судя по всему, подобные сосуды «работали» точно так же, как и аналогичные изделия христиан и зороастрийцев той же эпохи. Так что по крайней мере в этом отношении евреи Вавилонии, в том числе раввины, переняли местные обычаи, бытовавшие в последние столетия перед приходом ислама [25].

Разнообразием культур, в окружении которых жили евреи, возможно, было обусловлено и спокойное отношение раввинов к тому, что в ряде важных аспектов еврейской жизни обычаи, принятые в разных местностях, могли варьироваться – более того, раввины считали, что подобное разнообразие следует уважать и поддерживать. Уже в Мишне упомянуто различие в обрядах обручения в Иудее и Галилее и установлено общее правило: «И пусть никто не изменяет [местному обычаю] во избежание раздоров». Еврей должен строго соблюдать обычаи как своей родной местности, так и местности, где он гостит. Но подобную толерантность в раввинском сообществе проявляли не все. Так, около 800 года вавилонский ученый по имени Пиркой бен Бавой составил полемическое письмо на иврите и направил его евреям Северной Африки и Испании. В этом письме он

яростно нападал на обычаи палестинских евреев, осуждая их как противоречащие *ѓалахе*: за палестинскими евреями не стояло авторитетной традиции (ее прервали преследования христианских властей) [26].

Ко временам Пиркоя число евреев, занимавшихся изучением раввинистической премудрости, существенно увеличилось по сравнению с горсточкой мудрецов, собравшихся вокруг Йоханана бен Закая в 70 году н. э., и, вероятно, достигло нескольких тысяч. Как следствие, влияние ученых раввинов на широкое еврейское сообщество также значительно возросло. Раввинистическим авторам был не чужд солипсизм: их интересовала в первую очередь религиозная жизнь взрослых мужчин-евреев, придерживавшихся традиций раввинистического иудаизма, – то есть людей, принадлежащих к их собственной социальной группе, для которых подлинное благочестие было немыслимым без учебы в ешиве. Остальных евреев называли *ам ѓа-арец* – «народ земли», то есть «простолюдин» или «мирянин», и их религиозные потребности просто игнорировались. В Вавилонии, где крупные раввинистические академии в период амораев, судя по всему, существовали как вещь в себе, подобное безразличие могло превращаться в антагонизм (нередко пародийно преувеличенный):

Учили наши мудрецы: «Пусть человек продаст все, что у него есть, и женится на дочери человека ученого, ибо если он умрет или отправится в изгнание, он будет уверен, что дети его будут людьми учеными. Но пусть не женится на дочери *ам ѓа-арец*, ибо если он умрет или отправится в изгнание, дети его будут *амей ѓа-арец*»... Говорил р. Эльзар: «Говорил рабби Элиэзер: можно зарезать любого из *амей ѓа-арец* в Йом Кипур, [даже] если он приходится на субботу». Сказали его ученики ему: «Учитель, скажи “заклать” [ритуально]». Ответил он: «Это [заклание] требует благословения, а то [зарезать] можно и без благословения»... *Ам ѓа-арец* питает больше ненависти к человеку ученому, чем язычники – к Израилю, а жены их [ненавидят ученых людей] еще сильнее...» Учили наши мудрецы: «Шесть речений сказано об *амей ѓа-арец*: мы не свидетельствуем ради них; мы не принимаем от них свидетельства; мы не делимся

с ними тайной; мы не даем им в опеку сирот; мы не назначаем их распорядителями благотворительных сборов; мы не должны отправляться с ними в дорогу».

Трудно сказать, насколько всерьез следовало воспринимать подобные поношения [27].

В Средиземноморье в тот же период связи между раввинами и другими евреями были теснее, что может частично объясняться вмешательством христианской Римской империи с конца IV века н. э., когда императоры, насаждавшие ортодоксальное христианство, принялись делить своих подданных по религиозному признаку. В отличие от язычников, евреям было позволено «коснуться в заблуждении», и посему закон, провозглашенный императорами Аркадием и Гонорием 1 июля 397 года, передавал еврейскому патриарху (*наси*) в Палестине право управления синагогами как диаспоры, так и Страны Израиля:

Евреи да будут привязаны к своим обычаям, мы же, по примеру древних, сохраняем их привилегии, ибо было установлено в их законах и подтверждено нашей божественностью, что те, кто подчиняется власти Сиятельных Патриархов, то есть Архисинагоги, патриархи, старейшины и другие люди, отправляющие обряды этой религии, и впредь будут обладать теми же привилегиями, какими в знак почтения облечены первые духовные лица достопочтенного христианского закона.

Вполне возможно, что уже веком позже патриарх вмешивался в дела общин Восточного Средиземноморья, не относившихся к раввинистическому направлению; во всяком случае, загадочная надпись из синагоги в македонских Стобах, датируемая, по всей вероятности, III веком, гласит, что всякий нарушитель финансовых договоренностей между жертвователем на постройку синагоги и общиной заплатит патриарху огромный штраф. Однако лишь с V века прослеживается рост распространения погребальных надписей на иврите (в противовес греческому) на запад, вплоть до Италии, а также появление в отдельных надписях титулования «рабби» или «рибби» – такова надпись на могиле IV или V века из Брушано (Кампания),

гласящая: «Мир. Здесь лежит рабби Аба Марис, достопочтенный». Возможно, конечно, что термин «рабби» даже в V веке оставался лишь почетным именованием еврейского учителя, как называли, в частности, Иисуса в I веке, и вовсе не означал, что его обладатель был каким-либо образом связан с мудрецами из академий Палестины или Вавилонии, но по мере публикации новых и новых подобных надписей скептицизм в их отношении кажется все менее оправданным [28].

Уже в I веке мудрецы столкнулись с необходимостью как-то определить свое отношение к собратьям-евреям, которые не просто выходили за рамки раввинистического иудаизма, но были, с точки зрения раввинов, попросту еретиками. Как, например, после 70 года мудрецы должны были относиться к саддукеям или ессеям, не говоря уже об иудеохристианах? Как мы уже отмечали (глава 7), вызывает удивление, что *танаи*, судя по текстам Мишны и Тосефты, почти не обращают внимания на эти группы и уж тем более не описывают их взгляды и обычаи даже в рамках полемики (в отличие от христианских ересиологов той же эпохи). Игнорирование «отступников» можно само по себе считать определенной формой противодействия – следствием квазисолипсизма, склонность к которому мы уже обсуждали. В то же время *танаи* широко применяли новый термин – *мин* («еретик», мн. ч. *миним*), который, насколько известно, сами же и придумали. Этот термин (расширение первичного значения слова *мин* – «род» или «разновидность») настолько укоренился в их мировоззрении, что они образовали даже новое слово *минут* («ересь», отвлеченное существительное). Для раввинов все *миним* принадлежали к единой категории заблудших евреев, хотя характер их предполагаемых заблуждений мог значительно различаться – от отрицания грядущего мира (как в случае саддукеев) до исцеления больных во имя Иисуса бен Пантеры (вероятно, имеются в виду иудеохристиане):

Р. Эльазар бен Дама был укушен змеей. И пришел Яков из Кфар-Самы лечить его во имя Иисуса, сына Пантеры. Но р. Ишмаэль не позволил ему [принять исцеление]. Сказали ему: «Не дозволено тебе [принять от него исцеление], бен Дама». Сказал он ему: «Я приведу тебе доказательство, что он может меня лечить». Но он не успел привести [обещанное] доказательство, как умер. Сказал р. Ишмаэль: «Блажен ты, бен Дама, ибо ты ушел

в мире и не разрушил ограды, возведенной мудрецами. Ибо кто разрушает ограду мудрецов, того в конце концов ждет кара, как сказано: “Кто разрушает ограду, того ужалит змей” [\[103\]](#)».

Согласно талмудическим традициям, в определенный момент через несколько десятилетий после разрушения Второго храма раввины сочли подобных еретиков настолько опасными, что ввели в ежедневную молитву в дополнение к восемнадцати благословениям, бывшим в ходу еще в эпоху Храма (см. главу 4), девятнадцатое, в котором благословляется Бог, проклинаящий *миним*: «Учили наши мудрецы: “Шимон га-Пакули составил восемнадцать благословений при раббане Гамлиэле в Явне. Сказал раббан Гамлиэль мудрецам: «Есть ли здесь человек, который может сформулировать благословение для еретиков?» Шмуэль Малый встал и сформулировал его”». Было ли это благословение направлено на каких-то конкретных еретиков, неизвестно. Одна из жалоб, содержащаяся в «Разговоре с Трифоном Иудеем», написанном Иустином Мучеником в середине II века, заставляет предположить, что, по мнению некоторых иудеохристиан, это «благословение» адресовалось им: «Ибо вы убили Праведного и прежде Него пророков Его, да и ныне вы презираете и, сколько можно вам, бесславите... и проклинаете в своих синагогах верующих во Христа». И все же можно только гадать, как именно проклятие в адрес *миним* воспринималось в реальности, ведь термин *мин* ни для каких иудеев, включая иудеохристиан, не был самоназванием. В конце IV века Иероним полагал, что проклятие в синагогах было адресовано непосредственно группе христиан из иудеев, которые, с его точки зрения, составляли отдельное от господствующей церкви сообщество [\[29\]](#).

Так или иначе, в ранней раввинистической теологии был довольно отчетливый маркер недопустимости того или иного «отклонения» — слова о том, что та или иная группа не унаследует грядущего мира:

Весь народ Израиля имеет долю в мире грядущем, ибо сказано: «И народ твой весь будет праведный, на веки наследует землю, — отрасль насаждения Моего, дело рук Моих, к прославлению Моему» [\[104\]](#). И вот те, у кого нет доли в мире грядущем: тот, кто говорит, что воскрешение из мертвых не упоминается в Торе, и

[тот, кто говорит, что] Тора не с небес, и эпикурос ^[105]. Р. Акива говорит: «Также и тот, кто читает еретические книги, или заклинающий рану».

Некоторые раввины во II веке упоминают и другие поступки, заслуживающие того же наказания свыше, из чего следует, что установление границ допустимого поведения представляло для них немалый интерес. Возможно, однако, что это было скорее отвлеченное упражнение, чем способ борьбы с реальной угрозой ереси:

Они добавили к перечню [не имеющих доли в мире грядущем] того, кто ломает ярмо, нарушает Завет, неверно истолковывает Тору, произносит Божественное имя так, как оно пишется... Р. Акива говорит: «Тот, кто распевает Песнь Песней в пиршественном зале и превращает ее в нечто вроде любовной песни – нет у него доли в мире грядущем» [30].

Столь же академический характер носят ранние споры раввинов о самаритянах, которые рассматривались то как евреи (например, когда речь шла о том, можно ли их учитывать в группе из трех человек для произнесения благословения после еды), то как язычники, так что р. Элиэзер настрого запрещает есть самаритянский хлеб: «Кто ест хлеб самаритянина, тот словно бы ел свинину». Раввины иногда устраняли такое противоречие, просто-напросто объявляя, что самаритян следует считать язычниками (так, согласно Вавилонскому Талмуду, поступили раввины III века в Палестине). При этом раввины почти не выказывают осведомленности о существовании довольно мощной самаритянской общины в Палестине IV–VI века (нам о ней известно по дошедшим до наших дней сведениям о борьбе самаритян против Рима) – во всяком случае, она им неинтересна [31].

Реакция раввинов на появление караимов (см. главу 12), напротив, была конкретной и непосредственной. Раввины осознавали всю серьезность угрозы со стороны караимов, противопоставивших себя раввинистической традиции, и напрямую атаковали их богословские позиции. В X веке вавилонский гаон Саадья, сыгравший важнейшую роль в противодействии караимам на Востоке, также написал для своей раввинистической паствы глубоко полемичный трактат,

опровергающий «двести критических замечаний к Библии», составленных в Персии в IX веке неким Хиви аль-Балхи. Нападки аль-Балхи на Библию, почерпнутые из целого ряда более ранних источников (как христианских, так и манихейских), были равно противны и караимам, и раввинам [32].

Религиозная система, построенная усилиями раввинов за тысячелетие, прошедшее с 70 года н. э., легла в основу большинства позднейших форм иудаизма. К концу 1-го тысячелетия уже существовали окончательная редакция Библии, разработанная масоретами, и фиксированный формализованный текст молитв, систематизированный в литургических трудах гаонов, особенно Амрама и Саадьи. Но главное – Мишна и Талмуды (особенно Вавилонский) обрели статус базовых текстов, на основе которых *галаха* развивается с VI века по сей день. Придуманные раввинами формы обучения, начавшиеся с небольшой группы в Явне, распространились на восток до Вавилонии, а на запад до Испании; небольшие школы выросли в целые академии.

Итак, к 1000 году н. э. большая часть еврейского мира находилась в сфере влияния раввинистического иудаизма. Однако на протяжении 1-го тысячелетия н. э. появлялись и другие формы иудаизма, развивавшиеся совсем в иных направлениях. Они будут рассмотрены в следующей главе.

12. За рамками раввинистического иудаизма

Грекоязычный иудаизм

Благодаря трудам Иосифа и Филона Александрийского мы немало знаем о жизни средиземноморской диаспоры грекоязычных иудеев в последний век существования Второго храма, однако их дальнейшая история (приблизительно после 100 года н. э.) теряется в тумане, ибо еврейских источников, написанных по-гречески в последующую тысячу лет, до наших дней почти не дошло. Как уже было отмечено в главе 10, отсутствие письменных свидетельств говорит не о прекращении существования грекоязычного иудаизма как отдельной формы еврейской религии, а об изменившихся механизмах, посредством которых сохранялась еврейская религиозная литература: раввинов интересовали только тексты на иврите и арамейском, а христиане, у которых с начала II века появляется собственная литература, больше не пользовались трудами евреев-нехристиан и не переписывали их, так что средневековая рукописная традиция не сохранила ничего из написанного евреями по-гречески после этого срока.

При всем недостатке литературных свидетельств мы все же можем говорить о существовании грекоязычных еврейских поселений вдоль средиземноморского побережья в течение всей поздней античности благодаря уцелевшим до наших дней греко-иудейским надписям II–VII веков. На раскопках поселений того периода найдены и синагоги, что подтверждает: религией этих общин был иудаизм, хотя в спорах о точном религиозном смысле надписей (в основном надгробных или почетных), а также о трактовке общего стиля и украшений синагог было, конечно, сломано немало копий. Кое-какую информацию можно извлечь из упоминаний о еврейской религиозной жизни в римских законодательных кодексах. Замечания христианских авторов об иудеях зачастую отражают образ последних, отображенный в Новом Завете, а не жизнь евреев – современников этих авторов, но есть и исключения: так, Иоанн Златоуст в конце IV века бранил антиохийских евреев за то, что те (по его утверждению) заманивают его собратьев из

христианской общины в синагоги. Вследствие гибели большей части еврейской общины Александрии в 117 году н. э. до нас дошло лишь считанное число греко-иудейских папирусных памятников из Египта, однако по найденным в каирской генизе грекоязычным документам (иногда написанным еврейским письмом), относящимся к концу 1-го тысячелетия, можно заключить, что литургическая традиция грекоязычных евреев не прерывалась [1].

Многие средиземноморские иудеи предпочитали молиться по-гречески, по крайней мере в первой половине 1-го тысячелетия; этот вывод можно сделать не столько по еврейским надписям на греческом языке в таких регионах, как Малая Азия и Сирия (где греческий и так был основным языком окружающего населения), сколько по ситуации в Риме, где евреи предпочитали говорить по-гречески, а не на латыни, что выделяло их в особую группу в общей массе городского плебса. Кроме того, сохранившиеся надписи убедительно доказывают, что евреи Средиземноморья были организованы в общины-синагоги; руководители этих общин именовались «отец синагоги», «правитель синагоги», «герусиарх», «пресвитер» и т. п. Как именно и кем они назначались, неясно, но частое упоминание лиц, занимавших пост руководителя общины дважды (дисархон, «дважды правитель»), подразумевает механизм выборов.

Можно сказать почти наверняка, что для этих общин греческая версия Библии имела такое же огромное значение, как некогда для окружения Филона Александрийского, а с I века н. э. – для христиан, перенявших у греко-иудеев подобное отношение к грекоязычному библейскому тексту. Именно для таких иудеев во II веке н. э. создавались новые редакции Септуагинты, призванные привести греческий текст Писания в большее соответствие со смыслом находящегося в употреблении ивритского текста. Как уже было показано, этот процесс начался еще в конце эпохи Второго храма, однако Феодотион, Симмах и особенно Аквила Синопский (см. главу 2) не ограничились незначительными правками, наблюдаемыми в некоторых греческих текстах библейских книг, найденных в Кумране. Аквила считал необходимым передать не только смысл ивритского текста, но и структуру предложений на иврите; он не боялся изобретать новые греческие слова и выработал уникальный авторский стиль, стремясь передать колорит оригинала: так, в переводе первого

стиха Книги Бытия («В начале сотворил Бог небо и землю») он не удалил предлог прямого дополнения «эт» ^[106], а дважды заменил его греческим предлогом οὖν («с»), за что был в IV веке высмеян Иеронимом [2].

Сам Аквила, возможно, вращался в палестинской раввинистической среде, однако его перевод, несомненно, был распространен куда шире вплоть как минимум до VI века, свидетельство чему – новелла императора Юстиниана, изданная 8 февраля 553 года в ответ (по утверждению императора) на жаркие споры между евреями по вопросу о том, какие языки использовать в синагогальной службе:

Истинно и верно, что евреи, слушая чтение Священных Книг, должны не держаться буквального значения написанного, но искать содержащиеся в нем пророчества, посредством которых объявляется Всевышний Бог и Спаситель рода человеческого, Иисус Христос. Однако, хотя они и пребывают в заблуждении относительно истинной веры даже до сего дня, предаваясь бессмысленным толкованиям, но когда узнали мы об их спорах между собой, то не смогли оставить их разногласия неразрешенными. Узнали мы из просьб, направленных ими нам, что одни из них стоят только за еврейский язык и хотят читать Священные Книги на нем, другие же считают правильным дозволить и греческий язык, и спорят об этом уже долгое время. Посему, изучив этот вопрос, мы постановили, что лучшие доводы у тех, кто хочет читать Священные Книги и по-гречески, и вообще на любом языке, более удобном и более известном слушателям в той или иной местности... Далее, те, кто читают по-гречески, должны использовать перевод Септуагинты, более точный, чем все остальные... Пусть все используют главным образом этот перевод; но во избежание представления о том, что мы запрещаем все иные переводы, мы позволяем также использовать перевод Акилы, хотя он происходил из язычников и некоторые принятые им чтения немало отличаются от Септуагинты. Труд же, который называют Мишна, мы запрещаем безоговорочно, ибо она не включена в Священные Книги и не передана пророками свыше, но придумана людьми в их пустой

болтовне, происхождение имеет земное и не содержит ничего божественного [3].

Утверждение Юстиниана о том, что Аквила происходил из язычников, следует за христианской традицией (впервые встречающейся у Иринея во II веке), согласно которой Аквила был прозелитом; ту же традицию мы встречаем в Иерусалимском Талмуде: «Акила-гер перевел Тору перед лицом р. Элиэзером и р. Йеѓошуа; и они превознесли его, и сказали ему: “Ты прекраснейший из детей человеческих”». Есть все основания предполагать, что по крайней мере некоторые из грекоязычных евреев продолжали использовать тот или иной греческий перевод Писания на протяжении всего Средневековья. Большинство записанных еврейским письмом греческих текстов из каирской генизы представляют собой библейские тексты или комментарии к ним; а уже в 1547 году в Константинополе была опубликована полиглотта [\[107\]](#), где в одном из столбцов греческий текст Пятикнижия был транслитерирован еврейским письмом (в других столбцах текст был на иврите, арамейском и транслитерированном испанском) [4].

Нет причин полагать, что все разновидности иудаизма, процветавшие в греческой диаспоре в течение этого периода, развивались одинаково. В отсутствие централизующей роли Иерусалимского храма, бывшего средоточием религиозной жизни евреев всего мира, на развитие каждой еврейской общины определяющее влияние неизбежно оказывали местные особенности окружающей культуры. Примером такого влияния может служить община в Сардах, в Малой Азии. Здесь археологами найдено огромное здание – по всей вероятности, синагога, – украшенное иудейскими символами, например изображениями *меноры* (семисвечника). Постройка, воздвигнутая на месте бывшего комплекса из бань и гимнасия, использовалась по назначению, вероятно, с IV века (а возможно, и с более раннего времени) как минимум до VI века. Поверхность внешнего двора с мраморным фонтаном выложена красочной мозаикой, в которой геометрический орнамент перемежается надписями, сделанными жертвователями. Главный зал, по оценкам, вмещал до тысячи человек; в его западной части была круглая апсида с мраморными скамьями вдоль стен и мозаичными

изображениями павлинов. В центре зала располагались статуи львов (частый в регионе художественный мотив) и большой мраморный стол, украшенный изображением орла. Со стен, выложенных мрамором, около 80 надписей (почти все – по-гречески) сообщали о пожертвованиях тех или иных лиц; у одних благотворителей указано социальное положение в городе или империи, у других – род занятий (например, ювелиры, скульпторы, мозаичисты), у третьих особо отмечено лишь их благочестие: в шести надписях жертвователь описан как θεοσεβής («богобоязненный»).

По внешним атрибутам синагоги в Сардах можно предположить, что службы здесь были пышными и величественными. А вот всегда ли частью службы были проповеди и чтение Торы, как в других синагогах, – ясно не вполне: ведь из-за внушительных размеров здания расслышать чтеца могли, вероятно, не все. Вполне возможно, что постройка, которая и величиной, и украшениями отличается от других строений, идентифицированных как синагоги, была первоначально сооружена неевреями, поклонявшимися еврейскому Богу и перенявшими еврейские религиозные символы в духе эклектики, которая как раз в IV веке н. э. была довольно распространена в римском мире. Если так, представляется, что евреи переобустроили здание в синагогу лишь в V–VI веках, когда в мозаичном полу главного зала появилась надпись: «Самоз, священник и мудрый учитель».

О том, что в ряде случаев бóльшая часть общины следила за литургией с некоторого расстояния, точно известно из легендарного описания великой синагоги в Александрии, где, согласно Тосефте, особый служка должен был по окончании чтения очередного благословения махнуть платком, чтобы община знала, когда ответить «Амен»:

Р. Йеѓуда сказал: кто никогда не видел двойной колоннады [базилики-синагоги] в Александрии Египетской, тот во всю жизнь свою не видел славы Израиля. Здание имело вид большой базилики, один ряд колонн внутри другого. Иногда там собиралось народу вдвое больше, чем общее число тех, кто вышел из Египта. И был там семьдесят один золотой трон, по одному для каждого из старейшин, и каждый трон стоил двадцать пять талантов золотом, а в середине была деревянная трибуна.

Служитель синагоги стоит на ней с платками в руках. Когда чтец приступает к чтению, тот машет платком, чтобы народ отвечал: «Амен» [5].

Как синагога в Александрии (которая, по всей вероятности, была разрушена при уничтожении общины в 117 году н. э.), так и синагога в Сардах были куда внушительнее других синагог диаспоры, найденных археологами по всему Средиземноморью и Ближнему Востоку, от Эльче на западе, в Испании, до Дура-Европос на востоке, у реки Евфрат. Эти здания идентифицируются как синагоги в первую очередь по надписям и изображениям, связанным с еврейским культом, – прежде всего изображениям *меноры*; кроме того, все они ориентированы в направлении Иерусалима, и почти во всех случаях в главном зале был расположен *арон кодеш* – шкафчик для свитка Торы, но почти во всем остальном они резко отличаются друг от друга: и размерами, и планом, и украшениями [6].

Говоря о возможном влиянии трудов Филона на последующие поколения евреев, мы уже упоминали богатую иконографию найденной в 1932 году синагоги в сирийском поселении Дура-Европос, использовавшейся с конца II века по середину III века, когда она была разрушена при осаде города Сасанидами (256 год). Первоначально она занимала кусок частного дома, затем – всего лет за десять до разрушения – была расширена за счет соседнего здания. «Дом собраний» украшали фрески с изображением библейских сцен. Богатство иконографии в синагоге небольшой общины незначительного городка, затерянного на восточном краю Римской империи, является сильным аргументом в пользу того, что расписывавшие стены художники опирались на развитую традицию синагогальных изображений того времени. Однако пока что ни в диаспоре, ни на территории Палестины ничего сравнимого с Дура-Европос не найдено. В то же время в изображениях Дура-Европос отчасти отражен местный колорит: так, *арон кодеш* по конструкции и внешнему виду напоминает эдикулы – ниши для статуй – в местных языческих храмах [7].

В 1930-е годы, когда фрески Дура-Европос были только что открыты, большинство исследователей пришли к мнению, что принятие греческих художественных стандартов говорит об

исповедовании общиной эллинизированной формы иудаизма, похожей на иудаизм Филона, но, как мы уже знаем (из главы 11), языческие образы – например изображение бога солнца Гелиоса – присутствуют в синагогальных мозаиках даже в тех областях Палестины, население которых, без всякого сомнения, придерживалось раввинистического иудаизма, например в Хамат-Твери. Ряд мотивов фресок в Дура-Европос, например изображения младенца Моисея в Ниле сперва с закрытыми глазами, а затем с открытыми, как представляется, совпадает с мотивами позднейших раввинистических мидрашей, а найденные наряду с греческими надписи на арамейском языке и иврите говорят о том, что община могла быть частью развивающейся культуры раввинистического иудаизма соседней Вавилонии. Однако на какие-либо непосредственные связи с раввинами ничто среди находок в Дура-Европос не указывает [8].

Верующих Сард и Дура-Европос объединяла готовность тратить крупные суммы на обустройство культового сооружения в родном городе. В конце IV века в синагоге, расположенной в центре сирийской Апамеи, группа богатых жертвователей увековечила свои дары в надписях на различных частях мозаичного пола со сложным геометрическим орнаментом и изображением *меноры*: «Тавмасис с мужем Исихием, [их] дети и его теща [или: ее свекровь] Евстафия сделали сто футов [мозаики]». Большинство надписей рассказывает о семейных пожертвованиях; девять из жертвователей – женщины. Возможно, синагога имела не только местное значение: на значительную часть пола пожертвовал средства некий Илиас, «*архисинагог* антиохийцев». Апамея располагалась неподалеку от Антиохии, и, по всей вероятности, общины обоих городов поддерживали тесные взаимоотношения, так что дипломатичный Илиас оставил апамейцам запечатленную в мозаике молитву за «мир и милость для всей их святой общины». Судя по всему, величественная синагога действовала недолго: в начале V века она была уничтожена, а на развалинах построили церковь [9].

В Риме пока не найдено ни одной античной синагоги, однако в погребальных надписях из принадлежащих общине катакомб, использовавшихся для захоронений с конца II по V век н. э., упоминается от десяти до шестнадцати городских синагог, расположенных в основном, вероятно, на территории современного

района Трастевере, на правом берегу Тибра, где евреи поселились еще во времена Августа. Сама практика захоронения в катакомбах может отражать усвоение римскими евреями аспектов местной культуры, несмотря на упорное предпочтение греческого, а не латыни в качестве языка религии вплоть до V века. Многочисленные найденные в катакомбах стеклянные приношения с золотыми инкрустированными изображениями еврейских атрибутов, например *меноры*, говорит о том, что и этот местный обычай евреи приспособили к собственным религиозным потребностям.

О внешнем виде некоторых римских синагог можно судить по монументальной синагоге, найденной за городской стеной Остии. Изящный, разделенный на три части вход ведет в пропилеи с колоннами пятиметровой высоты, а оттуда в большой главный зал с приподнятой кафедрой и апсидой, где, вероятно, хранились свитки Торы. Среди украшений, найденных в синагоге, изображения *меноры*, *шофара*, *лулава* и *этрога*, а также (на полу главного зала) небольшой фрагмент каменного льва. Вопрос о том, когда здание стало использоваться как синагога, остается спорным. Не может быть сомнений, что в конце своего существования, в IV–V веках н. э., оно предназначалось прежде всего для чтения Торы, как указано в более ранней надписи (выполненной частью на латыни, частью по-гречески), затем повторно использованной в вестибюле снаружи от входа в здание: «За благополучие императора Миндий Фауст с семьей построил и сделал [ее] из собственных пожертвований, и поставил ковчег для святой Торы». Однако конструкция здания следует, как и в Дура-Европос, местным образцам и похожа на конструкцию других зданий Остии, предназначенных для религиозных собраний [10].

Декоративные изображения в этих синагогах (как и в синагогах позднеримской Палестины) для современников, по всей вероятности, обладали символическим религиозным смыслом, хотя трудно расшифровать, что именно они символизировали, кроме еврейской религиозной идентичности и – когда речь идет об определенном подмножестве изображений, таких как *менора* (ставшая самым распространенным еврейским символом) и лопатка для благовоний, – памяти об Иерусалимском храме. Аналогичные изображения можно найти и в римских катакомбах, где время от времени встречаются отдельные слова на иврите, имеющие тотемный характер (чаще всего

это слово *шалом* – «мир»). Однако обрисовать на основе этих находок религиозную жизнь римских евреев по понятным причинам довольно трудно: ведь еврейские символы могли применяться и неевреями (так, слова на иврите и божественное имя часто присутствуют в магических папирусах). В свою очередь, евреи могли использовать языческие символы и сюжеты: нам уже знакомо изображение Орфея, играющего на лире, в котором, согласно надписи в синагоге VI века в Газе, верующие должны были видеть Давида.

Из примечательной надписи конца IV века в синагоге Афродисиады (в современной Турции), где восхваляются пятьдесят три θεοσεβεῖς («богобоязненных») с нееврейскими именами, а также несколько евреев и три упомянутых отдельно прозелита, следует, что, по крайней мере, в это время и в этом регионе евреи не только принимали в свою среду новообращенных, но и были готовы признавать заслуги немалого числа благочестивых неевреев, поддержавших еврейскую общину. Это, в свою очередь, заставляет предположить, что такие неевреи могли перенимать еврейские символы для собственного использования; при этом и сами они не считали себя евреями, и евреи не считали их принадлежащими к своему народу. В главе 10 уже говорилось, что до конца 1-го тысячелетия никакие данные не указывают на распространенность среди евреев мнения о необходимости быть похороненным только среди своих соплеменников; поэтому может вводить в заблуждение название «еврейские», закрепившееся за некоторыми катакомбами Рима, в том числе Винья-Ранданини и катакомбами района Монтеверде, вследствие того, что, судя по эпитафиям, некоторые из похороненных там, несомненно, были евреями. Возможно, «евреи», которые, как мы привыкли считать, просто не страдали излишними предрассудками и потому заказали для надгробий изображения, похожие на языческие, на самом деле евреями не были. И конечно, невозможно сделать никаких выводов о религиозных воззрениях тех евреев, на чьих надгробиях еврейских изображений нет [11].

На взаимоотношения евреев Средиземноморья с Римской империей в целом сильно повлияла христианизация империи после Константина, и не только потому, что государство, как уже было показано, ограничивало практику иудаизма и в то же время защищало право евреев исповедовать свою веру, но и потому, что власти стали

навязывать евреям такую же структурную организацию общин, как и у христиан. В языческой империи первых трех веков н. э. руководители еврейских общин носили такие же титулы и пользовались таким же статусом, как и элита городов, где они жили, а общины строились по модели добровольных объединений граждан. Часто они учреждались как похоронные сообщества (организации, характерные как для греческих, так и для римских городов). Однако христианские власти рассматривали иудеев как религиозную группу, наряду с местными христианскими церквями: «место отправления религии» именуется «синагогой иудейского закона». В 330 году н. э. император Константин даже освободил от обременительных государственных податей «тех, кто подвизается с истовым рвением в еврейских синагогах». Подобное отношение к еврейской общине как организации прежде всего религиозной не всегда шло ей на пользу, так как с конца IV века римская элита все активнее насаждала ортодоксальное христианство и ревниво отстаивала приоритет христианского культа. Так, в середине VI века император Юстиниан потребовал, чтобы евреи переносили дату Пасхи в случае, если она наступала раньше христианской, о чем свидетельствует Прокопий Кесарийский в «Тайной истории»:

И подобное этот василевс постоянно и ежедневно проделывал не только с законами римлян, но он стремился упразднить и те законы, которые чтут евреи. Если когда-то случалось, что время, совершая свой круг, приносило их пасхальный праздник раньше христианского, он не позволял иудеям проводить его в надлежащее время, исполнять тогда священный долг перед Богом и совершать принятые у них обряды. И многих из них назначенные на должности лица наказывали большим денежным штрафом, обвинив в попрании законов государства, как вкусивших в это время мяса агнца [\[108\]](#) [12].

Хотя средиземноморские евреи сохраняли свою этническую и религиозную идентичность, по мере постепенной культурной интеграции в окружающее их общество в некоторых синагогах Западного Средиземноморья появляются надписи на латыни, а в их украшении начинают просматриваться местные художественные мотивы. В главном зале синагоги, найденной в 1883 году

французскими военными в городе Хаммам-Лиф (античный Наро), на полу среди искусных мозаичных изображений имеются рыбы, утки, пеликаны, бык, лев, два павлина и ряд других мотивов, общих с местными церковными зданиями IV–VI веков. Хорошо заметная латинская надпись гласит: «Раба Твоя Юлиана выстлала мозаикой святую синагогу Наро ради спасения своего». Вместе с тем евреи города Рима, судя по всему, по-прежнему использовали в культе греческий язык; евреи города Эльче на восточном побережье Испании близ Аликанте также называли синагогу «местом молитвы народа» по-гречески, а не на латыни. У нас нет свидетельств о том, что евреи, говорившие на латыни, когда-либо в античности пытались разработать латинскую литургию, хотя, судя по библейским цитатам в любопытном труде *Collatio Legum Mosaicum et Romanarum* («Сличение Моисеевых и римских законов») – сочинении IV века, где законодательные отрывки из Исхода сопоставляются с установлениями римского права, – к тому времени мог существовать выполненный евреями латинский перевод Пятикнижия [13].

В главе 11 уже было показано, что географически влияние раввинистического иудаизма в первой половине 1-го тысячелетия было достаточно ограниченным, – безусловно, отчасти потому, что грекоязычным евреям для участия в раввинистическом дискурсе пришлось бы выучить иврит и арамейский (впрочем, не стоит придавать лингвистическому аспекту излишнюю значимость, так как ввиду эзотерического характера раввинских дискуссий в них трудно было разобраться даже тем, кто был вполне знаком с семитскими языками). Но к периоду правления Юстиниана в середине VI века многие еврейские общины Средиземноморья, по всей вероятности, уже в той или иной степени вступили в контакт с раввинами Палестины и Вавилонии. Встречающиеся в раввинистических текстах истории о путешествиях раввинов II века в Рим для распространения своего учения следует, вероятно, признать фантастическими (как и образ Рима в античных раввинистических текстах в целом); в этот период отсутствуют и свидетельства интенсивных эпистолярных контактов между иудейскими общинами – в отличие от христианских групп, которые, несмотря на разбросанность, с самого зарождения своей религии активно переписывались. Возможно, однако, что влияние раввинов стало расти в IV – начале V века благодаря тому, что

римское государство облекло властью палестинских *наси*, связанных, как мы знаем, с раввинистическими кругами. Как было отмечено в главе 11, в надписи из синагоги в Стобах (Македония), относящейся, по всей вероятности, в III веке, жертвователю угрожает огромным штрафом в пользу патриарха любому, кто нарушит финансовые договоренности, установленные в связи с пожертвованием:

В 311 [?] год. Кл[авдий] Тиберий Полихарм, которого зовут также Ахириос, отец синагоги в Стобах, который исполнил все обязанности общественной жизни согласно иудейскому [закону], обета ради постройки для священного места, и *триклиний*, и *тетрастон* ^[109] из личных средств [соорудил], вовсе не дотрагиваясь до [средств] священных. А я решил, что полное владение всеми верхними [помещениями] и собственность принадлежит мне, Клавдию Тиберию Полихарму, и моим наследникам пожизненно. Если же кто-либо захочет совершить какие-либо изменения вопреки тому, что мною решено, он отдаст патриарху 250 000 денариев, ибо так я решил ^[110].

Если упоминаемого здесь патриарха отождествлять, что оправданно, с палестинским *наси*, то эта надпись представляет собой самое раннее свидетельство распространения власти патриархов на средиземноморскую диаспору [14].

Как было показано в главе 11, к концу IV века христианское римское государство доверяло палестинским патриархам назначение руководителей еврейских религиозных общин по всей империи. 3 февраля 398 года патриархам было дано право, подобно священникам христианских общин, официально разбирать гражданские дела между евреями. На пике своего влияния в конце IV – начале V века должность патриарха подразумевала высокое положение в иерархии римских чиновников и официальную защиту от оскорблений: «если кто-либо в общественном месте упомянет в оскорбительном смысле сиятельных патриархов, он будет наказан по закону», – а также право собирать подати с евреев по всей империи. Но к 415 году патриарх Гамлиэль оказался в опале, так как (по мнению императора Феодосия) «возомнил, что, будучи вознесен на вершину почета, может безнаказанно преступать закон». По закону от 30 мая

429 года подати («коронное золото» – *augur coronarium*), которые ранее поступали «примасам» иудеев в Палестине и других провинциях, стали направляться в государственную казну, что ознаменовало «прекращение власти патриархов». Очевидно, к 429 году патриархи как институт, объединяющий иудеев империи, утратили поддержку государства. Однако к этому времени усилиями руководителей палестинского еврейства грекоязычная диаспора познакомилась с исповедуемой ими разновидностью иудаизма [15].

В IV–V веках раввины Палестины знали греческий язык: мы уже говорили о многочисленных греческих надписях, найденных в Палестине. Но языками религиозного дискурса были только иврит и арамейский, поэтому вполне правдоподобна связь между распространением иврита в Западном Средиземноморье начиная с V века и ростом влияния раввинов в грекоязычных общинах этого региона. Если так, то влияние раввинов должно было расти постепенно, как можно видеть по погребальным надписям семьи некоего Фаустина из итальянской Венозы. Одна надпись выполнена по-гречески красной краской и гласит: «Могила Фаустина-отца», к ней добавлено на иврите: «Мир Израилю. Амен», а на указатель с левой стороны галереи, где найдено захоронение, помещен латинский текст: «Ниша, где покоится Фаустин-отец». В погребальных надписях из Венозы, начиная с V века, еврейское письмо используется гораздо чаще, чем в еврейских катакомбах Рима, где лишь в отдельных случаях на той или иной могиле встречается слово *шалом*. Иногда еврейскими буквами передаются греческие слова, в других случаях надписи сделаны на иврите: это цитаты из Библии, к которым иногда добавляется латинский (а не греческий) перевод [16].

Иврит распространялся медленно, но верно, и к концу 1-го тысячелетия греческий был почти вытеснен из религиозной жизни тех, кто сохранял верность иудаизму. К IX веку на отдельном еврейском кладбище, найденном в Венозе, надписи делаются только на иврите. Причины исчезновения грекоязычного иудаизма в таких городах, как Рим, где греческий язык был столь отчетливым культурным маркером, остаются неясными. Уменьшение числа грекоязычных евреев во многих регионах Западной Европы с VIII по X век совпадает с уменьшением количества данных о жизни евреев в этих регионах в целом. Возможно, число и размер еврейских общин уменьшилось из-за

обращения евреев в христианство или бегства от угрозы такого обращения (см. главу 9).

Как бы то ни было, к тому моменту, как в конце 1-го тысячелетия появляются новые сведения о европейских общинах, члены этих общин молятся уже на иврите, а не по-гречески и имеют в целом вполне раввинистические взгляды. Так, в середине X века в Южной Италии анонимный автор, известный в последующей еврейской традиции как Йосипон, написал на иврите историю евреев в период Второго храма; информацию он черпал из «Иудейских древностей» и «Иудейской войны» Иосифа Флавия, но, несмотря на происхождение из региона Италии, бывшего под властью грекоязычной Византии, с трудами Флавия он был знаком только по созданному во второй половине IV века латинскому переводу христианина Гегесиппа. В XI веке хронист и поэт Ахимаац Бен-Палтиель из Капуи, чье стихотворное повествование о славной истории его предков, начиная с IX века, было обнаружено в библиотеке Толедского собора в 1895 году, утверждает, что происходит от евреев, привезенных в Италию в качестве пленников после разрушения Храма Титом, но при этом греческого он почти не знает. В Восточном Средиземноморье, напротив, евреи продолжали пользоваться греческим языком в таких религиозных текстах, как брачные договоры и библейские толкования (хотя и записывали слова еврейскими буквами). В Константинополе, на Балканах и в Малой Азии евреи-романиоты (их самоназвание связано с происхождением их литургических ритуалов с территории Византийской империи, чьи жители называли себя ромеями – «римлянами») продолжали использовать такой «еврейско-греческий» язык в течение всего Средневековья, в особенности при чтении Книги пророка Ионы в Судный день. Но если не считать спорадического применения греческого языка в литургии, романиоты сохранили до начала Нового времени лишь несколько оригинальных обычаев; один из них – произнесение семи свадебных благословений на обручении, а не на самой свадьбе [17].

Почему в конечном итоге раввинистическое направление в иудаизме оказалось настолько более успешным, чем грекоязычный иудаизм, что вытеснило его в большей части Средиземноморья, объяснить не так-то просто: ведь мы видели, что религиозное учение раввинов само по себе не отличалось доступностью как из-за языкового барьера

(немногие евреи Средиземноморья в конце 1-го тысячелетия умели читать и понимать тексты на иврите и арамейском), так и из-за сложности в восприятии (поскольку религиозный дискурс, основанный на истолковании талмудических споров, носил в высшей степени эзотерический характер). Но так или иначе, религиозный авторитет в еврейской среде перешел к ученой раввинской элите, прошедшей специальное обучение на особом ученом языке, что можно сопоставить с ростом авторитета христианского духовенства, обучавшегося на латыни, в среде христианского населения Европы.

Судя по всему, авторитет раввинов, вооруженных настолько обширными познаниями, лишил грекоязычных евреев желания и возможности защищать собственные традиции. В первой половине XVI века евреи Кандии (Ираклиона) на Крите, двумя веками ранее переписавшие греческий текст Книги пророка Ионы (ныне в оксфордской библиотеке Бодли), почувствовали себя обязанными написать ашкеназскому раввину Падуи Меиру Каценеленбогену и испросить у него официального разрешения на использование греческого текста в литургии (эта просьба была удовлетворена). Очевидно, евреи Крита уже не считали возможным просто исповедовать иудаизм так, как это делали их предки [18].

Караимы

По мере того как грекоязычный иудаизм в большей части христианского Средиземноморья постепенно сдавал позиции под напором интеллектуальной мощи раввинов – толкователей Торы – и их уверенности в своей правоте, в исламских землях те же раввины вызвали в некоторых кругах реакцию отторжения, которая к концу 1-го тысячелетия породила отдельную влиятельную конфессию караимов, отказавшихся принять раввинистическое толкование библейского закона, полностью отринувших авторитет устной традиции, сохраненной в Талмуде, и не признававших какой-либо ценности за раввинистическим дискурсом, посвященным толкованию самого Талмуда.

И собственно караимские мифы о происхождении – точнее, предания об отделении караимизма от раввинистического иудаизма, передаваемые в богатой и прекрасно сохранившейся до наших дней караимской литературе, – и довольно идеологизированные нападки раввинов на мотивацию и догмы ранних караимских учителей, звучавшие и при рождении караимизма, и позже, необходимо интерпретировать в свете обширных данных из каирской генизы, свидетельствующих о сложных отношениях между караимами и последователями раввинистической традиции (которых их противники – караимы – называли «раббанитами») в первые века существования нового движения. Караимизм (караизм) является неотъемлемой частью истории средневекового иудаизма – и по вкладу в развитие этой религии в целом, и по масштабам реакции раввинистического движения [19].

С чего начался караимизм? Согласно «раббанитской» истории, составленной между X и XII веками, причиной его возникновения стала обида раввина (по всей вероятности, багдадца) по имени Анан бен Давид, обойденного при выборе вавилонского «главы изгнания»:

У Анана был младший брат Хананья. Хотя Анан был старше и превосходил брата ученостью, современники-раббаниты отказались назначить его на пост *resh galuta* из-за великого его властолюбия и недостатка благочестия. Поэтому они обратились

к его брату Хананье ради его великой скромности, мягкости характера и страха Божия, и выбрали его главой изгнания. Тогда Анана, а с ним и всевозможных злых и негодных людей из остатков секты Цадока и Боэта, обуял нечестивый порыв; они учредили раскольническую секту – тайно, опасаясь тогдашних мусульманских властей, – и выбрали Анана своим собственным главой изгнания.

Однако история высокородного Анана, обойденного родным братом, судя по всему, была неизвестна более ранним авторам – ни раббанитским, ни караимским; а великий караимский историк аль-Киркисани, излагая ту же историю во второй четверти X века, упоминает только глубокие познания Анана в раббанитском учении и враждебность, вызванную его учением:

Анан явился во дни халифа Абу Джафара аль-Мансура. Он первым прояснил множество истин о Божественных предписаниях. Он был искушен в учении раббанитов, и ни один из них не мог отрицать его познаний. Сообщают, что Хай, глава раббанитской академии, вместе со своим отцом перевел книгу Анана с арамейского языка на иврит и не нашел в ней ничего, что не имело бы источника в учении раббанитов... Раббаниты сделали все возможное, чтобы погубить Анана, но Бог не попустил этого [20].

В обеих традициях основание религиозного движения приписано одному-единственному человеку. Этот довольно распространенный прием в данном случае, возможно, призван замаскировать то, в какой степени воззрения Анана удачно вписались в более широкий контекст многочисленных диссидентских движений, возникших в сфере влияния вавилонского иудаизма в первые десятилетия после прихода ислама. Исламское завоевание Персии и Вавилонии в середине VII века открыло евреям, как и их соседям, новые районы для расселения и ослабило узду, в которой вавилонский «глава изгнания» и религиозные авторитеты, учившие в вавилонских раввинистических академиях, держали отдаленные еврейские общины. Уже в начале VIII века некий Абу-Иса, первоначально звавшийся Ицхак бен Яаков, но

сподвижникам известный под именем Овадья («раб Господа»), возглавил крупное вооруженное восстание евреев Исфахана, где жила большая община, против Аббасидского государства. Он объявил себя пятым и последним посланником (после Авраама, Моисея, Иисуса и Мухаммеда), вслед за которым должен прийти Мессия. Сам Абу-Иса погиб в сражении, но оставил выжившим сподвижникам яркое мистико-аскетическое наследие, истоки которого лежат в исламском мировоззрении. В Дамаске еще в X веке жило небольшое количество исавитов, как называли последователей Абу-Исы.

Один из учеников Абу-Исы, некий Иудган из персидского Хамадана, отошел от раввинистических норм еще дальше: сам он объявил себя пророком тех адептов Абу-Исы, кто считал своего учителя Мессией. В середине X века караимский историк аль-Киркисани писал об иудганитах, что они «запрещают мясо и опьяняющие напитки, много молятся и постятся и утверждают, что соблюдение субботы и праздников ныне необязательно». К X веку зашедшая слишком далеко религиозная революция Иудгана приводила караимов в ужас, и для аль-Киркисани небольшая группа иудганитов, еще живших в Исфахане в его время, – уже не союзники, а противники. Но именно на почве, удобренной этими и другими схожими движениями, например шадганитов и мушканитов (о которых мы ничего достоверного не знаем, так как о них сообщают враждебные источники, где приводятся только их имена и фантастические домыслы об их еретических идеях), получили распространение идеи Анана [21].

Собственное учение Анана, изложенное в написанной им по-арамейски книге «Сефер га-Мицвот» («Книга предписаний»), судя по всему, было куда менее радикальным, чем взгляды других антираввинистических вождей, и он, как представляется, не отвергает огульно раббанитское использование устной традиции. Однако для Анана важнее всего были аскеза в память о разрушении Храма, перестройка синагогальной службы на основе храмового культа и ригоризм в толковании библейских текстов даже в тех случаях (или особенно в тех случаях), когда такое толкование вынуждало к суровой аскезе. Так, Анан, толкуя Писание в сторону устрожения, постановил, что в субботу недопустимо пользоваться огнем, даже если он был зажжен заранее:

Кто-то может сказать, что в субботу воспрещается только зажигать огонь, а если он зажжен накануне, в будний день, то следует признать законным оставление его на субботу. Вот, Милосердный написал здесь: «Не зажигайте огня» (Исх. 35:3), а в другом стихе: «Не делай никакого дела» (Исх. 20:10), и оба запрета начинаются с буквы «тав». В случае работы, о которой написано: «Не делай никакого дела», очевидно, что даже если дело начато в будний день до наступления субботы, с приходом субботы его необходимо прервать. Итак, то же правило должно применяться и к зажиганию огня, о котором написано: «Не зажигайте огня», и это означает, что даже если огонь зажжен в будний день до наступления субботы, следует его погасить [22].

Подобное строгое толкование библейских текстов в чем-то похоже на взгляды некоторых еврейских групп конца эпохи Второго храма, прежде всего саддукеев, кумранского «яхада» и ессеев, однако увидеть какую-либо непосредственную генеалогическую связь между Ананом и какой-либо из этих групп, а также между Ананом и священническими движениями времен Второго храма, с которыми его воззрения тоже имеют общие черты, не представляется возможным. Столь же невозможно продемонстрировать непосредственное влияние шиизма, хотя неприятие Ананом раввинистических учений можно сравнить с тем, как его современники – персидские шииты отвергали суннитские учения, а потомки Анана были у его последователей в таком же почете, как потомки Али – у шиитов [23].

Анан, судя по всему, учил между 762 и 767 годами. Его непосредственные последователи никогда не были многочисленны; к X веку немногие евреи называли себя ананитами, однако постепенно раббаниты стали считать его единственным основателем караимизма. Последующие же поколения караимов возводили начало своей конфессии не только к Анану, но и к вероучителю IX века из Персии Биньямину бен Моше Наѓавенди, который, по словам аль-Киркисани, тоже был всей душой погружен в раввинистическое учение, но затем разработал собственную богословскую теорию и принял имя *Караи*, по-видимому связанное с особым значением, которое он придавал Писанию («микро»). Из заключительной части «Книги законов», написанной им не по-арамейски (как Талмуд) и не по-арабски (как

большинство более поздних караимских трудов), а на иврите, видно весьма вольное отношение Наѓавенди к тем аспектам иудаизма, для которых отсутствует соответствующее библейское предписание:

Изобильного мира всем Изгнанникам [то есть евреям, живущим за пределами Земли Израиля] от меня, Биньямина, сына Моше, благословенна будь его память и память всех праведников. Я, прах и пепел у ваших ног, написал эту Книгу законов для вас, караимы, чтобы вы могли судить по ней ваших братьев и друзей. Для каждого закона я указал соответствующий стих Писания. Что до других законов, которые соблюдают и записывают раббаниты и для которых я не смог найти соответствующего стиха из Танаха, их я также записал, чтобы вы могли соблюдать и их, если пожелаете.

Как Наѓавенди, так и Анана позднее стали считать основателями караимизма из-за особой важности, придаваемой ими тексту Писания, однако в других аспектах поучения обоих либо игнорировались, либо отвергались. В богословской концепции Наѓавенди божество не опускается до вмешательства в дела земного мира, что напоминает предложенную за 800 лет до того Филоном Александрийским теорию Логоса, согласно которой мир сотворен ангелом – посредником между божественным и тварным мирами. Испытал ли Наѓавенди непосредственное влияние Филона через знакомство с арабскими переводами его трудов, неизвестно [24].

Как бы то ни было, караимы последующих поколений, в том числе Даниэль бен Моше аль-Кумиси, живший в Иерусалиме в конце IX века и оказавший огромное влияние на дальнейшее развитие учения, яростно отвергали подобные теории. Аль-Кумиси, в отличие от Наѓавенди, истолковывал все упоминания в Библии ангелов как указание на природные силы, действующие под властью божества. Необходимость искать непосредственную точку опоры в Писании приводила к возникновению весьма разнообразных независимых толкований (что Наѓавенди, вероятно, приветствовал бы), и аль-Кумиси одним из первых предложил рационалистическое чтение библейских текстов. Его последователи-караимы довольно быстро создали собственные традиции, именуемые «игом наследия»

и признаваемые с общего согласия верующих, что отличает караимов от раббанитов с их аксиомой, согласно которой Устная Тора имеет авторитет, равный Письменной. Отсюда и завет, в X веке приписанный (вероятно, безосновательно) Анану уже знакомым нам караимским историком аль-Киркисани: «Тщательно ищите в Торе и не опирайтесь на мое мнение». Плюрализм не вызывал у него отрицательных эмоций:

Ибо это обвинение... прилагается к ним [раббанитам] только потому, что они утверждают, что все их учение – из предания, идущего от пророков. Но если так, не могли бы возникнуть несогласия: возникновение несогласия говорит против того, что они утверждают. Мы же, напротив, достигаем знания разумом, а там, где дела обстоят таким образом, разногласия неизбежно возникают [25].

Сведения о других бытовавших до аль-Киркисани диссидентских формах иудаизма, которые могли бы рассматриваться как предшественники караимизма, можно почерпнуть только из кратких замечаний в труде самого историка. О просуществовавшей недолгое время во второй половине IX века секте укбаритов (по городу Укбар близ Багдада) упоминается (среди прочих особых обычаев), что у них суббота начиналась на рассвете субботного дня, а не вечером в пятницу, как у других евреев. В Земле Израиля, в Рамле, в тот же период Малик аль-Рамли выступил в защиту кошерной кухни, поклявшись на месте, где стоял Храм, что в Храме куры приносились в качестве храмовых жертв и, следовательно, разрешены к употреблению в пищу, – в противовес как мнению Анана о том, что запрещенный в пищу *духифат* ^[111] в Лев. 11:19 – это не кто иной, как петух, так и мнению аль-Кумиси, что «боящийся Бога не должен употреблять в пищу никакой птицы, кроме горлиц и молодых голубей, в том числе и диких, “пока не придет учитель праведности”, ибо все те, кто ест запрещенную птицу или рыбу, в День Суда погибнут и будут обращены в ничто» [26].

При аль-Киркисани (середина X века) уже начинал формироваться определенный набор караимских доктрин, и к XII веку другие диссидентствующие группы исчезли или влились в караимизм; индивидуализм, бывший характерной чертой караимского движения в

ранний период его существования, постепенно подавлялся. Принцип, согласно которому религиозная доктрина должна основываться целиком и полностью на Библии, был несколько изменен: было признано допустимым обоснование по аналогии и вывод путем логических рассуждений (последний признавался большинством караимов, но не всеми). Новомесечия скрупулезно регистрировались путем непосредственного наблюдения молодой луны; игнорировались как астрономические расчеты раббанитов, так и перенос ими в определенных случаях даты Нового года (например, во избежание совпадения Судного дня с кануном субботы), так что караимы и раббаниты довольно часто отмечали праздники в разные дни. Не упомянутая в Библии Ханука не отмечалась вовсе. Соблюдение законов о субботе и о кошерной пище во многих случаях было строже, чем у раббанитов: караимы отвергали талмудическую концепцию, согласно которой пища, содержащая меньше определенного минимального количества запретного продукта, не считается некошерной. Не принимались ими и раббанитские законы женской нечистоты. Была разработана отдельная синагогальная литургия: в будние дни были всего две молитвенные службы (вместо трех), состоящие в основном из чтения отрывков из Библии (особенно псалмов) и рассказов о ритуалах храмовой службы; молитва *амида* – центральный элемент раввинистической литургии – отсутствовала. В конце XV века Элиягу бен Моше Башьячи смог даже кодифицировать десять принципов вероучения караимов:

Весь физический мир, то есть планеты и всё, что на них, был создан Творцом.

Творец Сам не был сотворен, но вечен.

Он не имеет формы, ни с чем не сравним и абсолютно един.

Он послал пророка Моисея.

Он послал через Моисея Тору, которая содержит совершенную истину.

Каждый верующий должен изучать Тору в подлиннике и постигать ее подлинный смысл.

После Моисея Бог открывался и другим пророкам.

В День суда Бог воскресит всех мертвых.

Бог воздает каждому человеку по путям его и по плодам дел его.

Бог не оставил живущих в изгнании, но их страдания – справедливое Господне наказание, и они должны каждодневно надеяться на избавление, которое Он пошлет через Мессию – потомка царя Давида.

Следуя шестому принципу, согласно которому необходимо изучать Тору в подлиннике, караимы с большим рвением занимались исследованиями библейского текста: «Итак, каждый из святого семени Израилева должен лично изучать святой язык и как следует обучить детей языку Торы и Пророков, создав все условия для его изучения» [27].

В X веке центром интенсивного изучения караимами библейского текста стал Иерусалим, где был написан целый ряд трудов, в особенности комментариев к Библии, словарей и исследований по грамматике иврита. В Иерусалиме, а также в Дамаске, Каире и Северной Африке селилось все больше караимов, отчасти из миссионерских соображений. Караимы развернули активную деятельность, стремясь разубедить раббанитов в их «заблуждениях»; не в последнюю очередь нападкам подвергались элементы антропоморфизма в раввинистическом толковании Библии. У караимов были собственные синагоги и учебные заведения, но их вожди стремились завоевывать влияние посредством ученых трудов и законодательных решений, а не высокого официального положения, и у них было недостаточно власти, чтобы насаждать свои взгляды иначе как силой убеждения [28].

Тем более поразительно, насколько караимы на пике своей активности, в X–XI веках, все-таки повлияли на раббанитов. Одна из причин этого в том, что раббаниты и караимы были частью единого религиозного мира: так, караимский ученый Йефет бен Али, живший в Иерусалиме во второй половине X века, создал буквальный перевод Писания на арабский язык вскоре после того, как Саадья написал для раббанитов свой пересказ Писания, пользовавшийся огромным влиянием, на еврейско-арабском языке (арабском языке, записанном еврейским письмом). Какие-либо свидетельства о массовом обращении раббанитов в караимизм в результате караимской

пропаганды отсутствуют, однако угроза со стороны караимизма побудила раббанитов к обширной ответной полемике, которую начал сам Саадья. В возрасте двадцати трех лет он выступил с полемическим сочинением против Анана (на арабском языке); считается, что благодаря его решительности и твердости распространение караимизма удалось приостановить.

В то же время Саадья и караимские учителя могли выступать и выступали единым фронтом против куда более опасных идей Хиви аль-Балхи (из города Балх, тогда персидского, на территории Хорасана), который во второй половине IX века подверг в своей библейской критике сомнению, среди прочего, справедливость, всеведение, всемогущество, постоянство и единственность Бога, а ряд библейских рассказов объявил противоречивыми и фантастическими. Саадья нападал на Хиви аль-Балхи в следующих выражениях:

Далее ты спросил о различных видах страданий: голоде и болезнях, страхе, и разорении, и истреблении, жаре и холоде – почему они не устранены из жизни людей... Знай же и разумей, что Бог наказывает Свои создания ради их же блага... Ты сетовал: «Почему Он сохранил остаток семени злодеев?» Но почему Ему было не спасти Ноя, ведь Ной не грешил! Если бы Он истребил и Ноя, ты бы вопрошал: «Пожирает ли Он в огне и праведников вместе с грешниками?!» [29]

В защите библейской традиции караимы с удовольствием присоединились бы к раббаниту Сааде. Вопреки вековым словесным войнам и несмотря на то, что для Саадьи караимы были одними из *миним* (еретиков), обе группы сосуществовали на всем Ближнем Востоке, составляя единое, хотя и раздробленное еврейское сообщество, как минимум до XII века. Маймониду на посту руководителя еврейской общины Каира приходилось защищать от мусульман караимов не реже, чем раббанитов, и он призывал свою паству уважать караимов:

Этих караимов, которые живут здесь, в Александрии, и в Каире, и в Дамаске, и в других местах земли Ишмаэля [то есть исламских странах] и вне ее, следует уважать и относиться к ним

искренне. Вести себя с ними нужно скромно и в духе правды и мира, если они и сами ведут себя искренне, избегая извращенных речей и кривотолков и не призывая изменить мудрецам-раввинам нашего поколения; тем более что они не насмеются над словами наших святых мудрецов (мир им), танаев, мудрецов Мишны и Талмуда, чьим словам и обычаям, установленным со слов Моше и Всевышнего, мы следуем. Поэтому мы должны оказывать им честь, и приветствовать их, даже и в их домах, и обрезать их сыновей, даже и в субботу, хоронить их мертвых и утешать родственников усопшего.

Хотя и караимы, в свою очередь, по-разному относились к вероучению раббанитов, между двумя общинами часто поддерживались тесные социальные контакты, вплоть до межобщинных браков, засвидетельствованных в документах каирской генизы; при этом пункты брачных договоров, оговаривающие различия обычаев, связанных с соблюдением праздников и домашними делами, звучат вполне современно:

Он не будет зажигать субботние свечи назло ей и не будет принуждать ее в еде и питье... А она, Раиса, соглашается в пользу вышеназванного своего мужа, что она не будет осквернять назло ему праздники братьев наших раббанитов во все то время, что она с ним... Оба они твердо, сознательно и искренне обязуются жить вместе и блюсти обычай караимов, которые отмечают святые праздники в дни, рассчитанные в зависимости от появления новой луны.

Не всегда, однако, расхождения в датах праздников воспринимались столь терпимо: некий раббанит в XI веке писал из Византии своему брату в Египет: «В прошлом году караимы вновь напали на нас и осквернили праздники Господни... Теперь разгорелась между нами сильная вражда и произошли великие ссоры». Но в XIII веке раввинистический философ из Ирака по имени Саад ибн Каммуна, описывая взаимные обвинения двух лагерей и ответы на них, намекал, что продолжать эти споры не стоит. На Крите в XIV веке раббанит Шмарья бен Элиягу настаивал на том, что обе стороны должны прийти

к согласию, чтобы «весь Израиль снова стал единым братским союзом» [30].

Правдоподобной представляется гипотеза (впрочем, так и не доказанная), что импульс к развитию караимского движения был во многом дан новыми веяниями в исламе. Просматриваются параллели между отношением караимов к Библии и неприятием хадисов некоторыми мусульманскими богословами, стремившимися сохранить авторитет Корана, правда, лишь в источниках, отстоящих друг от друга почти на два века. Анан отвергал светское знание, но позднее караимы с энтузиазмом восприняли арабскую науку, и в XI веке караимский философ Йосеф бен Аврагам га-Коѓен га-Роэ аль-Башир (то есть «Слепой»), прибывший в Иерусалим из Ирана, и его ученик Йеѓошуа бен Йеѓуда (оба писавшие на еврейско-арабском) испытали даже большее влияние, чем Саадья, со стороны мутазилитов – приверженцев исламского схоластического богословия, подчеркивавших единство Бога и статус мира как Его творения [31].

Через полвека после аль-Башира центр духовной жизни караимов переместился из исламских стран (кроме Египта) в Византию, и караимизм без подпитки со стороны мусульманской культуры несколько увял. Караимская община Иерусалима была, судя по всему, вместе с остальными евреями города физически уничтожена крестоносцами в 1099 году, и с XII по XVI век большинство караимов жили на территории Византийской империи; в Константинополе была создана богатая караимская литература. Около 1600 года многие караимы стали селиться севернее – в Крыму, а затем в Литве и Польше. Присоединение этих земель к Российской империи (Крыма – в 1783 году, Литвы – в 1795 году) решительным образом сказалось на взаимоотношениях караимов и раббанитов. В 1795 году Екатерина II ввела различные налоговые правила для раббанитских и караимских евреев, а также разрешила последним приобретать земельную собственность, после чего около 2000 караимов, многие из которых были мелкими землевладельцами, заявили, что поскольку они не признают Талмуд, то и вовсе не являются евреями, и с 1835 году стали официально именоваться «русскими караимами ветхозаветного вероисповедания». В 1840 году караимизм был признан отдельной религией; караимы получили такой же статус, как и мусульмане. Одним из наиболее успешных караимских лидеров и самых ярых

сторонников полного отделения караимов от раббанитов был Авраѓам Фиркович, родившийся в Луцке на Волыни. В XIX веке он совершил немало путешествий от Крыма и Кавказа до Иерусалима и Константинополя, собирая старинные рукописи, археологические ценности, могильные камни. Все это он приводил в свидетельство древности истории караимов, утверждая, что именно они некогда обратили в иудаизм хазар. После Фирковича осталась уникальная коллекция старинных еврейских рукописей (ныне в Российской национальной библиотеке в Санкт-Петербурге), сохраняющая огромное научное значение по сей день [32].

К началу XX века в России было официально зарегистрировано около 13 000 караимов; несколько меньшее число проживало в Польше, Константинополе, Каире, Иерусалиме и нескольких других центрах. Караимам Восточной Европы размежевание с иудаизмом сослужило службу во время холокоста: они избежали преследований со стороны нацистов – в некоторых случаях благодаря активному вмешательству евреев-раббанитов [\[112\]](#). После 1945 года взаимное отчуждение европейских караимов и раввинистического иудаизма продолжилось, однако после 1948 года ряд караимов из Египта репатриировались и влились в разнообразную религиозную жизнь современного Израиля. Еврейское государство радушно приняло их; так, в 2001 году в честь караимов, сражавшихся за Израиль, была выпущена марка с надписью: «Евреи-караимы». Многие израильские раввины вернулись к позиции Маймонида, согласно которой караимы – это евреи, хотя и заблуждающиеся. В XXI веке в Израиле проживает около 40 000 караимов, в основном в Рамле, Ашдоде и Беэр-Шеве. Еще около 4000 живет в США (больше всего в Сан-Франциско и пригородах), общины меньшего размера есть в Стамбуле и Франции. В последние годы караимы активизировали миссионерскую деятельность, в особенности в Интернете. Они утверждают, как утверждал еще аль-Кумиси в Иерусалиме в конце IX века, что вернулись к закону Моисея, от которого остальные евреи отошли. Цитируя аль-Кумиси: «[Раббаниты] не учили меня нести иго заповедей, данных в Законе Моисея, но увели с пути истинного “заповедями людей, вызубривших учение”, и настало время раскаяния» [33].

Почему же грекоязычный иудаизм вымер, а караимизм сохранился до наших дней? Одной из причин могло быть то, что корни караимизма лежали в принципиальной оппозиции господствующему раввинистическому направлению: это зачастую становилось для караимов причиной неудобств и изоляции, зато подпитывало самоидентификацию. Грекоязычные евреи, напротив, усвоили мировоззрение, вполне совместимое с раввинистическим, и со временем утратили свою самобытность под напором раввинов, закалившихся в жарких спорах и ученых занятиях в своей части еврейского мира. В ходе дальнейшего повествования мы еще столкнемся со случаями утраты разнообразия в ходе подобных процессов, действующих в иудаизме на протяжении всей его истории вплоть до наших дней.

13. Раввины на Западе (1000–1500 гг. н. э.)

Последним из вавилонских *гаонов*, чье влияние распространялось на весь еврейский мир, был Хай бен Шпира. После его смерти в 1038 году источником авторитетных мнений в раввинистическом иудаизме стали относительно молодые общины городов Средиземноморья и Северной Европы, где евреи жили под властью не только исламских правителей Палестины, Египта, Северной Африки и Испании, но и множества христианских государств, признававших верховенство римских пап в вопросах веры. Раввины Испании, Франции и Германии, объединенные глубоким уважением как к Талмуду, так и к библейским текстам и обладавшие огромными познаниями в том и другом, сформировали на их основе систему правовых норм, призванную служить руководством в повседневной жизни, и одновременно выработали – одни путем мистических размышлений, другие путем философских умозаключений – новаторские теологические концепции, посвященные взаимоотношениям Бога и Его творения.

Связь интеллектуальной талмудической учености с практическими запросами европейских евреев стала теснее благодаря новой роли, принятой раввинами с XI века в общинах Рейнской области и Франции, – роли третейских судей. По мере усложнения коммерческих отношений в новых еврейских общинах, возникавших вдоль важных торговых путей Северной Европы, у назначаемых или выборных представителей начинало не хватать знаний или авторитета для выработки законов, по которым следовало жить общине, а авторитет светских руководителей общин – как правило, богатых купцов – был не настолько велик, чтобы доверить им разрешение конфликтов. Как следствие, общины стали обращаться к знатокам еврейского права – раввинам. *Рав* (этим титулом со второй половины XI века стали называть главного раввина того или иного города) избирался, судя по всему, без какой-либо формальной процедуры консенсусом первых лиц общины. От поддержки последних зависела способность местных раввинов управлять жизнью общины, в том числе и потому, что при желании оспорить то или иное решение раввина светские

руководители могли в качестве последнего средства обратиться к государственным властям.

Таким образом, в той или иной стране Европы и Северной Африки степень власти местного раввина над общиной бывала весьма различной. К XIII веку раввин, как правило, отвечал за правильное проведение резником ритуального забоя, а мясником – разделки туши (обеспечивая кошерность мяса), за правильную подготовку *миквы* (бассейна для ритуальных омовений), а также за процедуру развода. Вести молитву или читать отрывки из Торы иногда умели и другие члены общины, но часто ведущая роль в синагогальной службе отводилась именно раввину. Взамен ему гарантировались почет и уважение, но отнюдь не пожизненное содержание. Не получал он и какого-либо четко установленного жалованья (евреи считали святотатством получение платы за отправление суда в соответствии с законами Торы), однако общины, стремившиеся удержать раввина у себя, находили способы вознаградить его за службу дарами и привилегиями. В конечном итоге престиж раввина определялся его ученой репутацией, которая значительно возрастала, если к нему съезжались ученики из других мест, чтобы учить Талмуд именно в его ешиве. Моральный авторитет раввинов, признанных христианскими властями, был куда более сомнителен, как, например, в 1270 году в Палермо, когда король Неаполя и Сицилии назначил «Мевораха Фадаляхассема, еврея из Палермо, верного нашего, избранного вами, быть священником в вашей синагоге, резать скот на вашей бойне и исполнять для вас обязанности нотариуса» [1].

Усиление роли местных раввинов как судебной инстанции способствовало разнообразию, но в то же время не создавало разобщения благодаря бурному росту межрегиональных контактов вдоль торговых маршрутов, пролежавших по Средиземному морю, крупным рекам и старым римским дорогам, протянувшимся по всей Европе. В трудных случаях местные раввины обращались за советом к более умудренным коллегам. В каждом регионе зачастую был лишь один раввин в статусе мудреца, всеми признанный «глава своего поколения». Книги распространялись путем копирования рукописей, множество которых сохранилось в европейских коллекциях, начиная с XII века. Количество списков той или иной книги и число цитат, кочевавших из одного труда в другие, дают представление о

сравнительной влиятельности тех или иных идей в раввинистических кругах.

Раши и развитие *ѓалахИ*

В X–XI веках караимы, не жалея сил, клеймили раввинов за то, что те объявили Устную Тору неотъемлемой частью закона, полученного Моисеем на Синае. Одним из следствий этого стали укрепление и унификация раввинистической концепции двойственной природы Торы. В последующие столетия сфера применения *ѓалахи* (законодательных и нормативных правил), прочно основанной на раввинских дискуссиях, зафиксированных в Вавилонском Талмуде, который караимы так яростно отрицали, значительно расширилась; законы стали глубже, сложнее и многообразнее. Этот процесс можно проследить почти во всех его ошеломительных подробностях, так как, вопреки акценту на устность Торы, существенная часть *ѓалахических* споров попала в тексты, записанные для евреев, живших в отдаленных краях. Вследствие этого развитие *ѓалахи* зачастую происходило в квазиэпистолярной форме – путем передачи респонсов, во многом так же, как христианское богословие в первые века христианства развивалось в переписке между церквями. Некоторые из этих текстов сохранились в своей первоначальной форме во фрагментах из каирской генизы. Другие тексты средневековые еврейские общины переписывали и сохраняли для дальнейшего применения; многие подобные тексты дошли до наших дней в гуманитарных коллекциях университетских библиотек. Третьи сохранились в архивах монастырей и соборов: из-за двойственного отношения библиотекарей-христиан к еврейским ученым трудам тексты на иврите иногда сохранялись, будучи переплетены с другими трудами. Выявление и выделение таких текстов в библиотеках Южной Европы, особенно Италии и Испании, началось лишь недавно [2].

Над чем же трудились раввины в эти столетия? Караимы особенно рьяно отвергали авторитет Талмуда, и ученым раввинам пришлось отвечать на это комментариями к талмудическому тексту в русле культуры библейской экзегезы, зародившейся в IX веке с появлением комментария Саадьи. Уже в первой половине XI века Хананэль бен Хушиэль из Кайруана составил на иврите выжимку *ѓалахи*, содержащейся на каждой странице Талмуда, объяснив трудные места дискуссий. Его современник и земляк Нисим бар Яков бен Нисим

Ибн-Шахин написал на арабском языке комментарии на ряд тем, освещенных в Талмуде. Но труды обоих по степени своего влияния далеко отстают от построчного комментария к Талмуду, составленного в конце того же века великим ученым равом Шломо Ицхаки из Труа (известным под акронимом Раши), и дополнений к этому труду, созданных многочисленными *тосафистами* (авторами *тосафот* – «добавлений») с XII по конец XIV века. Последние стремились довести труд Раши до совершенства, разрешив явные противоречия как внутри его комментария, так и в тексте самого Талмуда [3].

Комментирование Талмуда зародилось в процессе изучения *ѓалахи*, признаваемого абсолютной ценностью само по себе, однако практические коллизии, связанные с повседневной жизнью по *ѓалахе*, породили обширную литературу респонсов. Мы уже знаем, что в последние века 1-го тысячелетия респонсы *ѓаонов* Вавилонии снискали им авторитет среди евреев, живших в исламском мире. Корреспонденты *ѓаонов* просили их о разъяснениях по самым разнообразным нормативным вопросам вероучения, литургии и так далее. Многие респонсы были весьма краткими (просто «запрещается» или «разрешается»); другие были подробнее. Иногда *ѓаоны* выказывали раздражение: так, в IX веке Нахшон Гаон из Суры порицал ученых Кайруана за то, что они отправили один и тот же вопрос в академии Суры и Пумбедиты: «Разве не оскверните вы Имя Всевышнего... сказав: “Они не согласны с друг с другом!”?.. Вот, мы... предупреждаем вас: если вы отправите один и тот же вопрос нам и в Пум[бедиту], не получите никакого [ответа] ни от нас, ни от ученых Пум[бедиты]».

К концу X века роль судей, принимавших прецедентные решения (которые часто затрагивали личный статус, авторитет в общине или религиозные обычаи), начали брать на себя знатоки из других центров раввинистической учености: Кордовы, Кайруана, Лукки. Сохранилось множество респонсов Моше бен Ханоха, который, по преданию, в X веке принес талмудическое знание в Испанию, основав там ешиву; согласно «Книге преемственности», «все вопросы, которые прежде слали в те академии, теперь направляли ему». В респонсах часто приводятся примеры из Талмуда (а в исламских странах – примеры из респонсов *ѓаонов*) как прецеденты, исходя из которых разрешаются вопросы современности. Однако в христианских странах раввины,

стремясь дать четкие ответы на вопросы, в целом полагались скорее на собственные логические суждения (включавшие казуистику на основе текстов Библии или Талмуда). Корпус респонсов того или иного раввина мог быть весьма велик, и решения таких раввинов все чаще объединялись в книги на благо будущих поколений. Так, умерший в эльзасской тюрьме в 1293 году р. Меир бен Барух из Ротенбурга, сам выдающийся *посек* ^[113], к чьему авторитету прислушивались евреи Франции и Германии, начал собирать в своей ешиве коллекцию респонсов ашкеназских раввинов за предшествующие 300 лет. Получившиеся в результате несколько томов в период позднего Средневековья часто переписывались и стали важным источником еврейского права [4].

Благодаря этим двум факторам – изучению Талмуда ради самого процесса изучения и необходимости адаптировать заповеди Торы к практической жизни – появились еще два жанра *ѓалахической* литературы, призванные разъяснять трудные случаи для простых евреев, неспособных постичь эзотерическую диалектику Талмуда. Предполагалось, что евреи будут либо изучать эти новые труды сами, либо (что происходило чаще) советоваться с местным раввином, разбирающимся в ученых текстах. В первом из этих жанров – *хидушим* («новшествах»), составлявшихся раввинами Германии и Франции в XII веке, изошренная талмудическая диалектика применялась к правовым вопросам, не освещенным в самом тексте Талмуда: тем самым сфера применения *ѓалахи* распространялась на современную жизнь. Другим жанром мы обязаны ряду авторитетных раввинов, которые решили кодифицировать и структурировать растущие объемы правовой литературы, чтобы евреи, недостаточно погруженные в талмудическую ученость, могли самостоятельно разобраться в нормах права. В XI веке р. Ицхак Альфаси (Риф) в Фесе начал, а ближе к концу жизни в Испании завершил труд «Сефер *ѓа-ѓалахот*» («Книга *ѓалахот*») – дайджест юридических заключений из текста Талмуда, сопровождаемый авторитетными сводками норм, установленных *гаонами*. В некоторых случаях он устанавливал и собственные правила, позволявшие определить, как поступать, если в Талмуде тот или иной вопрос был оставлен открытым. В написанной по-арабски «Сефер *ѓа-мицвот*» («Книге заповедей») ^[114] Хефеца бен Яцлии, современника Рифа и одного из последних вавилонских ученых,

оказавших прочное влияние на западных раввинов, заповеди были разделены по темам на тридцать шесть глав; в каждой главе повеления и запреты приводились по отдельности и сопровождались цитатами из соответствующих библейских и раввинистических источников [5].

Оба эти свода активно использовал Маймонид в труде «Мишне Тора» («Повторение Торы»), написанном в Египте во второй половине XII века. По мнению Маймонида, в его эпоху знание пришло в упадок, ради преодоления которого он и изложил в своем труде ясным и красивым языком на мишнаитском иврите все аспекты еврейского права, не усложняя текст обоснованиями или источниками записанных постановлений. Этот революционный труд нельзя даже сравнить с компендиумом Хефеца бен Яцлии, ибо Маймонид составлял не пособие по изучению Талмуда (в своей работе он даже ни разу не ссылается на Раши), а практическое жизненное руководство. Стремление к доходчивости и завершенности, свойственное Маймониду и его младшему современнику Эльазару бен Йеѓуде, написавшему в Вормсе простой и ясный ѓалахический свод для евреев Германии и Северной Франции, входило в противоречие с оригинальностью мышления и новаторством тех раввинов, которые самозабвенно предавались введению *хидушим*, постоянно расширяя рамки *ѓалахи*.

Кодификаторы не скрывали возмущения обскурантизмом коллег-раввинов, находивших, казалось, удовольствие в усложнении законов, которые изо всех сил стремились соблюдать набожные евреи. В первой половине XIV века Яков бен Ашер жаловался, что «не осталось ни одного ѓалахического правила, относительно которого все были бы согласны». Еще его отец Ашер бен Йехиэль (Рош) составил правовой компендиум, пользовавшийся большим влиянием и охватывавший всю ѓалахическую практику его эпохи как в Германии, где Рош учился, так и в Испании, где он в 1305 году возглавил ешиву в Толедо; однако, на взгляд р. Якова, неопределенности все еще оставалось слишком много. Для решения этой проблемы р. Яков в своем труде «Арба турим» («Четыре столбца») разделил законодательные вопросы на четыре категории-«столбца» (в память о четырех рядах драгоценных камней, украшавших нагрудную пластину первосвященника): *Орах хаим* – ежедневные обязанности, например благословения; *Йоре деа* – ритуальные законы, например связанные с пищей; *Эвен ѓа-эзер* –

семейное право; *Хошен мишпат* – гражданское право. Заметное отличие от «Мишне Тора» Маймонида состояло в том, что Яаков указывал источники приводимых им решений. В своем сугубо практическом своде он вовсе не затрагивает те заповеди, которые считались недействительными в связи с разрушением Храма, то есть не применялись уже двенадцать с половиной веков. Впоследствии этот труд оказал весьма заметное влияние на развитие *ѓалахи* [6].

Во всех упомянутых методах разработки правовых норм те или иные постановления обладали авторитетом лишь настолько, насколько ученость и острота ума их автора признавались его коллегами-раввинами. Некоторые выдающиеся ученые сами отказывались принимать пост раввина, как, например, тот же Яаков бен Ашер, избравший жизнь в бедности и целиком посвятивший себя изучению Торы. Многие знатоки *ѓалахи* отличались, по рассказам, исключительным благочестием, но подобная репутация не была непременным условием авторитетности их постановлений: лишь бы сами постановления снискали уважение. Примечательным исключением стали законотворческие методы некоего Яакова из Марвежа (юг Франции), который опубликовал в своем труде «Респонсы с Неба» *ѓалахические* постановления, открывшиеся ему во сне в ответ на вопросы, заданные им Всевышнему:

Вопросил я вечером третьего дня, девятнадцатого дня месяца кислева, пришло ли это ко мне от Всевышнего или нет. Вот как я вопрошал: «О Царь Небесный, великий, могущественный и грозный, хранящий завет Твой и милость к любящим Тебя, сохрани завет Твой и милость к нам. Повели святым ангелам Твоим, назначенным давать ответы на вопросы в сновидениях, ответить мне на вопрос, который я задаю пред Твоим блистательным престолом. Да будет этот ответ истинным и верным, да будет в нем все на своем месте и ясно определено в отношении как Писания, так и законодательных постановлений, чтобы не оставалось никаких сомнений. Вот, я вопрошаю: все те слова, что были вложены в мои уста в ответ на вопрос, который я задавал относительно погружения в микву после извержения семени, – от духа ли святого эти слова пришли ко мне? Полезным ли и верным ли будет раскрыть их моему зятю рабби Йосефу и

поручить ему рассказать о них мудрецам этой земли, или же они донесены до меня духом иным, так что нет в них пользы и лучше сокрыть их и утаить?» Ответили: «Истинно, были это слова Всевышнего, и слова эти древние, Ветхий днями ^[115] произнес их».

Удивительно, что ответы, которые, по словам самого Яакова, он получил в сновидениях, цитировались авторитетами позднейших поколений как галахические постановления – впрочем, следует заметить, что ни один из этих ответов не противоречил мнениям других французских раввинов той эпохи [7].

Уже к XI веку центры развития галахической мысли оказались весьма разбросанными географически, а в дальнейшем на протяжении Средних веков эта ситуация лишь усугублялась. Между 900 и 1100 годами первенство вавилонских академий Суры и Пумбедиты в исламском мире начали оспаривать Тверия в Палестине, Кайруан в Северной Африке и Кордова в Испании, а также, в Северной Европе, ешивы Труа (Франция) и Вормса (Германия). С 1100 года появились новые авторитетные школы в Провансе и нынешних Австрии и Чехии, а в начале XIV века – в Польше. В отсутствие какого-либо центрального органа, который координировал бы нововведения, неудивительно появление региональных вариаций как в правовой, так и в литургической практике, вопреки всем попыткам кодификации. Но и в условиях рассеяния несколько выдающихся раввинов смогли обрести признание во всем еврейском мире. Одним из них был р. Шломо Ицхаки (Раши), чьи грандиозные труды во второй половине XI века сделали север Франции и Германию очагами библейской и талмудической учености. В раввинистических кругах Шломо Ицхаки, как и других крупных ученых того периода (например, уже упоминавшихся Рифа и Роша), чаще именовали аббревиатурой его имени – Раши [8].

Раши родился в Труа – городе на берегу Сены к юго-востоку от Парижа. Это было вовсе не захолустье: город на месте Труа существовал с римских времен, с IV века здесь появилась епископская кафедра, а с IX века – кафедральный собор. Ко временам Раши Труа стал узловым пунктом на одном из важных торговых путей – вероятно, потому там за поколение до рождения Раши и поселились евреи. Как

бы то ни было, поучившись у прославленных знатоков Торы в других городах, главным образом в Вормсе, Раши в конце концов основал школу именно в Труа. В рассказе о его жизни трудно отделить факты от вымысла; во всяком случае, несомненно, что он занимался виноделием и знал французский язык – на последнее обстоятельство указывает то, что трудные слова на иврите он нередко объясняет через французский эквивалент. Однако огромное влияние трудов Раши (как в его собственную эпоху, так и на протяжении последующих поколений), безусловно, объясняется поразительной ясностью и основательностью его комментариев к двум главным текстам, изучавшимся раввинами его эпохи, – Библии и Вавилонскому Талмуду.

Комментарий Раши к Библии охватывает все книги Танаха, за исключением Паралипоменон (и, возможно, Ездры и Неемии). Раши в значительно большей мере, чем более ранние комментаторы, подчеркивает важность установления прямого смысла текста (*пшат*) с использованием логических и филологических рассуждений; в некоторых случаях он честно признается в неспособности объяснить текст. Это не означает, что Раши отвергал назидательный смысл, который приписывали библейскому тексту раввины предыдущих поколений, просто он считал, что подобные толкования должны занимать подчиненное положение по отношению к прямому смыслу. Так, объясняя слова «И услышали голос Господа Бога, ходящего в раю во время прохлады дня» из Книги Бытия (Берешит), он отмечает: «Имеется немало аллегорических толкований, которые соответствующим образом собраны нашими мудрецами в “Берешит раба” и в других мидрашах. Я же намерен лишь выяснить прямой смысл стиха и (привожу) агаду, которая разъясняет слова стиха, – “слово, изреченное на месте его”» [\[116\]](#). Стремление прояснить прежде всего прямой смысл Писания взяли на вооружение комментаторы Библии XII века, в частности Авраам ибн Эзра в Испании и Йосеф Кимхи в Провансе [9].

В некоторой степени утверждаемый Раши примат прямого смысла служил риторическим приемом, позволявшим включать в комментарий много материала из более ранних мидрашей: так, комментируя полученное Моисеем откровение на горе Синай, Раши использует созданный танаями мидраш «Мехильта» к Книге Исхода, в

котором запрещается строить жертвенник при помощи железных инструментов:

Из этого видишь, что, занося над ним металл, ты оскверняешь его, ибо жертвенник создан для продления дней человека, а металл создан (среди прочего для того), чтобы укорачивать дни человека. И недостойно, чтобы заносили (орудие), укорачивающее (жизнь), над (тем, что жизнь) продлевает [Мехильта]. Кроме того, жертвенник утверждает мир между сынами Исраэля и их небесным Отцом, поэтому его не должно касаться (никакое орудие) режущее и разрушающее.

Подобные нравственные поучения под видом простого истолкования библейского текста можно считать исключительно эффективным способом замаскированной проповеди [10].

Позднее, в XIV веке, комментарий Раши активно использовался христианским толкователем Библии Николаем де Лира. Имеется множество свидетельств интереса христиан высокого и позднего Средневековья к еврейским трудам, посвященным изучению Библии; не в последнюю очередь это двуязычные латинско-ивритские рукописи. Сложнее продемонстрировать влияние в обратном направлении, хотя популярная в раввинистических кругах с конца XIII века мнемоническая формула *ПарДеС* (служащая для запоминания четырех способов толкования Библии: *пшат* – прямой смысл, *ремез* – намек, *драш* – назидательное толкование, *сод* – мистический смысл; само же слово *пардес* на иврите означает «рай»), вполне возможно, имеет некоторое отношение к средневековому христианскому представлению о четырех смыслах Писания. Однако сам Раши, несмотря на свое участие в светской жизни Труа и знания в области ремесел, сельского хозяйства и торговли, судя по всему, не изучал латыни и не испытывал в работе заметного влияния со стороны нееврейских интеллектуалов своего времени.

Комментарий Раши к Писанию предназначался для широкого круга умеренно образованных еврейских читателей (автор предполагает базовое знание библейского текста, не имея цели «достучаться» до круглых невежд). Как представляется, для той же аудитории Раши составил и свой подробный комментарий почти ко всему тексту

Вавилонского Талмуда. В комментарии к Талмуду Раши весьма ясно излагает талмудические доводы, при этом не пытаясь выйти за рамки текста Талмуда и охватить также дальнейшее развитие *ѓалахи*, что заметно отличает его от тех уже знакомых нам раввинов, которым Талмуд служил основой для собственных правовых новшеств. Комментарий Раши вытеснил все предыдущие прежде всего благодаря непревзойденному умению ученого сделать ясной методологию Талмуда: он распутывает синтаксически сложные фрагменты, объясняет непривычные термины, реалистично описывает талмудические ситуации, сопровождая их квазиисторическими экскурсами, – одним словом, оживляет текст. Выдающийся труд Раши и сегодня, почти через тысячу лет, остается обязательным для изучения дополнением к Талмуду, хотя ученики и последователи Раши далеко не всегда соглашались с теми или иными принятыми им толкованиями. В трудах Раши часто затрагиваются такие излюбленные им темы, как уникальные взаимоотношения Израиля с Богом, ценность молитвы, изучения Торы и скромной жизни. Но результатом всей жизни Раши стали не столько сами его тексты, сколько вызванная ими революция в еврейском образовании, прежде всего благодаря комментарию к Талмуду, сделавшему эзотерический мир Талмуда доступным куда большему числу читателей, чем это удавалось предшествующим поколениям [11].

Среди самых выдающихся учеников и вместе с тем резких критиков Раши были его внуки – отпрыски трех его дочерей. Внуки Раши пронесли заложенную им традицию изучения Талмуда через мрачные для евреев времена Первого крестового похода (1095–1096) и погромов XII века в еврейских общинах на Рейне. В какой-то мере эти ученые исходили из практики, принятой еще в конце XI века в Вормсе и Майнце, когда для выработки четких практических решений сопоставлялись разнообразные талмудические тексты, но с XII века их критические труды приняли форму *тосафот* – «добавлений» к комментарию Раши. В добавлениях, зачастую представленных в форме устного обсуждения в ешиве (откуда стандартные формулы «а если бы ты сказал» и «можно сказать»), нередко ставятся под сомнение комментарии самого Раши – исходя либо из его же мнений, высказанных в других текстах, либо из сведений, не приводившихся им самим, например, почерпнутых из новых рукописных копий

Талмуда североафриканского происхождения или из Иерусалимского Талмуда, который в целом изучался меньше. Из ранних тосафистов наибольшим влиянием обладал внук Раши р. Яков бен Меир по прозвищу Там («Праведный»), более известный как Рабейну Там, чьи ученики помещали на полях рукописей Талмуда примечания о его поучениях. Есть явное сходство между ешивами тосафистов и новыми христианскими школами при кафедральных соборах Северной Европы XII века; наблюдаются параллели и между деятельностью тосафистов и христианских глоссаторов ^[117] – их современников, однако имело ли в данном случае место непосредственное интеллектуальное взаимодействие между евреями и христианами, остается неясным [12].

Рабейну Там не боялся вносить довольно революционные коррективы в традиционное толкование Торы, когда это было обусловлено его прочтением талмудических текстов. Так, он, в противовес мнению деда, заявлял о необходимости изменить содержимое *тфилин* (филактерий), расположив содержащиеся в них библейские тексты в другом порядке; при этом аргументы в пользу обоих мнений настолько убедительны, что в наши дни некоторые благочестивые евреи надевают две пары *тфилин* – одну в соответствии с постановлением Раши, другую – по Рабейну Таму. Такое скрупулезное изучение Талмуда могло приводить к неудобным дискуссиям о некоторых талмудических постановлениях – например, о процедуре, установленной от имени танаи р. Илая на случай неудержимого желания согрешить, и о том, как важно соблюдать внешние приличия и обеспечить, чтобы грех, по крайней мере, не увидели другие: «Если человек чувствует себя бессильным устоять против злого искушения, то пусть отправляется в такую страну, где никто его не знает, пусть оденется в черное и окутается в черное и пусть удовлетворяет своей похоти, лишь бы не осквернилось Божие имя публично» ^[118]. Это поучение тосафисты, что неудивительно, отказывались воспринимать буквально [13].

Вместе с тем авторы тосафот нередко прибегали к теоретическим уловкам юридического толка для обоснования легальности существующей практики в тех случаях, когда она входила в противоречие с законами, изложенными в Талмуде. Иногда они приводили аргументы, представленные в Талмуде как точка зрения меньшинства; в других случаях заявляли, что существующая практика

направлена на сохранение определенных религиозных ценностей, пусть и в нарушение талмудических постановлений. Но чаще всего утверждалось, что изменились реальные жизненные условия, неявно предполагаемые в Талмуде. Так, например, в указанный период во Франции не омывали рук после еды, в нарушение предписаний Талмуда; тосафисты заявляли, что это оправданно, так как Талмуд требует омыть руки, чтобы смыть с них «содомскую соль», которая употреблялась для соления пищи, но могла вызвать слепоту при попадании в глаза, а эта соль больше не используется. В Талмуде подтверждается постановление Мишны о запрете в праздничные дни пляски и хлопанья в ладоши на том основании, что в результате этих действий может возникнуть необходимость или желание починить музыкальный инструмент, а это, бесспорно, запретная работа; однако среди французских евреев было принято в праздники танцевать и хлопать в ладоши, и тосафисты заявляли (не слишком убедительно), что искусство изготовления и починки музыкальных инструментов утрачено, а значит, и старинный запрет утратил силу. Р. Ашер бен Йехиэль (Рош) в начале XIV века писал, что, уехав из Германии во Францию, изменил собственное мнение о законах, касающихся одежды, сшитой из нескольких различных материалов (ношение таких одеяний могло казаться нарушением библейского запрета на сочетание шерсти и льна в одном одеянии – см. главу 4):

Когда я жил в Германии, я запретил пришивать полотняную одежду под шерстяную, ибо полотняная одежда в Германии – редкость, и люди могут подумать, что это одежда льняная. В наши же дни часто встречаются и шелковые одеяния, так что их никто не перепутает с чем-либо еще. Поэтому ныне разрешено пришивать шелковую одежду под шерстяную, разрешаются и шелковые нити в шерстяной одежде.

В исключительных случаях, когда общепринятый среди религиозных евреев обычай полностью расходился с предписаниями Талмуда, выдающийся немецкий раввин XV века Исраэль бен Птахия Иссерлейн готов был мириться с тем, чтобы из прагматических соображений просто проигнорировать указания Талмуда. Таково его постановление о чтении вечерней молитвы «Шма» еще при солнечном

свете в связи с тем, что летом день в северных широтах довольно длинен:

Для этого обычая нельзя найти логическое обоснование в Талмуде. Но следует предположить, что он был принят в связи со слабостью, спустившейся в мир, так что большинство людей голодны и в длинные дни хотят успеть поужинать еще при свете. А если бы они садились за трапезу до дневной молитвы, они бы проводили за ней столько времени, что вовсе не успевали бы прийти в синагогу... Потому-то ученые люди не смогли прекратить этот обычай, и люди продолжают читать молитвы и произносить «Шма» еще до наступления сумерек.

Подобные постановления, основанные на общепринятых обычаях, не всегда носили смягчающий характер, а иногда накладывали и новые обязанности: так, Маймонид в «Мишне Тора» замечает, что «вечерняя молитва не обязательна, в отличие от утренней и дневной. Но все сыны Израиля, где бы они ни поселились, приняли обычай вечерней молитвы и сделали его обязательным» [14].

Переезды таких раввинов, как Рош, из одной общины в другую привели к осознанию региональных различий в *ѓалахе*. Ничего нового в этом не было: мы уже знаем, что в эпоху Талмуда раввины прекрасно знали о различиях между обычаями евреев Вавилонии и евреев Палестины – однако по мере усложнения *ѓалахи* местные раввины все яростнее защищали свое право на самобытность. В Египте Маймонид постановил, что любого нарушителя мишнаитского запрета на употребление питья, оставленного без присмотра (так как в него могла пустить свой яд змея), следует подвергнуть бичеванию, однако французские тосафисты сочли этот запрет недействительным, сославшись на отсутствие во Франции столь ядовитых змей. Уже к началу XIII века Авраѓам бен Натан из Люнеля, много путешествовавший по Провансу, Северной Франции, Германии, Англии и Испании, приветствовал наличие разных местных обычаев, постепенно ставших обязательными к выполнению законами. В своей книге «Манѓиг Олам» (часто называемой «Сефер ѓа-Манѓиг» – «Путеводитель») он описал ряд таких обычаев, в основном связанных с молитвами и синагогальными ритуалами. Эта книга стала полезным руководством для других евреев-путешественников той эпохи.

Особенно заметными в этот период стали различия в литургии: у евреев Земли Израиля, романиотов, евреев Северной Франции, западных и восточных ашкеназов, вавилонских, персидских, испанских евреев ритуалы имели свои особенности, некоторые из них сохранились до наших дней. Но самая заметная граница пролегла в позднем Средневековье между сефардами и ашкеназами. Евреи Франции, Германии и Богемии, возводившие свое происхождение к возникшим в X веке общинам рейнских городов (отсюда и «ашкенази» – от названия Германии на иврите), к XVI веку имели так много общих традиций, связанных с языком, произношением ивритских слов, молитвами и стихотворениями, добавленными к общим базовым литургическим структурам, что начали ощущать свое отличие от сефардов, живших на Пиренейском полуострове (слово «Сфарад» на иврите стало означать Испанию), которые, в свою очередь, упорно держались за собственные традиции. Когда тот или иной обычай переходил от одной группы к другой, его принимали не сразу. Так, *ташлих* – народный обычай в Рош га-Шана днем читать стихи из Писания о раскаянии и прощении грехов у реки или другого водоема (что символизирует ввержение всех грехов «в пучину морскую», как сказано в Мих. 7:19) – впервые засвидетельствован в начале XV века в трудах немецкого раввина Якова бен Моше га-Леви Молина (Маѓария), выдающегося знатока ашкеназских обычаев, а вот в сефардских источниках он впервые упоминается только спустя век с лишним [15].

Некоторые праздники носили исключительно локальный характер. Таковы местные «пуримы» – нарбоннский и каирский, учрежденные (первый в 1236 году, второй в 1524-м) в память об избавлении местной общины от опасности и праздновавшиеся аналогично Пуриму. Так, в Нарбонне ссора между евреем и местным рыбаком, окончившаяся смертоубийством, вызвала антиеврейский бунт, подавленный виконтом Амори; об этом событии вспоминали ежегодно 29 адара. Менее формальный характер носил народный обычай почитания могил святых, который многие евреи средневекового Ближнего Востока разделяли с соседями-мусульманами. В X веке иерусалимский богослов-караим Сахль бен Мацлия осуждал евреев, которые «ходят на могилы, окуривают их благовониями, верят в духов и, прося мертвых выполнить их желания, проводят на могиле целую ночь», но

безрезультатно: из главы 10 мы уже знаем, что, например, к предполагаемой могиле пророка Иезекииля в иракской синагоге паломники приходили издалека, причем как еврейские, так и мусульманские.

Еще один обычай, в Средневековье постепенно получивший силу закона в некоторых (но лишь в некоторых!) еврейских общинах, – требование к мужчинам ходить с покрытой головой. Свидетельства о широкой распространенности этого обычая в талмудический период отсутствуют, однако в последующие столетия большинство евреев Вавилонии, а вслед за тем и других исламских стран стали покрывать голову при молитве. Обоснованием этой практики служили переданные в Вавилонском Талмуде слова р. Хуны бен Йеѓошуа, который говорил, что никогда не пройдет и четырех локтей с непокрытой головой, объясняя: «Божественное Присутствие над моей головой». Покрытие головы стало служить знаком набожности: так еврей признавал, что Бог присутствует всюду. То, что мусульмане молятся с покрытой головой, лишь укрепляло этот обычай. В XI веке Ицхак Альфаси из Феса уже считал обязательным ношение головных уборов еврейскими мужчинами. Но во Франции и в XIII веке некоторые евреи все еще читали Тору с непокрытой головой, к огорчению Ицхака бен Моше из Вены, писавшего в труде «Ор Заруа» о *ѓалахе* и религиозных обычаях и обрядах Франции и Германии: «Обычай наших раввинов во Франции читать благословения с непокрытой головой я никак не могу одобрить» [16].

Многие из местных обычаев и традиций, например поклонение могилам, очевидно, обязаны своим появлением местной культурной среде, в которой жили евреи в рассеянии, однако некоторые общины имели и собственную идеологию, определявшую их отношение к *ѓалахе*. Пожалуй, наиболее очевидным наличие такой идеологии было у пиетистов движения Хасидей Ашкеназ, распространенного в Рейнской области с середины XII по начало XIV века и возглавлявшегося прежде всего членами семейства Калонимидов из Майнца и Вормса (см. главу 9). В основе аскезы и религиозного рвения Хасидей Ашкеназ, которые нашли свое выражение в труде «Сефер хасидим» («Книга благочестивых»), написанном в начале XIII века рабби Йеѓудой бен Шмуэлем ѓа-Хасидом из Регенсбурга, лежало оригинальное мистико-религиозное учение. В «Сефер хасидим»

обрисована образцовая жизнь человека, придерживающегося норм раввинистического иудаизма: разделы книги посвящены ритуалу, изучению Торы, общественной и семейной жизни, однако есть в ней и немало поучительных историй о нравственном поведении:

Жил человек, который не хотел освободить вдову своего брата от обязательства выйти за него замуж, и заболела у него нога. Ему сказали: «Боль тебе причиняет сапог, который ты отказываешься снять» [\[119\]](#). И сняли с него сапог, и нога исцелилась. Рассказывают также о человеке, который ходил из города в город в поисках пропитания. Он был беден, но богат знаниями и добрыми делами и не хотел называть свое имя или показывать свои знания. Подавали ему жалкие гроши. После этого он беседовал о Законе с учнейшими людьми города, и, увидев, сколько он знает, люди давали ему еще, но он отказывался, говоря: «Вы уже подали мне милостыню бедняка, а то, чем вы хотите теперь наградить меня за мои знания, я не приму».

Во многих других рассказах описаны чудеса и демоны, что отражает народные верования, распространенные в Германии XII века. Именно в среде Хасидей Ашкеназ в XII–XIII веках возникло представление о големе – искусственном существе, магически оживляемом с помощью произнесения божественного имени; в последующие столетия миф о големе обрел популярность в народной традиции евреев Восточной Европы (см. главу 15, легенды о Маѓарале из Праги); у Хасидей Ашкеназ умение создать голема рассматривается как результат ритуального изучения мистических текстов. В основе подхода Хасидей Ашкеназ к *ѓалахе* лежала концепция, согласно которой «основа святости для человека в том, чтобы идти дальше буквы Закона», из чего выводилась необходимость аскезы.

Мы уже знаем (см. главу 10), что веком ранее в мусульманской Испании Бахья Ибн-Пакуда в трактате «Обязанности сердец» исходил из другой мистической традиции – исламской, а именно суфизма, проповедуя непрестанное благодарение Богу и умеренность в аскезе. Бахья учил, что не следует никому становиться отшельником, а тем более еврею, избранному Богом:

Те, кто живут в соответствии с принципом строжайшей аскезы, так, что напоминают существ бестелесных... отвергают всё, что отвлекает от мыслей о Боге. Они бегут из населенных мест в пустыни или на высокие горы, подальше от общества людей... Любовь Бога приводит их в такое упоение, что они не думают о любви людей... Из всех родов людей они в наибольшей степени удалены от «большой дороги» нашей религии, ибо вовсе отвергают любые мирские интересы. А наша религия не обязывает нас полностью забросить общественную жизнь, как процитировано нами ранее: «Не напрасно сотворил ее; Он образовал ее для жительства» [17].

Из подобного разнообразия было бы, однако, неверно делать вывод, что новаторство и изменения все это время везде воспринимались на ура. С отличающимися обычаями единоверцев, живших где-то далеко, примириться было легче, чем с вариациями внутри собственной общины. Когда в IX веке некий Эльдад приехал в Кайруан и объявил местной общине, что прибыл из независимого африканского царства потерянных еврейских колен (сам он якобы принадлежал к колену Дана), кайруанских евреев смутило то, что Эльдад совершал ритуальный забой (*ихиту*) не так, как они; в ответ на их вопрос великий багдадский рабби Цемах Гаон ответил, что такие различия не представляют собой ереси, ведь в рассеянии иного и ожидать нельзя. Рош, в 1306 году бежавший, как мы уже знаем, из Германии в Испанию, поддержал в Кордове решение раввинов о казни богохульника, смирившись с недостаточным юридическим обоснованием: хотя, по его мнению, *ѓалаха* подобное не допускала, он дал свое разрешение, чтобы избежать большего кровопролития и не дать исламским властям повода лишить еврейскую общину самоуправления [18].

Имплицитный принцип принятия законодательных решений в Мишне и Талмуде состоял, как было показано в главе 11, в том, что постановление большинства мудрецов становилось обязательным для всех, однако с рассеянием раввинов по отдаленным странам следовать этому принципу становилось нелегко. В XII веке Рабейну Там, один из внуков Раши, настаивал, что решения должны быть единогласными, но это, понятно, было еще менее достижимым, не говоря уже о том, что у

самого Раши имелись разногласия с современниками: так, он спорил с провансальским раввином Мешуламом бен Яаковом из Люнеля об уточнении правил зажигания субботних свечей и о других обычаях. Критика *ѓалахических* постановлений коллег приобрела даже статус отдельного жанра в трудах младшего современника Рабейну Тама – Авраѓама бен Давида (Раавада, или Рабада), основавшего и возглавившего ешиву в Поскьере на юге Франции. Раавад составлял целые трактаты из критических замечаний (*ѓасаѓот*) к трудам кодификаторов как отдаленного прошлого (например, Ицхака Альфаси), так и его собственной эпохи; в особенности непримирим он был к Зрахии бен Ицхаку ѓа-Леви Геронди (который, в свою очередь, также критиковал свод Альфаси). Свирепо атаковал Раавад и «Мишне Тора» Маймонида:

Он хотел исправить, но не исправил, поскольку отказался от пути, которым шли все его предшественники, ибо они приводили подтверждения своим словам и ссылки [на высказывания мудрецов], что пошло бы и ему на пользу. Ибо нередко случается, что судья хочет разрешить или запретить что-либо на основе того или иного места, а знай он, что тот, кто превосходит его [в познании Торы], предпочел иное мнение, он последовал бы ему. А так с какой стати мне следует отбросить полученную мной традицию и имеющиеся у меня доводы ради произведения этого автора! Если спорящий со мной превосходит меня [в познании Торы], я соглашусь с ним, а если я превосхожу его, зачем мне отказываться от своей точки зрения ради него? А также: в некоторых случаях мнения гаонов расходятся, и этот автор, выбрав одно из них, записывает его в своей книге. С какой стати я должен положиться на его выбор, если мне он кажется неправильным, и я не могу определить, следует ли мне возразить ему или признать его точку зрения? Все это у него от высокомерия» ^[120] [19].

Развитие *ѓалахи* в позднем Средневековье определило ту форму, которую принял раввинистический иудаизм в последующие столетия. Разделение между сефардами и ашкеназами ширилось и признавалось как теми, так и другими, но представители всех течений, изучавшие

Талмуд, с восторгом приняли комментарии Раши и его последователей. Вместе с тем взаимоотношения между раввинистическими ешивами, где шло развитие *ѓалахи*, и отдельными мудрецами, которые задавали тон этому развитию, в значительной мере осложнялись вторжением в те же самые раввинистические круги новых философских и мистических идей. Рассмотрим их подробнее.

vk.com/occultumlibris - t.me/occultum_libris

Маймонид: вера и философия

С IX по XV век иудаизм на Ближнем Востоке, в Северной Африке и Испании немало перенял у ислама, включая и весьма радикальный принцип использования философских рассуждений для обоснования религиозной доктрины. Мы уже знаем, что в последний век существования Второго храма Филон Александрийский приспособил для той же цели концепции, восходящие к трудам Платона; для христианского богословия, начиная с III века, отвлеченные философские рассуждения также были весьма характерны, однако в центре талмудического дискурса лежали другие принципы. Новое вступление еврейской мысли на тропу философии было ответом на вызов мусульман (а позднее и христиан), претендовавших на собственное видение окончательной истины, однако многие из самых долговечных философских концепций, принятых всеми тремя религиями, обязаны своим происхождением не кому иному, как язычникам-грекам, прежде всего Платону и Аристотелю. Как будет показано далее, некоторые евреи понимали, что философские рассуждения таят в себе определенные опасности. Многим казалось, что поиск рационального объяснения религии подрывает авторитет откровения.

В первой половине X века в Вавилонии благодаря авторитету Саады Гаона (чью роль руководителя раввинской академии в Суре и энергичное противодействие караимам мы уже отмечали) раввинистический иудаизм перенял исламскую методику *калам*, которую еще раньше применял вавилонский философ Давид ибн Марван Мукаммис (также известный как Давид га-Бавли). *Калам* представлял собой схоластическое богословие, адепты которого с середины VIII века размышляли о свободе воли, о физических законах (нередко в духе атомистических теорий), о невозможности приписать Богу какие бы то ни было атрибуты и о совершенстве божественного правосудия. Представители исторически первого направления в *каламе* – *мутазилиты* – считали, что Коран не существовал вечно, но был создан вместе со всей вселенной; это мнение халиф аль-Мамун в 833 году даже объявил официальным, но его преемник аль-Мутаваккиль в 847 году отверг. Таким образом, ко временам Саады

калам в окружавшей евреев исламской культуре успел приобрести и сторонников, и противников. Однако, приводя причины для взятия на вооружение метода рационального толкования Писания в написанной на еврейско-арабском языке «Книге верований и мнений», Гаон и не думает оправдываться:

Узнай же, изучающий эту книгу, и да наставит тебя Бог, что мы исследуем и изучаем вопросы нашей веры, преследуя две цели: во-первых, чтобы подтвердить для себя на деле то, что мы получили от пророков Бога как знание; во-вторых, чтобы опровергнуть тех, кто полемизирует с нами по каким-то вопросам нашей веры... Таким образом, да смилостивится над тобой Бог, мы размышляем и рассуждаем, чтобы на деле развить то, чему научил нас Бог путем знания и логического вывода. Однако с этим утверждением связана проблема, которой нельзя избежать. Могут спросить: «Если всех религиозных положений в том виде, как сообщил нам о них наш Господь, можно достичь исследованием и правильным рассуждением, в чем смысл того, что Он передал их нам через пророчество и подкрепил его доказательствами видимых знамений, а не умопостигаемыми доказательствами?» Теперь мы, с помощью Всевышнего, дадим развернутый ответ на этот вопрос... Таким образом, с этого времени мы обязаны принимать учение религии со всем, что оно включает в себя, поскольку оно подтверждено свидетельством своих чувств. Мы должны принять его и на основании того, что передано нам и подтверждено истинной традицией, как мы разъясним ниже. Господь также повелел нам размышлять не торопясь, пока мы не придем к тому же самому в результате рассуждения, и мы не прекратим размышлять, пока доказательство этого не станет для нас непреложным и Его религия не превратится в наше убеждение в соответствии с тем, что мы видели своими глазами и слышали собственными ушами. Если же для кого-то из нас размышление продлится долго, ему нечего беспокоиться. Тот, кого помехи задержат надолго, не останется без религии [\[121\]](#).

Как и адепты *калама*, Саадья утверждает, что мир сотворен из ничего, а существование Бога следует из существования творения. Тора для него – откровение разума, а цель творения – счастье, достигаемое путем выполнения заповедей Торы. Философия Саадьи служит опорой для его трудов по *ѓалахе*: он проводит различие между этическими заповедями, которые соблюдались бы и без откровения, ибо они продиктованы здравым смыслом, и ритуальными заповедями, обоснованием для которых служит только откровение [20].

Влияние Саадьи на позднейшую раввинистическую религиозную философию было огромным, но не столько благодаря *каламу*, сколько благодаря тому, что он ввел в раввинистический мир греческую философскую мысль. Его вавилонский современник Давид ибн Марван Мукаммис следовал доктрине *калама* в своих доказательствах бытия Божьего, в которых он подчеркивал, что, так как божественные свойства отличаются от человеческих, приписывание Богу свойств не нарушает Его единственности:

Творец этого мира во всех отношениях несходен с миром. Поскольку это так и поскольку мир составной, то его Творец не составной; поскольку в мире множество различий, то в его Творце нет различия; поскольку мир конечен, то его Творец бесконечен; поскольку мир состоит из субстанции и акциденций [122], то его Творец не есть ни субстанция, ни акциденция.

Благодаря Саадье подобные рационалистические умозаключения получили в раввинистическом иудаизме полноправный статус наряду с аристотелевскими и неоплатоническими идеями, которые Мукаммис перенял из христианства. Саадью и Мукаммиса цитировал в XI веке и испанский моралист Бахья Ибн-Пакуда, с чьими этическими наравоучениями мы уже знакомы. Но философская база, на которую опирался благочестивый Бахья в своем руководстве для алчущих духовности, была неоплатонической: для Бахьи душа каждого человека помещена в тело божественным повелением, и для духовной жизни душу необходимо растить, сопротивляясь телесным искушениям и черпая силы из доводов разума и из Торы [21].

Проникновение неоплатонических концепций в еврейскую мысль достигло апогея в философских размышлениях современника и

земляка Бахьи – Шломо Ибн-Гвириоль (Габироля), успевшего поразительно много написать за короткую жизнь, о которой мы почти ничего не знаем. Свой главный философский труд – «Источник жизни» – Ибн-Гвириоль написал на арабском языке, но, за исключением нескольких арабских отрывков, процитированных Моше Ибн-Эзрой, текст сохранился только в латинском переводе и нескольких фрагментах, переведенных в XIII веке на иврит. Его содержание – настолько чистая метафизика, что, хотя латинский перевод был весьма популярен в христианском мире (а может быть, как раз из-за этого), лишь в XIX веке удалось доказать, что «Авицеброн» (под этим латинизированным именем был опубликован перевод) был еврейским автором. Парадокс сотворения Богом, имеющим всецело духовную природу, материального мира Ибн-Гвириоль объяснял так: мир создан цепочкой эманаций, в каждой из которых в той или иной степени присутствует божественное начало. На основании представления о человеке как микрокосме, в котором частичка умопостигаемого мира сосуществует с миром телесным, Ибн-Гвириоль утверждает, что человек может самостоятельно охватить разумом и духовный мир.

Ни метафизическая философия Ибн-Гвириоля, ни его совершенно светские стихи о вине и дружбе не особенно связаны с предыдущей еврейской традицией, так что неудивительно, что в своем труде «Тикун мидот га-нефеш» («Улучшение моральных качеств») он призывал к созданию этической системы, приемлемой для всех религиозных традиций:

Мы назвали наш труд «Улучшение качеств» в основном для пользы широких масс, чтобы они познали природу благородного и постигли этот предмет с помощью различных средств выражения. Далее мы приводим все логические и доказуемые аргументы, которые пришли нам в голову и, кроме того, по мере наших способностей привели стихи из Писания. Не вижу ничего плохого и в том, чтобы после этого кратко процитировать несколько изречений мудрецов, а вслед за тем украшу свою речь строками писателей, и стихами поэтов, и всем необычным, что придет мне в голову, и всем, что я смогу вспомнить, чтобы книга моя была завершенной во всех отношениях.

Целью подобной нравоучительной литературы, написанной в том же жанре, что и созданный веком ранее трактат Саадьи, было не только дать рекомендации по правильному поведению, как это делает *ѓалаха*, но и обосновать их философски. В последующие столетия этот жанр стал популярен у евреев, особенно после перевода арабоязычных трудов Саадьи на иврит во второй половине XII века.

Несмотря на абстрактный характер своей философии и светские стихи, где перемежаются стандартные темы – вино, дружба, любовь, отчаяние, – в религиозных стихах Ибн-Гвириоль проявляет глубокое духовное чувство. Это гимны, посвященные раскаянию и прославлению величия Всевышнего: такова поэма «Кетер малхут» («Царская корона»), включенная в некоторые литургические традиции для чтения и размышления в Йом Кипур:

Дивны дела Твои, и душа моя вполне сознает ^[123]:
Твои, Господи, величие, и мощь, и почет,
и красота, и великолепие, и торжество;
Твое, Господи, царство, и Ты превыше всего ^[124].
Твои все богатства и честь;
Твои создания свидетельствуют с высот и из глубин:
они прейдут, Ты пребудешь один ^[125].
Твоя – мощь, чья тайна недоступна для ума,
настолько выше Ты, чем мысль сама [22].

Более чем через семьдесят лет после смерти Ибн-Гвириоля, между 1140 и 1170 годами, еще один представитель «золотого века» еврейской религиозной поэзии в Испании Йеѓуда Ѓалеви написал на арабском языке философский трактат совсем иного рода. Его книга «Сефер ѓа-кузари» написана в форме диалога, подобного платоновским, и представляет собой воображаемую дискуссию между хазарским царем и раввином о месте иудаизма в мировой истории. Хазары действительно приняли иудаизм примерно за 400 лет до Йеѓуды Ѓалеви (см. главу 9), однако на деле историческим фоном его великого труда стали борьба мусульман и христиан за его родной город Толедо и опасное положение евреев, оказавшихся меж двух огней [23].

Целью «Сефер га-кузари» было продемонстрировать неполноценность философии и примат откровения – в особенности высшего откровения, которым Бог удостоил евреев. Для Галеви доказательство бытия Божьего есть исторический опыт человечества, в особенности история Израиля, а не абстрактные рассуждения о Первопричине. Он утверждает, что античные философы могли отдавать предпочтение логическим доказательствам, так как «они не знали ни пророчества, ни Божественного света», и не следует их за это винить: «Им можно воздать хвалу за то, что они достигли значительной способности абстрагирования в своих рассуждениях, – они стремились к благу, установили законы логики и презрели удовольствия этого мира. У них есть преимущество, ведь они не обязаны принимать наши утверждения, мы же обязаны верить во все, что видели наши глаза, и в традицию, подобную очному свидетельству» [126]. Галеви утверждал, что Израиль занимает выдающееся место в мировой истории; «Кузари» написан по-арабски, но еврейскими буквами и обильно сдобрен еврейскими цитатами. Эту книгу невозможно было принять за труд христианина, как это произошло с «Источником жизни» Ибн-Гвиоля [24].

Нападки Галеви на философов говорят о фундаментальной роли философии среди образованных испанских евреев его эпохи, особенно в высших придворных кругах, к которым принадлежал и сам Галеви. В этом обществе богатые интеллектуалы с различными религиозными корнями вели культурно насыщенную жизнь, наслаждаясь поэзией, музыкой, литературой. У них было общее образование в духе аристотелевской философской программы, получившей дальнейшее развитие в исламских школах Александрии, Багдада и мусульманской Испании. Не следует преувеличивать степень толерантности, царившей в этом *convivencia* [127] трех процветающих культур – исламской, христианской и еврейской, – но самым замечательным в религиозной жизни этого смешанного общества была его интеллектуальная открытость, проявлявшаяся как еврейским и христианским меньшинствами, так и мусульманами, облеченными властью [25].

Влияние исламской культуры на евреев Средиземноморья достигло пика в трудах Моше бен Маймона (Маймонида, Рамбама), пользовавшихся поразительным влиянием не только в XII веке, но и

позже. Плодотворная работа Маймонида по кодификации *ѓалахи* (мы уже говорили о труде «Мишне Тора»), тесно связанная с его стремлением примирить философию и еврейскую традицию, сделала Рамбама властителем еврейских умов от западного до восточного края Средиземного моря и вызвала полемику, бушевавшую еще спустя века после его смерти, о роли разума в иудаизме. О влиянии Рамбама на последующие поколения можно судить по афоризму, который стал ходить в раввинистических кругах спустя век после его смерти: «От Моше до Моше [\[128\]](#) не было равного Моше» [26].

Этим влиянием Маймонид в какой-то мере обязан многочисленным путешествиям, предпринятым как в силу личных обстоятельств, так и из-за значительных изменений, произошедших в исламском мире при его жизни. К 1138 году, когда родился Моше бен Маймон, его родной город Кордова уже около 400 лет был столицей государства Аль-Андалус – так арабы называли мусульманскую часть Испании; архитектурной доминантой города была огромная мечеть – Месquita. В городе жило множество арабов, берберов, вандалов, вестготов и евреев; под властью халифата Кордова стала средоточием науки, медицины, философии и культуры. Исламская библиотека халифа аль-Хакама II, как говорили, насчитывала свыше 400 000 томов, и хотя после смерти халифа она была уничтожена, но и книготорговля, и ученость во времена Маймонида по-прежнему процветали; старшим современником и земляком Моше был великий философ и ученый-энциклопедист Ибн Рушд, известный в Западной Европе как Аверроэс.

Детство Маймонида прошло при берберской династии Альморавидов, которые в той или иной степени защищали религиозные меньшинства, в том числе и евреев, в соответствии со стандартными положениями шариата. Но, когда ему было десять лет, город захватила новая династия Альмохадов, также имевших берберское происхождение, однако придерживавшихся куда более жесткого толкования сунны. По некоторым данным, это даже заставило семью Маймонида для вида перейти в ислам. Политические изменения перевернули жизнь будущего философа. Его семья покинула Кордову, отправившись то ли на север, в христианскую Испанию, то ли в Севилью. Но в 1160 году, в возрасте 22 лет, Моше перебирается в Фес, поближе к столице Альмохадов, а в 1165 году отправляется на Восток, намереваясь посетить Палестину, тогда

находившуюся под властью крестоносцев. До Палестины он не добрался и поселился в Египте, где в конечном итоге стал придворным врачом каирских Айюбидов и занимал эту должность до своей смерти в 1204 году. Широким кругозором Рамбам был обязан не только собственным странствиям. В зрелом возрасте в Египте он занимался торговлей драгоценными камнями, что подразумевало торговые связи с восточными странами – его брат Давид утонул в Индийском океане, путешествуя по торговым делам. Поддерживал Маймонид и тесные контакты с еврейскими общинами Прованса (включая Пиренеи), Северной Франции и рейнских городов, именно в то время все чаще проявлявшими стремление к независимости от еврейских авторитетов мусульманского мира – не в последнюю очередь потому, что христианская Европа начинала чувствовать свою силу, успешно отвоевывая Испанию у мусульман [27].

«Путеводитель растерянных» Маймонид предназначал тем, кто хотел следовать и путям Торы, и принципам философии: он утверждал, что они прекрасно совмещаются друг с другом. Приводя в защиту Торы аристотелевские концепции, изученные им по арабским переводам IX–X веков, Маймонид исходил из того, что философия Аристотеля истинна во всех аспектах, за исключением его теории вечности вселенной, которая, по мнению Маймонида, противоречит Библии, а следовательно, неверна:

Люди, а именно те, кто верят в существование божества, придерживаются трех мнений о вечности мира и его сотворении во времени. Первое мнение, и это мнение всех, кто верят в Тору учителя нашего Моше, мир ему, состоит в том, что весь мир целиком – то есть все сущее, кроме Всевышнего, да возвеличится Он – сотворен Богом, а до этого не существовал никаким образом, и что Бог, да возвеличится Он, один существовал, и ничего больше не существовало – ни ангела, ни сферы, ни того, что прозябает внутри сферы. После этого Его желанием и Его волей Он из ничего сделал существующим все творение как оно есть, и само время было одним из сотворенных вещей. Ибо время есть следствие движения, а движение есть акциденция движимого предмета.

«Путеводитель» Маймонида оказал огромное влияние на евреев того времени, но не столько искусными рассуждениями по тем или иным вопросам (среди которых доказательства бытия, бестелесности и единственности Бога, а также интерпретация природы Провидения, в соответствии с которой Божье всеведение и предвидение не влияют на свободу воли человека), сколько общим обоснованием возможности руководствоваться философией в религиозных вопросах и, более того, постигать с ее помощью смысл на первый взгляд абсурдных фрагментов Библии. Изучался в «Путеводителе» и вопрос о том, как говорить о Боге на человеческом языке. Маймонид увязывает библейский антропоморфизм с философским пониманием природы божественного и показывает, что заповеди Торы имеют рациональную цель – развивать нравственный и интеллектуальный потенциал человека. Маймонид открыл евреям Аристотеля, как в следующем веке Фома Аквинский открыл его христианам [28].

Вклад Маймонида в развитие иудаизма огромен и разнообразен, но все его труды имели философскую основу. Еще не достигнув двадцати трех лет, он написал трактат по логике. В одном из посланий он настаивал: «Пусть никогда человек не оставляет позади здравый смысл, ведь и глаза у нас смотрят вперед, а не назад». Упорное стремление к ясности изложения идей как основе иудаизма подвигло его написать комментарий к Мишне, законченный к тридцати годам, вскоре после приезда Маймонида в Египет. Именно в этом комментарии, обсуждая небольшой фрагмент трактата Мишны «Сангедрин», где перечисляются по категориям грешники, которые не удостоятся доли в грядущем мире, Маймонид впервые сформулировал свои тринадцать принципов веры:

1. Вера в существование Творца: есть существо, Которое существует самым совершенным образом и является источником существования всего остального.

2. Единственность Бога: Его единственность не схожа с единственностью какого-либо обычного тела, которое одно в численном смысле... Нет, Он единствен такой единственностью, которая подразумевает абсолютную уникальность...

3. Бестелесность Бога: никакая акциденция тел, например движение и покой, не свойственны ему ни сущностно, ни

акцидентально.

4. Предвечное существование Бога.

5. Только Богу нужно служить и только Его превозносить.

6. Пророчество.

7. Пророчество Моше, учителя нашего: мы должны верить, что Моше был отцом всех пророков.

8. Тора с небес: мы должны верить, что вся Тора, находящаяся сейчас в наших руках, – это та же Тора, которая была дана Моше, и вся она из уст Всевышнего. То есть вся Тора передана ему Богом способом, который мы метафорически называем речью, но истинную природу этого общения не знает никто, кроме Моше, который при этом был. Он был как писец, которому диктуют.

9. Неизменность Торы: Тора эта не будет изменена, и не будет другой Торы от Бога.

10. Бог знает все дела людей и не оставляет их без внимания.

11. Бог воздаст добром соблюдающим Его заповеди и наказывает нарушающих Его запреты.

12. Эра Машиаха: мы должны верить и утверждать, что Машиах придет.

13. Воскресение мертвых.

Эти тринадцать принципов представляют собой своего рода манифест иудейской веры. До нынешнего дня они вызывают у одних восторженное одобрение, а у других активное несогласие [29].

Некоторые постулаты философского иудаизма Маймонида, как представляется, вытекают из его несогласия с определенными моментами исламского дискурса, однако связь между воззрениями Маймонида и исламом носила сложный характер – среди прочего и потому, что он общался с мусульманами самых разных воззрений. Сунниты-Альморавиды, в правление которых он родился, в целом были настроены против логических умозаключений, а шииты-Фатимиды, правившие Египтом к моменту, когда Рамбам оказался там, разработали исмаилитское богословие на основе неоплатонизма. Сунниты-Айюбиды, среди которых он окончил свои дни, придерживались особого направления схоластического богословия, связываемого с трудами персидского философа и мистика аль-Газали, чьи книги магрибские Альморавиды в 1109 году предали публичному

сожжению. Таким образом, принимая тот или иной элемент исламского богословия, Маймонид тем самым подспудно подвергал осуждению другие направления в исламе: как хорошо заметно по письмам, он осознавал необходимость быть осторожным и учитывать, как могут воспринять его труды мусульманские покровители. Впрочем, сам он, судя по всему, взял кое-что и от ислама в версии Альмохадов, обрекших его в юные годы на судьбу изгнанника и обличье мусульманина: речь идет о настоятельном подчеркивании единственности Бога и желании дать определение единственно правильной вере, чтобы на этом основании искоренять ереси – отсюда и необходимость некоего религиозного кредо, чего-то вроде Символа веры. На тринадцати принципах веры Маймонида впоследствии был основан пиют «Игдаль» («Да возвеличится»), написанный в Риме, по всей вероятности, в XIV веке и с тех пор часто используемый в молитвах кануна субботы и праздников:

Возвеличен Бог живой и прославленный;
Он сущ, и время не ограничивает Его существования.
Он един, и никто другой так не един;
Он скрыт, и нет предела единству Его...
В конце дней Он пошлет нам Машиаха,
Чтобы искупить ждущих окончательного спасения Его.
Мертвых воскресит Бог в великой милости Своей;
Благословенно навечно прославленное имя Его! [30]

Маймонид писал в основном на еврейско-арабском языке, но «Мишне Тора» написана им (уже в возрасте за сорок) на мишнаитском иврите, а позднее он вместе с раввином из провансальского Люнеля Шмуэлем Ибн-Тибоном перевел на иврит свой «Путеводитель растерянных». Представляется, что со временем он все больше и больше осознавал необходимость писать на иврите, чтобы охватить еврейских читателей христианской Европы, которым арабский язык, даже записанный еврейским письмом, был непонятен. Насколько обширную переписку вел Маймонид, стало ясно, когда в каирской генизе нашли его многочисленные письма. Трудно даже вообразить,

когда он успевал писать труды по медицине и руководить беспокойной и далекой от единства еврейской общиной Каира [31].

Исключительное прижизненное влияние Маймонида как лидера общины и законодателя (один из его титулов – «Великий орел» – взят из Книги пророка Иезекииля и подчеркивает его почти царский статус в еврейском сообществе) хоть и придавало дополнительный авторитет его философским трактатам, в то же время делало их уязвимыми для нападок. Еще при жизни Рамбама яростным обвинениям подвергались, как мы уже видели, его *ѓалахические* труды, а критика его философских взглядов достигла пика только через десятилетия после его смерти. Наиболее непримиримыми были некоторые из провансальских мистиков, возражавшие против вполне определенного постулата Маймонида – о том, что воскреснут (само по себе будущее воскресение и он, и его оппоненты полагали фундаментальным догматом иудаизма) не тела, а души (хотя сам же Маймонид в «Рассуждении о воскресении из мертвых» заявлял, что концепция духовного воскресения вовсе не противоречит возможному возвращению души в тело). Решительному размежеванию между рационалистами и мистиками способствовали пертурбации во внешнем мире, как еврейском, так и христианском. В том же XII веке, когда еврейские мистики критиковали воззрения Маймонида, шла полемика и между христианами – сторонниками Пьера Абеляра и Бернара Клервоского, однако в первом случае успех мистиков был отчасти обусловлен и внешними обстоятельствами: видя уничтожение крестоносцами рейнских общин и Реконкисту в Испании, евреи испытывали ужас от мысли о бессилии рациональной религии [32].

Самым ранним критиком Маймонида был Меир бен Тодрос *ѓа-Леви Абулафия*, родившийся в Кастилии и учивший в Толедо. Он рассуждал, что если телесного воскресения не будет, «зачем люди телом стояли на страже Бога, во тьме ли они ходили ради Господа их? Если тела не воскресают, в чем их надежда и где ее искать?». Оппоненты Маймонида отвергали все попытки рационального объяснения чудес, на что его сторонники отвечали все более отвлеченными аллегориями, черпая подходящий материал в историях о чудесах, в изобилии встречающихся в Талмуде. Противникам Маймонида из Испании и Прованса пришли на помощь раввины Северной Франции, обладавшие беспримерными познаниями в *ѓалахе* и при этом не запятнавшие себя

знакомством с текстами Аристотеля. Их поддержка была тем активнее, что они питали отвращение к роскошному образу жизни философски образованных евреев исламской Испании: хотя занятия философией не всегда подразумевают гедонизм, обнищавшим евреям Северной Европы должно было казаться именно так. Наличие подобных предрассудков смог признать в XIII веке лишь один выдающийся испанский раввин, обладавший достаточным авторитетом, чтобы усадить противников за стол переговоров. Это был Моше бен Нахман, известный также как Нахманид или Рамбан [33].

В своих галахических трудах Нахманид объединил северофранцузские традиции изучения Талмуда и аналитические методы Маймонида; при этом он был не настолько чужд мистическим и мессианским размышлениям, чтобы каббалисты Прованса в 1230-е годы отказывались его слушать – не в последнюю очередь потому, что поиски глубинного смысла библейского текста привели Рамбана к позиции, противоположной подходу Рамбама, искавшего рациональные объяснения чудес. Но *херем* (религиозный запрет), наложенный в 1232 году раввинами Прованса на изучение философии Маймонида, и их попытки убедить талмудистов севера Франции наложить такой же запрет привели Нахманида в ужас. Протестуя против этого в послании северофранцузским раввинам, он не утверждал, что философия сама по себе есть благо, но отмечал, что в руках Маймонида она стала важным оружием и помогла удержать богатых испанских евреев, «набивших животы греческой пищей», от куда более опасного греха, так что, если бы не труды Маймонида, «они бы отпали от иудаизма почти полностью» [34].

Однако между противниками кипели такие страсти, а аргументы как за, так и против применения философии для лучшего понимания Торы были так убедительны, что попытки примирения окончились ничем. Обе стороны предали друг друга отлучению, а вал писем, проповедей и полемических комментариев продолжал нарастать и распространяться все шире. Раввины переходили из одного лагеря в другой в поисках сторонников, и, наконец, конфликт привлек внимание христианских властей. В 1232 году в Провансе в спор евреев вмешались доминиканцы: они сожгли книги Маймонида на костре как еретические. Еврейские участники спора, независимо от их позиции, были потрясены. Говорили, что раскаяние одного из главных

противников Маймонида, Йоны бен Авраама из Жироны, было так велико, что он задумал (но не успел) отправиться в паломничество в Палестину, к могиле Маймонида, чье тело после смерти было перевезено в Тверию и там похоронено.

Разногласия между рационалистами и мистиками внутри раввинистического иудаизма поблекли после событий в Париже, когда некий Николай Донин – еврей, отвергавший, подобно караимам, Устную Тору и за это отлученный своим учителем Йехиэлем бен Йосефом, – взял и крестился, после чего вступил в орден францисканцев и объявил Талмуд непристойной книгой, полной кощунственных утверждений об Иисусе, Марии и христианской вере. В результате в 1240 году в Париже по инициативе папы римского состоялся диспут между евреями и христианами, по итогам которого судьи вынесли обвинительный приговор, и в 1242 году двадцать четыре воза талмудических книг были преданы огню. И сторонники, и противники Маймонида подписались бы под доводами, которые рабби Йехиэль в отчаянии приводил королеве-матери Бланке Кастильской, пытаясь убедить ее не осквернять то, что составляло основу веры и для философов, и для мистиков, и для галахических авторитетов:

Несмотря на древность Талмуда, до сих пор никто не предъявлял подобных обвинений. Ваш ученейший Иероним постиг всю еврейскую ученость, в том числе и Талмуд, и он не смолчал бы, если бы Талмуд был кощунственной книгой. Почему же мы должны под страхом смерти защищаться от этого грешника, который отвергает авторитет Талмуда и соглашается верить только в то, что написано в Моисеевой Торе, без какого бы то ни было толкования? А ведь всем вам известно, что все тексты нуждаются в толковании. Потому мы и отлучили его от общины, и с тех самых пор он строит против нас козни. Но мы скорее умрем, чем откажемся от Талмуда, который дорог нам пуще зеницы ока. Даже если вы приговорите Талмуд к сожжению во Франции, его продолжают изучать в остальном мире, ведь мы, евреи, рассеяны по свету. В ваших руках наши тела, но не души [35].

Корни внутриеврейских разногласий лежали слишком глубоко, чтобы страсти полностью улеглись, и к концу века борьба против рационалистов с их неумеренным аллегоризированием вспыхнула с новой силой. В конце XIII века в Барселоне рабби Шломо бен Авраѓам Адрет, или Рашба, попытался прийти к компромиссу. Сам он был противником крайних аллегористов, но изучал философию и защищал философские труды Маймонида. Однако его тревожило, что философия и другие мирские предметы могут отвлекать юношей от изучения Торы, «которая выше этих наук», и 26 июля 1305 года он издал запрет, в котором говорилось: «Мы постановили за себя, за наших детей и за всех, кто присоединился к нам, что в следующие пятьдесят лет под угрозой отлучения от общины никто из нас до достижения двадцати пяти лет не будет изучать ни в оригинале, ни в переводе труды греков по религиозной философии и естествознанию... Из общего запрета, однако, исключаются книги по медицине».

К этому времени для многих раввинов, стоявших на рационалистических позициях, подобный запрет стал неприемлемым, даже если сами они не занимались философией. Великий талмудист из Перпиньяна (Прованс) Менахем Меири в письме Адрету явным образом высказался против его решения, указав, что многие знатоки Талмуда не чурались философии (таких действительно было уже немало). Младший современник и земляк Менахема Меири, Йосеф бен Аба Мари Каспи, который написал комментарий к «Путеводителю» Маймонида и пошел по пути Аристотеля даже дальше, согласившись с его доводами в пользу вечности вселенной, оставил в письме-завещании сыну набросок учебной программы, по его мнению наиболее подходящей для юношества. Наряду с практическими науками и этикой, в эту программу входило изучение логики, богословия, «Метафизики» Аристотеля и, конечно, «Путеводителя» Маймонида:

Есть, сын мой, две крайности среди евреев нашего времени, и обеих ты должен твердо избегать. Первую из этих категорий составляют люди поверхностного знания, учившиеся слишком мало. Это разрушители и мятежники, они насмеваются над словами наших раввинов, благословенна их память,

пренебрегают практическими заповедями и принимают неуместные толкования рассказов из Танаха. Их неизбежно выдает слишком хорошее знание трудов Аристотеля и его учеников... Во вторую из упомянутых выше категорий входят те, кто презирает подлинную философию, представленную в трудах Аристотеля и ему подобных. И я, сын мой, не виню их, ведь они все свое время посвящают изучению талмудических споров... Сын мой! Встретив подобных людей, спроси их: «Господа мои! Какой грех усмотрели ваши отцы в изучении логики и философии? Неужели столь ужасное преступление – употреблять слова в их точном значении? И далее, что вы скажете о самих трудах Аристотеля и Рамбама? Изучили ли вы их содержимое? Если вы заглядывали дальше обложки, вы знаете наверное, что в этих книгах объясняются и обосновываются наши драгоценные заповеди. Если же вы достигли преклонных лет и еще не читали ни слова из философов... тогда спешите открыть глаза, доколе не померкло солнце!» [36]

Утверждая ценность Аристотелевой «Метафизики» и принимая его доводы о вечности мира, Каспи был не одинок: той же точки зрения придерживался его современник из Прованса Леви бен Гершом (Герсонид, или Ральбаг) – последний еврейский богослов, активно оперировавший философией Аристотеля. В шеститомном труде «Книга войн Господних» он рассматривал важнейшие философские вопросы своей эпохи – о душе, пророчестве, божественном всеведении, божественном провидении, астрономии, математике и сотворении мира. Несмотря на свои обширные познания в Библии и Талмуде, Герсонид (в отличие от Маймонида, чьи труды он нередко критиковал) ставил в этих областях доводы Аристотеля выше, чем откровения еврейской традиции. Чтобы лучше понять Аристотеля, он изучал труды Аверроэса (Ибн Рушда) – современника Маймонида, жившего в мусульманской Испании в XII веке, – и написал комментарии к ним [37].

К середине XIV века, после смерти Герсонида, рационализм Аристотеля утратил притягательность для большинства еврейских мыслителей Испании: росла популярность других подходов к изучению Торы, в особенности мистицизма, а влияние ислама

уменьшалось по мере ослабления политической власти мусульман над югом Испании. Хасдай бен Аврагам Крескас из Барселоны, с 1387 года исполнявший в христианском Арагоне обязанности «придворного раввина», то есть представлявший еврейскую общину перед властями, под конец жизни, в 1410 году, написал труд, в котором яростно критиковал аристотелевскую традицию в иудаизме. Он громил взгляды Герсонида как еретические, а от воззрений Маймонида (которого называл Учителем) призывал отказаться в пользу более «еврейского» иудаизма. В трудах Крескаса влияние философского подхода в конкретных догматах почти не прослеживается, но рационалистические методы он по-прежнему применяет. Как и критикуемые им схоласты, Крескас использует доказательства и суждения, пишет о принципах и причинах, хотя и заявляет, например, что существование Бога доказывается только Библией. Крескас, который, как и Маймонид, был в первую очередь вождем общины и находился в тесном контакте с властями предрержащими, считал аристотелизм опасным, так как еврейские интеллектуалы использовали его как оправдание для отхода от иудаизма. По иронии судьбы, доводы самого Крескаса показывают глубокое знание традиции, которую он критиковал. Его нападки на философию Аристотеля следует сопоставить с его же «Опровержением принципов христианства», опубликованным на каталанском языке в 1397–1398 годах и содержащим строго логическую критику основных христианских догматов: о первородном грехе, о Троице, о непорочном зачатии – в попытке вернуть еврейских отступников в лоно иудаизма [38].

Аналогичную цель – противодействовать угрозе со стороны христианства – имела «Сефер га-икарим» («Книга основ»), написанная Йосефом Альбо, учеником Крескаса. Альбо был одним из защитников иудаизма на официальном, публичном и весьма затянувшемся диспуте в Тортосе, в котором евреи были вынуждены участвовать. Диспут проходил с января 1413-го по апрель 1414 года; после него многие евреи перешли в христианство, чему, несомненно, способствовали и воспоминания об арагонском погроме 1391 года, одной из жертв которого стал сын Крескаса. В своем труде Альбо уделяет основное внимание соблюдению закона как основе спасения и тем самым вступает в неявную полемику с христианством, исключая требование

верить в Мессию из числа основополагающих принципов иудаизма. По мнению Альбо, неверие в приход Мессии – может быть, и грех, но не ересь. Альбо был знаком с работами христианских схоластов, например Фомы Аквинского, и в своих диспутах с христианами прекрасно осознавал слабые места Маймонидовых формулировок тринадцати принципов веры, среди которых и ожидание грядущего Мессии. Еще Крескасом был предложен сокращенный список из шести принципов, Альбо же оставил всего три из них: существование Бога, божественное откровение, награда и наказание. По иронии судьбы, этот список из трех принципов, по всей вероятности, взятый у старшего современника Альбо – Шимона бен Цемаха Дурана (учившего в Алжире после еврейского погрома 1391 года на его родной Майорке), изначально позаимствован у исламского философа-аристотелиста Аверроэса, утверждавшего, что любой, кто отрицает хоть один из этих принципов, считается в исламе неверующим. Среди евреев последующих поколений «Книга основ» Йосефа Альбо приобрела огромную популярность, во многом благодаря появлению печатной версии, вышедшей уже в 1485 году [39].

К XV веку философский подход к религиозным идеям стал, таким образом, вполне естественным для многих евреев, хотя баланс между авторитетом логических рассуждений и божественного откровения оставался постоянным камнем преткновения. Так, испанский раввин второй половины XV века Ицхак Арама перенял из христианских проповедей практику изложения философских идей в еженедельных проповедях в синагоге, приуроченных к соответствующей недельной главе Торы. Популяризируя философские идеи для широкой аудитории, он использовал соответствующие раввинистические тексты и умело прибегал к аллегориям. Например, стих «В начале сотворил Бог небо и землю» он объяснял следующим образом: «В самом начале Бог произвел небеса и землю из абсолютного небытия. Слово “небеса” [129] указывает на две составных части: духовный мир (разумы), которые нужно было создать первыми, и материю небесных сфер, находившуюся ближе всего к Богу в ходе творения».

Вместе с тем сам Арама не питал безграничной веры в могущество человеческого разума, ведь из Библии ему было прекрасно известно, что древо познания в Эдемском саду даровало познание не только добра, но и зла. По мнению Арамы, человеческий разум в сочетании с

верой может сделать много добра, но, выплеснувшись за границы веры, будет неизбежно склоняться ко злу. «Истинной наукой» Арама считал не философию, а каббалу. Он одним из первых среди комментаторов Торы использовал на правах классического источника «Зо́гар» – важнейший текст средневековых иудейских мистиков, возглавивших оппозицию философскому рационализму [40].

«Зоѓар» и каббала

Где же средневековые евреи, занятые скрупулезным соблюдением галахических правил, уставшие от философского рационализма, запутавшиеся в схоластических аргументах талмудистов, могли обрести чувство трансцендентности божественного? Воздушная архитектура кордовской Мескиты наполняла религиозным трепетом мусульман, а великолепные соборы Северной Европы – христиан, но в религиозной жизни евреев не было архитектурного аналога этих сооружений: ведь средневековые еврейские общины были маленькими и попросту не нуждались в огромных синагогах, а во многих случаях христианские власти еще и накладывали ограничения на высоту еврейских зданий: они не должны были быть выше стоящих рядом церквей. Те евреи, кто имел возможность тратить на религиозное строительство, расточали средства на украшение интерьера. Так, синагога Вормса, основанная в 1034 году купеческой общиной, процветавшей под королевским покровительством и давшей иудаизму целый ряд выдающихся знатоков *ѓалахи*, оставалась в плане простым прямоугольником даже после того, как в конце XII века ее внутреннее пространство было изменено: появились два боковых нефа, образованные романскими колоннами, похожими на колонны строившегося в то же время Вормсского кафедрального собора. Подобные здания должны были придавать торжественность общинным собраниям, которые в Средневековье даже по вопросам, не связанным с религией, все чаще проводились в синагоге; но их архитектура не была призвана возвышать дух. Исключением была великолепная Староновая синагога в Праге – величественное двухнефное здание готической архитектуры, построенное в 1270 году по образцу христианских церквей того времени и используемое до сих пор [41].

Некоторые средневековые евреи – как и некоторые средневековые христиане – обретали чувство трансцендентного в мистических размышлениях, хотя, как будет показано далее, в течение всего Средневековья подобный мистицизм процветал лишь в узких кругах. Уже в талмудический период мистики размышляли о природе божественного царства, как мы уже знаем на примере литературы

ѓейхалот (глава 11), однако лишь в последние десятилетия XIII века, с распространением незаурядного труда под названием «Зоѓар» («Сияние»), мистицизм стал играть все более важную роль в общинной литургии и молитвах, а также проникать во все остальные сферы еврейской религиозной жизни (в том числе и в *ѓалаху*). Структурно «Зоѓар» представляет собой сборник из двадцати или около того разрозненных трактатов; автор книги, знакомый с арамейским, разработал на его основе искусственный язык, который должен был звучать внушительно и возвышенно. Книга «Зоѓар» вывела на передний план еврейской религиозной мысли мистическое богословие, в котором библейские повествования выступают символическим отображением божественного мира, а мир объясняется как совокупность божественных эманаций, исходящих от сокрытого Бога.

Если судить о «Зоѓаре» по тексту самой книги, он заключает в себе мистическое богословие, более авторитетное, чем сама *ѓалаха*, ибо оно основано непосредственно на Писании, точнее, на его истолковании мудрецом II века Шимоном бар Йохаем. Шимон, живший в Палестине во времена Бар-Кохбы, как считалось, семь лет скрывался в пещере от римлян и якобы написал «Зоѓар» по вдохновению, полученному от пророка Элияѓу, открыв возвышенные истины:

Рабби Шимон сказал: «Горе человеку, который говорит, что Тора дана для того, чтобы просто рассказывать истории о житейских событиях! Ведь в таком случае даже в наше время мы можем написать Тору о свершающихся событиях, даже более привлекательных, чем те? Если Тора призвана рассказать о происходящем в мире, то взять даже правящих в мире, – случаются между ними вещи более примечательные. Так что ж, давайте последуем за ними и сделаем из них Тору подобно этой?! Однако все события в Торе – это высшие тайны. Высший мир и нижний мир взвешиваются на одних весах. Израиль внизу против высших ангелов наверху... Тора... облеклась в существующее в этом мире... Есть у нее суть, и это заповеди Торы, называемые сущностью Торы. И эта сущность облачена в одеяния – в рассказы этого мира. Глупцы в мире не видят ничего, кроме этого облачения, – повествования Торы. И не знают больше, и не

всматриваются в то, что находится под этим облачением. Те, кто знают больше, смотрят не на облачения, а на сущность, находящуюся под этим облачением. А мудрецы, служащие высшему Царю, те, что стояли у горы Синай, – видят не что иное, как спрятанную в Торе душу, являющуюся основой всего, настоящую Тору. А в грядущем будущем достигнут видения внутренней сути души Торы» [\[130\]](#).

Но на самом деле «Зо́гар» во многом представляет собой отражение еврейской жизни в средневековом христианском мире – отсюда, в частности, нередкие упоминания троиственности Бога, очевидно, в намеренное противопоставление христианской Троице [42].

Прежде чем мы поговорим подробнее о самой книге «Зо́гар», нельзя не отметить, что она выросла из развитой традиции мистицизма. Пиетисты Рейнской области и севера Франции со второй половины XII по XIII век разработали глубокую этическую систему, сформулированную в пользовавшейся огромной популярностью книге «Сефер Хасидим». В Вормсе и Майнце представители тех же кругов создали ряд эзотерических учений; главными руководителями этого движения были члены семейства Калонимидов, которые, как мы уже знаем, в X веке переехали из Лукки (Северная Италия) в Майнц и возглавляли рейнские общины до и после первого крестового похода.

Не вполне ясно, привезли ли Калонимиды мистические учения с собой из Италии или разработали их уже на Рейне. Однако ряд книг Эльазара бен Йе́уды из Вормса, написанных после 1217 года, несомненно, выросли на рейнской почве. В них Эльазар прославляет абсолютную духовность и трансцендентность Бога: от Его сокрытого бытия распространяется видимое сияние, соединяющее божественный источник и творение. В книгах Эльазара, несомненно, так или иначе отразилась душевная травма автора, чьих дочерей и жену крестоносцы убили у него на глазах. Что касается метафизики его богословия, она разработана не вполне последовательно. Как и других представителей Хасидей Ашкеназ, его, как кажется, больше занимает приход к благочестию через раскаяние. Характерным для Хасидей Ашкеназ было подчеркивание необходимости исключительного внимания и точности в молитвах, и они собрали огромное количество эзотерических сведений нумерологического характера, которые

помогали им сосредоточиться на текстах молитв; эти тексты, как правило, заучивались наизусть, а не читались по книге, чтобы ничто не отвлекало молящихся от служения [43].

Среди разнообразных мистических концепций, появившихся в этом регионе в указанную эпоху, наибольший интерес представляют размышления о роли термина «*особый херувим*» как антропоморфного обозначения божественного существа. Эта концепция встречается в ряде анонимных и псевдоэпиграфических текстов; р. Эльханан бен Яаков из Лондона упоминал ее еще в начале XIII века. К концу того же века те же идеи приписывались Йеѓуде Хасиду из Регенсбурга, родственнику и учителю Эльазара из Вормса. Однако они не слишком согласуются с мистическими учениями, приверженцами которых были Эльазар и другие Калонимиды, и, по всей вероятности, зародились в других группах – возможно, даже не на Рейне, а в Северной Франции. Не исключено, что аскетизм Хасидей Ашкеназ и особенно их практика умерщвления плоти появились под влиянием аналогичных практик у христиан, в первую очередь францисканцев, хотя подобная аскеза известна и в более ранней еврейской традиции – как периода Второго храма, так и талмудической эпохи, а параллель с христианской аскезой, которая в доступных нам источниках не проводится никогда, может быть объяснена духом времени, когда такой способ религиозного самовыражения воспринимался как естественный [44].

Христианским влиянием совсем иного рода могут отчасти объясняться дуалистические элементы своеобразных мистических воззрений, пропагандировавшихся неизвестным автором из Северной Испании или Прованса, который составил (вероятно, в конце XII века) «Сефер га-баѓир» («Книгу яркого света»). Автор «Сефер га-баѓир», скорее всего, не избежал влияния катаров, исповедовавших крайний дуализм, в котором Бог добра противостоит богу зла. В Лангедоке в эти годы катарство так распространилось, что в 1209 году был предпринят альбигойский крестовый поход, в ходе которого христиане Северной Франции поставили себе целью насадить истинную веру в гнезде катарской ереси на юге – если необходимо, путем жестокой бойни. «Книга яркого света» написана в форме мидраша, приписанного раввинам эпохи Мишны; многие поучения представлены в виде притч, а природа божественного обсуждается с привлечением ряда образов, в том числе перевернутого дерева. Автор

(по его собственным словам) записал ряд божественных изречений и впервые в еврейском мистицизме придал важную роль женскому аспекту божественного; этим женским аспектом для него является Шхина (божественное присутствие). Само слово *Шхина* в иврите действительно женского рода, но именно в «Сефер га-багир» аспект женственности впервые выделяется особо [45].

Работы мистиков производят стойкое впечатление, что их авторы трудились либо поодиночке, либо в небольших группах. Друг друга они цитируют только тогда, когда это выгодно. В противовес ограничениям христианского богословия, да и развитию *галахи* и философских учений в иудаизме, мистики в своих размышлениях были относительно свободны. Находилось, конечно, место и взаимным обвинениям, однако евреи, в отличие от христиан, не считали, что неверное понимание природы божественного неизбежно ведет к обвинению в ереси. Согласно «Сефер га-багир», корень зла лежит непосредственно в божественном, а именно в пальцах левой руки Бога; источником же зла назван женский аспект божественного мира. Схожие представления можно найти в раннехристианских гностических текстах, а также в учении катаров, однако ни то ни другое влияние не объясняет веры автора «Сефер га-багир» в переселение душ после смерти: не исключено, что подобных воззрений придерживались в период Второго храма фарисеи (см. главу 6), а также, судя по всему, некоторые евреи в X веке (это учение заклеили как «глупое» и Саадья Гаон, и его современники и оппоненты – караимы), однако в раввинистических кругах учение о переселении душ ранее не встречалось [46].

Судя по всему, одновременно с автором «Сефер га-багир» предавались теософским размышлениям в Провансе Раавад и его сын Ицхак Слепой. Именно в их эпоху термин «каббала» стал стандартным для обозначения подобных размышлений. Выбор термина («традиция», «предание», буквально – «получение») важен, так как он подразумевает, что учение, открываемое путем глубокой концентрации на библейских текстах и размышлений о природе вселенной, на самом деле известно уже с древности – его нужно только открыть заново: именно мнимая древность учения придавала ему авторитет. В ту же эпоху в Провансе или за Пиренеями, в Кастилии, действовала группа мистиков, на чье религиозно-мистическое учение повлияли две другие

анонимные работы – теософская «Сефер га-ийюн» («Книга созерцания»), в которой описаны десять (в некоторых вариантах тринадцать) эманаций божественного, и полная размышлений «Мааян га-хохма» («Источник мудрости»), где происхождение мира отчасти объясняется через последовательности первородных букв. Авторы весьма многочисленных сохранившихся от этого периода кратких мистических трактатов отличались, с одной стороны, независимостью мышления, а с другой – общими представлениями. Приписывая авторство своих книг выдающимся мужам древности (автором «Мааян га-хохма» назван сам Моисей), они, как представляется, маскировали реальный опыт собственных мистических размышлений, подобно тому как авторы псевдоэпиграфических откровений эпохи Второго храма, возможно, втайне излагали собственные мистические видения.

Целью этой теософской каббалы было понимание богословских вопросов, достигаемое не логическими рассуждениями о природе божественного, как у философов (как еврейских, так и христианских и исламских), а глубинным размышлением о скрытом смысле древних текстов, особенно Библии. Результатом подобного размышления могло стать познание природы Бога и его связи с миром, раскрытой им самим «между строк» Писания. Таков был мистицизм, представлявший собой ответвление эзотерического подраздела раввинистической «учебной программы»; этот мистицизм следовало непременно сочетать с учебой, и его тайны не должен был пытаться постичь тот, чья ученость была недостаточной для попадания в элитный круг знатоков. В дальнейшем каббала оказывала огромное влияние на жизнь всех верующих евреев независимо от их учености, но возникла она все же как дополнение к изучению Талмуда – основе основ средневекового раввинистического иудаизма.

На основании сходства идей авторов многих ранних каббалистических трудов историки часто описывают их как членов единого круга, однако конкретный характер их взаимоотношений остается неизвестным. С несколько большим основанием можно утверждать, что на северо-востоке Испании, в Жироне, в середине XIII века возник первый на Пиренейском полуострове центр каббалы во главе с Эзрой бен Шломо и Азриэлем бен Менахемом. Оба они были учениками Ицхака Слепого, и оба сочетали учение «Сефер га-багир» с неоплатонической терминологией, систематически сводя воедино

каббалистические символы и истории из Талмуда. Жиронские мистики, называвшие себя «святым обществом» (*хавура кдоша*), считали, как и другие каббалисты, что эзотерическое знание должно быть достоянием привилегированной элиты. Однако именно они оказали решающее влияние на распространение этих теософских идей благодаря комментарию к Торе, составленному их соотечественником Нахманидом и раскрывшему мистические учения широкому кругу еврейских читателей [47].

От кабинетных размышлений Нахманида и жиронских мистиков резко отличался экстатический мистицизм их младшего современника Авраама Абулафии: характер его размышлений о божественном мире можно объяснить его яркой, полной приключений жизнью. Абулафия родился в Сарагосе и получил воспитание в Туделе (Наварра); в возрасте двадцати лет он предпринял путешествие на другой край Средиземного моря, чтобы отыскать в Земле Израиля легендарную реку Самбатсион, но в Акре война мусульман и христиан за святую землю расстроила его планы и заставила вернуться в Европу. Проехав через Грецию, он сделал остановку в Италии и стал в Вероне изучать каббалу, начав с комментариев к «Сефер Йецира». В Испании, куда он ненадолго вернулся, вокруг него стала формироваться группа избранных учеников. В 1273 году он вновь уехал в Италию, на Сицилию или в Грецию и начал пропагандировать теорию, согласно которой великий Маймонид в своем «Путеводителе рассеянных» проповедовал не что иное, как каббалу. Написанная Абулафией серия небольших «Книг пророчества» собрала вокруг него кружок ученых. В 1280 году внутренний голос побудил мистика отправиться в Рим и просить папу Николая III положить конец страданиям евреев; в ответ на свое прощение Абулафия был приговорен к сожжению на костре и избежал казни лишь потому, что в августе того же года папа скончался.

К тому моменту Абулафия стал знаменитостью и сам как нельзя лучше осознавал все, что открылось ему с тех пор, как «в возрасте тридцати одного года в Барселоне Всевышний пробудил его ото сна». Поэтому большой переполох вызвало его заявление о том, что Мессия придет в 5050 году по еврейскому календарю, или в 1290 году н. э., – в том году, когда самому Абулафии должно было исполниться пятьдесят лет. Воззрения Абулафии по мессианскому вопросу носили сложный характер, но иногда ему, весьма вероятно, казалось, что он и есть

Мессия. Как бы то ни было, объявление Абулафии привело к волнениям; многие стали готовиться к отъезду в Землю Израиля. Однако ведущий галахический авторитет Испании Шломо бен Авраѓам Адрет, или Рашба, осудил Абулафию, назвав его шарлатаном. Отправленный в изгнание на остров Комино близ Мальты, Абулафия яростно защищался, написав серию трактатов, где метал стрелы в своих критиков, а также ряд мистических трудов, в том числе комментариев к Торе и комментариев к «Сефер Йецира» [48].

От рейнских общин Хасидей Ашкеназ Абулафия позаимствовал учение о божественных эманациях, которые он впервые назвал термином *сфирот* (буквально «перечисления»). Он подробно разработал взятые у Хасидей Ашкеназ методы познания скрытого смысла Писания, основанные на буквенной комбинаторике (*церуф*), сложении числовых значений букв в словах (*гематрия*) и толковании букв и слов как аббревиатур целых фраз (*нотарикон*). Вместе с тем он верил и в то, что «Путь Божественного Имени» допускает непосредственную связь человека с Богом посредством пророчества – особого просветленного состояния сознания, влекущего за собой не просто знание, но и искупление, и возможность в этом мире вкушать наслаждения мира грядущего. Эта форма практического мистицизма весьма отличалась от размышлений жиронских теософов, учение которых сам Абулафия отвергал (впрочем, неприятие было взаимным). Из огромного числа сохранившихся рукописных списков его трудов видно, что многие евреи тем не менее с восторгом восприняли его учение [49].

Основой экстатического мистицизма Абулафии был псевдорационализм, что видно из его попытки приписать собственные взгляды Маймониду, и в этом отношении его воззрения были схожи с учением суфиев в исламе. Вряд ли суфизм повлиял на Абулафию непосредственно, однако в Египте потомки Маймонида (в особенности его сын Авраѓам и внук Овадьа) всячески поддерживали применение иудеями суфийских практик на пути к совершенству и единению с Богом:

Во-первых, надлежит иметь как можно меньше связей с простолюдинами... Затем, необходимо приучить себя как можно меньше разговаривать, произнося лишь те слова, которые

приводят к выгоде в этом мире и счастьем в мире грядущем... Далее, следует как можно сильнее изменить свои привычки в питании, уменьшая наслаждение от пищи, пока не привыкнешь вкушать ее лишь изредка и не занимать свой разум мыслями о еде. Стремись также меньше спать... Затем постепенно приучи свою душу не думать ни о чем, кроме Него и того, что приближает тебя к Нему, пока силы души твоей не возрастут настолько, чтобы помочь тебе достичь цели, которой ты взыскуешь. Кроме того, во время молитвы пусть намерения твои будут чисты, и тщательно следи за словами, которые ты произносишь. И вот, когда ты достигнешь подобного состояния, восторг твой будет столь пылким, что ты не сможешь и на мгновение расстаться с Ним. И по мере возрастания твоего блаженства будет возрастать и пыл, так что ты не будешь уже находить наслаждения ни в пище, ни в питье, ни в отдыхе.

Еврейско-суфийские тексты, написанные на арабском языке, всецело принадлежат традиции исламского суфизма и хранят куда больше следов контактов с мусульманскими мистиками, например Ибн Араби, чем с другими ветвями еврейского мистицизма. Мы уже отмечали, что следы суфийского влияния видны в моралистических поучениях Бахьи Ибн-Пакуды, жившего в Испании XI века.

Однако, подобно реформаторским учениям Хасидей Ашкеназ, занимавшим центральное место в духовной жизни рейнских евреев этой эпохи, а также идеям абсолютной бедности, которые проповедовали позже христианские мистики (например, святая Тереза Авильская), движение каббалистов показало, как истовая религиозность руководителей общины приводит к тому, что этические и философские доктрины приобретают отчетливый оттенок мистицизма. Те, кто хотели быть благочестивыми, должны были стремиться стать духовными наследниками библейских пророков, в особенности Элиягу: вести аскетический образ жизни, укрощать страсти и думать только о Боге, «облачаясь в лохмотья и тому подобное платье бедняков, похожее на одежды суфиев наших дней, и [также принимая на себя] ограничения в пище, удовлетворяясь крошками и тому подобным... чтобы люди верили, глядя на них, [что

они ведут] образ жизни пророков, который [подразумевает] воздержание и довольство тем, что есть...» [50].

Такова была почва, подготовленная для «Зо́гара» к концу XIII века, когда книга впервые начинает циркулировать в еврейской среде – приблизительно в то же время среди испанских мусульман стали ходить учения великого суфийского мистика Ибн Араби. «Зо́гар» представляет собой любопытную смесь различных материалов, полную мифологических образов, поэзии, отголосков неоплатонизма и аристотелизма, а также народных суеверий, магии и мистической психологии:

«Душа» – низшее из движений, она поддерживает и питает тело. Тело тесно связано с «душой», а «душа» с телом. Когда же «душа» усовершенствуется, то становится престолом, на котором покоится «дух», когда «душа», привязанная к телу, возбуждается, как сказано в Писании: «доколе не излиется на нас Дух свыше» [131]. Когда и «душа», и «дух» усовершенствуются, они становятся достойными принять «высшую душу», и «дух» становится престолом, на котором пребывает «высшая душа», высочайшая из всех, сокрытая и совершенно непостижимая. Так образуется престол над престолом и престол для высочайшего, которое надо всем. Созерцая эти ступени души, ты откроешь в них тайну Божественной Премудрости, ибо всегда подобает мудрому изучать сокрытые тайны таким образом. Обрати внимание, что душа, низшее из движений, держится за тело, подобно тому как в пламени свечи темная часть внизу держится за фитиль, от которого ее невозможно отделить и без которого пламени не бывает. Но когда темное пламя разгорелось, оно становится престолом для белого пламени, которое покоится на темном пламени. А когда и темное, и белое пламя полностью разгорелись, белое пламя, в свою очередь, становится престолом для невидимого пламени, ибо то, что покоится на белом пламени, нельзя ни увидеть, ни познать. И только тогда пламя образуется полностью. Подобен этому и человек, достигающий полного совершенства и называемый после этого «святым».

В «Зоѓаре» утверждается взаимосвязь между нижним и высшим мирами, так что поступки и молитвы людей имеют космический смысл. Всегда существует опасность, что зло, вызванное человеческими грехами (в том числе и недостойными мыслями), может привести к разъединению *сфирот* – десяти ступеней высшего мира, по которым Всевышний сходит от Бесконечности (*Эйн-соф*) к божественному проявлению в Шхине, которая является одновременно последней из *сфирот* и небесным образом общины Израиля. В союзе Шхины (мыслимой как женский аспект Творца) и мужскими Его аспектами, в частности *сфирой* Суда, важны гармония и равновесие [51].

Кто автор книги «Зоѓар»? В самом тексте утверждается, что «Зоѓар» есть плод споров танаев II века из окружения Шимона бар Йохая, но это опровергается искусственностью арамейского языка, на котором написана книга, и отсутствием упоминаний о «Зоѓаре» до конца XIII века. Сегодня в научном мире в целом принята гипотеза о том, что настоящий автор книги «Зоѓар» – каббалист Моше из Леона, который первым опубликовал ее текст, заявив, что переписал его с древней рукописи, полученной им из Земли Израиля (впрочем, кроме него, эту рукопись никто не видел, а после смерти Моше из Леона его вдова и дочь утверждали, что ее вовсе не было). Моше немало путешествовал по Кастилии и сблизился с другими каббалистами, в особенности с Йосефом бен Авраѓамом Джикатиллой, последователем практического мистицизма Авраѓама Абулафии и автором трудов, посвященных анализу тетраграмматона и еврейского алфавита с позиций мистицизма. В зрелом возрасте Джикатилла перешел к более теософской форме мистического исследования; в его трудах «Врата света» и «Врата справедливости» особенно четко изложена роль *сфирот* и описаны их взаимоотношения с божественным. Сам Моше опубликовал ряд каббалистических трудов на иврите, среди которых есть и посвященные теме *сфирот*: они либо создавались одновременно с книгой «Зоѓар», либо были написаны для привлечения внимания к ней [52].

«Зоѓар» оказал непосредственное влияние на мистиков по всему еврейскому миру, и весьма вероятно, что после смерти Моше из Леона евреи, в чьих кругах ходила книга, стали быстро вносить в нее дополнения. В связи с этим к мистическому комментарию о

внутреннем смысле Писания примыкают разделы, в которых, среди прочего, описывается жизненный путь Шимона бар Йохая или ведутся дискуссии о физиогномике и хиромантии, а также разделы, написанные на иврите, а не на арамейском. За последующие два века каббалистические кружки появились в Италии, в Греции и на Земле Израиля, а судя по трудам Йешаягу бен Йосефа из Тебриза (Персия), появившимся в 1320-х годах, и Натана бен Моше Килкеса, написанным в Константинополе в 1360-х, к этому времени влияние каббалы распространилось и на евреев Востока. Приняли ее и мистики Германии, объединившие «Зо́гар» с традициями Хасидей Ашкеназ.

Во многих уголках еврейского мира к идеям книги «Зо́гар» примешивались представления из более ранней раввинистической литературы мистического характера, чьи авторы истово стремились понять место человека и Бога во вселенной. Распространению каббалистических идей способствовало и их принятие многими авторитетными знатоками Талмуда и *ѓалахи*. Несмотря на решительные разногласия с Авраѓамом Абулафией, великий талмудист Рашба в собственных трудах недвусмысленно демонстрирует превосходные познания в каббале (как, впрочем, и его учитель Нахманид). Многочисленные комментарии учеников самого Адрета к мистической части Нахманидова комментария на Пятикнижие показывают, какую роль сыграла школа Адрета в независимой от книги «Зо́гар» передаче теософской каббалы последующим поколениям [53].

Откуда возникли все эти идеи? С одной стороны, можно установить связь многих конкретных мотивов в уже сложившемся учении каббалы с позднеантичной мистической литературой *ѓейхалот* («чертогов»): продолжавшаяся с XII века практика переписки этих старинных текстов сама по себе подтверждает живучесть этих традиций. С другой стороны, можно заметить, что «взрыв» мистицизма произошел именно в Провансе и Испании XII–XIII веков, где эзотерические идеи рождались в кружках мистиков, живших напряженной духовной жизнью, и нередко являлись реакцией на многочисленные тексты спекулятивного характера, появившиеся на протяжении очень короткого периода времени. Представляется очевидным, что подобные религиозные выплески невозможно уместить в линейную схему развития. Умозрительные построения были обязаны изобилием

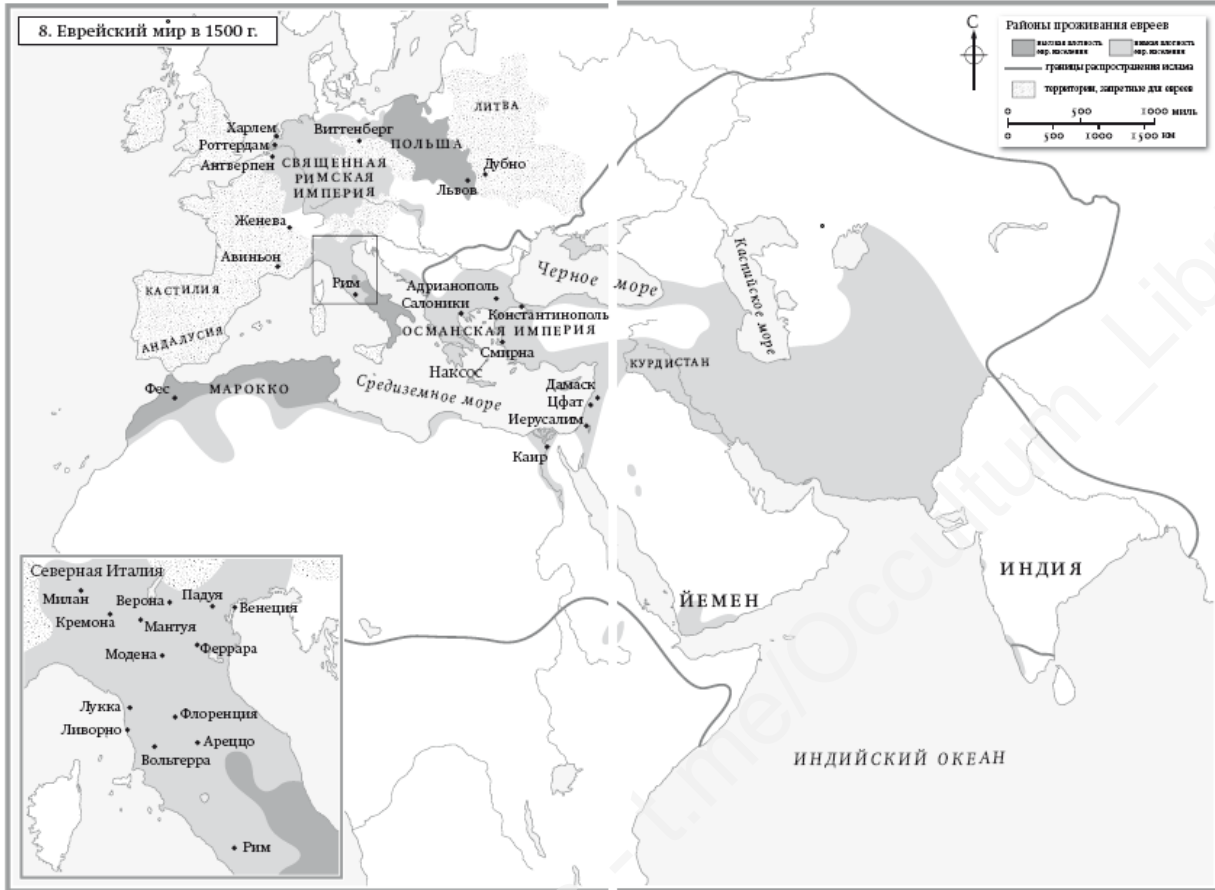
именно отсутствию сдерживающих факторов. В современных каббалистам христианских кругах свобода богословских размышлений была строго ограничена, да и раввины, выносившие галахические постановления, были скованы неизбежными рамками, а вот мистики могли, не слишком сдерживаясь, грезить о природе божественного и откровении, таящемся в загадочных словах Писания. При этом такого рода размышления, как мы видим, могли с успехом идти параллельно самыми различными путями.

Членам раввинистических общин было не всегда легко сочетать мистические размышления с обычной жизнью, ярким примером чего служит жизненный путь Авраама Абулафии: каббала, с одной стороны, сулила весь мир, но, с другой стороны, могла завести слишком далеко. Моше из Бургоса, ведущий кастильский каббалист XIII века, оказавший (наряду со своими учителями Яковом и Ицхаком Коѓенами) серьезное влияние на Моше из Леона и книгу «Зоѓар», но при этом сохранивший множество традиций, о которых «Зоѓар» умалчивает, без ложной скромности заявлял о философах своей эпохи: «Их головы достигли лишь высоты наших ног», однако писал и о том, что, хотя, произнося божественные имена, каббалисты способны творить чудеса, сам он ни разу не пытался проверить это на практике. Очевидно, каббалистические обряды таили в себе опасность, слишком уж гранича с магией. Каббалисты, со своей стороны, могли упрекнуть галахических авторитетов в недостатке религиозного пыла: в одной мистической проповеди в разделе «Тикуней Зоѓар» Мишна названа «местом погребения Моше». Вместе с тем ясно, что ни одна из крайностей не была господствующей: многие галахические авторитеты находили удовольствие в каббалистических размышлениях, и ни один средневековый каббалист не считал, что мистические прозрения освобождают от необходимости строгого следования галахе. Каббалисты Прованса возглавили оппозицию философии Маймонида, кульминацией которой стало злополучное сожжение его книг в 1232 году, но, как мы уже знаем, Авраам Абулафия считал, что его собственная разновидность экстатической каббалы основана на учении Маймонида, вопреки аристотелизму последнего. Более того, традиция неоплатонизма в еврейской философии, истоки которой можно проследить в трудах кайруанца Ицхака бен Шломо Исраэли, жившего в первой половине X века, и

цитатах из Платона в «Источнике жизни» андалусийца Ибн-Гвириля, напрямую повлияла на автора «Сефер га-багир» через испанского философа XII века Авраама бар Хию. Теория эманаций, получившая развитие в размышлениях каббалистов о *сфирот*, была важной составляющей философской концепции неоплатоников, и неоплатонизму суждено было сыграть важную роль в восприятии каббалы христианами в эпоху Возрождения [54].

Каббалистические образы и представления, особенно содержащиеся в книге «Зо́гар», постепенно были приняты почти всеми течениями в средневековом иудаизме начала XIV века: даже те, кто отказывались сами предаваться мистической рефлексии или теософским размышлениям, признавали прозрения предыдущих поколений как часть Торы. Сложность каббалы как системы представлений все возрастала по мере того, как каббалисты боролись с неразрешимым вопросом, лежащим в основе каббалы, – вопросом о взаимоотношениях Бога с материальным миром, – в то время как для большинства евреев каббалистические идеи были символическими образами, украшающими установленный порядок богослужения и молитв.

Популярность каббалистических образов говорит о том, что среди евреев в этот период широко распространился запрос на детально разработанный богословский фундамент, который лег бы в основу практической жизни иудеев в соответствии с *галахой* и при этом давал бы возможность ощутить нечто более возвышающее и таинственное, чем слишком конкретные обетования и угрозы, фигурирующие в библейском Завете между Богом и народом Израиля. Возможно, именно запрет на обсуждение и анализ каббалистических воззрений в среде тех, кто не принадлежал к раввинской элите, придавал этим воззрениям дополнительное могущество и мистическое очарование в глазах «мирян». Таким образом, хотя большинство евреев в каббале разбирались очень слабо, к началу Нового времени она стала, по сути, богословским каркасом всего раввинистического иудаизма.



Часть IV
Авторитет и реакция (1500–1800 гг.)

vk.com/occultumlibris - t.me/Occultum_Libris

14. Европейское Возрождение и Новый Свет

Осенью 1523 года в Венеции появился еврей, называвший себя Давид Реувени. Ему было около сорока лет, и был он, по его словам, главнокомандующим войском десяти потерянных колен Израилевых и братом Йосефа, царя колен Реувена, Гада и Менаше. Согласно дневнику Реувени (или тому, что он выдавал за свой дневник), прежде чем отплыть в Италию, он путешествовал по Востоку, посетил Александрию Египетскую, Иерусалим и Цфат на святой земле, а также Дамаск. Прибыв в Венецию, Давид убедил нескольких венецианских евреев помочь ему добиться у папы римского Климента VII аудиенции, в ходе которой он собирался предложить понтифику заключить с потерянными коленами Израилевыми договор о совместной войне против мусульман. Несмотря на поддержку кардинала-гуманиста Эджидио да Витербо и ряда богатых римских евреев, Реувени добился от папы только рекомендательных писем королю Португалии и царю Эфиопии, однако и этого хватило, чтобы в 1525–1527 годах в Португалии его приняли со всей торжественностью как официального посла. Но успех возбудил и подозрения: евреи Португалии, вынужденно обращенные в христианство, восприняли приезд посланца как знак, что Мессия явится в ближайшем будущем, а Реувени вовсе не стремился развеять это заблуждение. Когда молодой португалец Диогу Пириш, рожденный в семье крещеных евреев, сделал себе обрезание и принял еврейское имя Шломо Молхо, Реувени изгнали из страны за опасное влияние на умы. Отплыв от испанских берегов в Прованс, он был арестован владельцем Клермона и два года провел в тюрьме, пока евреи Авиньона и Карпантра не выкупили его. Вновь оказавшись в Венеции в ноябре 1530 года, он был встречен как провозвестник Мессии, но его известность возбудила вражду у некоторых евреев, что и привело его к краху.

Летом 1532 года Реувени предстал перед императором Карлом V вместе с новообращенным Шломо Молхо, который провел предыдущие семь лет в путешествиях по Восточному Средиземноморью и Италии; в Салониках он изучал каббалу, надеясь найти знаки, указывающие на скорое искупление. Молхо пришел к убеждению, что он сам и является Мессией, в подтверждение чего

тридцать дней сидел одетый в рубище на мосту через Тибр близ папского дворца, чтобы исполнилось одно из пророчеств о Мессии в Вавилонском Талмуде:

Р. Йеѓошуа бен Леви встретил пророка Элияѓу у входа в гробницу р. Шимона бар Йохая. Он спросил его: «Имею ли я долю в мире грядущем?» Тот ответил: «Если этот Учитель пожелает»... Тогда он спросил его: «Когда придет Мессия?» Тот ответил: «Пойди и спроси его сам». – «Где он сидит?» – «У входа в Рим». – «Как я узнаю его?» – «Он сидит среди прокаженных; и все они разматывают [свои повязки] разом и заматывают разом, он же разматывает и заматывает каждую в отдельности, думая: «Когда я понадоблюсь, я не должен медлить»».

Удивительным образом Молхо смог заручиться поддержкой папы, особенно поразив того верным предсказанием наводнения в Риме и (в январе 1531 года) землетрясения в Португалии. Даже когда инквизиция осудила его за отпадение от христианства, личное вмешательство папы спасло его от казни. Возможно, отправляясь вместе с Реувени в 1532 году в Регенсбург, к императору, он считал себя неуязвимым. Увы, это оказалось не так: в том же году его вновь судили и сожгли на костре в Мантуе, а Реувени отвезли в Испанию в цепях и предъявили обвинение в пропаганде перехода в иудаизм среди португальских «новых христиан». Он умер в тюрьме, вероятнее всего, в 1538 году [1].

Достойная авантюрного романа жизнь Реувени и Молхо разворачивалась на фоне новых перспектив, открывшихся европейцам в начале XVI века. Представление об исламе как угрозе для христианства было в Европе по-прежнему непоколебимым, особенно после взятия Константинополя османами в 1453 году. В течение XVI века Османская империя на юге завоевала Сирию, Палестину, Египет и Северную Африку, на западе дошла до Венгрии, на востоке распространила свою власть до Ирака и Йемена. В то же время беженцы из Константинополя принесли на латинский Запад греческую ученость и способствовали восстановлению утраченных античных знаний – Возрождению. Ученым-гуманистам всех сословий (среди них были и духовные лица, например кардинал Эджидио да Витербо)

открылись безграничные возможности нового понимания мира и его взаимоотношений с божественным. Надежды на лучшее будущее только укрепились благодаря открытию и завоеванию невероятных богатств Нового Света, куда Колумб отплыл в 1492 году. Вместе с тем Европа погрязла в религиозных войнах между католиками и протестантами, в ходе которых тонкие богословские и литургические различия становились причиной кровавых межгосударственных и внутренних раздоров, достигших невиданного в истории христианства размаха.

За три столетия – с 1500 по 1800 год – в результате Великих географических открытий и общего развития морских перевозок, приведшего к росту сверхприбыльной межконтинентальной торговли, экспансия европейской цивилизации охватила весь мир. В 1500 году Западная Европа еще была экономическим и политическим захолустьем по сравнению с Османской империей и ближневосточным государством Сефевидов. Ислам наступал в Средней Азии, на Дальнем Востоке и в Африке южнее Сахары, а пределы распространения христианства по преимуществу ограничивались Европой. К 1800 году усилиями европейских колонизаторов христианство завоевало американский континент и территории вокруг торговых факторий в Западной Африке и Юго-Восточной Азии.

Различия в направлениях христианства, принесенных колонизаторами в дальние страны, отражали отсутствие единства в христианской Европе. В XVI веке запад континента раздирали конфликты, вызванные очевидными злоупотреблениями католической церкви. Почти 40 % европейцев приняли новую веру под знаменами Лютера, Цвингли и Кальвина. Ответом католических иерархов стала Контрреформация: с одной стороны, был положен конец наиболее вопиющим злоупотреблениям, а с другой стороны, римские папы попытались вернуть отпавшую паству при помощи военной силы союзных им правителей, в первую очередь императора Священной Римской империи. После более чем столетия религиозных и политических конфликтов Вестфальский мир 1648 года надолго определил границы в Европе: жители Франции, Богемии, Австрии и Польши остались в основном католиками, а Северная Европа, в том числе бóльшая часть Германии, стала протестантской. Избежало религиозных смут только православное христианство под властью

царей постепенно расширявшегося Московского государства [132], которое, в свою очередь, из отсталой страны на задворках Европы XV века превратилось в Российскую империю, к концу Наполеоновских войн (1815) ставшую одной из самых могущественных держав континента, чему способствовал быстрый экономический рост в XVIII веке и присоединение современных территорий Эстонии, Латвии и Литвы на западе.

Зарождающаяся глобальная экономика – от торговли мехами на севере, ставшей золотой жилой для России, до трансатлантической торговли и импорта из Индии и Китая, обогативших Западную Европу, – постепенно, начиная с конца XV века, изменила соотношение сил в Европе. В Средиземноморье итальянские города утратили ведущие позиции, теснимые испанскими Габсбургами на западе и турками-османами на востоке: к началу XVII века восток Средиземноморья был в руках турок, а западом владели испанцы. Самые большие богатства стекались в атлантические державы – Испанию, Португалию, Англию и Голландию; во второй половине XVII века, при Людовике XIV, в гонку с некоторым опозданием вступила Франция, символом процветания которой стал воздвигнутый в это время великолепный Версаль.

Мир становился единым, и многие евреи активно по нему путешествовали, создавая общины бок о бок с уже действующими и перенося региональные традиции на новую почву. Представители сефардской диаспоры из Испании и Португалии переезжали не только в страны Средиземноморья и Северную Европу, но и на американский континент. В Центральной и Восточной Европе миграция в Польшу, продолжавшаяся с XIII века, значительно усилилась во время религиозных войн XVI – начала XVII веков. На новом месте переселенцы приживались по-разному: одни изгнанники подчеркивали свою особость, храня отличие от евреев-соседей, а в других случаях благодаря смешанным бракам и другим формам социальных контактов старые традиции сплавлялись с местными, образуя нечто новое. Пример первой из этих двух тенденций – идиш (возникший на основе средневерхненемецких диалектов), который и в Польше стал языком ашкеназских евреев, отличая их от местного населения. Тенденции же к единообразию способствовало то, что европейские евреи очень рано стали печатать религиозные книги, в результате чего религиозные идеи

стали распространяться шире и быстрее, чем в Средние века, а образование стало более демократичным: ведь теперь тексты оказались доступны не только представителям ученой элиты, но и простым евреям.

Комментарий Раши к Пятикнижию был напечатан уже в 1475 году, а в 1523 году в Венеции христианский печатник Даниэль Бомберг с дозволения папы Льва X впервые напечатал Вавилонский Талмуд, облегчив тем самым его изучение, – особенно благодаря тому, что на полях талмудического текста были напечатаны комментарии Раши. Широко распространились печатные молитвенники, так что община могла поправить руководителя, ведущего молитву, если он говорил не то, что написано. Книги на иврите в первой половине XVI века печатались главным образом в Италии, где Гершом Сончино издал первую печатную еврейскую Библию. Еврейские типографии были также в Константинополе и Салониках, а к концу века их становилось все больше и в странах Северной Европы. В XVII веке одним из центров печатного дела стал Амстердам, где выпускались многочисленные книги на самых различных языках для религиозных нужд евреев в странах Европы. Но не все было столь радужно: христианские цензоры, которыми нередко бывали крещеные евреи, с каждым годом все строже следили за содержанием еврейских книг [2].

Еще одним важным «спусковым крючком» изменений в еврейском мире стало изгнание евреев из Испании (1492) католическими королями – Фердинандом и Изабеллой – и из Португалии (1497–1498) королем Мануэлом. Волна изгнанников хлынула на восток, под власть османов, проявлявших относительную религиозную толерантность. Многие поселились в Константинополе, Салониках, Адрианополе; другие основали общины в небольших городах, разбросанных по Малой Азии и Греции; были и такие, кто отправился в Египет и (в незначительном числе) в Землю Израиля, особенно в Цфат и Иерусалим. К XVII веку убежищем от преследований католиков стали для евреев и некоторые протестантские государства Европы, принимавшие и тех, кто был вынужден креститься, а теперь хотел открыто вернуться к своей религии. Уже около 1590 года в Амстердаме существовала тайная община «конверсос», чьим языком религиозного дискурса был не иврит и не голландский, а испанский язык. В 1605 году евреям было дано разрешение построить синагоги в Роттердаме и

Харлеме, и, хотя в разных провинциях страны гражданский статус евреев значительно разнился, они всё больше интегрировались в нидерландское общество.

Замечательным в своем роде был жизненный путь амстердамского раввина Менаше бен Исраэля. Он родился на Мадейре в 1604 году в семье, внешне исповедовавшей христианство, и был крещен под именем Мануэл Диас Суэйру. Ребенком он был привезен в Нидерланды, где благодаря богословским способностям и изданию еврейских книг в собственной типографии получил известность не только среди евреев, но и среди христиан. В 1655 году он вел переговоры с Оливером Кромвелем о возвращении евреев в Англию, откуда они были изгнаны в 1290 году. В 1492 году первым из моряков Колумба, ступившим на землю Нового Света, был крещеный еврей Луис де Торрес; «конверсос» из Испании и Португалии быстро начали селиться в Америке. В середине XVII века голландцы захватили северо-восток Бразилии, после чего ряд местных общин «конверсос» открыто вернулись к религии предков. Правда, в 1650-е годы португальские колонисты вытеснили голландцев, и евреям пришлось бежать от инквизиции на север – на острова Карибского моря и в Северную Америку. Больше всего поселенцев осело в Новом Амстердаме (ныне Нью-Йорк). В Ньюпорте (Род-Айленд) в 1763 году, почти через век после прибытия в город барбадосских евреев (1677), была освящена синагога Туро – старейшее из сохранившихся в США еврейских зданий [3].

В Восточной Европе еврейское население Польши и Литвы неуклонно росло с XIII века, чему благоприятствовала система государственного покровительства, под которым находились евреи; общинные советы – кагалы – получили автономию во внутренних делах, что способствовало притоку немецких евреев, многие из которых селились в деревнях Украины. Уже в 1264 году польский князь Болеслав подписал привилегии, получившие название Калишского статута и предоставившие евреям Польши значительные юридические права, в том числе право на разбор внутренних дел еврейским судом. Как следствие, еврейское население, с последней четверти XVI века находившееся под покровительством польско-литовской шляхты, множилось; к началу XVII века Польша и Литва стали главными центрами ашкеназской культуры и сохранили этот

статус даже после уничтожения сотен еврейских общин украинскими казаками и крестьянами – участниками антипольского восстания Богдана Хмельницкого – в 1648–1649 годах.

Зверства хмельничины, нашедшие отражение во множестве литургических стихотворений и скорбных элегий, вызвали исход еврейских беженцев обратно на запад, в Нидерланды: так, к голландской общине сефардов, чьи предки прибыли из Португалии и Испании, присоединилось ашкеназское население, отличавшееся социально, экономически, культурно и говорившее главным образом на идише. Беженцы с территории современной Украины, осевшие в карликовых государствах Германии, привнесли в религиозную жизнь немецких общин дух особого религиозного рвения. Члены общин находились в сложных отношениях с «придворными евреями», оказывавшими коммерческие и финансовые услуги самовластным князьям Священной Римской империи и сопредельных государств, например Польши и Дании. Многие из «придворных евреев», как могли, помогали своим общинам, используя связи в высших кругах. Так, Шмуэль (Самуэль) Оппенгеймер, поставщик австрийской армии в конце XVII века, построил множество синагог и ешив и пользовался огромным влиянием в еврейском сообществе, несмотря на недостаток образования [4].

Столкновение различных тенденций еврейской жизни того времени дало особенно блестящие плоды в Италии, где евреи процветали в XIV и XV веках благодаря мелкому ростовщичеству, способствовавшему общему росту экономики итальянских государств, и в целом сохраняли свое положение в обществе, несмотря на периодические вспышки враждебности со стороны францисканцев и других социальных групп. Когда в марте 1492 года евреям пришлось покинуть Испанию, под властью арагонской короны находились и Сицилия с Сардинией, а в 1503 году под испанское владычество попало и Неаполитанское королевство, откуда большинство евреев также было изгнано. В то же время в Центральной и Северной Италии римские папы и правители городов-государств, в том числе флорентийские Медичи, в первые десятилетия XVI века, наоборот, привечали переселенцев. Но благожелательное отношение длилось недолго. В русле Контрреформации папы начали ограничивать евреев в правах, а в 1533 году понтифик Юлий III повелел сжечь в Италии все экземпляры

Талмуда под предлогом, что в них содержатся кощунственные высказывания в адрес христианства.

С 14 июля 1555 года по указу папы Павла IV евреи на ночь должны были запирались в гетто. Первое гетто было создано в Венеции в 1516 году в квартале близ литейни (на венецианском диалекте *ghetto*): власти разрешили евреям города селиться только здесь. К концу XVI века подобные еврейские кварталы появились в большинстве городов Италии; на ночь они обычно запирались. В некоторых городах (например, в Риме) в гетто царила ужасающая скученность и антисанитария; в других случаях гетто, где сталкивалось на ограниченном пространстве множество евреев различного происхождения, становилось центром полнокровной культурной жизни. Так, в Венеции, наряду с общиной итальянских евреев, возникшей не позднее XI века, проживали общины левантийских и немецких евреев, а также недавние изгнанники с Пиренейского полуострова. Левантийские и западные евреи благодаря связям с заморскими общинами и своей роли в развитии морской торговли в некоторой степени пользовались защитой властей Венецианской республики, хотя инквизиция периодически требовала изгнать евреев из города [5].

Если вынужденная социальная изоляция итальянских евреев не отсекала их полностью от интеллектуального брожения эпохи Возрождения, это было во многом обусловлено огромным интересом к еврейским традициям со стороны христианских ученых-гуманистов, стремившихся наряду с греческой ученостью, врата которой распахнулись для Запада после 1453 года, освоить и древнее еврейское наследие. В конце XV века их рвение к овладению еврейскими знаниями особо подстегивала питаемая Пико делла Мирандолой и другими христианскими учеными надежда постигнуть тайны каббалы, которые, как думал Мирандола, позволят доказать божественность Христа. Одним из результатов внимания к каббале стала публикация в 1494 году немецким гуманистом Иоганном Рейхлином первой латинской книги по этому предмету. В 1517 году он же издал большой трактат «Искусство каббалы», в котором пытался продемонстрировать происхождение неоплатонизма и каббалы от одних и тех же мистических учений, через которые человечеству было явлено имя Иисус (для этого Рейхлин постулировал своеобразное еврейское

написание имени Иисус, представляющее собой тетраграмматон с добавлением буквы *шин*, символизирующей Логос). Каббалисты-христиане не всегда испытывали теплые чувства к традиционному иудаизму. Напротив, они объявляли истинным иудаизмом каббалу, противопоставляя ее «приземленному» учению Талмуда. Одной из их целей было использование каббалы в качестве оружия против закостенелой христианской схоластики.

Поначалу христианские ученые черпали знания о каббале в основном из латинских переводов, выполненных крещеными евреями, однако некоторые гуманисты втягивались в дискуссии с теми евреями, кто оставался верным своим традициям. В 1571 году еврейский врач Азария деи Росси, застигнутый в Ферраре сильнейшим землетрясением и искавший спасения в полях на окраине города, повстречал там ученого христианина, который задал ему вопрос о подлинном смысле отрывка из письма Аристия (христианин ошибочно предполагал, что существует написанный на иврите оригинал письма). Итог этой беседы поразил Азарию:

В это ужасное время, когда, как я уже говорил, я должен был оставить развалины собственного дома и искать жилье где придется, я по воле судьбы оказался в обществе множества миролюбивых людей к югу от реки По. Один из наших соседей, ученый-христианин, дабы провести время и отвлечься от горестных мыслей о землетрясении, читал книгу, которую я еще раньше начал с ним обсуждать, – книгу, где излагается история появления перевода нашей Торы. В то самое время он приблизился, приветствовал меня и попросил меня, как знающего древнееврейский оригинал (ибо он думал, что у нас, евреев, эта книга есть), разъяснить и уточнить некоторые места, которые в латинском переводе (а латинский язык ему был давно и хорошо знаком) показались темными. Когда я сообщил ему, что такой книги на иврите не существует, он был поражен и недоумевал, как столь славная история могла быть позабыта Израилем, которому она принесла бы заслуженную гордость... [6]

После этого разговора деи Росси, сам выдающийся и независимый во взглядах ученый, перевел «Письмо Аристия» на иврит. Позже этот

перевод вошел в более обширный труд Азарии – «Меор эйнаим» («Свет очей»), опубликованный им в Мантуе в 1574 году, за несколько лет до смерти. Этот труд представляет собой замечательное научное исследование еврейской истории, хронологии, поэзии и культуры, с привлечением множества классических латинских и греческих источников (с первыми деи Росси был знаком в оригинале, вторые читал в латинских или итальянских переводах).

Особый интерес для деи Росси представляли еврейские произведения эллинистического периода, написанные по-гречески и совершенно забытые раввинистической традицией. Он самозабвенно изучал труды Филона (которого называл на иврите Йедидья га-Александрони) и показал, что популярный труд по еврейской истории «Йосипон» на самом деле представляет собой не что иное, как небрежный пересказ греческих текстов Иосифа Флавия, сохранившихся в христианских списках. Движимый духом познания, свойственным исследованиям гуманистов, деи Росси использовал любые источники, какие только мог найти, включая книги церковного историка IV века Евсевия (в той мере, в какой тот касался еврейской истории) и другие труды отцов церкви. Он привлекал даже богословские идеи Фомы Аквинского и других средневековых христианских теологов, а также каббалиста-христианина Пико делла Мирандолы, чьи методы исследования вызывали у него восхищение.

Критический подход к историям из Талмуда сам по себе не являлся в еврейской мысли чем-то новым, но до деи Росси никто не прибегал для его обоснования к нееврейским источникам, и публикация «Света очей» вызвала многочисленные протесты. Дело было не в религиозных воззрениях Азарии – и они, и его личное поведение соответствовали раввинистическим нормам благочестия. Опасным казалось следствие, неизбежно вытекавшее из его метода научного изучения: с помощью знаний, пришедших извне раввинистической традиции, можно было не только укреплять и объяснять эту традицию (так средневековые еврейские философы использовали исламские труды), но и бросить ей вызов, что было куда революционнее. В 1574 году раввины Венеции наложили *херем* на тех, кто будет читать книгу Азарии без их особого разрешения; аналогичные запреты были наложены во многих частях Италии и даже в Палестине – в Цфате. Йеѓуда Лива, знаменитый Маѓараль из Праги, посвятил значительную часть своей книги «Беэр

ѓа-Гола» («Колодец изгнания»), вышедшей в 1598 году, резкой критике взглядов деи Росси, хотя последний к тому времени уже лет двадцать как умер. Более века труд деи Росси читали лишь тайком – даже в Мантуе, где он был напечатан, знакомство с ним позволялось только тем, кто достиг двадцати пяти лет: считалось, что к этому возрасту человек сможет справиться с потенциальной опасностью крамольного учения. Впрочем, и сам деи Росси осмотрительно избегал применения методов исторической критики к тексту Библии и ограничивался формальными учеными вопросами – например, хронологией древнееврейской истории; в этом его подход к священным текстам напоминал подход его современников – христианских гуманистов. Встреченное Азарией решительное противодействие говорит о том, что его современники понимали: сами попытки сопоставлять устоявшееся учение с внешними литературными источниками могут оказаться весьма опасными с точки зрения сохранения целостности традиции [7].

Несмотря на свою (скорее скандальную) известность, деи Росси никогда не занимал пост раввина и пропагандировал свои идеи, по сути, в одиночку: даже некоторые близкие друзья покинули его, столкнувшись с масштабной реакцией на его труд и его на первый взгляд легкомысленное отношение к общепринятым традициям. Но нашлись и другие авторы, благодаря которым дух Ренессанса все же постепенно становился частью интеллектуального кругозора итальянских евреев. В 1587 году, менее чем через десять лет после смерти деи Росси и в разгар полемики о его трудах, главным раввином Мантуи, где Азария жил и опубликовал свою книгу, стал Йеѓуда бен Йосеф Москато, до этого почти двадцать лет занимавший пост официального проповедника мантуанской общины.

За текстом книги Москато «Нефуцот Йеѓуда» («Рассейние Йеѓуды») – сборника пятидесяти двух его мантуанских проповедей, опубликованного в Венеции в 1589 году, – несложно разглядеть фигуру автора, религиозного учителя, всецело преданного эстетике ренессансной риторики. В другой своей книге «Коль Йеѓуда» («Голос Йеѓуды», 1594) – комментарии к «Кузари» Йеѓуды Ѓалеви – Москато защищает и средневековых неоплатонистов, и, как ни странно, Филона. Как и деи Росси, Москато с одобрением цитирует Пико делла Мирандолу:

Прежде всего от Бога проистек сотворенный разум как сила, единая и совершенная; Он наделил его идеями всех вещей... Через истечение этой силы Бог не просто создал все вещи, но создал их самым совершенным образом. Этот разум платоники и другие философы древности и называли «Сыном Божиим», как написал мудрый Пико делла Мирандола в своем кратком сочинении о небесной и земной любви.

«Сын Божий», о котором пишет Москато, – это Логос, который Филон постулировал как связующее звено между человеком и божественным началом. Умелое сочетание актуальных знаний со средневековой еврейской философской традицией, вкрапления цитат на итальянском и отсылки к идеям современников в области музыки и астрономии, мистический флер, создаваемый частыми цитатами из «Зо́гара» (нередко без упоминания источника), и общее стремление доставить слушателям удовольствие от эстетических качеств проповеди (как содержательных, так и ораторских) породили у итальянских евреев представление о том, что проповедь должна быть произведением искусства [8].

Известно, что проповеди Москато привлекали и нееврейскую аудиторию; вполне возможно, что он проповедовал и на итальянском, а не только на иврите. Во всяком случае, в следующем столетии экстравагантный венецианский проповедник Леоне Модена писал по-итальянски столь же легко, как на иврите, и поддерживал тесные контакты с широким кругом ученых-христиан, опубликовав, среди прочего, очерк еврейских обычаев (*Historia de' riti Ebraici* – «История еврейских ритуалов») для английского посла в Венеции в подарок королю Иакову I. Согласно автобиографии Модены, среди различных занятий, приносивших ему доход (который он спускал в азартных играх), была и музыка. В 1630-е годы он стал руководителем хора музыкальной академии, созданной в венецианском гетто, и поощрял использование в синагогальной службе музыкальных сочинений своего друга Саломоне деи Росси, который ввел в еврейскую литургию полифонический стиль Палестрины ^[133]. В предисловии к сборнику праздничных текстов на иврите, положенных на музыку Саломоне деи Росси, Леоне Модена утверждал, что Саломоне воссоздал мелодии, звучавшие в Иерусалимском храме до его разрушения. На самом деле

его музыка отражала скорее определенные аспекты христианской литургии, подобно тому как в архитектуре синагог имитировались элементы местного стиля, – такова барочная синагога испанских евреев в Венеции, построенная в середине XVI века, а в середине XVII века перестроенная зодчим церкви Санта-Мария-делла-Салюте, таков же и гугенотский стиль синагоги Бивис-Маркс в Лондоне, построенной испано-португальской еврейской общиной в 1702 году [9].

Многие еврейские общины христианского мира ставили себе на службу новые искусства и ремесла, чтобы украсить домашние ритуалы и синагогальную службу. В синагогах изящнее всего старались отделать навершия деревянных валиков, к которым крепится с двух сторон свиток Торы и за которые его держат при церемониальном выносе свитка. Такие навершия (*римоним*) нередко представляли собой чрезвычайно изящную и искусную художественную работу по металлу. В Италии XVI века была изготовлена старейшая вышитая завеса для шкафчика со свитками Торы (*арон кодеш*), сохранившаяся до наших дней. Обычай заказывать для *арон кодеш* завесу из парчи, а для самих свитков вышитые футляры был широко распространен; этой тонкой работой нередко занимались благочестивые дамы-рукодельницы, но в некоторых общинах такая художественная вышивка была оригинальным и чисто мужским ремеслом профессиональных вышивальщиков.

Евреи считали признаком благочестия – «украшением заповеди», *хидур мицва* – иметь дома искусно отделанные металлические бокалы для *кидуша*, светильники и коробочки для пряных трав, предназначенные для празднования субботы, а также особые блюда для пасхального седера. Обычно, хотя и не всегда, эти предметы изготавливали еврейские ремесленники. Что касается книжных иллюстраций, теперь распространившихся куда сильнее, чем в Средние века, благодаря книгопечатанию, здесь откровенное христианское влияние прослеживается в повторном использовании деревянных гравюрных досок, первоначально вырезанных для других текстов. Представляется, что евреев, кроме тех, кто жил в мусульманских странах, совершенно не смущали изображения людей даже в рукописях религиозного содержания. Так, в свитках с текстом Книги Есфири, читаемой на Пурим, описываемые события, как

правило, иллюстрировались, а брачные контракты (*ктубот*) часто украшались искусными изображениями свадебных сцен; благодаря гравюрной технике некоторые из подобных иллюстраций широко тиражировались.

Примечательно, что архитектура лондонской синагоги Бивис-Маркс позаимствована у христиан-нонконформистов [\[134\]](#), ведь евреи как социальная группа иногда имели такой же статус, как и меньшинства в разделенной на отдельные течения христианской культуре. Евреи, жившие под властью Габсбургов, внешне всячески подчеркивали свою лояльность католическому режиму, но по мере того, как от католической церкви откалывались новые и новые течения, представители которых были не согласны с ее интерпретацией Библии, некоторые протестанты, в том числе христиане-гуманисты – Рейхлин и Эразм Роттердамский, – и вожди сторонников реформ внутри католической церкви стали считать иудаизм заповедником древней истины, скрытой в Писании. С 1507 по 1521 год Рейхлин вел «битву книг» с неким Иоганном Пфефферкорном – евреем, принявшим крещение в Кельне около 1504 года; в ходе этого спора линией размежевания между реакционной и либеральной тенденциями в католической церкви стало отношение спорящих к Талмуду. Пфефферкорн, натасканный кельнскими доминиканцами, яростно нападал на Талмуд и выпрашивал у императора Максимилиана мандат на конфискацию всех еврейских книг, за исключением Библии, но столкнулся с оппонентом в лице Рейхлина. После этого обе стороны ввязались в войну памфлетов, не жалея желчи и не гнушаясь личных оскорблений. Не случайно Мартин Лютер вывесил в Виттенберге свои 95 тезисов как раз в 1517 году, в разгар этого спора, в ходе которого соратники Рейхлина, в том числе ведущие гуманисты эпохи, столь ярко высветили обскурантизм некоторых иерархов церкви. Как и Рейхлин (вступившийся за евреев родного Пфорцхайма), Мартин Лютер первоначально осудил преследование евреев и конфискацию раввинистической литературы. Но с середины 1520-х годов его благожелательное отношение к евреям сменилось враждой, так как те отказывались принимать христианство даже в его «просвещенном» варианте, и за три года до смерти (последовавшей в 1546 году) реформатор в ряде памфлетов, первый из которых назывался «О евреях и их лжи» (1543), призывал изгнать евреев или держать их в строгом

подчинении. В конечном итоге основанная им лютеранская церковь сохранила столь же резкое неприятие иудаизма, как и католицизм, от которого откололась. Возможно, одной из причин антисемитизма Лютера стало его желание противодействовать «иудействующим» протестантским сектам, например субботствующим анабаптистам, которых он решительно осуждал [10].

Младший современник Лютера Жан Кальвин испытывал к евреям не больше любви, чем Лютер, хотя в его теократическом государстве, установленном в Женеве в 1540-х годах, евреев и не было: их изгнали из города еще в 1490 году. Однако питаемое Кальвином уважение к Ветхому Завету пробудило у его последователей и преемников не только стремление изучать древнееврейский язык, чтобы понимать Библию в подлиннике, но и готовность позволить евреям изучать Писание так, как они сами пожелают. И в 1619 году в кальвинистской Голландии евреям предоставили полную религиозную свободу при условии, что они будут вести себя как одна из религиозных общин, подобно тем же кальвинистам, и верить, среди прочего, что «существует жизнь после смерти, в которой праведники получают награду, а злодеи – кару». Вполне вероятно, что наказание Спинозы еврейской общиной Амстердама за его сомнения в божественном происхождении Писания было вызвано, среди прочего, боязнью реакции со стороны местных кальвинистов и возможных неблагоприятных последствий для общины [11].

Некоторые явления внутри христианства, например милленаристские настроения [135], охватившие немалую часть протестантской Европы в середине XVII века, напрямую отразились на еврейской жизни; в частности, ими могло быть обусловлено желание Кромвеля вернуть евреев в Англию в 1650-х годах. Более тонким и все же реальным было влияние христианского богословия на еврейскую мысль: представляется невероятным, что энтузиазм последователей Шабтая Цви был совершенно не связан с современными ему схожими движениями в христианском мире, например «людьми пятого царства» – одной из сект милленариев в Англии при Кромвеле. Самое же непосредственное воздействие христианских идей шло через «конверсос», которые, возвращаясь в лоно иудаизма, приносили с собой убеждения, вынесенные из полученного в Испании или Португалии христианского образования: так, кровные связи – *фамíйя*

– сильнейшим образом влияли на религиозную жизнь евреев Кюрасао на протяжении всей истории общины. Необычность «конверсос» заключалась уже в том, что они сами выбрали свою религиозную идентичность. Нередко они с трудом адаптировались к традиционным еврейским обычаям, например к необходимости скрупулезно соблюдать кашрут: это было не слаще отвергнутого ими католичества, и зачастую они предпочитали жить нерелигиозной жизнью или даже принимать то иудаизм, то христианство в зависимости от сиюминутного удобства [12].

Вариант, избранный «конверсо» португальского происхождения Уриэлем Акостой в Амстердаме в XVII веке, увы, не принес ему счастья. Акоста (более точное написание фамилии – да Коста) родился в семье марранов (то есть тайных евреев) в Португалии. Прочитав еврейскую Библию, он преисполнился скепсиса по отношению к христианскому вероучению, бежал в Амстердам и принял там иудаизм, но разочаровался и в нем. Как объяснял Акоста в автобиографии, за попытки поставить под сомнение раввинистическую традицию как искажившую библейскую истину, в особенности догматы о бессмертии души и воскрешении мертвых, в 1624 году еврейские власти, опасавшиеся за собственное положение в городе, исключили его из общины:

Немного дней спустя я узнал, что нравы и установления иудеев нисколько не соответствуют предписаниям Моисея. Если закон следовало соблюдать безоговорочно, чего он и сам требует, то плохо поступили так называемые мудрецы иудеев, изобретя столько полных отступлений от закона. Поэтому я не мог воздержаться – думал этим даже угодить Богу – от свободной защиты закона. Теперешние иудейские мудрецы до сих пор сохраняют свои нравы и злой характер... При таком положении дела решил я написать книгу, чтобы показать справедливость моего дела и открыто доказать на основании самого закона пустоту фарисейских традиций и правил и противоречие их традиций и установлений закону Моисея. Когда я начал свой труд, случилось так (нужно говорить все напрямик и в полном соответствии с истиной, как произошло), что по зрелом обсуждении я решительно примкнул к мнению тех, которые

награду и наказание Ветхого Завета считают временными и нисколько не помышляют о загробной жизни и бессмертии души... Дети, наученные раввинами и своими родителями, собирались толпами на улицах, громко поносили меня, раздражали меня разными оскорблениями, кричали, что я еретик и отступник; иногда даже толпились перед моим крыльцом, бросали камни и всячески пытались расстроить меня, так что я не мог пребывать спокойно даже в собственном доме [\[136\]](#).

Эта кампания насилия и устрашения тем удивительнее, что она произошла в городе, в начале XVII века достигшем вершин богатства благодаря всеобщей свободе, объявленной из тех соображений, что защита интересов меньшинств – меннонитов, мусульман и тех же евреев – полезна для деловой атмосферы. В Амстердаме сефарды вкладывали деньги, добытые торговлей с сородичами на рынках Северной Африки или на другой стороне Атлантики, например в Кюрасао, в строительство великолепных особняков, а в 1675 году построили в сердце христианского города великолепную Большую синагогу. В Амстердаме было множество типографий, процветала книжная торговля. Но и здесь, где царили невиданные ранее достоинство, преуспевание и свобода, Акоста не мог следовать до конца туда, куда вел его разум. Он отрекся от своих взглядов, но в конечном итоге вновь стал противником раввинов, заявляя, что следует «естественному закону», и придя, таким образом, к деизму. Эту точку зрения Акоста защищал и в автобиографии под названием «Пример человеческой жизни», написанной незадолго до его самоубийства в 1640 году [13].

Воззрения Баруха Спинозы, младшего современника Акосты, столь же мало повлияли на развитие современного ему иудаизма, несмотря на важность трудов Спинозы в более широком контексте истории европейской мысли: Спиноза был одним из предвестников Просвещения, которое в следующем столетии триумфальным шествием прокатилось по Европе. Позднее некоторые еврейские мыслители считали Спинозу «первым современным евреем». В год гибели Акосты Спинозе было восемь лет. Он родился в семье португальских марранов, обосновавшихся в Амстердаме. В испано-португальской общине Барух получил традиционное еврейское

образование, великолепно изучил Библию и иврит. В отличие от Акосты, Спиноза происходил из богатой купеческой семьи и к тому же зарабатывал себе на жизнь шлифованием линз (эта профессия, возможно, способствовала его смерти от чахотки в 1677 году в возрасте всего сорока четырех лет). В своем «Богословско-политическом трактате» Спиноза подверг критике не только иудаизм, но и религию, основанную на сверхъестественном, в целом. Он настаивал, что все необходимо судить силой разума, а чудес не бывает. Враги обвиняли Спинозу в атеизме, хотя сам он утверждал, что вся природа управляется вечными и необходимыми законами Бога. В «Этике» философ заключил, что все в мире является тем или иным аспектом Бога. Этот пантеистический взгляд исключал возможность получения знания через откровение и подрывал основы как еврейской, так и христианской космогонии. Более того, Спиноза заключил, что Библию следует изучать с применением тех же научных методов анализа, что и природу. В возрасте двадцати четырех лет он был подвергнут амстердамской общиной отлучению за утверждение о том, что Моисей не был автором Пятикнижия. После этого Спиноза старался вести по возможности тихую созерцательную жизнь в Гааге, вдали от общественных дел, невзирая на частые нападки, которым он подвергался за свои скандальные труды со стороны как христиан всех конфессий, так и иудеев. К концу жизни Спинозы большинство его друзей составляли христиане, хотя сам он с отвращением относился к перспективе крещения и ухитрился – удивительный случай для той эпохи – окончить свои дни, не относя себя ни к одной религиозной группе [14].

Евреи, жившие в исламской Османской империи, в целом подвергались меньшему давлению со стороны иноверцев. Весьма впечатляющей была карьера Йосефа Наси. Он родился в богатой семье португальских марранов около 1524 года, подростком – в 1537 году – уехал из Лиссабона в Антверпен и после долгих странствий по Европе стал в конечном итоге личным другом султана Селима III, взошедшего на трон в 1566 году. Йосеф получил титул герцога острова Наксос, а его столь же влиятельная тетка Грация Наси получила концессии на земли в Палестине; она восстановила разрушенные стены Тверии и пригласила итальянских евреев селиться в городе. Но гарантировать, что подобная терпимость сохранится, было невозможно: всего через

несколько десятилетий владыка другой восточной державы, персидский шах Аббас I (1588–1629) – первый мусульманский правитель Персии, проявивший интерес к еврейской Библии, – невзлюбил евреев по причинам, теперь уже неясным, и повелел иудеям, жившим в его столице Исфахане, принять ислам. Когда в 1629 году Аббас I умер, те открыто вернулись к религии предков, но в 1656 году Аббас II вновь заставил их перейти в ислам, на этот раз принудив дать клятвы порвать с еврейским прошлым. При этом новообращенные получили прозвание «новых мусульман» (*джедид аль-ислам*), на самом деле уже подразумевавшее, что они продолжают тайно хранить верность еврейским обычаям [15].

Появление еврейских общин в географически удаленных регионах, например на островах Карибского моря, а также наличие в некоторых крупных городах (Константинополь, Венеция, Амстердам) нескольких еврейских общин, имеющих различное происхождение, молитвы и обычаи, неизбежно влекло за собой сложности в вопросе о том, кому из религиозных авторитетов подчиняться. Эти сложности лишь отчасти смягчались ростом влиятельных светских еврейских общинных организаций (характерный пример – Ваад четырех земель, руководивший огромным конгломератом местных и региональных еврейских общин в Восточной Европе). Чем сложнее становилась структура этих организаций и чем более росло их влияние, тем меньше власти оставалось у раввинов, особенно в Западной Европе [16].

К началу XVI века служба общинного раввина стала отдельной профессией: нанятый общиной раввин должен был выполнять стандартные действия – от разбора судебных дел, заключения и расторжения браков до проповедей в синагоге и обучения всех заинтересованных евреев общины Мишне (ежедневно после утренней молитвы в синагоге), а учеников ешивы – Талмуду. Раввин по-прежнему назначался на определенный срок. В канторах, ведущих общую молитву, ашкеназские общины ценили приятный голос и музыкальные способности, а на нравственную или религиозную репутацию не обращали внимания, не говоря уже об учености; и хотя некоторые раввины были по совместительству и неплохими канторами, зачастую эту должность занимал отдельный профессионал. Сефардские раввины в среднем чаще должны были выполнять весь

спектр религиозных обязанностей, необходимых для нормальной жизни общины.

Вся раввинистическая система строилась на послушании и конформизме членов общины, так что изнутри последней усомниться в авторитете раввина было делом немыслимым. Потому-то, если подобное случалось, общины оказывались не готовы к эксцессам, как мы уже знаем по печальному опыту Акосты и Спинозы в Амстердаме. Всеобщее повиновение было тем более удивительным в городах, где жили смешанные общины, например в Венеции, где евреи, соблюдавшие различные традиции, жили бок о бок без всяких конфликтов. Если общинный раввин чего-то и боялся, так это того, что богатые светские руководители общины (которым на практике контроль над общинными финансами давал значительное влияние, хотя теоретически в религиозных вопросах они полагались на ученость и благочестие раввина) не продлят с ним договор по истечении срока. Кроме того, община могла обратиться в совет мудрецов с просьбой вынести мнение о поведении раввина или его воззрениях, но в большей части еврейского мира власть таких советов заключалась лишь в моральном авторитете их участников.

В первой половине XVI века ученый талмудист Яков Берав, родившийся в Испании, служивший раввином в Фесе и Египте, а затем поселившийся в Цфате, попытался восстановить институт *смихи* (рукоположения в раввины), существовавший у амораев Палестины тысячей лет ранее (см. главу 11). Согласно Вавилонскому Талмуду, рукоположение в раввины могло совершаться только в Земле Израиля и только *самухами* (рукоположенными). Маймонид истолковал это постановление в следующем духе: поскольку цепочка рукоположения с конца IV века прервалась, восстановить ее можно только по единодушному согласию всех раввинов, собравшихся в Земле Израиля. В 1538 году Берав заявил, что это условие выполнено и еврейский народ сплотится под единым духовным руководством, что приблизит искупление Израиля. Первым *самухом* стал по решению двадцати пяти раввинов Цфата сам Берав. Он в свою очередь рукоположил еще четырех раввинов, в том числе своего бывшего ученика каббалиста Йосефа Каро, о чьем своде еврейского законодательства будет рассказано в следующей главе. Но, по иронии судьбы, эта попытка добиться единства окончилась склокой. Решительным противником

новой *смихи* стал иерусалимский раввин Леви Ибн Хабиб, с которым коллеги из Цфата не посоветовались; Ибн Хабиб написал целый трактат, чтобы доказать незаконность действий Берава. Последний надеялся, что конечным результатом восстановления *смихи* станет новый Сангедрин, который сможет налагать штрафы и назначать бичевание за грехи, но оппоненты Берава опасались, что подобные новшества возбудят ложные мессианские чаяния, и прежде чем восстанавливать Сангедрин, необходимо дождаться недвусмысленно выраженной божественной воли. Эта точка зрения возобладала, и после смерти Берава (1541) начатая им цепочка рукоположения постепенно угасла [17].

Так как авторитет раввина зависел в первую очередь от его ученой славы в народе, нередко бывало, что малообразованные проповедники не отставали по влиятельности от ученых раввинов. Российские и польские общины с XVII века брали на содержание не только раввинов, но и народных проповедников (*магидов*) для назидания паствы, и маги́ды оказывали куда более непосредственное влияние на духовную жизнь евреев, чем самые ученые мудрецы, как становится ясно из записей, которые оставил один из таких проповедников – Йеѓуда-Лейб Пуховицер, живший в Польше во второй половине XVII века:

Мы взяли за обычай каждый день осыпать слушателей нравственными упреками, тем самым пестуя смирение. Каждую субботу я проповедовал новое толкование соответствующей недельной главы Торы, основываясь обычно на новшествах из трудов Альшеха [137] и книги «Сефер га-Гильгулим», приписываемой Ари [138]... Затем шло что-нибудь нравственное из «Зоѓара» и других этических писаний... Мы также взяли за обычай журить слушателей за небрежение теми или иными законами, в соответствии со сказанным в Талмуде... Необходимо, чтобы в каждой еврейской общине был назначен великий ученый, древний годами и боявшийся Бога с юности, который бросал бы массам упреки и указывал им путь возвращения через раскаяние... Такой старец должен приложить все усилия, чтобы быть в курсе даже незаметных грехов членов общины...

Проповедовать раскаяние было неотъемлемой частью работы магида [18].

В начале Нового времени все больше евреев черпали религиозные наставления из самостоятельного чтения. В 1590-е годы в Польше был составлен на идише сборник «Цэна у-рэна», содержащий пересказ недельных глав Торы и *ѓафтарот* (отрывков из книг Пророков, читаемых в синагоге после недельной главы Торы), а также легенды, проповеди, отрывки из комментариев Раши и других мудрецов к Библии. В течение всего XVII века сборник неоднократно переиздавался и позволял даже тем, кто не знал в достаточной мере иврита, ознакомиться с основами иудаизма. В следующие столетия «Цэна у-рэна» стала излюбленным чтением для набожных еврейских женщин и выдержала сотни изданий. С конца XVI века издавались также многочисленные *тхинес* (идишское слово от ивр. *тхинот* – «молитвы») – сборники благочестивых молитв, нередко мистического содержания, написанных на идише и предназначенных для добровольного произнесения в частном порядке, главным образом женщинами. Широко распространены были и антологии, призванные обучить женщин их религиозным обязанностям: зажиганию субботних свечей, отделению халы от теста, соблюдению законов ритуальной чистоты при менструации, беременности, родах и при посещении кладбищ, соблюдению праздников и изготовлению свечей для синагоги. Многие из таких книг составляли дочери раввинов, например Серл, дочь проповедника Якова бен Вольфа Кранца – знаменитого «Магида из Дубно», друга великого Виленского гаона, чью деятельность мы рассмотрим в следующей главе.

Ашкеназские мужчины тоже часто читали «Цэна у-рэна», хотя на людях презрительно отзывались об этой книге как о «женском чтении». Несколько позже среди сефардов Западной Европы и Средиземноморья аналогичную функцию популяризации религиозных представлений как среди мужчин, так и среди женщин сыграл труд «Ме-ам лоэз» – комментарий к Библии, написанный на еврейско-испанском языке. «Ме-ам лоэз» был начат Яковом Кули в Константинополе в первой четверти XVIII века и является смесью *ѓалахи*, мидраша и каббалы с легендами, пословицами и историями. При жизни Кули (умер в 1732 году) в печать поступил только том, посвященный Книге Берешит (Бытия); остаток комментария к

Пятикнижию был завершен по рукописям автора другими мудрецами и опубликован в течение следующих пятидесяти лет. Уже в XIX веке книга, завоевавшая любовь читателей не в последнюю очередь благодаря увлекательному литературному стилю, не раз дополнялась [19].

Популярность подобных книг говорит о том, что влияние книгопечатания как катализатора религиозных изменений трудно переоценить. Уже в XVI веке доступность печатных изданий Вавилонского Талмуда привела к появлению новых методов обучения в ешивах с тщательным разбором мельчайших деталей текста. Благодаря печати *ѓалахот* нормы и стандарты поведения из местных стали глобальными. Как мы увидим в следующей главе, в XVI веке кодификация еврейского права происходила активнее, чем когда-либо прежде.

15. Новая определенность и новый мистицизм

Кодификаторы

Навещать больного – религиозная обязанность. Родственники и друзья могут навестить его сразу, а посторонние через три дня. Если же болезнь наступила внезапно, то и посторонние приходят навестить больного сразу. Даже и выдающемуся человеку следует навещать человека незначительного, можно и не один раз в день – даже если он того же возраста, что и больной. Тот, кто посещает больного часто, достоин хвалы, если только он не утомляет больного. *Примечание:* Некоторые говорят, что больного разрешается посещать и недругу. Но это не кажется мне правильным. Не следует человеку навещать своего врага, когда он болен, или утешать его в трауре, чтобы тот не подумал, что он радуется его беде, и не опечалился зря. Эта точка зрения кажется мне верной.

Тот, кто посещает больного, не должен сидеть ни на кровати, ни на стуле, ни на табурете, но должен почтительно запахнуть одежду и сесть перед больным, ибо *Шхина* находится над головой больного. *Примечание:* Это правило действует, только если больной лежит на земле, так что сидящий будет располагаться выше него; но, если он лежит на кровати, пришедший может сидеть на стуле или на табурете. Таков наш обычай.

Не навещают больных в первые три часа дня, поскольку в эти часы болезнь становится легче, и навещающий может подумать, что не требуется молиться за этого больного. Не навещают и в последние три часа дня, поскольку в эти часы болезнь всего тяжелее, и навещающий может подумать, что молиться за этого больного уже бесполезно. *Примечание:* Если человек навестил больного и не помолился о его выздоровлении, он не выполнил заповедь посещения больного.

Подобные предписания на каждый случай жизни, как бытовой, так и интимной, содержатся в книге «Шульхан арух» («Накрытый стол») Йосефа Каро, печатаемой обычно с примечаниями Моше Иссерлеса, получившими название «Мапа» («Скатерть»). «Шульхан арух», откуда

взят процитированный отрывок, почти сразу после публикации в XVI веке стал стандартным руководством для большинства еврейских общин; сефардские общины поступают в соответствии с мнением Каро, а ашкеназские – в соответствии с мнением Иссерлеса. Эти мудрецы предельно четко и точно изложили правила, которым необходимо следовать в повседневной жизни; нравственные поучения органично переплетены с практическими законами. В «Шульхан арухе» рассматриваются благословения, молитвы, обычаи суббот и праздников, законы кашрута, законы о соблюдении траура, обетах, уважении к родителям, благотворительности, законы о семейном положении (в том числе о браке и разводе), а также еврейское гражданское право в том виде, в каком оно применялось в диаспоре. Как же получилось, что свод этих двух авторов завоевал такую популярность? [1]

Великий сефардский мудрец Йосеф Каро оставил удивительный дневник, озаглавленный «Магид мешарим» («Провозвестник праведности»). В этом дневнике рассказывается о *магиде* (в данном случае ангеле-учителе), являвшемся рабби Йосефу по ночам свыше пятидесяти лет. *Магид* – живое воплощение Мишны – призывал Каро не только к высоконравственному поведению, но и к аскезе, упрекая его за излишнее количество выпитого вина или съеденное мясо, поощряя надежды на мученическую смерть и увещевая изучать тайны каббалы. Как ни трудно найти что-то общее между сухим и ясным изложением «Шульхан аруха» и таинственным *магидом*, чьи поучения сами собой исходили из уст Каро, ясно, что сам Каро считал *магида* неотъемлемой частью своей религиозности и в те моменты, когда он занимался галахическими разъяснениями. Как признавал сам рабби Йосеф, для прихода *магида* необходима была абсолютная сосредоточенность:

Проснулся я, как обычно, рано, чтобы читать вслух отрывки из Мишны. Я прочитал около сорока глав, но было еще темно, и я вновь заснул и спал, пока солнце не осветило землю. Тогда я снова стал читать. Я опечалился, что, может быть, *магид* сегодня не придет, но продолжал читать, пока мне не было сказано: «Будь силен и тверд духом... ибо хотя ты думал, что я ушел и покинул тебя, [это не так], хотя ты этого заслуживаешь».

Источником авторитета Каро были не только его исключительные познания в области *ѓалахи*, но и всеми признанная глубокая личная набожность [2].

Каро родился в Испании, но в раннем детстве покинул полуостров. Большую часть юности он провел, обучаясь у каббалистов в Греции, находившейся под османским владычеством, а в 1536 году, в возрасте сорока восьми лет, поселился в Цфате в Галилее. К тому времени он уже более десяти лет работал над комментарием к написанному в XIV веке своду «Арба Турим» Яакова бен Ашера (см. главу 13), поставив себе цель разрешить противоречащие друг другу правила в существующих сводах и положить конец разнобою местных обычаев. Задача Каро была практической: «чтобы был один закон и одна Тора». «Арба Турим» был взят за основу не случайно: в этом своде, в отличие от классического труда Маймонида «Мишне Тора», приводились мнения большинства мудрецов, занимавшихся тем или иным вопросом ранее. Еще одним преимуществом «Арба Турим» по сравнению с «Мишне Тора» было то, что Яаков бен Ашер опускал законы, которые уже не применялись (например, законы о жертвоприношениях в Храме), и учитывал мнения французских и немецких раввинов, не приведенные у Маймонида. Впрочем, Каро старался не допустить и намека на отмену законов, установленных Маймонидом: напротив, он активно использовал «Мишне Тора» и всецело признавал авторитет Рамбама. Труд над комментарием, озаглавленным «Бейт Йосеф» («Дом Йосефа»), занял у Каро двадцать лет. Это настоящая энциклопедия развития *ѓалахи* от Талмуда до современной Каро эпохи; везде, где только можно, *ѓалаха* установлена в соответствии с мнением большинства ведущих раввинов предыдущих поколений, если только его возможно было установить. Каро приводил мнения, отобранные из широкого круга раввинистической литературы: сам он утверждал, что источником ему послужили ни много ни мало тридцать два других труда. Первоначально он намеревался в случае разногласий между авторитетами выбирать одно из мнений самостоятельно, но в конечном итоге решил, что это выше его сил, и везде, где удавалось, устанавливал *ѓалаху* в соответствии с мнением как минимум двух из трех общепризнанных «столпов *ѓалахи*» – Маймонида, Альфаси и Ашера бен Йехиэля.

«Бейт Йосеф» вышел лишь в 1555 году и был настолько монументален, что для его чтения нужна была исключительная ученость. Поэтому на еврейский мир он повлиял опосредованно: тень авторитета «Бейт Йосеф» пала и на выжимки из него, подготовленные Каро для «юных учеников». «Шульхан арух», сознательно написанный «сжатым и ясным языком», предназначался, как и свод Маймонида, для того, чтобы раввины могли по нему принимать однозначные решения, а ученики – изучать *ѓалаху* с юных лет. Этот труд унаследовал все преимущества «Мишне Тора» и при этом был защищен от омрачивших успех Маймонида упреков в отсутствии альтернативных мнений и авторитетных источников, на основании которых он принимал решения, ведь читатели «Шульхан аруха» могли найти эту информацию, приведенную с образцовой точностью, в «Бейт Йосеф». Подобно тому как перевод Мартином Лютером Библии на разговорный немецкий язык в сочетании с массовым книгопечатанием сделал христиан-мирян полноправными участниками религиозной жизни, так и Каро указал евреям, не искушенным в путанице установленных раввинами законов, прямой путь к корректному толкованию Торы, выкристаллизовавшемуся в дискуссиях мудрецов-раввинов за полторы с лишним тысячи лет со времен Ѓилеля и Шамая, учивших еще при Храме. «Шульхан арух» стал популярным сразу после выхода первого издания (Венеция, 1564–1565). В 1574 году в той же Венеции было напечатано уже шестое издание – на этот раз в карманном формате, «чтобы носить его при себе и иметь возможность свериться в любое время и в любом месте, сидя в доме своем и идя дорогою» [3].

О том, какую известность «Шульхан арух» приобрел почти мгновенно, можно судить по реакции на его публикацию Моше Иссерлеса – крупнейшего *ѓалахического* авторитета ашкеназов, жившего в Кракове, за сотни миль и от Цфата, и от Венеции. Рабби Моше Иссерлес, или Рамо, происходил из богатой семьи и уже в 24 года славился своей ученостью, в том числе и за пределами Польши. Он и сам работал над комментарием к «Арба Турим» Якова бен Ашера, когда узнал, что Каро почти завершил свой «Бейт Йосеф». После этого Иссерлес прекратил работу и решил вместо этого написать примечания к труду Каро, изложив в них точку зрения ашкеназских мудрецов. Эти примечания получили название «Даркей

Моше» («Пути Моше»). После публикации «Шульхан аруха» Иссерлес на основе «Даркей Моше» написал примечания к нему, получившие название «Мапа». Их целью было объяснение и дополнение текста и, в частности, включение в него ашкеназских обычаев, проигнорированных Каро. В отдельных случаях эти примечания изменяют весь смысл первоначального постановления Каро на противоположный, как в случае запрета прибегать к нееврейскому суду:

Даже если у истца есть расписка, согласно которой он имеет право привлечь ответчика по закону неевреев, – все равно не разрешено ему привлекать ответчика к нееврейскому суду. Если истец подал эту расписку в нееврейский суд, чтобы тот привлек ответчика по законам неевреев, он обязан возместить ответчику все причиненные тем самым убытки, за вычетом того, что ответчик должен ему по законам Израиля. *Примечание:* Все это постановление действует, только если одна сторона может принудить другую пойти в еврейский суд, но, если должник упорствует, заимодавец может передать эту расписку в нееврейский суд.

Иссерлесу в его работе помогло то, что Каро в «Бейт Йосеф» явным образом указал: если то или иное его постановление расходится с обычаями, принятыми у евреев той или иной страны, это постановление для них не имеет силы. Оба мудреца питали один к другому дружеские чувства и переписывались по галахическим вопросам, причем Иссерлес, значительно младший по возрасту, чем Каро, проявлял самую глубокую почтительность. «Мапа» впервые была включена в краковское издание «Шульхан аруха» 1569–1571 годов, всего через несколько лет после первого венецианского издания труда Каро (1564–1565) [4].

Неверно представлять себе, что исключительная популярность сводов Каро и Иссерлеса положила конец галахическому разнообразию. Уже при их жизни сама процедура кодификации подверглась сильнейшим нападкам со стороны Хаима бен Бецалеля – соученика Иссерлеса, раввина Вормса и Фридберга, особенно опечаленного тем, что Иссерлес не учел в достаточной мере обычаи

евреев Германии. Хаим привел множество возражений против «Мапы», начав с общих принципов: мол, неверно обязывать раввина, выносящего решение, определять *ѓалаху* по большинству; *ѓалахические* своды как таковые приводят-де к небрежению изучением Талмуда и, следовательно, к невежеству; наконец, общинные раввины лишатся авторитета, потому что евреи будут доверять не им, а печатной книге. Отметил Хаим и то, что в любом случае, если Иссерлесу позволено возражать Йосефу Каро, могут и другие раввины возразить Иссерлесу! [5]

И надежды, и страхи Хаима бен Бецалеля оправдались. С одной стороны, широкое распространение «Шульхан аруха» с примечаниями в конечном итоге привело к демократизации *ѓалахических* знаний, а это, в свою очередь, способствовало соблюдению законов и в сефардских, и в ашкеназских общинах благодаря социальному давлению. С ростом доступности печатных книг те, кто мог самостоятельно прочесть нужные разделы «Шульхан арух», начинали влиять на повседневную жизнь собратьев по общине, требуя соблюдения не только *ѓалахи*, но и *ѓерех эрец* («мирской путь» или «мирской обычай») – так в Талмуде (и, соответственно, в книге Каро) обозначаются внерелигиозные нормы приличного поведения. Например, в «Шульхан арухе» имеется большой раздел, посвященный этикету за столом, и еще один, где описывается подобающее поведение в уборной: «В уборной следует проявлять скромность и не оголяться, пока не уселся». Иссерлес добавляет примечание о том, что «не должны входить туда двое сразу, а дверь следует из соображений стыдливости закрывать». В то же время независимые раввины сохранили достаточно авторитета, чтобы ставить под сомнение те или иные решения «Шульхан аруха». Даже в Польше всего через поколение после великого Иссерлеса глава люблинской ешивы Меир бен Гедаля (известный как Маѓарам), называл «Шульхан арух» не более чем одним из сборников постановлений и сохранял за собой право выносить решения самостоятельно.

Многие общины использовали в своих интересах замечания Иссерлеса об авторитете обычаев: последние, по его мнению, как правило, обязательны для соблюдения даже при отсутствии *ѓалахического* источника. Впрочем, иногда, вопреки общему подходу, Иссерлес заявляет, что тот или иной обычай неверен: «Если бы я был в

силах, я бы упразднил этот обычай. Ибо он основан на заблуждении, и нет никакой причины его придерживаться». В любом случае кодификаторы не могли предусмотреть ответов на все случаи жизни, и местные раввины – главы общин – продолжали сами разрешать конкретные коллизии. Однако представляется важным, что именно лидеры небольших общин чувствовали необходимость утвердить свое право на религиозное разнообразие. Так, в первой половине XVIII века выдающийся духовный лидер марокканского еврейства Яков ибн Цур постановил, что в небольшой общине единственный судья (*даян*) имеет такие же полномочия принимать решения, как и полноценный суд из трех судей, и постановление, данное в одном месте, не может быть оспорено в другом [6].

Каро и Иссерлес прекрасно понимали, что их современники не соблюдают даже некоторые законодательные постановления, совершенно ясно описанные в Талмуде, и бессмысленно упрекать евреев за адаптацию обычаев к меняющемуся миру. Так, в Вавилонском Талмуде явно установлено, что нанятые работники произносят после еды лишь краткое благословение, так как время, которое они потратят на молитву, принадлежит их нанимателю, но Каро постановил, что «ныне» они должны произносить благословение полностью. В свою очередь Иссерлес освятил своим авторитетом общепринятую в его время практику, когда евреи, живущие среди неевреев, зажигали ханукальные свечи в доме, а не на улице, как велит Мишна. Необходимость сослаться на изменившиеся условия возникала и после составления «Шульхан аруха» и «Мапы». Так, польский раввин Йозель Сыркес в XVII веке оспорил постановление Каро, согласно которому двое мужчин не должны оставаться наедине из опасения, что они могут склониться к гомосексуальному контакту, отметив: «В наших краях, где о подобном разврате и не слыхивали, нет нужды в разделении» [7].

В то же время появились и новые обычаи, которые овладели религиозным воображением общин и стали играть важнейшую роль в жизни многих евреев; среди таких обычаев чтение *кадиша* в знак траура по умершему. Представление о том, что находящийся в трауре человек должен восхвалять Господа, читая эту молитву (которая уже давно использовалась для отделения одной части синагогальной службы от другой), не встречается в «Шульхан арухе». Судя по всему,

распространение обычая началось лишь в позднем Средневековье и в то время ограничивалось ашкеназскими общинами. Однако Иссерлес подробно обсуждает процедуры, связанные с чтением *кадиша* в трауре, – очевидно, в Польше обычай соблюдался неукоснительно:

Следует читать *кадиш* по отцу. Поэтому принято читать последний *кадиш* двенадцать месяцев по отцу и по матери... Принято читать *кадиш* по матери, даже если отец жив... Заповедь требует поститься в день смерти отца и матери... По обычаю, в день смерти отца или матери человек всегда читает по ним *кадиш*. Тот, кто знает, как вести всю службу, пусть ведет ее. Однако если есть и другие люди, соблюдающие семь дней траура, обычай отдает им первенство и отнимает у него право читать *кадиш*... Если в синагоге нет никого соблюдающего траур по отцу или матери, этот *кадиш* может сказать тот, у кого нет ни отца, ни матери, за всех мертвых еврейского народа. А в некоторых местах принято, что и другие родственники читают *кадиш* по усопшим родным, если [у последних] нет детей, которые соблюдали бы по ним траур... И во [всех] этих вопросах мы следуем за обычаем, если в [данном] городе есть установившийся обычай [8].

В конечном итоге чтение скорбящими *кадиша* стало неотъемлемой частью и сефардской культуры, наряду с *йорцайтом* – соблюдением годовщины смерти родственника (в этом случае законы траура предписывают зажечь свечу и вести молитву в синагоге). Молитва за усопших близких родственников и *цдака* от их имени стали распространенным обычаем как в ашкеназском ритуале, где на три паломнических праздника [139] и Йом Кипур служба начинается с поминальной молитвы «Изкор» («Да вспомнит...»), так и в сефардских синагогах, где каждый вызванный к чтению Торы может прочесть (или послушать) поминальную молитву за своих родных. Нельзя говорить о безоговорочном принятии этого обычая: еще в X веке гаон Хай бен Шпира явным образом высказывался против него на том основании, что такие молитвы не имеют смысла – ведь Бог принимает во внимание только деяния, совершенные человеком при жизни. И все же вознесение поминальных молитв в сочетании с благотворительными пожертвованиями «за упокой души» стало

распространенным обычаем, особенно в ритуале ашкеназов, где стремление почтить память мучеников времен крестовых походов и жертв резни XVII века в Польше привело к появлению у общин поминальных списков (на идише *изкер-бух*): по тем, у кого не осталось живых родственников, молитву читала община. Поразительно, что этот обычай, который постепенно приобрел огромное эмоциональное значение для множества обычных евреев – участников синагогальной литургии, – появился, судя по всему, без какого-либо конкретного богословского обоснования; мудрецы даже не обсуждали, в каком статусе находятся души умерших, за которых читаются молитвы: «Да вспомнит Бог душу [такого-то]... ушедшего в иной мир, – в награду за то, что я, не связывая себя обетом, дам пожертвование, чтобы оно было засчитано ему в заслугу. За это да будет душа его пребывать в обители вечной жизни вместе с душами Авраама, Ицхака и Якова и прочих праведников и праведниц, обитающих в саду Эдемском». Почти не вызывает сомнений, что распространенность таких траурных обычаев во многом обусловлена христианским (католическим) окружением, в среде которого жили еврей-ашкеназы [9].

Таким образом, широкая известность галахических сводов привела к распространению ряда обычаев, ранее популярных лишь на ограниченной территории, и одновременно к укоренению некоторых различий, таких как расхождения в правилах сефардов и ашкеназов относительно еды, запрещенной на Песах: ашкеназы воздерживаются от *китниот* (некоторых зерновых и бобовых культур: риса, гороха, чечевицы, бобов, арахиса), разрешенных сефардам. Происхождение запрета на *китниот* у ашкеназов неясно. Скорее всего, дело было в опасении, что при хранении в эти продукты может попасть запрещенное зерно (*хамец*). Значимость подобных расхождений не стоит недооценивать: так, еда даже самых благочестивых сефардов запрещена ашкеназам на все время Песаха [10].

Таким образом, опасения Хаима бен Бецалеля, что галахические своды Каро и Иссерлеса положат конец разнообразию местных обычаев, оказались необоснованными, как и страх того, что ученики ешив при наличии столь удобных справочных материалов забросят изучение самого Талмуда. Напротив, в XVI–XVII веках в Восточной Европе наблюдается взрывной рост численности ешив; основными центрами еврейского образования были Люблин, Краков, Прага,

Львов, Брест-Литовск, Пинск и Слуцк, а во многих других общинах действовали небольшие ешивы. Изучение Талмуда процветало в Италии (в первую очередь в Венеции и Ливорно), Греции (особенно в Салониках), Константинополе, а также в двух очагах учености на Земле Израиля – Иерусалиме (где в период позднего Средневековья евреев жило немного, пока после 1492 года не начался приток сефардов) и Цфате. После зверств хмельничины (1648–1649) ешивы Польши и Литвы временно пришли в упадок, и многие ученые из Восточной Европы переселились в Германию, где учили в общинах Франкфурта-на-Майне, Гамбурга, Меца и других городов. Другие осели в Венгрии – в Айзенштадте (ныне в Австрии) и Пресбурге (ныне Братислава – столица Словакии), а в XIX веке, как будет показано в главах 17–19, в общинах Центральной и Западной Европы развились собственные ученые традиции [11].

При этом подходы к изучению Талмуда действительно изменились: теперь ученые куда меньше заботились о выводе из древних текстов практических законодательных норм, которые без труда можно было отыскать в кодексах. Характерной чертой учебы в ешивах ашкеназских стран по-прежнему оставалось скрупулезное изучение текста Талмуда с комментариями Раши и других мудрецов средневековой французской и немецкой традиции. Однако в новом методе обучения под названием *пильпуль* было кое-что от гуманистического акцента на интеллектуальную независимость, при сохранении глубокого уважения к традиционным источникам. *Пильпуль* (существительное от глагола *пильпелъ* – «посыпать специями» или «приправлять») подразумевал интенсивное устное обсуждение между главой ешивы и учеником. *Пильпуль* должен был развивать логическое мышление и умение путем казуистической аргументации разбираться в тончайших хитросплетениях Талмуда. В основе *пильпуля* лежало предположение о том, что каждое предложение в Талмуде имеет самостоятельный смысл, который нужно лишь вычленив, приложив воображение, понимание, интуицию и огромные усилия, даже если для этого придется вникать в мельчайшие детали или отрицать буквальный смысл текста.

По сохранившимся описаниям трудно ощутить атмосферу, в которой проходило такое обучение, если не приводить длинных цитат: ведь основной чертой *пильпуля* как раз и является необходимость

проработать все возможные варианты, следующие из исходного текста. Достаточно будет одного примера. Вот как Арье-Лейб бар Ашер Гинзбург, уроженец Литвы, глава ешив в Минске и Воложине, а под конец жизни (1765–1785) в Меце, автор целого ряда работ, сформировавших донныне характерные для литовских евреев подходы к изучению Талмуда, доказывал истинность одного комментария к Талмуду и некорректность другого, сопоставляя два талмудических отрывка:

Талмуд утверждает, что поиск и уничтожение *хамеца* накануне Песаха – лишь предписание мудрецов; ведь, согласно заповедям Торы, достаточно, если владелец устно или в мыслях объявит его уничтоженным и приравняет к праху земному. Раши писал, что достаточность заявления владельца выводится из текста Писания. Однако в *тосафот* сказано, что это не может быть выведено из соответствующего места в Писании, так как употребленное там слово означает «удалить», а не «объявить уничтоженным». Простое объявление *хамеца* уничтоженным достаточно по той причине, что тем самым владелец отказывается от своих прав на *хамец*, и он считается никому не принадлежащим, и за него никто не несет ответственности, так как на Песах нельзя держать в доме только свою собственную квасную пищу, а чужую пищу хранить можно. Хотя формулировка, достаточная для объявления *хамеца* уничтоженным, недостаточна для объявления частной собственности бесхозной, однако, как объясняет р. Нисим Геронди, соглашаясь с точкой зрения *тосафот*, право собственности на *хамец* накануне Песаха, даже до полудня, становится весьма эфемерным, ведь начиная с полудня его уже нельзя будет использовать; следовательно, право собственности становится иллюзорным, и ввиду его слабости достаточно мысленного отказа от этого права, чтобы *хамец* считался не имеющим хозяина. Р. Арье-Лейб берется доказать истинность мнения тосафистов, объясненного р. Нисимом, и в то же время неверность точки зрения Раши, на основе отрывка, встречающегося в Талмуде позже, где говорится, что с полудня кануна [Песаха] до окончания праздника простое заявление об уничтожении *хамеца* не освобождает человека от

ответственности за хранение *хамеца* в доме; ведь если ему полностью запрещено использовать квасное, он не может предъявить свои права собственности, отвергаемые в ходе подобного заявления.

Цепочка виртуозных умозаключений продолжается еще долго, с привлечением цитат из ряда других трактатов Талмуда, пока Арье-Лейб не оказывается в состоянии заключить, исходя из принципов талмудического спора, что мнение тосафистов, представленное р. Нисимом, или Раном, учившим в Испании в середине XIV века, верно, а Раши ошибается. Для мастера *пильпуля* были не столь важны тема обсуждения и конечный вывод, сколько возможность блеснуть логикой и эрудицией. Оттачивание искусства спора слишком легко превращалось в самоцель, и юные ученики, начиная с тринадцатилетнего возраста, нередко переходили из ешивы в ешиву в поисках выдающихся учителей, которые могли бы открыть им дорогу к славе [12].

Сам по себе *пильпуль* был не таким уж новым методом обучения. Термин *пильпуль* встречается уже в Талмудах, где обозначает проницательные рассуждения, позволяющие устранить очевидные текстуальные трудности. Применяли *пильпуль* и тосафисты Франции и Германии, а также некоторые их испанские современники для снятия явных противоречий в комментариях Раши. Но в ашкеназском мире в начале Нового времени популярность этого метода достигла невиданных высот; некоторые каббалисты считали прозрения величайших мастеров *пильпуля* свидетельством божественного вдохновения. Такие мастера становились знаменитостями, к ним сватали богатых невест, их звали на должности руководителей общины. Особенно гордились «своими» интеллектуалами общины, содержавшие ешивы, где те учились (общины выделяли на ешиву средства из податей и кормили неимущих учеников). Средневековые ешивы в ашкеназских странах нередко сохраняли статус более или менее частных заведений, содержавшихся возглавляющим их раввином, но с XVI века местные общины стали рассматривать траты на ешиву как религиозную обязанность. Постановление первого съезда литовского Ваада [140] в 1623 году даже обязывало все общины, где

есть раввин, содержать ешиву, количество учеников в которой зависело от размера общины [13].

Всеобщее увлечение *пильпулем* не обошлось без резкой критики со стороны некоторых представителей ашкеназского еврейства, в первую очередь Элиягу бен Шломо Залмана – Виленского гаона, который пользовался прижизненным признанием как самый эрудированный галахический авторитет не только в Литве XVIII века, но и во всем раввинистическом еврействе со времен Средневековья. Независимостью и ясностью мышления, принесшими ему известность, Элиягу бен Шломо был отчасти обязан своему нестандартному обучению. Развитой не по годам ребенок, родившийся в Вильне в 1720 году, так быстро освоил обычную программу раввинистического образования, что с десяти лет стал заниматься самостоятельно, изучая тексты вне рамок какой-либо ешивы. Слава о нем шла по всей Литве, когда он был еще подростком, а по наступлении двадцатилетия он отправился странствовать по Польше и Германии – от одной общины к другой. К моменту возвращения в Вильну в 1748 году он слыл гордостью родного города; община ценила его и ограждала от всех хлопот. Гаон ^[141] получал еженедельное вспомоществование, благодаря которому смог вести уединенную жизнь, посвященную учению. У него был лишь небольшой кружок учеников, так что огромным влиянием он был обязан не какой-либо формальной должности, а исключительно собственной репутации ученого – ни один из написанных им объемистых трудов не был напечатан при его жизни, хотя вскоре после его смерти, последовавшей в 1797 году, его последователи напечатали значительное число его рукописей [14].

Виленский гаон, посвящая немало времени и сил изучению каббалы, все же настаивал на верховенстве логических умозаключений и применении научного метода к исследованию древних текстов: он мог прибегнуть к помощи филологии и грамматики, чтобы прояснить смысл сложного отрывка или исправить ошибки в тексте, и не ленился искать в Талмуде источники галахических постановлений, приведенных в позднейших кодексах без талмудического обоснования. Как настаивали его сыновья во вступлении к изданию отцовского комментария к кодексу «Шульхан арух», ученику следует всецело избегать казуистики *пильпуля*, из-за которого «умножаются грехи,

возрастает несправедливость, теряется приятность речи и изгоняется правда из общества Господнего». Следовало избегать «нагромождения трудностей» как самоцели. Для Виленского гаона наилучший способ поддержания традиционной раввинистической учености состоял в применении рационального, интеллектуального, методического подхода к текстам: важна была принципиальная способность добросовестного исследователя восстановить истинный смысл древних текстов, – в случае необходимости даже «исправляя» или реконструируя те или иные фрагменты.

В следующем столетии образ жизни Виленского гаона стал идеалом для многих восточноевропейских евреев. Не все могли рассчитывать на славу вундеркинда, зато ни для кого не был закрыт путь отшельника, удалившегося от общинных дел и с головой погружившегося в ученые занятия. Один из учеников Виленского гаона в XIX веке основал знаменитую ешиву в Воложине, где сотни студентов вели именно такой образ жизни. Благодаря репутации Гаона город Вильна, с его средневековой ратушей и замками, с архитектурой в стиле пламенеющего барокко, с типично прибалтийскими пейзажами, с жарким летом и холодной зимой, с озерами, просто-таки созданными для подледной рыбалки, в XVIII веке стал известен как Литовский Иерусалим. По переписи 1795 года, в Вильне и окрестностях жило 3613 евреев, плативших подушную подать; евреи составляли фактическое большинство в городе, и местная община стала прославленным центром еврейского образования [15].

В сефардском мире в начале Нового времени обучение в ешиве не ставилось столь высоко, и сефардские ешивы развивались совершенно по-другому; в учебную программу здесь входили Библия и *мидраш*. Исследование разнообразных еврейских обычаев (*мин'гагим*), гуманистическое по своей сути (одним из таких исследователей был венецианец Леоне Модена), и подход тех евреев ренессансной Италии, кто сочетал изучение Торы с занятиями наукой, также были основаны на иных принципах. В любом случае папский запрет 1559 года стал серьезным препятствием для штудирования Талмуда, и акцент сместился на систематическое изучение галахических сводов. Ученики ешив Италья, а также османского Леванта, в отличие от своих сверстников из ашкеназских земель, также имели возможность

официально обучаться каббале, сделавшей мощный рывок вперед в начале Нового времени.

vk.com/occultumlibris - t.me/Occultum_Libris

Последователи Ицхака Лурии

На горе Мерон, что в Верхней Галилее, у монументальной синагоги IV века, в праздник Лаг ба-омер собираются толпы паломников, чтобы почтить память Шимона бар Йохая в годовщину его смерти: здесь, по преданию, он был похоронен. Восторженные пилигримы зажигают фейерверки и пляшут; многие приезжают с маленькими детьми – по традиции на следующее утро мальчикам впервые стригут волосы, а отстриженные пряди бросают в костер. О стечении народа к могиле Шимона бар Йохая впервые упоминает итальянский раввин Моше Базола в заметках о своем путешествии по Земле Израиля в 1522 году: к этому времени обычай уже вполне укоренился. Шимон бар Йохай, как мы уже говорили, считался автором книги «Зо́гар», и в самой книге рассказывается от имени рабби Абы, что после смерти Шимона бар Йохая раздался голос, призывающий его последователей «восходить и собираться» у могилы в годовщину его смерти:

Весь день дом полыхал огнем, и никто не мог подойти близко, ибо свет и пламя окружали дом на протяжении всего дня. А я лежал на земле, рыдая. Когда пламя рассеялось, увидел я, что Великий светоч, святая святых, покинул этот мир. Он лежал на правом боку, накинув на голову *талит*, с радостным лицом. Рабби Эльазар, его сын, сложил ему руки и облобызал их, а я поцеловал прах под его ногами... Рабби Хия поднялся на ноги и сказал: «До сего дня Великий светоч заботился о нас, теперь же мы должны отдать ему последний долг». Встали рабби Эльазар и рабби Аба и подняли его в погребальном паланкине. Кто видел когда-либо смятение, подобное их смятению? Весь дом наполнился благоуханием. Подняли его на похоронные носилки, и одни только рабби Эльазар и рабби Аба взялись за них. Первые люди города пришли и просили их, и жители Мерона все как один плакали, боясь, что его похоронят в другом месте. Когда носилки вынесли из дома, они сами собой поднялись в воздух, и перед ними запылал огненный столп. Все услышали голос, говорящий: «Приходите и собирайтесь на празднество в честь рабби Шимона».

Таким образом, задолго до того, как в середине XVI века городок Цфат неподалеку от Мерона стал колыбелью новой формы еврейского мистицизма, Верхняя Галилея уже была местом мистического притяжения, где сохранилось дыхание мудрецов, согласно преданию стоявших у истоков каббалы. Мы уже отмечали роль Цфата как одного из центров еврейского образования. Об отдельных еврейских поселенцах в городе мы знаем из документов каирской генизы первой половины XI века, однако по-настоящему община начала расти после 1492 года, с притоком беженцев из Испании. Согласно османским документам, в 1544–1545 годах в городе было свыше тысячи еврейских домохозяйств и, кроме того, проживало значительное число самаритян [16].

В этот-то город в 1570 году судьба и привела Ицхака Лурию. Ему было всего тридцать шесть лет, а уже 15 июля 1572 года он умер во время эпидемии, но за эти два года успел заложить основы совершенно нового течения в каббале. Ицхак бен Шломо Лурия родился в 1534 году в Иерусалиме; его отец переселился на Землю Израиля из Германии или Польши, но умер, когда Ицхак был еще ребенком. Его мать была из сефардов и забрала мальчика к родственникам в Египет, где он выучился *ѓалахе* и приступил к изучению мистики. Благодаря обилию легенд, которые стали складываться вокруг его жизни в воспоминаниях последователей практически сразу после его ранней смерти, затруднительна скольконибудь точная реконструкция интеллектуального пути Лурии к мистическому озарению. Судя по одному из документов каирской генизы, написанному рукой Лурии, он занимался коммерцией, связанной с зерном. Дядя Лурии с материнской стороны, у которого он воспитывался в Египте, был богатым налоговым откупщиком, ему принадлежал остров Ар-Рауда (ныне Рода) на Ниле вблизи Каира. Говорят, что Лурия жил там в уединении семь лет, написав за это время небольшой комментарий к части книги «Зоѓар» – единственный дошедший до нас труд, написанный лично им. Путешествие из Египта в Землю Израиля в то время было нетрудным, и Лурия, судя по всему, посещал Галилею, чтобы встретить Лаг ба-омер на горе Мерон. Его ученик Хаим Виталь записал, что Лурия привез туда всю свою семью, в том числе и маленького сына, которому постриг волосы в соответствии с уже упоминавшимся обычаем, и провел там день,

празднуя и пируя. Как бы то ни было, в 1569 или начале 1570 года Лурия переехал в Цфат и поселился там [17].

Вероятно, Цфат привлек Лурию возможностью учиться у Моше бен Яакова Кордоверо – мистика испано-португальского происхождения и главы португальской ешивы в Цфате, глубоко увлеченного изучением каббалы. В 1548 году в возрасте двадцати шести лет Кордоверо написал большой труд, где рассматривал идею божественного, миропорядок, поклонение Богу и другие основные темы каббалы, несколько бессистемно черпая из книги «Зоѓар» и экстатического мистицизма Авраѓама Абулафии. К 1570 году Кордоверо был в Цфате видной фигурой и имел множество учеников. Своей основной целью он видел создание целостной спекулятивной системы путем синтеза предыдущих идей: рафинированную концепцию Бога как сущности, не имеющей атрибутов, он позаимствовал у философов прошлого (в первую очередь Маймонида). Из каббалистической традиции Кордоверо взял структуру *сфирот*, рассматривавшихся им как эманации Бога и одновременно как часть Его субстанции. Размышляя над трудным вопросом о взаимосвязи *сфирот* и Бога, Кордоверо в конечном итоге пришел к представлению, что для раскрытия посредством *сфирот* Бог сначала должен скрыться: «раскрытие – причина сокрытия, а сокрытие – причина раскрытия» [18].

В некоторых своих замечаниях к книге «Зоѓар» Лурия называет Кордоверо учителем: сам он был лишь одним из внушительной группы евреев, приехавших в Цфат изучать каббалу под руководством мудрого наставника. Но когда в конце 1570 года Кордоверо скончался, Лурия основал собственную школу, где было не менее тридцати учеников, и до своей смерти – за каких-то два года – передал им радикально новый способ понимания смысла каббалы. Лурия учил устно, фонтанируя идеями о том, как общаться с душами праведников, как сосредотачиваться на божественных именах, как достигнуть настоящей *каваны* – мистической концентрации при медитации. Поскольку Лурия почти не оставил письменных трудов и занимался с учениками совсем недолго, созданной им системе явно не доставало последовательности. Его посмертное влияние можно объяснить не только его религиозным учением, но и демонстративной святостью в повседневной жизни, но сам Лурия, несомненно, считал себя автором новых открытий в каббале, а возможно, и предвестником Мессии, –

предвестником, который должен умереть в ходе выполнения своей миссии, чтобы приблизить день избавления всего мира [19].

В конце XVI века, менее чем через тридцать лет после смерти Лурии, итальянские каббалисты уже называли его аббревиатурой Ари (от слов «божественный рабби Ицхак» на иврите). Этим почетным прозвищем он был обязан огромному числу написанных после его смерти трудов, посвященных распространению его воззрений. Не стесненные письменными текстами самого Лурии, его ученики открыли миру доктрины, которые, по их собственным словам, сам Лурия хранил в тайне и которые, пока не были записаны, пребывали лишь в их памяти, хранившей слова наставника. Слава о благочестивой жизни и чудесах Лурии бежала впереди трудов о его учении, а так как он излагал свои воззрения в состоянии мистического вдохновения, неудивительно, что, будучи преданы бумаге, они неизбежно оказывались различными по форме [20].

Восстановить реальное учение Лурии мешает еще и то, что многие его ученики сами были сильными личностями и увлеченными мистиками: потому-то они и собрались вокруг Лурии. Самым выдающимся из них был Хаим Виталь – вероятно, уроженец Цфата, хотя его отец, судя по всему, прибыл из Южной Италии. Виталь, обладатель беспокойного ума, в двадцать с небольшим лет уже успел позаниматься алхимией. Те два года, в течение которых он был первым учеником в группе Лурии, наложили неизгладимый отпечаток на всю его жизнь. После смерти Лурии Виталь за несколько лет изложил систему воззрений учителя в книге, которую назвал «Эц Хаим» («Древо жизни»), однако в следующие годы и он сам, и его сын не раз вносили изменения в текст, так что их труд получил распространение в нескольких различных редакциях. Другие ученики Лурии создавали альтернативные версии. Поразительным свидетельством нешуточной борьбы за наследие Лурии стало официальное соглашение, которое в 1575 году вынуждены были заключить между собой двенадцать учеников Лурии: они обязались изучать теории Лурии только у Виталья и не принуждать того раскрывать больше, чем он пожелает (а также не передавать эти тайны другим). Сам Виталь в 1577 году переехал в Иерусалим, а затем в Дамаск, где много позже составил нечто вроде автобиографии, зафиксировав в ней и свои сны, и свои действия, и размышления о своей роли как хранителя прозрений Лурии:

В новолуние месяца адара, в год 5331 [6 февраля 1571 года], он [Лурия] сказал мне, что еще в Египте начал исполняться вдохновения. Там он узнал, что должен отправиться в Цфат, ибо там жил я – Хаим, – и учить меня. И сказал он мне, что поселился в Цфате, да будет он отстроен и упрочен вскорости [написано в момент упадка еврейского Цфата после изгнания оттуда евреев в 1583 году] лишь из-за меня. И более того: само его нынешнее воплощение было нужно, лишь чтобы помочь мне достичь совершенства. Он вернулся не для себя, ибо ему не было в этом нужды. Сказал он мне также, что ему нет надобности учить кого-то еще, кроме меня, а когда я выучусь, ему не нужно будет более оставаться в мире. Сообщил он мне также, что моя душа выше, чем душа многих из вышних ангелов, и что я могу благодаря своим делам возноситься душой над небом *Аравот* ^[142].

Из этого дневника становится ясным, что Виталь был убежден в своей мессианской сущности еще до 1570 года, то есть до приезда Лурии в Цфат [21].

Что же в лурианской каббале столь увлекло последователей Лурии, которым и так религиозного рвения было не занимать? Главное ее новшество заключалось в том, что основное место в мистических размышлениях занимала не природа вселенной, сотворенной вечным Всевышним Богом, а достижение совершенства в грядущем – не только на личном уровне (как в предшествующей каббалистической мысли), но и на уровне всего еврейского народа. Если Кордоверо говорил о сокрытии Бога, то Лурия учил, что Бог ограничил сам себя, чтобы нашлось место творению. Эта концепция, получившая название *цимцум* («сжатие»), позволяла устранить противоречие между бесконечностью Бога и конечностью творения. В мире, согласно учению Лурии, по-прежнему есть сосуды, содержащие божественное начало, от которого остался едва ощутимый след, «как аромат, остающийся в фиале после того, как благовония вылиты». Одновременно Лурия разработал мощное мифологическое объяснение наличия зла, постулировав катастрофу, произошедшую еще до сотворения вселенной: в ходе этой катастрофы сосуды, содержавшие изливавшийся в ходе творения божественный свет, разбились, и искры света рассыпались в мире, оказавшись во власти зла, – на время, пока

они не будут вновь собраны усилиями сынов Израиля. Для этого процесса исправления мира (*тикун олам*) особенно необходима помощь каббалистов с их набожностью и постоянными медитациями, посвященными всем аспектам жизни. Каждой отдельной душе тоже необходим *тикун*, так как все души изначально содержались в душе Адама, вследствие чьего грехопадения человечество отделилось от Бога. В середине XVII века португальский каббалист Яков бен Хаим Цемах утверждал, что каждая душа навлекает на себя за грехи бремя личного изгнания, так что в следующей жизни она может перевоплотиться в низшее существо: «Знай, что иногда на пути к совершенству душа на время вселяется в тело другого человека, а иногда может потребоваться еще более болезненное перевоплощение». В то же время концепция *гильгуль* («круговорота»), в рамках которой появилась идея о переселении душ, встречающаяся уже в каббалистических текстах XII века, придавала жизни смысл, заключающийся в возвращении к душе Адама [22].

Судя по всему, учениками Лурии двигали мессианские чаяния, ибо его учение отводило каббалистам самую непосредственную роль в приближении избавления Израиля. И неважно, что распространение учения сознательно ограничивалось элитным кругом; более того, Виталь и другие ученики Лурии, судя по всему, вовсе не желали делиться сокровенным знанием – так, еще через десятки лет после смерти Лурии во многих пересказах его воззрений центральная идея «сжатия» Бога не сформулирована вовсе или упоминается лишь вскользь. Впрочем, иногда декларативный отказ делиться мистическими прозрениями могло быть и уловкой самих мистиков, направленной на продвижение и обнародование их воззрений, да и после смерти Виталья (1620) распространение именно лурианской каббалы ускорилось. В следующие десятилетия был напечатан ряд изложений системы Лурии, получивших широкое хождение в еврейском мире.

Каббалистические практики, от литургических форм до инструкций по покаянию, а также специфическая лексика разносились еще быстрее, чем довольно сложное каббалистическое учение. Ощущение, что каббала доступна каждому, не могло не усилиться, когда «Зоѓар» впервые отпечатали в типографиях – в Мантуе (1558–1560) и Кремоне (1559–1560). Эти публикации вызвали многочисленные возражения, но

читательская аудитория книги так или иначе выросла, хотя печатные версии изобиловали ошибками и отличались от той рукописи «Зо́гара», которой пользовались каббалисты Цфата [23].

Не всем лурианское учение пришлось по душе, и хотя к началу XVII века оно распространилось настолько, что стало описываться как основная богословская концепция иудаизма этой эпохи, некоторые евреи по-прежнему предпочитали более ранние направления каббалы. Так, написанные в XVII веке стихотворения Шалом Шавазы – величайшего еврейского поэта Йемена, чьи сочинения составляют основу литургии йеменских евреев, – имеют заметный мистический уклон, но основаны на долурианской каббале. Аналогичным образом, хотя Йе́гуда Лива, он же рабби Лёв, он же Ма́гараль из Праги, выдающийся ученый с весьма независимым духом, активно распространял мистические учения среди простых евреев, но в многочисленных работах, которые он публиковал вплоть до своей смерти в 1609 году, нет и следа лурианских воззрений. Ма́гараль старательно избегал каббалистической терминологии, невзирая на явное знакомство с такими представлениями из каббалы, как трансцендентность Торы; вместо этого он подчеркивал уникальную метафизическую роль евреев как избранного народа, изобретая новые значения для обычных философских терминов (например, он утверждал, что «Израиль» представляет собой «форму», прочие же народы – «содержание») и пропагандируя мистические идеи перед широкой аудиторией читателей-неспециалистов. Рабби Лёв был руководителем общины (он занимал пост главного раввина Моравии и Познани, а также Праги), математиком, общественным деятелем – например, водил знакомство с астрономом Тихо Браге. По злой иронии судьбы, в памяти последующих поколений как евреев, так и неевреев он остался в основном благодаря ни на чем не основанной легенде о том, что якобы был не чужд магии и создал пражского Голема. (По легенде, которая содержит очевидные параллели с нееврейскими историями о создании алхимиками гомункулов, а с рабби Лёвом стала, судя по всему, ассоциироваться лишь с XVIII веком, рабби создал Голема как слугу, но был вынужден обратить свое вышедшее из-под контроля творение в прах) [24].

Число ревностных приверженцев каббалистических размышлений никогда не было особенно большим, и почти все каббалисты наряду с

мистическими учениями занимались и практической *ѓалахой*. Как мы уже знаем, знаменитый кодификатор раввинистического права Йосеф Каро был в то же время и каббалистом. Он учился в Цфате с 1536 года вместе с Моше Кордоверо, учителем Лурии. Да и сам Лурия был выдающимся знатоком *ѓалахи*, хотя, как вспоминал его ученик Виталь, каббале все-таки отдавался приоритет:

К слову о том, как он изучал глубины *ѓалахи* вместе с товарищами: я видел, как мой учитель, благословенна его память, занимался *ѓалахой*, пока не уставал и не покрывался потом. Я спросил его, зачем он так себя утруждает. Он ответил, что полная самоотдача очень важна для того, чтобы разбить скорлупу [143], то есть трудности, неизбежно присутствующие в любой *ѓалахе* и мешающие ее понять... И мой учитель, благословенна его память, говорил, что тот, чей разум достаточно ясен, остёр и готов к размышлению над *ѓалахой* в течение часа или, в большинстве случаев, двух, – несомненно, хорошо, если он сперва предастся такому глубокому изучению один-два часа... Но тот, кто постигает глубины *ѓалахи* лишь с трудом и, чтобы понять смысл того или иного положения, тратит много времени и усилий, – он поступает неправильно. Он подобен человеку, который все свое время щелкает орехи, но ни разу не попробовал ядрышки. Лучше пусть он займется изучением самой Торы – то есть законов, мидрашей и тайн [25].

В отношении традиционных ритуалов Лурия и его последователи в целом занимали консервативные позиции, и их склонность вчитывать мистический смысл в существующую литургию укрепила ряд ритуалов в широких слоях еврейского населения. Устойчивым наследием лурианской каббалы стало не столько изменение в образе жизни людей, сколько более глубокое осознание простыми евреями мистического значения уже бытовавших обрядов. Предпочтение, отдаваемое Лурией сефардской литургии, и его связанные с нею мистические медитации сделали литургию сефардов престижной и среди ашкеназских каббалистов. Сам Лурия был известен литургическими стихами, и многие *пюты*, созданные цфатскими

каббалистами, особенно для субботней трапезы, сыграли свою роль в распространении языка каббалистической символики:

Яви Себя, любимый, и раскинь надо мной
Свой шатер мира;
озари землю славой Своей,
и будем мы ликовать, будем радоваться Тебе!
Поспеши, любимый, ибо пришла пора;
и будь милостив к нам, как в прежние времена!

Некоторые ритуалы цфатских каббалистов так и не вышли за пределы их общины: такова изысканная процессия кануна субботы, когда члены общины выходили за город, одетые в белое, чтобы поприветствовать «невесту-Субботу». Этот обычай ввел (или возобновил) Шломо Алкабец, один из основателей сообщества каббалистов Цфата и учитель многих из них, в том числе Моше Кордоверо. Особый статус Цфата сохранился и в дальнейшем, хотя к концу XVI века и численность, и благосостояние еврейской общины города значительно снизились.

Каббалисты называли Цфат одним из четырех святых городов Земли Израиля, наряду с Хевроном (где похоронены библейские патриархи), Тверией (местом создания Иерусалимского Талмуда) и Иерусалимом (где когда-то стоял Храм). В то же время интеллектуальные и творческие свершения цфатских каббалистов стали достоянием всех евреев; так, весь еврейский мир мгновенно принял написанный Алкабецем субботний пият «*Леха доди*» («Выйди, друг мой»), исполненный мира и радости субботнего дня, отражающих мир и радость грядущих мессианских времен:

Выходите, и пойдем мы навстречу Субботе,
ибо она – источник благословения;
в начале времен была она коронована —
возникшая последней, но задуманная первой.
Выйди, друг мой, навстречу невесте;

с тобой вместе мы встретим Субботу [26].

Распространение лурианской каббалы имело и непредвиденные последствия. Растущая вера в переселение душ привела к убеждению в том, что в живого человека может вселиться дух мертвеца, осужденный бродить без тела за прижизненные грехи. Такой дух – *дибук* (слово восходит к ивritу через идиш, впервые зафиксировано в XVII веке в Восточной Европе) – мог, как считалось, говорить устами того, в чье тело он вошел. Дибук по определению был злым духом, и для его изгнания были разработаны целые ритуалы, в которых применялся *и́гуд* – сочетание божественных имен, мыслившееся как мистическое соединение мужского и женского начал Творца. Дадим слово Хаиму Виталю:

А вот каков порядок действий, испытанный мной самим. Я беру этого человека за руку и кладу свою руку на пульс его правой или левой руки, ибо именно там располагается душа, в пульс она облекается. И я сосредоточиваюсь на душе, облеченной в пульс, чтобы изгнать злого духа силой *и́гуда*. И, держа руку на его пульсе, читаю этот стих обычным образом и задом наперед и сосредоточиваюсь на следующих божественных именах, которые проистекают из текста... [27]

Оптимизм лурианской каббалы с ее представлением о том, что любой человек может участвовать в собирании рассеянных искр, сделал ее к концу раннего Нового времени самой влиятельной разновидностью мистицизма как среди знатоков каббалы, так и среди простых евреев, привлеченных тем, что каждая заповедь и каждое слово любой молитвы имеет скрытый мистический смысл, а главной целью набожной жизни является «исправление мира» (*тикун олам*). Между вышним и нижним мирами есть соответствие. Частые молитвы приближают искупление, внося гармонию в мир *сфирот*. Так ритуал превратился в теургический акт. Напрямую восходят к лурианской каббале и некоторые элементы теологической концепции, призванной поддерживать притязания Шабтая Цви.

Шабтай Цви

В апреле 1665 года в город Газу, где тогда правил Муса-паша (последний представитель династии Ридванов – вассалов Османской империи, управлявших Газой и Иерусалимом), явился обаятельный и ученый каббалист чуть младше сорока лет. Родился он в Смирне, но последние несколько лет жил в других городах, в том числе в Иерусалиме и Каире, и везде был известен непредсказуемым, а иногда прямо-таки антиобщественным поведением, в том числе показным попранием религиозных норм. Скандальнее всего было то, что за семнадцать лет до того он начал объявлять себя Мессией. В Газу он явился, дабы обрести «мир для своей души» у некоего Авраама-Натана бен Элиши-Хаима Ашкенази, человека удивительной набожности, уже в двадцать лет прославившегося познаниями в лурианской каббале, благодаря которым он видел ангелов и души умерших. Посетителя же звали Шабтай (Саббатай) Цви. Натан не разуверил его в его фантазиях, а, напротив, сообщил, что он сам на Пурим удостоился длительного видения, в котором узрел образ Шабтая, высеченный на божественном престоле, и что не может быть сомнений: Шабтай и есть Мессия. Поддержка со стороны Натана – пророка, пользовавшегося широкой известностью среди еврейского населения Земли Израиля, – стала катализатором волнений, которые продолжались полтора года и взбудоражили еврейские общины от Польши и России до Йемена и Курдистана; отголоски же этих событий не утихали и поколения спустя [28].

Сам Шабтай не сразу осознал, что кроется за речами Натана: какое-то время ушло на то, чтобы лучше познакомиться с молодым подвижником и оценить его пророческий дар. Но 19 мая на праздник Шавуот истина получила огласку после эффектной сцены, произошедшей в доме Якова Наджары, раввина общины Газы. Чуть более десяти лет спустя Барух из Ареццо, автор первой известной биографии Шабтая Цви, рассказывал:

Когда наступил праздник Шавуот, Учитель Натан пригласил раввинов Газы провести с ним ночь за изучением Торы. Около полуночи Учитель Натан впал в глубокий транс. Он встал,

заходил взад и вперед по комнате, прочитал наизусть весь трактат «Ктубот», велел одному из раввинов пропеть определенный пият, затем приказал то же другому раввину. Пока все это происходило, все раввины ощутили приятный аромат, удивительно благоухающий, как запах от поля, которое благословил Господь [144]. Они отправились искать источник запаха по соседним домам и проулкам, но ничего не нашли. Все это время [Натан] прыгал и плясал по комнате. Он сбрасывал и сбрасывал с себя одежду, пока не остался в одном нижнем белье. Тогда он еще раз высоко подскочил и упал на пол. Когда раввины увидели это, то попытались поднять его на ноги, но он был бездыханен, как труп. Среди них был почтенный рабби Меир Рофе; он пощупал Натану пульс, как это делают врачи, и объявил нам, что пульса нет. Они закрыли его лицо тканью, как делают – да сохранит нас Бог! – с умершим. Но вскоре они слышали тихий-тихий голос. Убрали ткань с его лица и увидели, что голос исходит из его уст, хотя они и не двигались. «Позаботьтесь, – сказал [голос], – о Моем сыне, Моем возлюбленном, Моем мессии Шабтае Цви». Затем он продолжал: «Позаботьтесь о Моем сыне, Моем возлюбленном, Натане-пророке». И поняли раввины, что аромат, который они ощущали, проистекал от той же искры духовной святости, что вошла в Учителя Натана и говорила эти слова [29].

31 мая Шабтай Цви публично провозгласил себя Мессией, и община во главе с раввином Наджарой признала его. Шабтай немедленно стал вести себя как подобает царю: передвигался не иначе как верхом на лошади и назначал своих последователей вождями двенадцати колен Израилевых.

Главный актер в этой драме был личностью незаурядной. Последователи Шабтая упоминали периоды депрессии, чередовавшиеся с периодами «озарения», когда Шабтай совершал «странные поступки», намеренно шокируя публику. Сын богатого купца из Смирны, он рано получил известность как знаток Талмуда, а подростком приступил к изучению каббалы. После двадцати лет он предался аскезе и уединению и вел себя все более странно; по временам заявлял о способности к левитации. Он дважды женился, но оба раза так и не вступил в супружеские отношения. Между 1646 и

1650 годами стало ясно, что он считает свое призвание куда более высоким; согласно позднейшим саббатическим традициям, впервые он решил, что является Мессией, в 1648 году – в год, в который, по его мнению, пророчества книги «Зоѓар» обещают воскресение мертвых. К 1651 году его эксцентричное поведение переполнило чашу терпения смирнских раввинов, и он был подвергнут херему. Изгнанный на несколько лет из Смирны, он переехал в Салоники, а затем в Константинополь. В каждом новом городе он через некоторое время объявлял себя Мессией, эпатируя местные общины такими поступками, как, например, церемония брака со свитком Торы. В конце концов в 1662 году он отправился в Иерусалим, где его впервые увидел Натан, тогда еще подросток [30].

Новости из Газы быстро облетели всю Палестину. Не все евреи встретили их восторженно. Иерусалимский раввин знал Шабтая Цви много лет, и когда Шабтай явился в святой город в сопровождении огромной толпы, большинство не приняло его. Однако нескольких важных представителей общины удалось убедить, остальные же проявляли сдержанность, изгнав Шабтая Цви из собственного города, но никак не противодействуя все более исступленным заявлениям о Мессии, которые распространял Натан. Противостоять восторженным сторонникам Шабтая Цви было нелегко, а призыв Натана всему Израилю раскаяться, чтобы добиться немедленного избавления, должен был заставить раввинов поддержать новое движение. Ведь как не считать благочестивыми подвижников, смиряющих себя постом и другими видами аскезы?

Тем, кто поверил новому Мессии, уже трудно было пойти на попятный, хотя ответы на вопрос о том, что конкретно суждено совершить Шабтаю Цви, менялись с каждым новым откровением Натана. В сентябре 1665 года Натан написал одному из руководителей каирской еврейской общины, сообщив, что пришло время искупления и любого, кто противодействует этому процессу, постигнет несчастье. В сокрытом мире искры божественного огня более не подвластны силам зла. В ближайшем будущем Шабтай Цви станет царем вместо османского султана и последует ряд событий, в том числе и «родовые муки избавления» – период великих страданий. А в ожидании этого все должны раскаяться, поститься и читать молитвы [31].

К лету 1665 года слухи о драматических событиях на святой земле достигли даже Англии, а в начале октября история целиком, должным образом приукрашенная, рассказывалась по всей Европе. К тому времени Шабтай Цви вернулся на родину, в Смирну. В нескольких городах, через которые он проезжал по дороге, не обошлось без волнений: многие, как мужчины, так и женщины, начинали пророчествовать. По словам Баруха из Ареццо, эти сцены не отличались разнообразием:

Вот какова была манера пророчества в те дни: люди входили в транс и падали на землю, подобно мертвым, и дыхание совершенно покидало их. По истечении примерно получаса они вновь начинали дышать и, не шевеля губами, произносили те стихи из Писания, где восхваляется Бог, дающий утешение. И все говорили: «Шабтай Цви – мессия Бога Иакова». Очнувшись же, они не помнили ничего о том, что говорили и что с ними было».

Известные раввины заражались всеобщим исступлением ничуть не в меньшей степени, чем обычные жители [32].

Натан оставался в Газе, хотя и продолжал провозглашать весть о грядущем искуплении. Шабтай же, находясь в Смирне, к концу 1665 года стал говорить и действовать по-новому, что может быть объяснено только тем, что он окончательно уверился в собственной правоте. Через несколько месяцев аскезы и благочестивых молитв он начал прилюдно, сознательно ничуть не скрываясь, нарушать нормы *галахи*, как сообщает Барух:

После этого [Шабтай] начал совершать странные вещи. Он произносил Святое имя точно так, как оно написано. Он ел жир животных [145]. Он делал и другие вещи, противные Богу и Его Торе, и принуждал других поступать так же нечестиво... И вот, в ту субботу он долго читал просительные молитвы, а после этого отправился в португальскую синагогу. Многие из собравшихся в этой синагоге не верили в него и потому заперли двери. Он впал в страшную ярость, послал за топором и, хотя была суббота, принялся рубить дверь и рубил, пока ему не отворили.

Призывая к нарушению закона и особенно требуя от своих сторонников произносить вслух неприемлемое имя Бога, Шабтай Цви возвещал наступление мессианской эры, когда все изменится, и, кроме того, избавлялся от оппозиции, тем самым теснее привязывая своих последователей (в том числе женщин, которых он даже вызывал к чтению Торы). Наконец, Шабтай провозгласил, что датой искупления станет 15 сивана 5426 года, что соответствует 18 июня 1666 года [33].

К тому времени евреи Смирны опасались протестовать против притязаний Шабтая Цви, даже когда он, повергнув в шок земляков, провозгласил отмену поста 10 тевета, заповеданного непосредственно в Библии в память о начале осады Иерусалима вавилонянами, итогом которой стало разрушение Первого храма в 586 году до н. э. Вместо стандартной молитвы за здоровье султана местные евреи стали молиться за Шабтая Цви как царя Израиля. К нему все чаще обращались, используя титул *Амира* – сокращение от фразы «Господин наш и царь, да возвысится его величество». Евреи хлынули в Смирну со всей Турции, чтобы присоединиться к торжествам, и 30 декабря 1665 года Шабтай с огромной свитой отплыл в Константинополь [34].

За два века с момента взятия османами (1453) Константинополь превратился в великий исламский город Стамбул, в котором узкие извилистые улочки с деревянными домами петляли между огромными мечетями, дворцами и базарами. В вершине залива Золотой Рог располагалась мечеть Эюп, построенная на месте, где обнаружили могилу знаменосца пророка Мухаммеда, убитого при осаде Константинополя арабами в 674–678 годах. Столицу Османской империи украшали многочисленные фонтаны, мосты, школы и другие здания, воздвигнутые Сулейманом Великолепным и другими султанами. Однако мусульмане составляли лишь незначительное большинство примерно из полумиллиона обитателей города, а евреи (тысячи которых поселились здесь после изгнания из Испании в 1492 году) представляли собой автономное сообщество, находившееся, как и православные христиане, под управлением собственных религиозных властей (за исключением уголовных дел, которые разбирались в османских судах). При приближении Шабтая Цви и евреи, и настроенные более скептически неевреи пришли в возбуждение, и 6 февраля 1666 года турецкие власти остановили корабль Шабтая и бросили его в тюрьму. Кажется весьма вероятным,

что его решили не казнить, только чтобы у евреев не появился новый мученик и не вспыхнуло восстание по всей Османской империи. Его перевезли в тюрьму в Галлиполи, которую Шабтай путем подкупа превратил в укрепленный замок, где он жил в роскоши и принимал посланников из различных областей еврейского мира:

Так жил Господин наш в великом почете в своей «крепкой башне» [146]. Всевышний внушил надзирателю за этой башней такое благорасположение к нему, что тот стал [Шабтаю] слугой. («Я служу двум царям», – говаривал он.) Мужчины, женщины и дети как из нашего народа, так и из других народов прибывали со всего света увидеть его, поговорить с ним, преклониться перед ним, поцеловать его руки. Его слава Мессии разлетелась повсюду [35].

Несогласных константинопольские раввины подвергали отлучению за то, что они сочли возможным «поверить худшему об этом ангеле в человеческом образе... исходя из некоторых деяний, которые на первый взгляд кажутся странными, но на самом деле являются чудесными». По всей диаспоре евреи постились, совершали очищение и подвергали себя бичеванию. Были и такие, кто распродал имущество и готовился отправиться в святую землю. И в небольших городах Германии, и в общинах Марокко евреи нетерпеливо ждали посланий со святой земли и читали их в собраниях. От Йемена до Амстердама в честь Шабтая Цви писались хвалебные стихотворения. Проповедники призывали покаяться, и во многих городах – Амстердаме, Франкфурте, Праге, Мантуе, Константинополе – печатались особые молитвы, текст которых был утвержден Натаном [36].

Приближалось лето 1666 года, и радужные надежды достигли кульминации. Как представляется, не последнюю роль в этом сыграл сам Шабтай Цви, учредив вместо постов 17 тамуза и 9 ава, установленных в память о разрушении Храма, праздники: 17 тамуза – в честь возрождения духа Шабтая Цви, а 9 ава – в честь его дня рождения. Перед тем как решиться на столь радикальный шаг, константинопольские раввины испросили соизволения свыше, и оно было получено:

Когда этот указ достиг Константинополя, евреи города, хоть и уверовавшие, сомневались, следует ли заходить столь далеко. Поэтому их раввины умоляли и заклинали Господа Бога своего указать, каким путем идти и как поступить. Затем на всеобщем собрании было приготовлено два листка бумаги, на одном из которых было написано слово «праздник», а на другом – «пост». Листки поместили в кувшин, призвали мальчика и велели ему вынуть один из них и поднять высоко в руке. Так он и сделал – и вынул «праздник». Вновь листки опустили в кувшин, и вновь мальчик вытянул один из них – и это был «праздник». В третий раз опустили листки, и в третий раз вышел «праздник» [37].

Весь июль и август евреи ожидали избавления, которое могло прийти в любой момент. И вот 16 сентября Шабтай Цви был доставлен в Адрианополь, чтобы предстать перед лицом султана. Если пророчество Натана было истинным, в этот день султан должен был передать свою власть Царю-Мессии. По мнению же «турок и необрезанных», если Барух из Ареццо верно описывает их ожидания, Шабтая Цви должны были казнить, после чего евреев Адрианополя ожидал погром:

Когда мусульмане и христиане Адрианополя услышали, что царь призвал Господина нашего, они решили, что ему отрубят голову, а все евреи будут убиты, ибо распространился всеобщий слух, что царь приговорил евреев города к смерти. Они отправили посланников и в Константинополь, чтобы и там совершить то же ужасное дело. Они наточили сабли и ожидали прибытия [Шабтая], готовясь поступить с евреями так, как им вздумается.

Но произошло то, чего никто не ожидал. Султан облачил Шабтая Цви в тюрбан и дал ему новое имя – Азиз Мехмед Эфенди. Шабтай Цви перешел в ислам и не стал делать из этого тайны: всего через восемь дней он написал брату Элиягу в Смирну: «Создатель сделал меня мусульманином... сотворил меня заново по воле Своей» [38].

Евреи по всему свету отреагировали на это по-разному. Те, кто изначально не верил в притязания Шабтая, получили сильнейший аргумент, подтверждавший, что их сомнения были не напрасны. В

ноябре 1666 года Йосеф Галеви из Ливорно писал своему другу Якову Саспортасу в Гамбург о том, что случилось со «зловредным безумцем и невежей, который носил некогда еврейское имя Шабтай Цви» и к которому «все еврейство» взывало как к «избавителю». Далее он просил Саспортаса рассказать приверженцам этого избавителя, что «Мехмед, спаситель их, ныне вернулся во дни ученичества и прилежно изучает ислам». Те же, кто веровал в нового мессию, испытали шок, утратили надежду, многие словно онемели. Руководители евреев Турции попытались вернуть жизнь своих общин в нормальное русло – отчасти, вероятно, из страха перед османскими властями, которые могли наказать их за попустительство народным волнениям. В Италии все письменные свидетельства о поддержке Шабтая Цви были уничтожены, хотя негодование тех, кто, подобно Йосефу Галеви, пострадал за противостояние всеобщей истерии, улеглось не сразу. Не сразу опомнились и верующие. Гликель из Гаммельна, которая в то время была еще совсем молодой, а свои удивительные мемуары начала писать на идише в 1690-х годах, после смерти мужа (преимущественно как семейную хронику для потомства), сообщает, что ее свекор, живший в Хильдесхайме, в 1666 году собрал пожитки, готовясь отправиться в Землю Израиля навстречу Мессии, и решился разобрать сложенные вещи лишь через три года:

Многие продавали свои дома, земли и все имущество, со дня на день ожидая избавления. Мой добрый свекор покинул Гаммельн, оставив и дом, и двор, и красивую мебель, и переехал в Хильдесхайм. К нам в Гамбург прислал он две большие бочки, нагруженные холстом, горохом, бобами, сушеным мясом, вялеными сливами и всякими хорошо хранящимися съестными припасами. Ибо старик был готов в любой момент отплыть из Гамбурга в святую землю. Так лежали эти бочки у меня в доме больше года. Наконец, старики побоялись, что мясо и прочие съестные припасы попросту сгниют, и написали нам, прося открыть бочки и вынуть съестное, чтобы сохранить хотя бы холсты. Три года бочки были готовы к отплытию, и все это время мой свекор ожидал сигнала. Но Всевышнему было угодно рассудить иначе [39].

Были и такие – хотя они и составляли лишь незначительную часть массы, увлеченной движением 1665–1666 годов, – кто продолжал верить в мессианство Шабтая Цви. Одним из таких верующих был, очевидно, сам Шабтай. В 1671 году тому же Якову Наджаре, в чьем доме в Газе на Пятидесятницу 1665 года Натан изрек свое судьбоносное пророчество, довелось увидеть Шабтая: тот хотя и жил мусульманином при османском дворе, но соблюдал еврейские обычаи и проповедовал в синагогах, пусть и в обычном своем эксцентричном стиле. Сам Наджара сделал обрезание десятилетнему мальчику, чей отец «покаялся, еще когда Амира пребывал в «крепкой башне» [в Галлиполи], что обрежет своего сына только в присутствии Царя-Мессии. Тогда Амира повелел этому раввину [Наджаре] сделать мальчику обрезание». Одновременно Шабтай общался с мусульманскими мистиками из дервишских орденов и, по словам Наджары, рьяно убеждал своих последователей принять вслед за ним ислам:

По окончании Пурима он отправился в дом мудреца рабби Якова Альво, призвав раввина [Наджару] и еще шестерых мужчин. На тот же самый дворик выходили казармы янычар; и [Шабтай] молился там с раввинами и встречал субботу песней и великим весельем, распевая во все горло... Когда же взошло солнце, он отправился с мальчиком-слугой в португальскую синагогу, где прочитал несколько просительных молитв... После того он прочитал там и намаз [мусульманскую молитву], а потом вернулся в дом [Альво] и там провел утреннюю службу [субботы] ... Затем он отправился домой, взяв с собой свой экземпляр книги «Зоѓар», украшенный драгоценными камнями. Он пришел на закате в восторженном состоянии духа. После исхода субботы, еще до наступления ночи, он объявил, что все призванные им верующие и вообще все, кто верит в него, должны облачиться в тюрбаны. Около дюжины мужчин и пять женщин согласились исполнить его желание [40].

Натан из Газы имел другое мнение: он был по-прежнему убежден в мессианстве Шабтая, но сам не желал принимать ислам и предостерегал от этого других, убеждая «держаться подальше от

Амиры, когда он в состоянии озарения, ибо тогда он стремится всех вокруг склонить к мусульманству». Натан давал действиям Шабтая богословское объяснение. В начале ноября 1666 года он объявил, что со временем тайна получит разъяснение, и выступил из Газы с большой группой приверженцев, надеясь увидеться с Шабтаем в Адрианополе. По пути он постепенно сформулировал блестящий довод каббалистического характера: теперь, когда евреи совершили *тикун* и восстановили божественные искры в собственных душах, Мессии приходится совершить спуск в духовные бездны, чтобы собрать искры святости, разбросанные среди неевреев. Шабтай принял на себя позор измены в качестве последнего шага, необходимого на пути к триумфу. Пользуясь поддержкой самого Шабтая, Натан путешествовал по Италии и Балканам, распространяя это новое учение; между саббатинскими общинами Северной Африки, Италии и Балкан велась активная переписка, в результате чего у секты появилась разработанная богословская концепция. Но в январе 1673 года Шабтай Цви после доносов со стороны как евреев, так и мусульман был сослан в албанский Дульчино (ныне Улцинь в Черногории).

Отступничество Шабтая Цви было таким ударом для уверовавших, что смерть мессии, последовавшую в Судный день 1676 года, они перенесли куда легче, чем могло бы быть в иных обстоятельствах. Так, веровавший в Шабтая Барух из Ареццо нимало не сомневался, что тот на самом деле жив:

После стало известно, что Господин наш отправился к нашим братьям, сынам Израиля – десяти «коленам Господним», за реку Самбатсион, чтобы взять там в жены дочь Моше, Учителя нашего, которая живет среди них. И если мы того заслужим, он вернется для нашего искупления немедленно по прошествии семи дней свадебных торжеств. В противном же случае он будет пребывать там, пока на нас не обрушатся ужасные бедствия. И только тогда он вернется, чтобы отплатить нашим врагам и ненавидящим нас. Один раввин из Мореи видел Господина нашего в городе, именуемом Мальвазия. На той самой неделе, сказал ему [Господин наш], он отправится в Великую Тартарию, через которую лежит верный путь к реке Самбатсион.

Даже после смерти Шабтая саббатианцы не признали провал его миссии. Одни утверждали, что он перевоплотится в новое тело и завершит свой труд, другие – что он отправился за потерянными десятью коленами Израилевыми, третьи – что он перешел в духовный мир, чтобы, закончив земную миссию, довершить избавление на небесах. Четвертые, среди которых был Моше Давид Валле, объясняли, что Шабтай – это первый Мессия, «сын Иосифа», а Мессия – «сын Давида» – последует за ним, и его приход станет концом времен [41].

Признав в 1665 году Шабтая как Мессию, Натан всего лишь подтвердил многолетнее убеждение самого Шабтая, укрепившееся при заключении им в 1664 году третьего брака – с красивой, но неуравновешенной женщиной по имени Сара, происходившей из польских евреев. После обращения Шабтая в ислам Яков Саспартас, знавший Сару в Амстердаме в 1655 году, описывал ее как «безмозглую девчонку, которая, к общему смеху, произносила безумные речи о том, что ей суждено выйти замуж за Царя-Мессию. Она уехала в Ливорно, где, как пишет мне рабби Йосеф Галеви, она взяла за обычай ложиться в постель с кем придется». Для Баруха из Ареццо смысл этого брака состоял только в подтверждении мессианства Шабтая: он сообщает, что Рафаэль Йосеф Челеби, каирский опекун Сары, хотел «женить ее на одном из своих друзей и дать за ней огромное приданое». Шабтай и Сара обвенчались в полном соответствии с обычаем, но, если верить Баруху, «у него не было физической близости с ней до того, как он возложил себе на голову чистый тюрбан». Заключение этого брака должно было стать прелюдией ко всеобщему избавлению, а не к размеренной семейной жизни [42].

Огромное влияние Шабтая на еврейский мир может быть объяснено только совокупностью причин. Воспоминаниями о зверствах хмельничины в Польше в 1648–1649 годах, когда погибла вся семья Сары, а ей пришлось покинуть родину, можно объяснить необыкновенный восторг, с каким польские евреи встретили обещания Шабтая об искуплении, но чем объясняется столь же сильное воодушевление евреев Амстердама, живших еврейской жизнью в уюте и безопасности? Вполне вероятно, что ожидание второго пришествия Христа в 1666 году христианами Англии, Голландии и Германии помогло распространению в тот год новостей о Шабтае по

христианской Европе. С другой стороны, христианский миллениаризм не мог быть причиной бурной реакции евреев мусульманских стран – в мусульманских источниках той эпохи Шабтай почти не упоминается, а мягкое отношение к нему властей (с учетом того, что обычно смутьянов ждала жестокая расправа) говорит о том, что османское государство могло позволить себе смотреть на весь этот эпизод сквозь пальцы. Лурианская каббала дала Натану из Газы основу для теологического объяснения принятия Шабтаем ислама (нисхождение Мессии в бездну, необходимое для достижения избавления), однако в середине XVII века немногие евреи были настолько знакомы с нюансами мистической системы Лурии, чтобы воспринимать подобные эксцентричные поступки как сами собой разумеющиеся – этот вывод можно сделать из того, что, узнав о переходе Шабтая в мусульманство, Натан потратил некоторое время на разработку новой теологии. Разочарование от ограничений религии, основанной на божественных заповедях, которое испытывал Спиноза (его «Богословско-политический трактат» вышел в Амстердаме в 1670 году), не может объяснить готовность евреев Йемена, Турции и Марокко отвергнуть прежде чтимые заповеди Торы в безумной надежде, что антиномизм ^[147] ознаменует начало н. э. Необходимо учесть и фактор массовой истерии, и возросшую мощь идей, распространявшихся теперь при помощи книгопечатания, и, как мы уже знаем по горьким упрекам Йосефа Галеви, моральное давление на сомневающихся: «Но реакция пустоголовой черни, едва эти люди поняли, что я [Йосеф Галеви] полностью отверг их веру в пророка и его мессию, вновь оказалась иной. Они пришли в ярость и осыпали меня бесконечным потоком брани» [43].

Последствия волнений 1665–1666 годов эхом отдавались во многих еврейских общинах еще век с лишним. В среде раввинистического иудаизма давно существовала концепция, согласно которой прежде «Мессии, сына Давида» придет «Мессия, сын Иосифа», и еще до смерти Шабтая Цви необразованному юноше из Мекнеса (Марокко) по имени Йосеф ибн Цур открылось, что он и есть этот первый Мессия. Один из раввинов в письме к коллеге от 5 февраля 1675 года, написанном по свежим следам, не скрывает восторга от сообщаемой им тайны:

Должен сообщить вам, господин мой, что сюда из Мекнеса ежедневно приходят свежие новости об этом молодом человеке, а также излагаемых им толкованиях и тайных откровениях. Поняв, что все это означает, я не мог сдержаться. «Необходимо, – сказал я себе, – отправиться туда и узнать все самому». Итак, я поехал туда, захватив с собой «Зоѓар» и некоторые другие книги, чтобы спросить его о некоторых темных местах в «Зоѓаре», и рассчитывал остаться до Песаха. Обнаружил я, что это юноша смиренный и богобоязненный, обладатель всех добрых качеств. Когда я сказал ему: «Я приехал научиться у тебя непостижимым тайнам “Зоѓара”», он ответил: «Ваша милость, я в изумлении! Ведь я не читал даже Раши и не знаю ни единого стиха Танаха, кроме тех, что мне открываются»... Я спросил его, истинно ли он – мессия, сын Иосифа. «Так мне говорят», – ответил он. С рождения у него на руке отметка в виде лилии от первого сустава мизинца до предплечья. Короче говоря, я вернулся в самом великолепном расположении духа. Нам было ясно, что он не одержим, упаси Господь, духом или демоном, ибо он вел себя чрезвычайно спокойно и рассудительно, а говорил только о Едином Боге. Более того, он непрерывно постится. Я попросил его дать мне какой-либо чудесный знак. «Что может быть чудеснее, – ответил он, – чем то, что вы сейчас видите? Я не знал ничего даже из Танаха, а теперь рассуждаю о десяти *сфирот* и тайнах каббалы. Я не призываю ждать искупления год или два. Подождите лишь два месяца, и вам уже не придется задавать вопросы».

Вскоре после написания этого письма Йосеф ибн Цур скончался, однако еще один живший в эту эпоху претендент на роль Мессии, сына Иосифа, – Авраѓам Мигель Кардозо прожил дольше и оставил более глубокий след в душах тех, кто продолжал верить, что жизненный путь Шабтая заключал в себе некий религиозный смысл [44].

Кардозо родился в семье марранов и изучал в Испании христианскую теологию. В двадцать с небольшим лет он бежал в Венецию, где открыто перешел в иудаизм. В 1655 году он стал одним из последователей Шабтая Цви и не отрекся от своей веры даже после перехода Шабтая в ислам, хотя обращение в ислам других

саббатянцев Авраам решительно осуждал. Кардозо упрямо соблюдал традиционные еврейские обычаи и противостоял антиномистам, что не спасло его от нападков: он выдвинул новую доктрину, перекликавшуюся с воззрениями неоплатоников (их он изучал в университете), согласно которой Бог Израиля, Которому поклоняются, – это не то же, что Первопричина, не имеющая никакой связи с сотворенным миром. Этот тезис Кардозо разработал в трактате «Бокер Авраам» («Утро Авраама»), который он направил Шабтаю Цви в 1673 году (но ответа так и не получил). Остаток жизни Кардозо в основном посвятил отстаиванию своих взглядов, всячески принижая роль сокрытой Первопричины и всех аспектов саббатянской теологии, которые могли бы напомнить о католических догматах, навсегда оставленных им за кормой, в Испании. Больше тридцати лет он провел в странствиях по Италии, Северной Африке и Восточному Средиземноморью; нередко его вынуждали к перемене мест раввины, не позволявшие ему поселиться в той или иной общине. Частые переезды и объемистая переписка с учениками, жившими даже в таких отдаленных краях, как Марокко и Англия, помогли ему расширить свое влияние в начавшемся после 1670 года неявном состязании с Натаном из Газы и другими претендентами на статус истинного продолжателя учения Шабтая Цви.

Вскоре отдельные группы саббатянцев имелись уже в Турции, Италии и Польше, причем верования этих групп зачастую отличались друг от друга до неузнаваемости, ибо Шабтай и после своей смерти якобы представлял в видениях многочисленным пророкам. Основная черта размежевания между группами пролегла по их отношению к исламу. Шабтай Цви, судя по всему, верил (хотя бы время от времени) в совместимость иудаизма и ислама, хотя не стоит ожидать от него в этом вопросе большей последовательности, чем в остальных. Кардозо знал и о призывах Шабтая к верующим перейти в ислам, и о людях, внявших этим призывам, но последних резко критиковал, с презрением отзываясь о «важном человеке, который облачился в тюрбан по приказу Шабтая Цви». Этот человек явился к Кардозо в Стамбул 10 мая 1682 года и спросил, следует ли ему снять тюрбан и вернуться в лоно еврейского народа. Кардозо, по собственным воспоминаниям, ответил, что «некомпетентен вынести суждение по этому вопросу и просителю следует первым делом спросить того, кто

приказал ему носить тюрбан» – что было невозможно, ведь Шабтай Цви уже шесть лет как был мертв. Однако в следующем году в Салониках обратились в ислам около 300 еврейских семей под руководством брата последней жены Шабтая Цви, Якова Философа (позднее известного как Яков Керидо – «возлюбленный»). Его авторитет был основан на словах вдовы Шабтая, которая в 1676 году объявила, что в Якова переселилась душа ее покойного мужа. Новообращенные составили сохранившуюся и по сей день отдельную секту «дёнме», члены которой прилюдно живут как мусульмане, но втайне соблюдают многие еврейские обычаи, ожидая прихода Мессии. В 1999 году сообщалось, что «один из старейшин общины... отправляется незадолго до рассвета на берег Босфора и произносит [на ладино – еврейско-испанском языке]... «Шабтай, Шабтай, мы ждем тебя». За счет заключения браков только в своей среде «дёнме» сохранили свою самобытность, хотя довольно рано раскололись на три группы. В рамках обмена населением между Турцией и Грецией после основания Турецкой Республики многие из них переселились из Салоник в Стамбул (1924). В группе «дёнме», возглавляемой Барухией Руссо (он же Осман-баба), сыном Якова Керидо, в начале XVIII века учили, что Шабтай Цви имел божественное происхождение, а мессиянская Тора перевернет с ног на голову любые запреты: все запрещенные половые связи приобретут статус заповедей. Но подобные взгляды оставались уделом явного меньшинства [45].

Те из саббатианцев, кто отказался принять ислам, были, как и «дёнме», не едины в том, следует ли в свете учения Шабтая Цви соблюдать *ѓалаху* или нет. Одни избрали путь крайнего антиномизма (тот же Барухия был недвусмысленно объявлен высшим религиозным авторитетом и именовался Santo Señor – «Святой Господин»). Другие придерживались предельной аскезы; таково было «святое общество рабби Йеѓуды Хасида» – группа из сотен подвижников во главе с Йеѓудой Хасидом и рабби Хаимом Малахом, которые в 1700 году отправились в Иерусалим в ожидании назначенного на 1706 год пришествия Мессии (в облике Шабтая Цви, который должен был через сорок лет вернуться к жизни, хотя сам Малах не заявлял этого открыто). Малах, изгнанный из Иерусалима, судя по всему, встретил Барухию в Салониках и, возможно, перенял его антиномизм. Как бы то ни было, в 1710 году раввины Константинополя осудили его, и по

возвращении в Польшу он сформировал в Подолье (современная территория Украины и Молдовы) радикальную секту, из которой после его смерти возникла франкистская община, отличавшаяся еще более радикальными взглядами [46].

Яаков Франк (Яаков бен Йеѓуда Лейб) родился в 1726 году в семье среднего достатка из местечка Королёвка в Подолье и учился в Черновцах (впрочем, не достигнув высот в учении). Много лет он жил в Бухаресте, торговал тканями. Изучение «Зоѓара» принесло ему определенную репутацию среди саббатианцев, и в 1753 году он посетил Салоники в компании саббатианских проповедников из антиномистской группы «дёнме» – последователей учения Барухии. В декабре 1755 года он вернулся в Польшу уже в ранге одного из лидеров саббатианства. Прожив четверть века в турецких землях, Яаков прекрасно говорил на ладино, так что его несложно было принять за «франка» (жаргонное обозначение сефарда на идише), – отсюда и прозвище, взятое Яаковом в качестве фамилии [148]. Франк быстро завоевал немало последователей в Польше, проповедуя «Тору эманации», которая в его изложении представляла собой «духовный» закон, принципиально позволявший нарушать заповеди. После этого он вернулся в Турцию и в начале 1757 года принял ислам (как и его учителя из секты «дёнме»), меж тем как *мааминим* («верующие», как называли себя его приверженцы-саббатианцы в Галиции, Украине и Венгрии) подверглись суровым преследованиям.

На первых порах раввины Польши просто подвергли членов секты *херему*, подтвержденному Ваадом четырех земель, но затем совершили роковую ошибку, обратившись к христианским властям с ходатайством о принудительном подавлении «новой религии». В ответ саббатианцы сами стали просить защиты у Церкви от преследований «талмудистов», дав в руки местному епископу оружие против раввинистического иудаизма в его епархии. 2 августа 1756 года саббатианцы испросили у епископа разрешение на проведение публичного диспута с раввинами, в ходе которого собирались доказать, что их вера по сути не противоречит христианству. Диспут состоялся в Каменце-Подольском с 20 по 28 июня 1757 года; саббатианцы были объявлены победителями, и в октябре – ноябре 1757 года на площадях города сожгли множество экземпляров Талмуда. Но 9 ноября, в самый

разгар уничтожения книг, епископ скончался. Раввинистические евреи усмотрели в этом божественное возмездие и вновь выступили против саббатянцев, многие из которых бежали в Турцию.

В декабре 1758 года или в начале следующего года, посреди продолжающихся столкновений «талмудистов» и «верующих», и вернулся в Польшу Яков Франк. В деревне Иванье он открылся своим сторонникам как «истинный Яков», явившийся завершить труд Шабтая Цви и Барухии, и потребовал от них для вида принять христианство так же, как «дёнме» приняли ислам, втайне сохраняя истинную веру. Год спустя Франк и многие его последователи крестились во Львове, а 18 ноября 1759 года сам Яков и его жена вторично крестились с огромной помпой в кафедральном соборе Варшавы; их крестным отцом стал сам король Польши. Франкисты потребовали, чтобы им позволили по-прежнему селиться отдельно от других христиан, носить еврейскую одежду и пейсы, не есть свинины, отдыхать не только в воскресенье, но и в субботу, а также сохранить «Зо́гар» и другие каббалистические книги, но Церковь ответила отказом, потребовав от них принять христианство без всяких условий. В результате, несмотря на крещение, сомнения, не без оснований питаемые христианами относительно намерений новообращенных, так и не рассеялись, и в 1760 году Франка обвинили в ереси. Он провел в крепости в городе Ченстохове тринадцать лет; сподвижники называли его «страдающим мессией», но и в заключении он принимал приверженцев. В августе 1772 года, после первого раздела Польши, в Ченстохову вошли русские войска, и Франк был освобожден. С 1773 года до своей смерти, последовавшей в 1791 году, он жил как христианин (сначала в Брно, затем в Оффенбахе), окруженный пестрой толпой эксцентричных персонажей, и распускал самые нелепые слухи о происхождении своей дочери Евы, которую некоторые из франкистов считали принцессой из дома Романовых. Сложный сплав иудаизма и христианства, проповедуемый Франком, оказался нежизнеспособным, и в конечном итоге польские франкисты слились с христианами [47].

В свете всех этих волнений неудивительно, что в первой половине XVIII века в общинах всей Европы то и дело сыпались обвинения в симпатиях к саббатянству. В 1715 году в Лондоне хахам (главный раввин испано-португальской синагоги) Давид Ньето опубликовал труд, где в резких выражениях обвинял в саббатянстве своего

современника Нехемью Хайона, чье лурианское по сути учение о ликах Божества получило одобрение хахама в Амстердаме, но подверглось критике со стороны ашкеназского раввина города. Еще более рьяно преследовал саббатрианскую ересь Моше Хагиз, сам крупный каббалист и сторонник авторитета раввинов. Между 1713 и 1715 годами Хагиз, как и Ньето, нападал на Нехемью Хайона; в 1720-х участвовал в активной полемике против Йонатана Эйбешюца, а в 1730-х – против Моше-Хаима Луццато [48].

В случае с Луццато Хагиз, можно сказать, добился своего. Луццато, замечательный мистик и поэт, в возрасте двадцати лет испытал откровение, в котором ему явился *магид* (подобное случалось и с другими, например с Йосефом Каро). Среди учеников Луццато был Моше Давид Валле, считавший себя Мессией – сыном Давида (Шабтай Цви был, по его мнению, Мессией – сыном Иосифа). Сам Луццато считал себя воплощением Моисея, а его брак, заключенный в 1731 году, должен был символизировать союз мужского и женского начал в божественном мире – первый шаг на пути к избавлению. Таким образом, Хагиз имел некоторые основания заподозрить Луццато в саббатрианстве, и в 1735 году венецианские раввины вынудили Моше-Хаима переселиться в Амстердам, а его книги сожгли. Венецианский суд запретил Луццато писать каббалистические труды, и тогда он написал в Амстердаме одну из самых важных работ по еврейской этике за всю историю иудаизма – «Месилат йешарим» («Путь праведных»), где описал тропу нравственного восхождения, по которой должен идти человек, пока не достигнет святости:

Основа благочестия и источник цельного служения – в том, чтобы прояснились для человека и стали для него истиной его обязанности в мире, то, на что он должен обращать свой взор и устремления свои – во всем, над чем он трудится все дни своей жизни. Наши мудрецы – да будет благословенна их память! – учат, что человек сотворен только для того, чтобы наслаждаться Всевышним, светом Его. Это – истинное, утонченное наслаждение, величайшее из всех, какие только могут быть. И по-настоящему место этого наслаждения – мир будущий, ведь только он создан и приспособлен для этого. Однако путь достижения этого средоточия наших желаний пролегает через наш мир [тот, в

котором мы ныне пребываем]. Сказали мудрецы (Авот 4:16): «Наш мир подобен коридору перед миром будущим». А средства, приводящие человека к этой цели, – заповеди, о которых повелел нам Милосердный (благословенно имя Его!), и место исполнения заповедей – только в нашем мире. Поэтому именно сюда приходит человек вначале, чтобы с помощью средств, доступных ему, смог он достичь места уготованного, то есть будущего мира, и вкусить там добро, приобретенное с помощью упомянутых средств [\[149\]](#).

Свидетельством силы нравственных прозрений Луццато является то, что, несмотря на обоснованные подозрения в симпатиях к саббатизму, даже два века спустя в литовских ешивах движения Мусар, делавшего акцент на обучении этике (см. главу 19), труды Луццато входили в перечень обязательного чтения [49].

Не столь ясно, были ли в равной степени обоснованными нападки Хагиза на Эйбешюца. Йонатан Эйбешюц из Кракова прославился своими познаниями в Талмуде. Он возглавлял ешивы в Праге, Меце и Альтоне (ныне район Гамбурга) и получил широкое признание как автор комментариев к галахическим сводам, однако в его каббалистических занятиях современники усматривали склонность к саббатизму. Главным оппонентом Эйбешюца был не Хагиз, а амстердамский раввин Яков Эмден, сын того самого раввина ашкеназской общины Амстердама, который несколько ранее нападал на Нехемью Хайона. В 1751 году Эмден обвинил Эйбешюца в том, что тот является тайным последователем Шабтая Цви, доказательством чего должны были служить амулеты с написанными Эйбешюцем саббатизмскими формулами. Обвинение привлекло внимание светских властей, в том числе короля Дании; в споры оказалось вовлечено множество раввинов, выступавших на той или другой стороне. В 1753 году польский Ваад четырех земель вынес постановление в пользу Эйбешюца; его галахические труды используются и поныне, несмотря на все подозрения современных историков в том, что обвинения Эмдена могли иметь под собой основания [50].

После бури, вызванной Шабтаем Цви, еврейская жизнь уже не могла остаться прежней, но постепенно страсти утихли, по мере того как самопровозглашенные мессии приходили и уходили. Самым прочным

наследием той поры стало проникновение языка лурианской каббалы в общепринятую литургию. Это, в свою очередь, повлияло на самое долговечное из движений, зародившихся в начале Нового времени, – хасидизм.

vk.com/occultumlibris - t.me/Occultum_Libris

Хасидизм

В конце XVIII века Соломон Маймон – польский еврей, оставивший иудаизм и ставший в Берлине философом-идеалистом и последователем Иммануила Канта, – скептически описывал субботний обед, на котором присутствовал несколькими десятилетиями ранее, еще юношей, при «дворе» Дова-Бера из Межерича, известного как Великий Магид (это было в начале 1770-х годов, незадолго до смерти последнего):

Наконец я счастливо прибыл в М. и, отдохнув немного после дороги, постучался в дом Б., ожидая, что буду немедленно представлен. Нет, объяснили мне, он будет ждать меня в субботу, как и других гостей, приехавших к нему. Нам всем вместе доведется видеть святого человека и внимать его мудрым словам, но каждый, несмотря на публичный характер приема, может считать его частной аудиенцией.

Придя в субботу, я оказался среди многолюдного собрания. Через некоторое время в комнате появился хозяин, человек весьма внушительного вида, в белом атласе с головы до пят; даже башмаки его и табакерка были белыми (у каббалистов этот цвет означает милость). Он подал каждому гостю шалом, то есть поздоровался.

Сели за стол, пришла пора обеда. За едой царило почтительное молчание. Откушав, учитель затянул торжественную мелодию, потом прикрыл ладонью лоб и стал по очереди называть гостей – по их именам и местожительству: «Ц. из Г.! М. из Р.! С. из Н.!...» – и мы были немало удивлены такой осведомленностью.

Каждому названному предлагалось процитировать какой-нибудь стих из Священного Писания. После этого Б. произнес проповедь, при этом текст ее полностью состоял из процитированных строк и их толкования. Удивительно: фрагменты, взятые из различных глав и книг, были в речи учителя так искусно связаны, что представляли собой как бы единое целое. И, что еще удивительнее, каждый из нас, когда проповедь касалась приведенной именно им цитаты, слышал какой-нибудь

комментарий, касающийся, как ему казалось, его личных дел и обстоятельств его духовной жизни.

Но прошло время, и мое восхищение Б. и его приверженцами стало ослабевать... Кроме того, сообщество немало раздражало меня циническим духом и избытком веселья ^[150] [51].

Вопреки предубежденному взгляду Маймона, ученики души не чаяли в Дове-Бере и впоследствии распространили различные версии его оригинального мистического учения по всей Восточной Европе, так что к первому десятилетию XIX века, когда Европа воевала с Наполеоном, иудаизм по Дову-Беру глубоко укоренился на территории Украины, Белоруссии и Галиции.

Впрочем, учение Дова-Бера (или, во всяком случае, восторженное, экстатическое миссионерство его сторонников) к моменту его смерти у многих вызывало отторжение. В 1772 году литовские раввины во главе с Виленским гаоном в первый, но не последний раз подвергли приверженцев Дова-Бера херему. Но, хотя порывы литовских евреев и удалось сдержать подобными мерами, в остальной части Восточной Европы они почти не принесли результата. Почему же в конечном итоге хасидизму – такому, как его увидел Соломон Маймон, с акцентом на религиозный опыт каждого отдельного хасида («благочестивого»), – удалось закрепиться в качестве нового течения в иудаизме, воспринимаемого как легитимное большинством других евреев, в то время как у Шабтая Цви и Якова Франка этого не получилось?

В основе теологии Дова-Бера лежала каббала Лурии, однако Дов-Бер делал акцент не столько на умственной концентрации, характерной для элитарных кругов каббалистов, сколько на ощущении индивидом Божественного присутствия через молитву, в ходе которой человек теряет индивидуальное осознание себя, растворяясь в Боге. Через такую растворенность при полной осознанности (*даат*) истинный *цадик* («праведник») наделяется особым даром, позволяющим ему служить посредником между Богом и людьми и совершать чудеса, принося божественную благодать в материальный мир. Любой из простых евреев мог обрести связь с Богом через преданность тому *цадику*, для которого он предназначен самой природой. Подобная теология открывала каждому еврею новые

способы реализации личной набожности и сулила новую величественную роль харизматичным религиозным вождям, схожим с лидерами современных хасидам христианских сект, например духоборов [52].

К 1766 году, когда Дов-Бер образовал свой двор, где его видел Соломон Маймон, ему было уже за шестьдесят и он был ослаблен крайней аскезой, которой придерживался всю жизнь, и усердными каббалистическими занятиями. Он не занимался яркой демагогией, с помощью которой десятилетием ранее привлек к себе немало сторонников Яков Франк. Не распространял он свое учение и путем активных публикаций: его проповеди напечатал на базе собственных заметок один из его учеников, Леви-Ицхак из Бердичева, уже после кончины учителя. О самом Леви-Ицхаке рассказывали множество историй, в которых он творит чудеса и действует как заступник всего еврейского народа (говорили, что он готов был даже спорить с Богом за еврейский народ, подобно тому как Авраам некогда спорил с Богом, пытаясь спасти жителей Содома и Гоморры), но Дов-Бер не был яркой личностью подобного типа: он редко встречался даже с собственными учениками, не говоря уже о посторонних [53].

С Довом-Бером в истории соседствует обладатель невероятной харизмы, чья жизнь и учение окутаны туманом легенд, а биография больше похожа на житие: Исраэль бен Элиэзер, Бааль-Шем-Тов, или Бешт – по аббревиатуре его почетного титула. По преданию, Исраэль бен Элиэзер родился около 1700 года в небольшом городке в Подолье у бедных родителей. Он рано осиротел, служил помощником *меламеда* [151] и сторожем в ешиве, а затем глинокопом в Карпатах. В середине 1730-х годов он открыл, что является *бааль-шемом*, «обладателем Имени [Божьего]», то есть владеет тайным знанием о том, как произносить Тетраграмматон и другие священные имена и с их помощью творить чудеса, в том числе исцелять больных [54].

Исраэль бен Элиэзер не первым открыл в себе этот удивительный дар. Уже в XI веке гаон Хай бен Шпира записал: «Накануне субботы видели одного человека, известного *бааль-шема*, в одном месте и в то же время его же видели на расстоянии нескольких дней пути оттуда». С XVI века титул *бааль-шема* получили ряд крупных знатоков Талмуда в Германии и Польше, но все чаще его получали и практические каббалисты, завоевывавшие сердца последователей исцелением

болезней (особенно лечением психических расстройств и изгнанием злых духов) посредством молитв, амулетов и заклинаний. Широко распространялись книги формул, использовавшихся тем или иным бааль-шемом в магических и медицинских целях (например, «Мифалот Элоѓим» – «Труды Бога», опубликованная в 1727 году и якобы содержащая соответствующие «ноу-хау» Йоэля Бааль-Шема). Младший современник Исраэля бен Элиэзера Шмуэль-Яков-Хаим Фальк перебрался из Галиции в Вестфалию (где его едва не сожгли как колдуна), а затем в Англию, где около 1742 года стал заниматься каббалой и алхимией в доме на Лондонском мосту, завоевав известность среди широкой публики, знавшей его под именем «Доктор Фальк». С еврейской общиной Лондона, поначалу отнесшейся к нему враждебно, он в конце концов примирился и отписал в завещании крупную сумму на нужды Большой синагоги, здание которой, как утверждают, он спас от пожара, сделав магическую надпись на дверных косяках [55].

Таким образом, Исраэль бен Элиэзер как целитель-чудотворец продолжал старинную традицию, но ему предстояло стать, кроме того, религиозным вождем и учителем; в школу, основанную им в Меджибоже (ныне территория Украины) около 1740 года, прибывали толпы людей в поисках духовных наставлений и в надежде на то, что святой человек помолится за их благополучие. Что касается его учения, сколько-нибудь уверенно охарактеризовать его можно лишь в общих чертах. Сам он ничего не записывал, но сохранилась часть его писем, скопированных его учеником Яаковом-Йосефом ѓа-Коѓеном из Полонного. Яаков-Йосеф не раз цитировал и Бааль-Шем-Това, называя его «своим учителем», в первой напечатанной хасидской книге, вышедшей в 1780 году: «Слышал я от моего учителя, что главное и в изучении Торы, и в молитве – стать частью внутреннего бесконечного духовного света, заключенного в буквах Торы и молитвы, и это-то и называется изучением Торы ради самой Торы».

В изречениях Бааль-Шем-Това, записанных Яаковом-Йосефом и сохранившихся в позднейшей традиции, содержатся предостережения против излишней аскезы и постов и утверждается, что каждый способен служить Богу посредством радости. Бог присутствует во всех вещах. *Кавана* – духовная сосредоточенность – помогает душе соединиться с Богом в молитве, но и все вообще человеческие деяния

связаны с Божественным, если совершаются в состоянии искренней привязанности к Богу – *двекут* (букв. «прилипание»). То же относится и к изучению Торы. божественный мир может раскрыться и последнему невежде, изучающему буквы Торы, даже если он не понимает их непосредственно. Это учение переосмысливает идеи и лексику лурианской каббалы, открывая возможность мистического опыта любому набожному индивиду, готовому относиться к повседневной жизни в лоне иудаизма с должной самоотдачей и искренней радостью. Так на окраине еврейского мира почти мгновенно возникло новое массовое движение. Подолье и другие центры хасидизма располагались далеко от старинных очагов раввинистического учения. Многие новые пиетисты пришли из среды тех, кто чувствовал себя ущемленным в религиозном плане из-за недостатка раввинистического образования [56].

Демократизм нового движения, несомненно, способствовал его популярности, однако в первую очередь слава Бааль-Шем-Това зиждилась, конечно, на историях о совершенных им чудесах. Сборники *швахим* («восхвалений»), посвященные Бааль-Шем-Тову, ходили при его жизни и многократно публиковались – в разных редакциях, как на иврите, так и на идише – в десятилетия, следовавшие за его смертью. Подобных историй было множество:

Однажды долго не было дождя. Язычники вынесли идолов и обнесли деревню по своему обычаю, но дождь не пошел. Бешт сказал арендатору [152]: «Пусть евреи всей округи соберутся, чтобы составилась *миньян*», – и объявил пост. Сам Бешт молился перед ковчегом, и все молились дольше обычного. Один язычник спросил: «Отчего вы сегодня так долго молились? И почему был среди вас великий плач?» Арендатор ответил без обиняков, что молились о дожде, и язычник рассмеялся ему в лицо: «Мы ходили вокруг деревни с идолами, и это не помогло, так разве помогут ваши молитвы?» Арендатор передал его слова Бешту, который ответил: «Скажи этому человеку, что сегодня будет дождь». Так и случилось.

Легендарные элементы в этой истории очевидны, но, как и Доктор Фальк – Бааль-Шем из Лондона, – Исраэль бен Элиэзер был широко

известен и в нееврейских кругах. В польских податных реестрах за 1742 год владелец дома возле синагоги в Меджибоже назван «Бааль-Шем в доме кагала», за 1758 год – как «Бааль-Шем», а надпись за 1760 год гласит: «Бааль-Шем, доктор, от подати освобожден». Как и Доктор Фальк, Исраэль бен Элиэзер не делал секрета из своего целительства и гордо подписывался: «Исраэль Бааль-Шем из Тлусте» [57].

Слава Бааль-Шем-Това далеко перешагнула границы Подолья и Волыни, где он жил, и в многочисленных историях он предстает неутомимым путешественником, встречающимся с людьми всякого рода. При этом общается он либо один на один, либо лишь с небольшими группами людей: в синагогах он не проповедовал, школы не основал, и после его смерти в 1760 году было неясно, что станет с его наследием. О его незаурядной репутации и харизме говорит то, что Дов-Бер из Межерича, который встречался с Бааль-Шем-Товом лишь дважды, посвятил всю дальнейшую жизнь распространению воззрений своего учителя, предостерегавшего, между прочим, против того самого крайнего аскетизма, который Дов-Бер практиковал немалую часть жизни.

«Свято место», опустевшее с уходом Бааль-Шем-Това, было заполнено не сразу и не без трудностей. Дова-Бера избрали главой хасидов лишь после паузы длиною в шесть лет (в 1766 году) и вопреки притязаниям на лидерство рабби Якова-Йосефа из Полонного, который знал учителя куда дольше и, вполне вероятно, полагал, что сохранит его учение вернее. Многие из тех, кто близко знал Бааль-Шем-Това, отказывались присоединиться к движению, быстро становившемуся массовым, меж тем как из штаб-квартиры Дова-Бера в Межериче разъезжали посланники, призывая евреев присоединяться к новому учителю. Некоторые из этих посланников сами были харизматичными лидерами и в течение последней четверти XVIII века основали отдельные направления хасидизма, престиж каждого из которых определялся степенью благоговения перед *цадиком*, стоявшим во главе общины. После смерти Дова-Бера (1772) главным авторитетом среди белорусских и литовских хасидов стал Менахем-Мендл из Витебска, возглавивший в 1777 году большую группу переселенцев в Землю Израиля; однако и оттуда он продолжал руководить своей общиной по переписке [58].

В Белоруссии и западных провинциях России основал отдельное направление в хасидизме Шнеур-Залман из Ляд. Согласно позднейшей хасидской агиографии, он славился как выдающийся талмудист еще до знакомства с Довом-Бером из Межерича и к двадцати пяти годам (1770) написал новый «Шульхан арух» ^[153]. Он разработал своеобразную мистическую теологию, важным элементом которой было интеллектуальное познание, что противоречило интуитивному мистицизму Бааль-Шем-Това. В разработанной им системе «Хабад» особое значение имеют понятия *Хохма* – «мудрость», *Бина* – «понимание» и *Даат* – «знание». Это три типа познания, различавшиеся каббалистической мыслью, – «познание зачаточное», «познание в развитии» и «познание окончательное»; название «Хабад» является аббревиатурой этих трех ивритских слов. Посредством духовных упражнений, медитации и регулярной учебы любой человек может стремиться стать *бейнони* – «средним человеком». «Средний человек» не может изменить весь мир, в отличие от выдающихся людей, избранных еще при рождении стать *цадиками*, но может и должен стремиться к совершенству, сдерживая зло в мире и тем самым способствуя приведению души в состояние радости, а мира – в состояние гармонии с божественным присутствием (*Шхиной*). Главным в учении Залмана была не каббалистическая теософия или богословские рассуждения, а поведение, достойное хасида. Руководством к такому поведению, содержащим к тому же полное и связное изложение системы в целом, стал сборник его высказываний, впервые опубликованный в 1796 году ^[154], а в наше время больше известный под названием «Танья», означающим «[так] учили [в *барайте*]» (то есть: так учили раввины-танаи) [59].

Первенствующая роль *цадика* как источника духовного прозрения для его последователей обусловила своеобразную структуру хасидских общин. *Цадик* (он же *ребе*) был главой двора, куда приходили паломниками простые хасиды, ища благословения и духовного обновления. Приверженцы *ребе* содержали двор в изрядном изобилии, ведь *цадик* был связующим звеном между хасидом и небесами. Хасиды должны были вносить на эти расходы достойное пожертвование – *пидьон*, «искупление» (души). Близость к *ребе*, пребывание за общим столом (*дер тиш*) с *ребе*, излагающим свое учение – обычно после субботнего обеда, – было для хасида пределом

близости к Богу. К *ребе* можно было обратиться за решением любой проблемы. Этот процесс часто формализовался, так что хасид подавал письменное прошение в виде *квитл* – тщательно свернутой записочки, которую должен был прочесть лично *ребе*. Уже на ранней стадии хасидизма, как при любом дворе, ближайшие помощники *ребе* стали самыми важными посредниками, распоряжавшимися доступом к нему [60].

Абсолютная власть местных хасидских лидеров и широкое распространение хасидизма к концу XVIII века в Восточной Европе, включая Венгрию, привела к возникновению напряженности между хасидскими дворами. С 1830-х годов, когда первоначальный всплеск энтузиазма спал и жизнь каждой хасидской группы пошла по своей накатанной колее, эта напряженность значительно усилилась. Изоляции способствовало и представление (встречающееся уже к концу XVIII века) о том, что звание *ребе*, как правило, переходит по наследству в семье усопшего *ребе*. Теологически это объяснялось положением, выдвинутым (как мы уже видели) Шнеур-Залманом из Ляд, согласно которому способность быть *цадиком* является редкой и наследуется с рождения. В течение XIX века многочисленные хасидские династии (чаще всего зародившиеся в небольших деревнях, по которым и назывались их приверженцы) выработали совершенно отличные друг от друга традиции в области мужской одежды (особенно головных уборов) и прически, так что их последователей нельзя было спутать, хотя богословских различий между дворами было немного.

Даже внутри одной династии личные разногласия между потомками *цадика* могли становиться причиной расколов. Соперничество бывало ожесточенным – как в семействе самого Бааль-Шем-Това. В конце 1770-х годов молодой Барух из Меджибожа, внук Бааль-Шем-Това, учредил в Меджибоже внушительный двор, выступая как хранитель могилы великого *цадика*. С ростом числа последователей он получил признание и российских властей. Однако его притязания публично оспаривали и Шнеур-Залман из Ляд, некогда учившийся у самого Дова-Бера, и племянник Баруха – выдающийся *цадик* Нахман из Брацлава [61].

Нахман вырос при дворе дяди и вполне мог ожидать, что унаследует должность *ребе* и встанет во главе быстро набирающего силу

религиозного движения. Однако поначалу, как представляется, будущий духовный вождь страдал от внутреннего противоречия: он не мог согласиться с тем, что жизнь при дворе Баруха – это и есть истинный хасидизм, и в то же время не был уверен, что у него самого имеются качества, необходимые, чтобы стать настоящим *цадиком* и вести за собой народ. После путешествия в Землю Израиля (1798–1799) уверенность Нахмана в своих силах, судя по всему, возросла, так что он стал называть себя не просто *цадиком*, но первым *цадиком* своего поколения, уверовав, что только он один может разрешить все мировые проблемы.

В полном соответствии с такой высокой оценкой собственных сил Нахман требовал от последователей большей преданности, чем предполагали обычные отношения между *ребе* и хасидом, утверждая, что, прилепившись к нему душой, простые хасиды смогут превозмочь все испытания на пути к совершенству. Нахман настаивал на соблюдении сурового режима; от приверженцев требовалось ревностное умерщвление плоти и самоанализ. Брацлавские хасиды должны были всерьез воспринимать религиозные сомнения, которые в других ветвях хасидизма подавлялись как плод дурного начала. Как сам Нахман не желал признавать передачу власти его дядей преемнику на основе наследования, а не религиозного прозрения, так и сын Нахмана не стал его наследником после ранней (в тридцать восемь лет) смерти *цадика*. (Впрочем, причина могла быть и в том, что сыну в это время было всего четыре года.) Согласно учению Нахмана, путь к духовному совершенству лежит через *ѓитбодедут* («самоограничение») – особую медитативную практику, в ходе которой хасид должен ежедневно «изливать свое сердце» перед Господом в спонтанной интимной молитве на родном языке, чтобы установить личный контакт с божественным и достигнуть состояния более глубокой осознанности. Брацлавские хасиды и сегодня, более чем через 200 лет после смерти Нахмана (1810), считают его своим *ребе*, совершают массовое паломничество на его могилу в украинском городе Умани (особенно на праздник Рош ѓа-Шана) и при медитации напевают его имя на манер мантры: «На Нах Нахма Нахман ме-Уман» [155].

В ходе развития хасидизма в конце XVIII века наряду с наследниками династий появлялись и новые харизматичные лидеры,

подобные Бааль-Шем-Тову. «Люблинский провидец» Яков-Ицхак Горовиц, некогда последователь Дова-Бера из Межерича и Элимелеха из Лиженска, распространил в Польше и Галиции новое направление хасидизма. Люблинский провидец был знаменитым чудотворцем и считал, что *цадик* обязан печься о материальном комфорте своих последователей. Он говорил, что назначение *цадика* – заботиться о своих «детях», чтобы «люди могли спокойно молиться Богу». Династии Провидец не основал, и не все ученики были согласны с социальными аспектами его учения. Один из учеников, Яков-Ицхак из Пшисхи по прозвищу «Святой еврей», служивший при дворе Провидца духовным наставником молодых учеников, возражал против излишнего внимания учителя к материальному благополучию хасидов и чудотворству. Он создал конкурирующую хасидскую школу, в которой первенство отводилось не нуждам простых евреев, а изучению Талмуда и искренней молитве как ступеням на пути к личному духовному совершенствованию представителей образованной элиты. Провидец обиделся, и споры о приоритетных аспектах в области духовного подвижничества раздирали польский хасидизм еще много лет – до середины XIX века [62].

Элитизм Якова-Ицхака из Пшисхи шел вразрез с основной линией хасидизма, привлекательность которого для большинства простых евреев Восточной Европы состояла именно в возможности духовной самореализации через набожность, что было доступно даже для необразованных деревенских евреев, которые чувствовали себя оставленными за бортом интеллектуального иудаизма ешив. Небольшие комнатухи (*штибла*, ед. ч. *штибл*), предназначенные для молитвы отдельно от остального населения, питали чувство особости, наряду с эмоциональной атмосферой двора *цадика*, где толпы молодых людей пребывали в состоянии религиозной восторженности. И в *штибле*, и при дворе *цади́ков* музыка и танцы играли центральную роль с самого зарождения хасидизма: они оживляли службу, перегруженную, по мнению многих, словами. Отличительная одежда, в особенности пояс, разделяющий верхнюю и нижнюю половины тела, символизировала приверженность хасида святой жизни; для нее же считалось необходимым, чтобы ножи для кошерного забоя скота были наточены острее, чем принято у других евреев.

«Неправильная» заточка ножей была одним из обвинений, выдвигавшихся против хасидов теми евреями, кто хотел задушить это движение, – подобные попытки всерьез велись с начала 1770-х годов. Борьба была тем более ожесточенной, что после упразднения Ваада четырех земель (1764) и решения польского правительства установить новую систему сбора податей с еврейского населения, уже без Ваада, у евреев не осталось единого центра, которому подчинялись бы все общины. Евреи Польши и Литвы теперь не могли доверить разрешение религиозных разногласий какому-либо центральному органу, признаваемому государством, как некогда в споре Эйбешюца и Эмдена. Противники хасидизма, среди руководителей которых нужно в первую очередь назвать знаменитого Виленского гаона, обвиняли новое движение в том, что оно нарушает традиции, принижая важность изучения Торы и интеллектуальных достижений и опираясь вместо этого на видения, чудеса, истовую молитву и опасное благоговение перед *цадиками* – как будто те представляют собой нечто большее, чем простые смертные. Продемонстрировать, что какие-либо из упомянутых принципов действительно противоречат *ѓалахе*, было нелегко, поэтому противники хасидизма прибегали к формальным обвинениям по второстепенным вопросам – вот хасидов и обвиняли, что они «неправильно» точат ножи, а также отдают предпочтение сефардским вариантам молитв (в память о том, что так молился Лурия) [63].

Настоящие причины вражды лежали в политической плоскости: хасидское движение вполне осознанно действовало «через голову» раввинов, чей контроль над синагогами и жизнью еврейской общины в целом из поколения в поколение обеспечивал им власть над евреями в деревнях и местечках России, Польши, Литвы, Украины. Настоящая враждебность к хасидизму вспыхнула лишь тогда, когда в нем увидели организованную силу, – при Дове-Бере, Магиде из Межерича; чудотворца Бааль-Шем-Това современники-раввины не воспринимали как угрозу, он вызывал у них разве что насмешки. Но в 1772 году *херем* был наложен на хасидов сразу в двух городах, а *херем* 1781 года запрещал евреям «вести с ними дела, заключать браки и участвовать в их погребении». В памфлете 1772 года *митнагдим* («противники» – название, которое получили оппоненты хасидизма) обвиняли хасидов в том, что те каждый день считают за праздник, не знают меры в

пьянстве и дерзают «взойти в цветущий розами сад каббалы», ничего не смысля в Устной Торе. Трудно понять, в какой степени эта полемика отражала действительное беспокойство религиозного характера ввиду опасной близости хасидских идей к пантеизму, не знающему различия между священным и профанным, а в какой – вполне земным стремлением вновь поставить приверженцев маргинального течения под контроль раввинов [64].

Как бы то ни было, атака на хасидизм ничего не дала. К 1796 году, когда противники хасидизма подвергли *херему* публикации Шнеура-Залмана из Ляд, хасиды имели уже достаточно влияния в еврейской среде, чтобы в ответ издать свой собственный *херем* и искать поддержки у чиновников Российской империи. Они в определенной степени уже получили признание светских властей, в глазах которых хасидизм мог представляться одним из заслонов против вездесущего свободомыслия – плода эпохи Просвещения. В данном случае, однако, внимание властей дало обратный эффект: в 1798 году Шнеур-Залман был сам брошен в тюрьму по доносу пинского раввина, обвинившего его в создании новой секты и пересылке денег на территорию враждебной России Османской империи, в еврейскую Палестину. Но 19 кислева того же года Шнеур-Залман был освобожден; этот день и ныне отмечается хасидами Хабада с особым торжеством как праздник избавления.

В 1790-х годах Соломон Маймон утверждал в своих берлинских мемуарах, что пик хасидской «смуты» уже позади:

Судя по его целям и методам, сообщество было разновидностью тайного общества. Оно захватило власть почти над всей нацией, дело шло к величайшей из смут. По счастью, число противников секты росло благодаря деятельности некоторых из ее сочленов... Их стали повсеместно обличать и преследовать, препятствовать их собраниям. Много поспособствовал этому раввин Илия из Вильно [156] – прославленный ученый, пользовавшийся среди евреев высоким уважением. Секта потеряла свое бывшее влияние и вскоре совершенно рассеялась [157].

Впрочем, слухи о смерти хасидизма были сильно преувеличены. При всей ядовитости полемики между хасидами и *митнагдим* очевидно, что причин для конфликта между ними было куда меньше, чем между раввинистическими евреями и франкистами в 1760-х годах. Хасиды не были антиномистами, а многие *митнагдим* не чурались изучения каббалы, пускай Виленский гаон (который написал знаменитый комментарий к книге «Зоѓар» и, если верить его ученикам, каждую ночь удостоивался видений с небес) и предпочитал хранить свои мистические прозрения в тайне, основывая свои труды по каббале и *ѓалахе*, как и библейские комментарии, на тщательном изучении источников и логических умозаклчениях [65].

В 1774 году, после наложения на хасидов первых двух *херемов*, Шнеур-Залман и его собрат по хасидскому движению Менахем-Мендл из Витебска отправились в Вильну в надежде добиться взаимопонимания между хасидами и Гаоном, но тщетно: Гаон отказался их принять. В 1805 году полководец Михаил Кутузов, раздраженный постоянными обращениями тех и других сторон к чиновникам по внутреннему еврейскому вопросу, не представлявшему интереса для светских властей, дал ход дознанию, которое должно было установить, действительно ли хасиды представляют собой секту, которую следует подавлять силой. В итоге Кутузов сделал вывод, что это не так, и приказал обеим сторонам прекратить враждебные действия, а в дальнейшем строить отдельные синагоги и выбирать собственных раввинов [158]. В 1812 году вторжение Наполеона в Россию грозило положить конец столь либеральному подходу: в случае победы французов хасиды были бы подчинены централизованному раввинистическому органу еврейского самоуправления, подобного Синедриону, учрежденному Наполеоном в Париже в 1807 году. Поэтому хасиды приняли в противостоянии сторону России. В том же 1807 году Леви-Ицхак бен Меир из Бердичева – уже упоминавшийся ученик Дова-Бера, Магида из Межерича, зачинатель хасидского движения в Центральной Польше, любимый народом за то, что пел молитвы на идише, – возглавил список евреев, жертвовавших деньги на укрепление русской военной мощи ввиду ожидавшегося французского нашествия. И хасиды, и *митнагдим* видели в Наполеоне больше чем политическую угрозу: он олицетворял силы Просвещения,

воспринимавшиеся всеми восточноевропейскими евреями как враждебные [66].

Впечатляющий взлет хасидизма от небольших кружков подвижников – знатоков Торы и каббалистов, ратовавших за религиозное возрождение, – до массового движения, охватившего евреев всей Восточной Европы, во многом объясняется тем, что представители традиционных руководящих структур – общинные раввины – стали терять доверие населения. Одной из причин этого было то, что прежних руководителей считали выразителями интересов польской шляхты, от которой те все больше зависели, особенно после упразднения польского Ваада четырех земель в 1764 году. А для юных учеников с обочины еврейского общества значимым было и осязаемое чувство свободы выбора *ребе* и того религиозного мира, которому предстоит посвятить жизнь, – выбора, продиктованного инстинктивной набожностью, а не определенного раз навсегда интеллектуальными способностями.

Та же свобода была и у последователей Шабтая Цви и Якова Франка, которых собратья-евреи, однако, отторгали в гораздо большей степени, чем хасидов. Но достоинство хасидизма, перевесившее все его недостатки, заключалось не только в сравнительно консервативном подходе хасидов к *ѓалахе*, но и в более осмотрительном отношении к messiанству. Бааль-Шем-Тов считал, что царство Мессии настанет само собой, когда будут выполнены все условия для прихода Мессии. Он не проповедовал конца времен «здесь и сейчас». И хотя с самого начала хасидизма оппоненты обвиняли хасидов в симпатиях к саббатрианству, доказать это обвинение не удавалось. По преданию, Бааль-Шем-Тов в 1759 году оплакивал крещение франкистов, ибо «*Шхина* стонет и говорит: пока пораженный член связан с телом, есть надежда на излечение, но, когда он отрезан, его уже нельзя спасти, а ведь каждый еврей является частью тела *Шхины*». Пока *ребе* оставался во главе общины и вел за собой хасидов, верность *ребе* сама по себе носила религиозный характер. Только если *цадик* устоявшейся группы умирал, не оставив преемника, как Нахман из Брацлава в 1811 году, надежда на его возвращение принимала среди последователей эсхатологический характер. В хасидизме Нахман был первой подобной messiанской фигурой, но, как мы еще увидим, не последней [67].



9. Еврейский мир в 1800 г.

КАНАДА

Нью-Йорк • Ньюпорт
Брансуик

США

Чарльстон

о. Мадейра

АТЛАНТИЧЕСКИЙ ОКЕАН

о. Кюрасао

о. Барбадос

Амстердам
Лондон • Мец
Париж •

ФРАНЦИЯ

Лиссабон

Мекнес

Тарт (Тель-Авив)

Витебск • Любавичи
Ляды

Вильна

Воложин • Минск

Слуцк

Белосток

Варшава

Брест-Литовск

Новоулянов

Мир

Росси́йская Импе́рия

Полтава

Кишинев

Чесдова

Львов

Радом

Пинск (Пинск) • Бреславль (Бреславль)

Польша

Давид (Давид)

Литва

Мезрич (Мезрич)

Киев

Познань

Бердичев

Умань

Брест

Меджибож

Черновицы

Сигет (Сигет-Мар)

Восточная Европа

ГАЛИЦИЯ

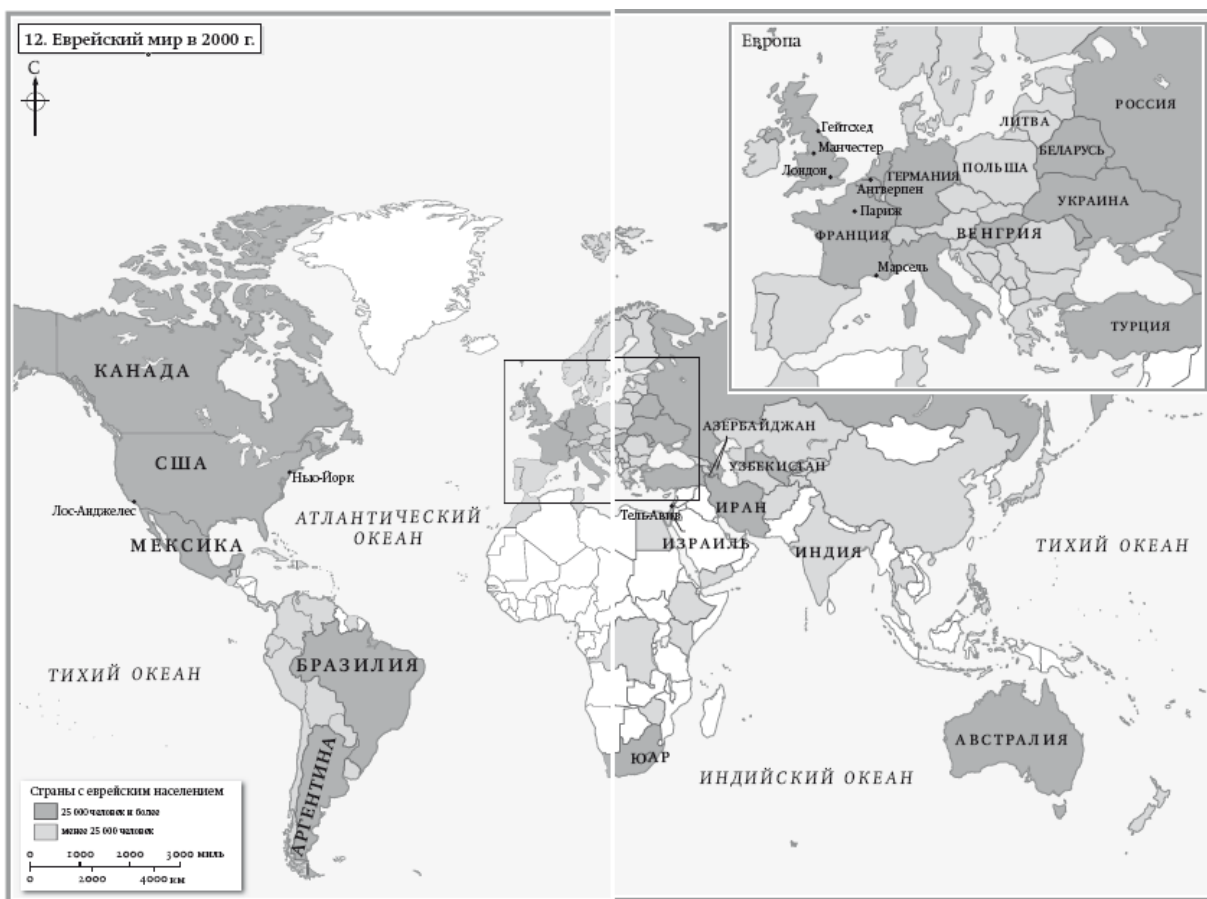
ПОДОЛЬЕ

Силезия

АВСТРИЙСКАЯ ИМПЕРИЯ

Трансильвания





Часть V
**Проблемы современного мира (1750 г. –
настоящее время)**

vk.com/occultumlibris - t.me/Occultum_Libris

16. От эпохи Просвещения до создания Государства Израиль

Многие наши современники при словах «религиозный еврей» представляют себе бородача в длинном черном лапсердаке и широкополой шляпе: так выглядели респектабельные горожане в Польше, Литве и Венгрии XVIII–XIX веков. Этот стереотип не назовешь совсем уж безосновательным: как будет показано в главе 19, часть еврейского народа выбрала сохранение религиозных обычаев и внешних атрибутов той эпохи как собственный способ хранить Тору Моисея. Как бы то ни было, все евреи, в том числе и эти консерваторы, за два с половиной столетия, истекшие с 1750 года, стали свидетелями невероятных перемен, и многие из них адаптировали, хотя и по-разному, свою версию иудаизма к изменившимся условиям.

В XXI веке основными регионами проживания евреев стали Государство Израиль и Северная Америка (США и Канада); менее крупные, но заметные общины имеются в Центральной и Южной Америке (Мексика, Аргентина, Бразилия), в Австралии и ЮАР, а также в Европе – как Восточной (в первую очередь это Россия и Украина), так и Западной (особенно в Великобритании и Франции, а также в Германии, где община в последнее время растет). В большинстве стран Центральной Европы ныне живут лишь небольшие группы евреев (хотя достаточно крупная диаспора имеется в Венгрии), то же и в арабских странах Ближнего Востока и Северной Африки; очаги еврейского населения, еще сохранившиеся в Иране, Сирии, Тунисе и Марокко, невелики и изолированы. С 1750 года по настоящее время евреи пережили самые серьезные демографические сдвиги за всю свою историю, что было обусловлено как социологическими, так и политическими причинами.

На протяжении XIX века общее число евреев в мире заметно выросло, как выросло и общее население Европы. В 1800 году Восточная Европа с большим отрывом опережала другие регионы по количеству еврейского населения. В одной Российской империи жили около 750 000 евреев; еще 450 000 проживали в тех частях Польши, которыми управляли Австрия и Пруссия. Довольно крупные общины

имелись в основных центрах проживания сефардов в Северной Африке и Османской империи. В Северной Америке насчитывалось всего около 3000 евреев, занимавшихся торговлей и сельским хозяйством. В основном это были потомки лондонских и нидерландских сефардов, селившихся в североамериканских колониях с конца XVII века, когда была основана еврейская община в Чарльстоне (Южная Каролина). К 1880 году общее число евреев превысило 7,5 миллиона, из которых около 4 миллионов жили на российских территориях. Еврейское население Западной Европы и США выросло куда меньше, если не считать Нью-Йорка, где теперь проживали около 80 000 евреев: между 1860 и 1880 годами местная еврейская диаспора выросла вдвое за счет притока в бурно развивающийся город немецких и польских евреев. В следующие тридцать лет массовая миграция с востока привела к глубокой демографической трансформации. С 1881 по 1914 год около трети евреев Восточной Европы эмигрировали в Центральную и Западную Европу и в США, спасаясь от преследований и бедности. К 1914 году в Британии новых иммигрантов-евреев было в пять раз больше, чем потомков давно обосновавшихся семей, а в США насчитывалось 1,3 миллиона евреев (из них миллион в Нью-Йорке). В меньшем количестве эмигранты прибывали в Аргентину, Бразилию, Канаду и Палестину, часто при поддержке благотворительных организаций, финансируемых богатыми западноевропейскими евреями, целью которых было расселение обнищавших соотечественников в сельскохозяйственных колониях.

Несмотря на огромные потери в ходе Первой мировой войны 1914–1918 годов (где было убито около 140 000 еврейских солдат, в основном воевавших в русской армии), гражданской войны в России и преследований на территории Венгрии, Польши и Украины, еврейское население Земли к 1930 году достигло свыше 15 миллионов. Половина евреев по-прежнему проживала в Центральной и Восточной Европе – 3 миллиона насчитывалось в одной только Польше; однако в США евреев было уже больше – около 4 миллионов, в основном на Восточном побережье. После нескольких волн иммиграции приблизительно до 160 000 человек выросло еврейское население Палестины, отданной мандатом Лиги Наций под британское управление.

Подъем нацизма в 1930-х годах решительно изменил сложившуюся структуру миграции. Из полумиллиона евреев, покинувших Европу в 1932–1939 годах, среди которых было 300 000 немецких евреев, искавших спасения от затягивающейся удавки антиеврейских законов, почти половина уехала в Палестину, создав немалые проблемы подмандатному правительству; США в те же годы установили строгие квоты на иммиграцию, страшась, что пришельцы займут рабочие места американцев на фоне и без того огромной безработицы в разгар Великой депрессии. Но страдания мигрантов того периода не шли ни в какое сравнение с ужасами, ожидавшими евреев Европы. В 1941–1945 годах нацисты и их пособники методично убили около 6 миллионов европейских евреев, уничтожив подавляющее большинство еврейского населения Польши (где погибло 3 миллиона евреев), огромное число евреев СССР (1 миллион ^[159]), Румынии (почти полмиллиона), Венгрии (200 000) и Греции (70 000), а также значительную долю еврейского населения Франции, Италии, Германии, Нидерландов.

Первое время после 1945 года положение европейских евреев, переживших холокост, было достаточно зыбким и непредсказуемым: многие находились в лагерях для беженцев и не могли вернуться в свои дома из-за антисемитизма, который не опустил голову даже после поражения нацистской Германии. В 1947 году почти четверть миллиона европейских евреев все еще находились в статусе перемещенных лиц. Многие из них стремились уехать в Палестину, но правительство Британского мандата запрещало им въезд, обосновывая это заботой о правах арабского населения. Наконец, 29 ноября 1947 года Генеральная Ассамблея ООН поддержала рекомендацию специального комитета об упразднении мандата и разделении Палестины на еврейское и арабское государства, а 14 мая 1948 года была провозглашена независимость Государства Израиль, открывшего свободный въезд для всех евреев.

Основание Израиля не обошлось без ожесточенного противодействия со стороны соседних арабских государств, и порожденный этим противостоянием ближневосточный конфликт не затихает по сей день. Сразу после 1948 года в страну хлынули еврейские беженцы из Ирана, Йемена, Египта, Марокко; к ним присоединились европейские евреи, выжившие в холокосте, и идеалисты, среди которых было немало молодых выходцев из не столь

пострадавших во время Второй мировой войны диаспор США, Южной Африки и Великобритании. С момента основания государства структура еврейского населения Израиля постоянно меняется; серьезные сдвиги произошли в 1970-х годах с началом репатриации советских евреев (часто почти незнакомых со своим еврейским наследием), спасавшихся от дискриминации и искавших лучшую жизнь подальше от строителей коммунизма, а в последние годы многие евреи, рожденные в Израиле, стали уезжать в США и другие страны в поисках более мирной и безопасной жизни [1].

Многие израильские евреи, в том числе элита, выразители общественного мнения, ведут демонстративно светский образ жизни, и можно задать вопрос: как вообще связано с историей иудаизма отношение светских израильтян к их еврейским корням, которые для многих – не более чем предмет статуса в израильском обществе и маркер отличия от израильтян-арабов (те, впрочем, всё чаще предпочитают называть себя палестинцами по национальности и израильтянами по гражданству), – даже несмотря на то, что в последнее время делаются попытки ввести понятие «светского иудаизма»? Секуляризация евреев в диаспоре создает другие демографические проблемы: браки с неевреями и культурная ассимиляция в странах проживания вынуждают поставить вопрос ребром – а кто вообще является евреем? Во многих странах, прежде всего в США, потомки смешанных браков сами решают, считать ли себя евреями. Многие евреи сохраняют сильную культурную привязанность к своему наследию, при этом не посещая синагогу и не принадлежа к другим религиозным сообществам (хотя некоторые из них находят новые формы этносоциальной идентификации, участвуя в деятельности светских еврейских организаций). Кто-то может в одном контексте идентифицировать себя как еврея (например, реагируя на антисемитизм в той или иной его форме), а в другом предпочитать господствующую культуру. Поэтому оценки общей численности еврейского населения Земли в зависимости от выбранных критериев оценки заметно варьируются – от 12 до 18 миллионов человек. Из них около 5 700 000 живут в Израиле и 5 275 000 – в США; эти два крупнейших центра еврейской жизни намного опережают занимающую третье место Францию, где насчитывается всего 483 000 евреев. В то же время даже в совсем небольших еврейских общинах

Азербайджана, Белоруссии, Ирана и Турции сохраняются самобытные формы иудаизма; то же относится к диаспорам Туниса, где живет 1818 евреев, Китая (1500) и Индии (около 15 000) [2].

Демографические сдвиги последних двух веков происходили на фоне трансформации обществ, в которых проживали евреи. Некоторая часть укорененных еврейских общин Германии, Голландии, Франции и Англии в XVIII веке откликнулась на зов эпохи Просвещения, главной характеристикой которой была вера в мощь человеческого разума, способного реформировать общество, расширить знания людей о мире и его предназначении. Того же Баруха Спинозу (см. главу 14) можно считать одним из философов, чьи сомнения в истинности общепринятых догматов предвосхитили эпоху Просвещения, в конце 1780-х годов достигшую вершины своего выражения в политических идеалах Великой французской революции и американском Билле о правах. Затронули евреев и секуляризация общественной жизни, и скептическое восприятие роли религии в обществе, выразившееся в отделении церкви от государства в некоторых странах Европы и в Соединенных Штатах (во всяком случае, в теории) с момента их основания, и рост европейского национализма в XIX–XX веках. Ближе к нашему времени евреи Израиля и США стали все больше адаптироваться к новым культурным тенденциям, среди которых гендерные вопросы, значительно возросшее внимание к гуманному обращению с животными и экологическим проблемам, а также понимание и продвижение идеи мультикультурности как безусловного блага.

То, как реагировали и реагируют евреи на культурные и социальные изменения в «большом» мире, отчасти обусловлено реакцией на те же явления христиан, а также переменами внутри самого христианства. Во многих христианских странах, начиная с эпохи Просвещения, религиозная принадлежность стала рассматриваться государством как дело личного выбора, а роль церкви в политике была жестко ограничена или де-юре (как во Франции и США с конца XVIII века), или де-факто (как во многих современных европейских странах, где в общественном мнении светские голоса преобладают даже при традиционно сильной позиции католической церкви, как это происходит в Италии или Ирландии). Уход религии в сферу частной жизни освободил место для множества конкурирующих христианских

деноминаций и сект, заявляющих монополию на истинную веру (иногда под соусом радикального возврата к истокам); лишь иногда, хотя в последние годы все чаще, раздаются голоса экуменистов, призывающих к объединению. Широкое общественное обсуждение последствий научного прогресса для религиозной веры началось в середине XIX века, когда теория Дарвина вступила в видимое противоречие с Библией, но так и не сдвинулось с мертвой точки. Успехи библейской критики, начиная с первых достижений Юлиуса Велльгаузена, современника Дарвина, стали основанием для сомнений в достоверности Библии уже по другим причинам – литературным и историческим. Ко всем этим проблемам в последние годы добавились новые предметы для спора, связанные с масштабными сдвигами в обществе, – например, об отношении к допуску женщин или гомосексуалов на руководящие должности в христианских общинах. Во многих европейских обществах рост мусульманского населения привел к необходимости вернуться к вопросам веры и толерантности, что неизбежно коснулось и евреев, и христиан: общее число мусульман в Европе (не считая Турции) в 2010 году оценивалось в 44 миллиона, или 6 % от всего населения.

В определенном смысле можно утверждать, что многие евреи сегодняшней диаспоры, живущие в мультикультурных западных обществах, исповедуют свою религию практически на тех же условиях, что и христиане: они могут присоединиться к определенной синагогальной общине (или выйти из нее) так же, как христиане могут присоединиться к приходу той или иной церкви, – и по схожим причинам, среди которых и семейные традиции, и социальная солидарность, и удобство расположения, и личность религиозного руководителя, и иногда (конечно же) религиозные убеждения. Подобная свобода религиозной самоидентификации может рассматриваться как одно из величайших изменений еврейской религиозной жизни за последние два века: ведь до самого недавнего времени в большинстве стран евреи жили обособленно и нередко становились жертвами антисемитизма того или иного рода.

На положение еврейского населения Восточной Европы в конце XVIII века, в период расцвета ешив и укоренения хасидизма, самым серьезным образом сказалось распространение власти царской России

на польские земли начиная с 1772 года. Доступ евреям во внутренние губернии России был в целом закрыт, и царская власть, вообще строго контролировавшая перемещения подданных, установила пределы, дальше которых евреи селиться не имели права. Границы черты оседлости, как называли ее с конца XVIII века, в течение следующего века с четвертью неоднократно менялись. В различные периоды черта оседлости включала немалую часть современных территорий Литвы, Белоруссии, Польши, Молдовы и Украины, а также западных регионов России. С конца 1850-х годов право жительства в любом населенном пункте России получили купцы первой гильдии, лица с университетским образованием, представители медицинских профессий и некоторые ремесленники, но в 1882 году эти исключения перестали действовать, когда после погромов на юге Украины в 1881 году власти обратили внимание на напряженные отношения между еврейскими и русскими торговцами в деревнях ^[160]. Так называемые «Временные правила» от 3 мая 1882 года запретили евреям вновь селиться в селах и деревнях даже в черте оседлости в видах защиты интересов русских крестьян.

Интенсивная религиозная жизнь местечка, или *штетла* (оба слова буквально переводятся – с польского и идиша соответственно – как «городок»: небольших поселений полугородского типа в Восточной Европе было немало, и многие из них были населены преимущественно евреями), все больше оказывалась под угрозой. Целые поколения евреев жили и процветали в местечках, которые первоначально принадлежали польской шляхте; селившиеся там евреи оказывали услуги окрестным крестьянам (держали мельницы, постоянные дворы, винокуренные заводы) или брали на откуп сбор налогов и пошлин. Евреи действовали как посредники между шляхтой и крестьянством со времен позднего Средневековья. В местечковых общинах царили традиционные идеалы благочестия, учебы и учености, коллективной справедливости и милосердия на фоне тяжелого труда каждой семьи, пытавшейся заработать крохи на цыпленка или рыбу к субботе и мацу к Песаху. В синагоге, служившей и для собраний, и для молитв, и для учебы, люди ученые, состоятельные и почитаемые сидели рядом с ковчегом, за ними располагались степенные домовладельцы, далее теснились невежды и бедняки, а нищие, получающие помощь от общины, ютились у

западной стены. Дома, судя по идеализированным рассказам великого еврейского писателя Шолом-Алейхема, глава семьи наслаждался *идишкайтом* (порождающее целый комплекс ностальгических ассоциаций слово на идише, которое можно перевести как «еврейский образ жизни») в теплом семейном кругу с неизменными вехами – субботним миром и праздничными торжествами:

И вот, придя домой из бани полным свежести и сил, словно заново родившись, он облачается к празднику. Надевает субботний кафтан и новенький пояс, бросает украдкой взгляд на Бас-Шеву в новом платье с новым шелковым платком и находит, что она по-прежнему видная женщина – его добрая, щедрая, благочестивая жена... А потом идет с Фройке в синагогу, где его со всех сторон приветствуют: «Ну-ну, реб Фишель! Как поживаете? Как там *меламед* [учитель]?» – «*Меламед* пока учит». – «Что в мире нового?» – «А что должно быть нового? Мир-то всё тот же». – «Что делается в Балте?» – «Да что там сделается! Балта – она и есть Балта». Всегда, каждые полгода – одни и те же речи, в точности те же, слово в слово. И кантор Нисл выходит к кафедре начинать вечернюю молитву... Вот они и дома, все готово к пасхальной трапезе. Вино в бокалах, хрен, яйца, *харойсес* [паста из фруктов и орехов, символизирующая глину, которую месили рабы в Египте] и все необходимые припасы. Готов и «трон» – два табурета, на них большая подушка. Скоро Фишель превратится в короля и воссядет на царственном троне, облаченный в белое, рядом с ним усядется его супруга – королева Бас-Шева в новом шелковом платке, а напротив будут сидеть кронпринц Фройка в новом картузе и принцесса Рейзл с заплетенными в косу волосами [3].

На практике жизнь евреев Восточной Европы была более разнообразной, чем представляется по сложившемуся стереотипу, и совсем не такой неизменной; массовая эмиграция конца XIX века во многом была обусловлена широко распространившимся желанием вырваться из традиционного окружения.

После революции 1917 года (немало евреев приняли в ней участие, а многим другим она принесла ужасные страдания – только на

территории Украины погибло 200 000 евреев) черту оседлости отменили, и евреи стали массово переезжать в крупные города России, в первую очередь в Москву. Отношение к ним коммунистического государства было двойственным. К 1927 году евреи были третьей по численности национальностью среди членов партии; впрочем, официальная линия колебалась: то ли евреев следовало все-таки признать отдельным народом, то ли попросту ассимилировать в дружное советское общество. С середины 1920-х годов предпринимались попытки основать еврейские сельскохозяйственные коммуны на обширной, но суровой территории Дальнего Востока на границе с Маньчжурией. Но проект еврейской советской республики провалился: доля еврейских поселенцев никогда не превышала четверти населения Еврейской автономной области (такое название получил вновь созданный регион). Национальным языком евреев был признан идиш, а соблюдение религиозных обрядов было позволено только как элемент национальных культурных традиций. При этом государство не одобряло ни идиш, ни участие в обрядах – особенно в период антисемитской кампании 1948–1953 годов против «еврейского национализма» и «космополитизма». К 1970 году подавляющее большинство евреев Советского Союза говорило только по-русски и не знало об иудаизме практически ничего; в немногочисленных оставшихся открытыми синагогах молились только старики. Большинство советских евреев, получивших разрешение на выезд в Израиль в 1970-х и 1980-х годах, по приезду знакомились с религией предков с нуля, а многие и вовсе не питали к религии никакого интереса.

Травму, пережитую советским еврейством при Сталине в конце 1940-х годов, конечно, усугубило уничтожение множества еврейских общин на западе страны во время немецкой оккупации в 1941–1945 годах. И на первый взгляд странно, что попытку «окончательного решения еврейского вопроса» предпринял не репрессивный советский режим, а государство, принадлежавшее вроде бы к просвещенной части Европы.

Французская революция, провозгласив равенство и братство, открыла евреям Западной Европы возможность впервые с конца эпохи античности стать из едва терпимого меньшинства полноправными членами общества, в котором они жили. Но в самой Франции личная

эмансипация сочеталась с бюрократическим государственным контролем за религиозной жизнью. По указанию Наполеона Бонапарта 26 июля 1806 года в Париже открылось Собрание еврейских нотаблей (как раввинов, так и уважаемых светских евреев), призванное превратить евреев из «нации внутри нации» во «французских граждан Моисеевой веры». Собрание было настроено патриотично, но вскоре стало ясно, что для вступления его решений в силу последние должны обрести статус религиозного установления. Тогда Наполеон созвал так называемый Французский синадрион из 71 члена (в основном в нем участвовали раввины, но не только), поставив задачу разделить непреложные религиозные законы иудаизма и те законы, от которых легко можно отказаться. Целью этого было включить в религиозные требования иудаизма верность французскому государству и, в частности, воинскую обязанность, а также заставить евреев дублировать религиозные церемонии бракосочетания и развода соответствующими гражданско-правовыми актами. Синадрион начал свою работу 9 февраля 1807 года, и в 1808 году на базе его решений во Франции была создана система *консистерий* с руководством из раввинов и светских нотаблей, которые должны были управлять еврейской жизнью в интересах государства. Среди задач консисторий было обеспечение призыва евреев на военную службу. Центральная консистория в Париже состояла из трех главных раввинов и двух светских представителей общины. Эта система, до сих пор действующая во Франции, Бельгии и Люксембурге, не всегда служила государству для вмешательства в еврейские религиозные дела. Однако, если учесть, что с 1830 года французское государство содержит раввинистическую семинарию, а в 1845 году был учрежден главный раввинат Франции, может показаться, что ради эмансипации евреев страны пришлось отчасти поступиться религиозной автономией [4].

Евреи покоренных Наполеоном немецких городов, в том числе Франкфурта и городов Ганзы, по настоянию Франции также были уравнены в правах с остальным населением, но, несмотря на борьбу еврейских делегатов за гражданские права на Венском конгрессе (а может быть, и из-за нее), после падения Наполеона во многих германских государствах наступила антисемитская реакция, которой способствовали романтические представления христианской тевтонской культуры, в которой евреям не было места, если они не

отказывались от иудаизма, – или не было места вовсе. В августе 1819 года произошли еврейские погромы в Вюрцбурге, получившие название «хеп-хеп» по кличу погромщиков. Сперва беспорядки ограничивались Баварией, Баденом, Галле и Вюртембергом, где они затронули и сельские территории, но затем распространились далее: на север – вплоть до Копенгагена, на восток – до Кракова и Данцига, на юг – до Граца. Причины погромов были отчасти экономическими: после голода 1816 года крестьяне в деревнях задолжали еврейским купцам и ростовщикам. Но имело место и чувство обиды от новых свобод, полученных еврейскими финансистами; яростному погрому подверглись, в частности, дома Ротшильдов во Франкфурте. В ответ немецкие государства не нашли ничего лучшего, как во избежание обид и беспорядков отменить эмансипацию, и в следующие десятилетия немецкие евреи, все большая доля которых принадлежала к среднему классу и жила в крупных городах, особенно в Берлине, активно боролись за равные гражданские и политические права. Евреи принимали участие в революции 1848–1849 годов, считая себя частью общенемецкого движения, направленного на создание свободного, демократического, либерального германского государства. В новой Германской империи, основанной после франко-прусской войны 1870 года, немецкие евреи были в большинстве отношений уравнены в правах с остальными гражданами, хотя по-прежнему имелись официальные ограничения на занятие ими любой должности в правительстве, а на практике им был также закрыт доступ к высшим академическим званиям в новых университетах и к офицерским должностям в армии [5].

Что касается этого последнего ограничения, здесь заметно более открытым в конце XIX века было французское общество, где евреи могли участвовать в государственных делах на самом высоком уровне. Поэтому для всех европейских евреев стал потрясением приговор Альфреду Дрейфусу, ассимилированному еврею из богатой семьи и офицеру генерального штаба Франции, осужденному в январе 1895 года на пожизненное заключение за государственную измену. Суд вынес приговор на основании поддельных документов, которые якобы доказывали, что Дрейфус передал секретный документ военному атташе в немецком посольстве в Париже. Это вызвало решительный протест у либерально настроенных «дрейфусаров», которые

призывали к оправданию Дрейфуса (отчасти стремясь ослабить влияние католической церкви на правых и военный истеблишмент, так и не оправившийся после поражения от Пруссии в 1870 году), и показало, что даже самый что ни на есть патриотичный и ассимилированный еврей в либеральнейшей стране может стать мишенью озлобленных антисемитов – заложником напряженных отношений в социуме в масштабах страны [6].

Противники Дрейфуса учредили Лигу французского отечества; во многих странах Европы появились схожие националистические движения, которые вычеркивали евреев из национальной истории и тем самым отказывали им в какой-либо роли в дальнейшем развитии страны. Так, во время революции 1848 года в Дунайских княжествах (ныне Молдавия и Румыния) евреи присоединились к подавленному впоследствии национально-освободительному восстанию против России и Турции, но и в последующие десятилетия иудеям лишь изредка удавалось получить румынский паспорт. Вопреки требованиям великих держав на Берлинском конгрессе 1878 года, окончательно установившем независимость Румынии, евреям был закрыт путь в ряд профессий (в том числе юриспруденцию и медицину), они не могли занимать офицерские посты и (с 1893 года) посещать государственные школы. Многие из борющихся за эмансипацию были вынуждены покинуть страну [7].

Одним из таких изгнанников стал Моше (Мозес) Гастер из Бухареста. Он учился в университете Бреслау (Вроцлава) и в Еврейской теологической семинарии в том же Бреслау, где в 1881 году, в возрасте двадцати пяти лет, получил звание раввина, после чего был назначен преподавателем румынского языка и литературы в Бухарестском университете. За протест против преследования евреев он был уволен из университета, изгнан из страны и поселился в Англии, где с 1886 года преподавал славянскую литературу в Оксфордском университете. Годом позже он был избран хахамом английской сефардской общины и оставался на этой должности пятьдесят три года, до конца жизни ^[161]. Гастер не случайно выбрал в качестве убежища Англию. Британская империя в этот момент находилась на вершине своего могущества, и тамошние евреи имели все политические права – вплоть до того, что Лайонел Ротшильд с 1847 года многократно избирался в парламент от лондонского Сити.

Правда, он долгое время не мог занять место в парламенте из-за необходимости принести христианскую присягу и стал полноправным членом палаты общин только в 1858 году, получив разрешение присягать по канонам иудаизма. В 1885 году, когда Гастер покинул Румынию, сын Лайонела Натаниэл стал первым открыто исповедующим свою веру иудеем, возведенным в пэрское достоинство. Раввин лондонской Большой синагоги уже с середины XVIII века неофициально считался главой ашкеназских евреев Англии, а в 1845 году был официально утвержден главным раввином Объединенных еврейских общин Британской империи (иначе Объединенной синагоги); раввины назначаются на эту должность светскими руководителями общин и до настоящего времени пользуются значительным уважением широкой публики. Было бы неверно утверждать, что в Англии XIX века совсем не было антисемитизма, но, например, когда Бенджамин Дизраэли стал премьер-министром, это почти не вызвало враждебности нееврейского населения, хотя Дизраэли не скрывал своего еврейского происхождения и гордился им; что же касается враждебности в культурной сфере, следы которой можно увидеть в книжных образах евреев, начиная с Шекспира, а также в таких признаках социального пренебрежения, как недопуск евреев в гольф-клубы или антисемитские анекдоты, это не идет ни в какое сравнение с дискриминацией, которой подвергались евреи в тот же период в большинстве стран континентальной Европы [8].

Самую ожесточенную дискриминацию пришлось испытать в XX веке евреям Германии, где из-за горечи национального унижения после поражения в Первой мировой войне и политического хаоса начала 1930-х годов нашли благодатную почву нацистские заявления о том, что во всем виноваты евреи. После прихода к власти Гитлера в 1933 году немецким евреям было запрещено занимать государственные должности, они были лишены гражданских прав. Соответствующие законы были проведены в жизнь невероятно быстро и почти без противодействия со стороны населения в целом. От всех предыдущих проявлений антисемитизма это отличалось не только уровнем агрессии, проявлявшимся в риторике об «уничтожении еврейской заразы» (как оказалось впоследствии, вовсе не фигуральном), но и расовым, а не религиозным определением еврейства, так что любой,

кто имел еврейское происхождение (которое определялось по наличию хотя бы трех еврейских дедушек и бабушек), считался евреем вне зависимости от религиозной принадлежности. В основе расового антисемитизма лежали псевдонаучные расовые и евгенические теории, популярные в Европе и США в конце XIX века. Евреев стали рассматривать как принадлежащих к низшей семитской расе, представляющей угрозу арийцам из-за роста смешанных браков, ставших возможными благодаря гражданской эмансипации евреев во многих европейских странах. С ростом национализма политические деятели по всей Европе и даже в США стали поднимать на щит антисемитские лозунги и проводить соответствующие меры, дабы продемонстрировать свой патриотизм. Но лишь в Германии подобная риторика привела в конечном итоге к тому, что государство вступило на путь физического уничтожения евреев.

Многие страны Европы, затронутые холокостом в 1939–1945 годах, лишь спустя десятилетия признали последствия практически полного исчезновения евреев для общества в целом. Ныне чудовищность произошедшего стала общепризнанной, особенно в Германии, где появились многочисленные музеи еврейской культуры, ведутся интенсивные образовательные программы и предпринимаются огромные усилия по исследованию феномена антисемитизма.

В последние годы отношение к евреям либерально настроенных граждан Германии и других стран Европы значительно осложнилось их восприятием роли Израиля в ближневосточном конфликте: на израильское государство часто смотрят пристрастно, как на «форпост американского колониализма». После 1948 года большинство евреев бежали из арабских стран в Израиль, спасаясь от растущих преследований, а враждебность к немногочисленным оставшимся евреям усилилась, в том числе и из-за симпатий исламского мира к палестинцам: образование в Палестине еврейского государства во многих мусульманских странах считается классическим случаем нарушения границ *Дар аль-ислама* (территории, на которой должен действовать мусульманский религиозный закон). С точки зрения мусульман, евреи потеряли возможность законно проживать в исламском обществе на правах *зимми* – меньшинства, находящегося под покровительством мусульман, – после установления еврейской политической власти на территории, которая по праву принадлежит

мусульманам. Такие группы, как египетские «Братья-мусульмане» [162], воскрешают в своей риторике антиеврейские материалы из Корана и других источников раннеисламского периода, формируя новую, особую, ядовитую разновидность исламского антисемитизма; евреи Израиля и США изображаются как участники всемирного заговора, для доказательства которого цитируются даже «Протоколы сионских мудрецов» – старинная литературная фальшивка, с конца XIX века до 1930-х годов имевшая активное хождение среди тех европейцев, кто мечтал свалить вину за коммунистическую революцию на евреев (при этом нашлось немало читателей, поверивших в подлинность «Протоколов») [9].

Светские аспекты жизни еврейских общин, в среде которых в последние два века развивается иудаизм, за те же два века изменились до неузнаваемости. Уже в начале XIX века во многих европейских странах еврей мог попытаться отказаться от своего еврейства и слиться с основным населением. Это был не такой уж редкий случай в глубоко онемеченной общине Германии, где многие евреи считали немецкую культуру «своей», а обращение в христианство представлялось заманчивым способом продвижения по социальной лестнице (нацистские законы вызвали шок, среди прочего, и тем, что не различали крещеных евреев и евреев, сохранивших верность иудаизму). Другие немецкие евреи, начиная с философа Моше (Мозеса) Мендельсона (см. главу 17), отвергали ассимиляцию, а вместо этого пытались встроить ценности эпохи Просвещения в еврейскую культуру, настаивая на важности, наряду с изучением Талмуда, и светского образования. Это движение получило название *Гаскала* («Просвещение»), а сами его деятели – *маскилим* («просвещенные»). В течение XIX века светская еврейская культура, которую пропагандировали *маскилим*, воплотилась в Центральной и Восточной Европе в самые различные формы – от романтической ивритоязычной поэзии до поощрения ручного труда и ремесел и «возвращения к природе», но в основе всех этих проявлений лежало общее убеждение в том, что ценности общечеловеческой светской культуры необходимо не отвергать, а осваивать [10].

Среди интересов *маскилим* в 1820-е годы были исторические исследования, что сближало их с еврейскими учеными Германии, основавшими в 1819 году Общество культуры и науки евреев. Члены

Общества стремились применить к классическим еврейским источникам приобретенный в немецких университетах опыт критических академических исследований – в противовес обскурантизму, видевшемуся им в традиционном подходе раввинов, и без враждебности христианских исследователей. Концепция Wissenschaft des Judentums («наука иудаизма»), взятая ими за основу, была направлена на изложение еврейской истории в форме, принятой в современной им исторической науке, во многом аналогично научным исследованиям христианской традиции, которыми в тот же период занимались христианские ученые. Это движение оказалось невероятно продуктивным. Изак Маркус Йост и (чуть позже в том же XIX веке) Генрих Грец написали объемные труды по истории еврейского народа, а Леопольд Цунц – глубокие исследования по истории еврейской проповеди и литургии. Рамки движения не ограничивались Германией: в 1880 году во Франции было основано Общество еврейских исследований, а к концу XIX века научные общества по иудаике, видевшие свою задачу в применении критического анализа к еврейской традиции, появились в Англии и Венгрии [11].

Наряду с культурной реакцией на меняющийся мир имела место и политическая. Многие евреи в XIX веке ударились в социализм в его различных формах: одни боролись за социальную справедливость в рамках общественных движений в своих странах, другие, как Карл Маркс, замахивались на мировой масштаб, третьих – Бунд – отличало наличие специфически еврейской программы. Бунд (полное название – Всеобщий союз еврейских рабочих в Литве, Польше и России) был основан в Российской империи в 1897 году; это была социалистическая партия светских, говорящих на идише восточноевропейских евреев, в чьей программе не последнее место занимала борьба за национально-культурную автономию. Одновременно с Бундом у евреев Восточной Европы появилось другое политическое движение, в основе которого лежал еврейский национализм совсем иного рода, бундовцами категорически отвергаемый, – сионизм [12].

До конца XIX века призывы к массовому возвращению на Землю Израиля исходили из религиозных кругов. Так, исполненный мессианских чаяний Цви-Гирш Калишер из Познани убедил богатого английского филантропа сэра Мозеса Монтефиоре и Всемирный

еврейский союз, учрежденный во Франции, помочь ему основать сельскохозяйственную школу близ Яффы (1870). В 1880-х годах белостокский раввин Шмуэль Могилеввер уговорил жившего в Париже барона Эдмона Ротшильда поддержать сельскохозяйственные поселения на Земле Израиля, утверждая, что Бог предпочел бы, чтобы его дети жили на своей земле, пусть и не соблюдая Тору как положено, чем прозябали в диаспоре, скрупулезно блюдя все заповеди. Для венгерского журналиста Теодора Герцля, прошедшего в 1897 году в Базеле I Сионистский конгресс, религиозные предпосылки сионизма не были пустым звуком, однако его план создания национального дома еврейского народа на Земле Израиля был по сути своей светским, хотя Герцль и обращался за помощью в его реализации к еврейским финансистам (барону Морису де Гиршу и Ротшильдам), а также заручился поддержкой Могилеввера (тот не смог посетить конгресс по состоянию здоровья – в следующем году он скончался). Исключительно практические и сугубо светские цели нового сионистского движения стали вполне очевидны в 1903 году, когда Герцль попытался убедить делегатов VI Сионистского конгресса, также проходившего в Базеле, что следует рассмотреть предложение британского правительства о выделении евреям земли для поселения в Восточной Африке. К этому предложению пришлось отнестись особенно серьезно из-за волны еврейских беженцев из Восточной Европы, хлынувших на Запад вслед за новостями о кишиневском погроме [\[163\]](#). Однако оно вызвало решительный протест части делегатов, пришедших в ужас от мысли о создании еврейского государства где-либо, кроме Палестины. Ожесточенные схватки с оппонентами, возможно, стали одной из причин ранней смерти Герцля, умершего в июле 1904 года в возрасте всего сорока четырех лет [13].

Светский национализм Герцля плохо согласовывался с традиционными чаяниями прихода Мессии и возвращения в Сион, давно ставшими частью еврейской литургии. Молящиеся, ежедневно повторявшие: «Собери изгнанников... с четырех концов света», не понимали, как связаны планы создания светского еврейского государства с Божественным искуплением народа Израиля. В связи с этим в первой половине XX века далеко не все религиозные евреи одобряли сионизм. К началу XXI века сомнения религиозного характера не исчезли полностью, но рост популярности политического

сионизма среди светских евреев в первой половине XX века и основание в конечном итоге светского еврейского государства в 1948 году заставили большинство евреев – даже тех, кто сам не внял призыву вернуться на Землю Израиля, – признать достижения сионизма. В самом деле, во второй половине XX века для многих евреев солидарность с Государством Израиль, вынужденным защищаться от враждебного в целом арабского мира, стала, наряду с подспудным желанием почтить память погибших в холокосте 1939–1945 годов, главным объединительным стержнем. Начиная с 1990-х годов среди части евреев возобладал постсионистский подход, характеризующийся стремлением пересмотреть основополагающую парадигму Государства Израиль с тем, чтобы права и чувства неевреев получили более существенное место в национальном самосознании.

Чудовищность холокоста, или Катастрофы европейского еврейства (на иврите *Шоа*), привела к появлению дополнений в литургии почти всех общин мира: жертвы холокоста считаются мучениками, погибшими ради *кидуш га-Шем*, «освящения Имени [Всевышнего]», как и евреи, в 1190 году совершившие массовое самоубийство в Йорке, чтобы избежать крещения, или жертвы испанской и португальской инквизиции. Обоснование такого взгляда на 6 миллионов жертв Катастрофы не вполне очевидно: ведь, хотя некоторые евреи ценой колоссальных усилий по-прежнему молились, соблюдали ритуальную чистоту и обряды погребения умерших даже в ужасных условиях Варшавского гетто, на пеших этапах и в лагерях, многие погибшие были по своим взглядам людьми совершенно светскими и подверглись уничтожению за происхождение, а не за веру. Тем не менее в настоящее время ашкеназские евреи, как правило, упоминают 6 миллионов мучеников в поминальных молитвах – в Пост 9 ава, соблюдаемый в память о разрушении Первого и Второго храма в Иерусалиме, а также в молитве «Изкор»:

Боже, преисполненный милосердия, обитающий в высотах, даруй истинный покой на крыльях *Шхины* Твоей... душам... святых и чистых, умерщвленных, убитых, заколотых, сожженных, утопленных и удушенных, погибших за освящение Имени (от рук германских притеснителей, да сотрется их имя и память) [14].

Большинство еврейских общин диаспоры ввели в литургию и молитвы о благополучии Государства Израиль наряду с лоялистскими молитвами за правительство государства проживания, ставшими стандартными в еврейских общинах со времен Средневековья (за редкими исключениями: так, далеко не все общины в Германии молились за нацистское государство). Изменения в синагогальной литургии издавна являются важной формой адаптации к современному миру – и они же нередко вызывают упорное сопротивление традиционалистов. Во многих синагогах Германии с начала XIX века общины стремились отразить новое восприятие эстетики и внешней красоты, уже освоенное современным им христианским богослужением. Отсюда и возросшая роль музыки: в некоторых общинах вводилось хоровое пение и даже аккомпанемент на органе, а значительная часть сложной поэзии и добавлений, включенных за предыдущее тысячелетие в регулярные молитвы, особенно под влиянием лурианского мистицизма, была упразднена. Целью этого было добиться большего акцента на индивидуальном переживании каждого члена общины. Евреи, приучившиеся ценить красоту во внерелигиозной жизни, теперь искали ее и в синагоге.

Синагогальный культ на протяжении многих веков осваивал мелодии из нееврейских источников – как религиозных, так и светских, поэтому в самом по себе использовании ради эмоционального подъема мотивов из Бетховена или Верди ничего нового не было. Новой была осознанность усилий. В XIX веке синагогальная литургия стала предметом внимания всего общества; именно в этой области в первую очередь выдвигались требования реформ, которые позволили бы иудаизму приспособиться к изменившимся потребностям нового века. Многие призывали включить в регулярную службу проповеди, как у христиан, а также молиться и произносить проповеди на разговорном языке (чему традиционалисты всячески противились). Богатые общины воздвигали в крупных городах Европы и Америки синагоги, похожие на кафедральные соборы: таковы синагоги Флоренции, Будапешта, а также Новая синагога, построенная в 1859–1866 годах на Ораниенбургерштрассе в Берлине. Такие здания всем своим видом говорили о прочном месте, завоеванном евреями в обществе, хотя важно отметить, что синагоги нередко строились в восточном или

ином «экзотическом» стиле, призванном подчеркивать их внешнее отличие от церквей [15].

Научно-технические достижения поставили перед галахическими авторитетами немало новых проблем. Вопросы о допустимости кремации умерших, использования электричества в субботу, трансплантации органов, искусственного оплодотворения иногда становились линиями размежевания между еврейскими религиозными группами. Немало копий было сломано по вопросу об использовании механизированного труда для различных процессов, связанных с соблюдением религиозных заповедей. Так, по итогам дискуссий о производстве *цицит* (ритуальных кистей на четырех углах молитвенного покрывала) раввины решительно осудили пришивание *цицит* с помощью швейных машинок, ведь в Торе предписано: «Сделай себе кисточки на четырех углах покрывала твоего». Большинство раввинов постановили, что заповедь считается выполненной только в том случае, если *цицит* пришиты руками, причем пришивавший в процессе работы осознавал, что исполняет заповедь. А вот машины для выпекания мацы на Песах широко используются, хотя их применение поначалу тоже вызвало жаркие споры (1859) между Шломо Клугером из Брод и Йозефом-Шаулем Натанзоном из Лемберга (ныне украинский Львов), а маца ручной работы (*маца шмура*) и сегодня считается несколько более престижным продуктом, чем произведенная при помощи техники [16].

Положение многих западноевропейских и американских раввинов, наставлявших евреев в своих респонсах, посвященных подобным изменениям, заметно отличалось от положения их предшественников, живших до современной эпохи. С середины XIX века большинство общин этих диаспор представляют собой, по сути, общественные организации, где раввин является работником, нанятым на определенный срок. Авторитет этих раввинов, которые нередко выбираются больше за административные навыки, чем за раввинистическую ученость, определяется, как правило, не только их квалификацией, но и личными качествами. В XIX–XX веках западноевропейские раввины стали носить священническую одежду по образцу христианских коллег, отказываясь от традиционного еврейского облика и даже сбрасывая пейсы, и гордиться университетским образованием не меньше, чем знаниями,

полученными в ешиве. Для руководителей адаптировавшихся к чужой культуре общин было важно, чтобы раввин, нанятый исполнять обязанности духовного лидера, имел право на обращение «доктор», а не просто «рабби» [17].

В Государстве Израиль роль раввинов сложнее. Проблемы современной жизни (например, законы, касающиеся аборт и проведения вскрытий) неизбежно требуют принятия государством тех или иных решений, а из-за баланса сил между партиями в демократической системе с пропорциональным представительством важные портфели в правительстве с 1948 года не раз получали партии, стоящие на религиозной платформе. Среди самых важных решений религиозного характера, принятых государством, стало определение еврейства тех, кто желает переселиться в Израиль, воспользовавшись Законом о возвращении, дающим всем евреям право на гражданство страны. В частности, государство, несмотря на противодействие некоторых авторитетных раввинов, постановило, что эфиопские евреи (фалаша) являются евреями, а также что репатрианты из Советского Союза, не могущие доказать свое еврейство по рождению из-за отсутствия записей, должны считаться евреями, если они сами себя таковыми считают. Поправка к принятому в 1950 году Закону о возвращении проясняет определение еврейства в применении к гражданству (но не к религиозным обрядам, в число которых входят брак и похороны): право на возвращение получили близкие родственники евреев, так как во время холокоста таких людей также преследовали: «Права, предоставляемые еврею в соответствии с этим Законом... предоставляются также детям и внукам еврея, его супруге/супругу, супругам детей и внуков еврея». Однако при всем либерализме предусмотрены и определенные ограничения: в поправке далее указано, что евреем считается человек, который «не принадлежит к другой религии». Это уточнение было внесено по итогам знаменитого дела брата Даниэля – польского еврея, некогда спрятанного от нацистов католиками и принявшего крещение, однако ощущавшего себя евреем и желавшего поселиться в Хайфе. Судья Зильберг в своем вердикте, ставшем одной из вех истории светского суда Израиля, постановил, что, в противовес нацистскому определению, «еврей, принявший христианство, не считается евреем». Это постановление было одобрено ортодоксальными раввинами,

несмотря на то что оно выражает точку зрения более строгую, чем *ѓалаха* ^[164] [18].

После почти 2000 лет жизни в диаспоре, практически без какой-либо политической власти, иудаизм не был готов к рассмотрению с религиозных позиций тех нравственных и этических проблем, которые возникли в связи с созданием еврейского государства. Христианские правители со времен обращения Константина привыкли к нравственным дилеммам и за столетия выработали соответствующую теологию, оправдывавшую необходимость в некоторых случаях силой принуждать к порядку подданных и воевать с врагами. Раввины, привыкшие рассматривать государство как внешнюю силу, которой следует в целом подчиняться, а иногда противостоять, подобных представлений не выработали. В раввинистическом иудаизме не появилось концепций, аналогичных христианской доктрине о том, что есть справедливая война. В позднеантичное время и Средние века раввины обсуждали соответствующие указания Второзакония в рамках либо реконструкции исторических событий, либо спекулятивных рассуждений о Мессии. Обсуждение конкретных вопросов о праве на надлежащую самозащиту и необходимости вмешаться при опасности для других людей велось только в контексте уголовного права. В 1160-х годах Маймонид отвел систематическому изложению раввинистических теорий ведения войны большой раздел в «Мишне Тора», озаглавленный «Законы о царях и ведении войн», но в некоторых вопросах – например, о допустимости превентивного удара – по-прежнему царила совершенная неопределенность. Когда благодаря частичной эмансипации в Европе XIX века некоторые евреи получили возможность служить в армии, мнения раввинов по поводу моральной допустимости добровольного поступления на военную службу разделились. Аналогичная ситуация наблюдается и в Израиле: хотя раввины активно участвуют в общественных дискуссиях о моральных аспектах территориального расширения и взаимоотношений с палестинцами, свои аргументы они формулируют исходя либо из концепции особой роли Земли Израиля в иудаизме, либо из общечеловеческих представлений о том, что такое хорошо и что такое плохо [19].

Израиль был и остается светской страной, но первый премьер-министр Давид Бен-Гурион и ведущие раввины с момента основания

государства договорились соблюдать статус-кво. По этому соглашению суббота и еврейские праздники стали официальными выходными днями. Во всех государственных учреждениях подается только кошерная еда; государственные школы работают либо по общенациональной светской программе, либо по общенациональной религиозной программе, а вопросы семейного положения, в том числе браков и разводов, подлежат юрисдикции признанных государством раввинских судов. Государство признает авторитет двух главных раввинов – ашкеназского и сефардского, следуя в этом практике правительства Британского мандата, которое, в свою очередь, в 1920 году взяло за образец главный раввинат Британской империи (впрочем, должность главного сефардского раввина Палестины, известного как *Ришон ле-Цион*, «Первый в Сионе», восходит к XIX веку, то есть еще к османским временам). Главный раввин избирается сроком на десять лет большим избирательным собранием, куда входят раввины и представители общественности. Как правило, главные раввины поддерживают основополагающие цели государства, а некоторые из них, например занимавший пост в 1972–1983 годах Шломо Горен, сами оказывают существенное влияние на религиозные аспекты государственной политики.

В 1948 году Горен сражался в Войне за независимость, а через два десятка лет, в 1967 году, сразу же после того, как Старый город Иерусалима был отвоеван у Иордании, по-театральному эффектно протрубил в *шофар* у Западной стены Храма. Благодаря его авторитету вдовам солдат, пропавших без вести, было позволено вторично выходить замуж. Он позволил при необходимости проводить вскрытие трупов, занимался проблемами взаимоотношений с прошедшими *гиюр*, постановил, что евреи имеют право молиться на некоторых участках Храмовой горы (но не на всей ее территории). До того, как стать главным раввином Израиля, Горен занимал аналогичный пост в Тель-Авиве (главные раввины городов также назначаются государством, которое нередко предоставляет здание под синагогу или субсидирует ее постройку), а до этого был главным раввином израильской армии и разработал на этой должности новый армейский молитвенник, общий для ашкеназов и сефардов [20].

Военная служба, обязательная как для юношей, так и для девушек, с момента основания государства стала одним из факторов,

спланивающихся большинство израильтян-евреев, – и тем сильнее, что участвовать в военных действиях приходится нередко. С 1963 года государство установило День поминовения павших воинов, назначив его на один из траурных (по раввинистическому календарю) дней счета *омера*. Накануне вечером по всей стране звучит сирена; наутро, в 11 часов, сирена раздается снова, и зажигаются поминальные свечи. В синагогах проводится общественная служба с чтением молитвы «Изкор», а все развлекательные учреждения в соответствии с законом закрыты. На следующий день, 5 ияра, отмечается День независимости; главный раввинат постановил, что траурные ограничения *омера* на этот день отменяются, но по закону, принятому Кнессетом, если 5 ияра выпадает на пятницу или субботу, то празднование всегда переносится на четверг, чтобы в ходе праздничных мероприятий не нарушить субботу. В раввинистических кругах немало спорили как о разработке литургии для этого праздника (для него, как и для основных праздников, выпущены особые молитвенники), так и о том, считать ли основание государства чудом, подобным тем, в память о которых празднуются Ханука и Пурим. После освобождения Старого города Иерусалима (1967) при Шломо Горене был установлен еще один праздник – День Иерусалима; он также попадает на период счета *омера* (28 ияра), но выходным днем не является. В этот день проводится торжественная церемония у Западной стены Храма, а в утренней молитве в синагогах читается «Галель» и соответствующие благословения: ведь для еврейских паломников освобождение территории, где стоял Храм, имеет религиозный смысл. В апреле 1951 года Кнессет постановил отмечать 27 нисана как «День памяти *Шоа* [Катастрофы] и восстания в гетто» в память о Катастрофе и о героическом, но безуспешном восстании против немцев, поднятом евреями Варшавского гетто в апреле – мае 1943 года. В первые годы после создания государства наблюдалось неоднозначное отношение к увековечению памяти об уничтожении европейских евреев, а не о подвигах тех, кто сражался; этим объясняется решение посвятить день не только скорби о жертвах. К концу 1970-х годов для этого дня сформировались особые церемонии, например зажигание свечей, была разработана специальная литургия, а дата стала известна как «День Катастрофы и героизма» [21].

Из религиозных праздников светские израильтяне наиболее охотно отмечают Лаг ба-Омер с его фейерверками и кострами, Хануку (с акцентом на героизм Маккавеев) и Пурим, в ходе которого дети и взрослые участвуют в карнавальных шествиях под названием *адлояда* – от талмудического предписания пировать на Пурим *ад де-ло яда* («пока не перестанет отличать» проклятие Аману от благословения Мордехая – речь о персонажах истории Эстер, см. главу 10). Дети надевают маски, и по улицам гуляют толпы веселых людей, но, вопреки предписанию раввинов пить в этот день вино, пьяных в стельку не так уж много. В первые годы существования государства предметом всеобщего помешательства светских евреев стала викторина «Танах», приуроченная ко Дню независимости: участники испытывали приятную ностальгию по детству, проведенному в религиозной школе, и тешили национальное самолюбие. Премьер-министр Давид Бен-Гурион поощрял как археологические раскопки на местах библейских городов, так и изучение Танаха, считая и то и другое важным для формирования чувства национальной идентичности, привязанной к Земле обетованной и к еврейскому происхождению, но лишенной «наносных» плодов двадцатипятивекового религиозного развития. Викторина проводится и ныне, но у светских израильских евреев появились новые пристрастия. У израильтян действительно сформировалась особая национальная идентичность, и еврейская история до XX века играет в ней совсем небольшую роль. В рамках «светского иудаизма» делаются попытки познакомить светскую израильскую молодежь с религиозным наследием евреев диаспоры, однако оно воспринимается в лучшем случае как нечто чуждое, а в худшем – как занудство и потенциальная угроза: ведь многие считают, что из этого наследия неизбежно вырастают воззрения и образ жизни ультрарелигиозной части еврейства.

Определить национальную идентичность светских евреев в мультикультурных обществах, в которых живут западные диаспоры, – задача потруднее, отсюда и расхождения в определении демографических показателей, упомянутые в начале главы. Так как общины всех деноминаций финансируют содержание общинных зданий и заработную плату раввинов не из государственных субсидий, а из частных взносов, многие общины принимают к себе любого

желающего – правда, обычно лишь при условии, что он либо является евреем по рождению, либо прошел *гиюр* (критерии в обоих случаях разнятся от общины к общине), но вне зависимости от его религиозных убеждений или соблюдения обрядов. В 2009 году в Великобритании эта проблема неожиданно привлекла общественное внимание в связи с конфликтом по вопросу об условиях поступления в лондонскую Еврейскую бесплатную школу. В эту весьма популярную школу, которая отнюдь не жаловалась на недобор учеников, принимались только дети, чье еврейство было сертифицировано главным раввином. Ограничения религиозного характера на поступление в школу законами Великобритании допускаются. Но для поступления в Еврейскую бесплатную школу требовалось, чтобы либо мать ребенка была еврейкой (по рождению или прошедшей *гиюр* до рождения ребенка – это стандартное раввинистическое определение), либо ребенок прошел *гиюр* или был принят на курсы подготовки к *гиюру*. Одному ребенку отказали в приеме, признав *гиюр* его матери недействительным: она прошла его не у ортодоксальных раввинов. Отец ребенка подал в светский суд, который постановил, что такой критерий определения еврейства, как происхождение по материнской линии, представляет собой расовую дискриминацию и, следовательно, незаконен. Практическое следствие этих событий состояло в том, что Верховный суд Великобритании обязал евреев использовать для проверки еврейства тест на знание религиозных обычаев – только при этом условии они будут по-прежнему считаться религиозной группой в контексте приема в школу [22].

Для некоторых евреев диаспоры членство в синагоге выполняет скорее социальную, чем религиозную функцию, иногда с дополнительным стимулом в виде гарантированного права на погребение на еврейском кладбище (хотя любая еврейская община в любом случае сочтет религиозным долгом похоронить скончавшегося еврея вне зависимости от его происхождения, если только известно, что умерший был евреем, и – как правило – если тело не кремировано). Многие евреи посещают синагогу дважды в год – в Рош га-Шана (Новый год) и Йом Кипур (Судный день) – и на том считают свои обязательства перед общиной выполненными, подобно тому как секуляризированные христиане приходят в церковь только на Рождество и Пасху. Для таких евреев решающим критерием,

подтверждающим, что они по-прежнему верны религии отцов, стало посещение службы на Йом Кипур, представляющей собой самый торжественный элемент литургического года. Аналогичной «лакмусовой бумажкой» в домашней религиозной жизни являются пасхальный седер и ужин в канун субботы, когда за столом собирается вся семья. Пару свечей, зажигаемых перед субботой, можно увидеть во многих еврейских домах, внешне больше никак не связанных с иудаизмом; эти ритуалы подернуты неизменным ностальгическим флером.

Проследить историю иудаизма можно и по эволюции характерных блюд еврейской кухни. В ашкеназском мире это плетеный хлеб *хала*, жареная курица (заменившая жареного гуся или грудинку), морковный *цимес* (сладкие тушеные овощи), картофельный салат, картофельный *кугл* – для пятничного ужина; *чолнт* (мясо, которое оставляют тушиться на всю ночь) для субботнего обеда; холодная жареная рыба, маринованная селедка, огурцы, копченый лосось, творожная запеканка – для вечерней трапезы в субботу. Йеменские евреи оставляют *джахнун* – сладковатое изделие из слоеного теста – томиться на ночь в остывающей печи, и едят его днем в субботу со сваренными вкрутую яйцами и острым соусом. Иракские, иранские, ливийские, египетские, сирийские евреи – все имеют собственные кулинарные традиции. На Хануку в память о чуде с храмовым маслом ашкеназы едят жаренные во фритюре картофельные оладьи *латкес*, сефарды – круглые пышки с начинкой или пончики, итальянские евреи – жареное филе курицы в кляре, марокканцы – кускус с жаренной во фритюре курицей. В Пурим сефардские общины обмакивают в сироп печенье в виде ушей Амана, а ашкеназы пекут *гоменташн* – треугольное печенье с маком или сливовым вареньем. На Шавуот едят *блинцес* с творогом, творожную запеканку и молочные пудинги. А жесткие кулинарные ограничения Песаха, когда можно есть только пищу, не содержащую дрожжей (в память об исходе из Египта, когда евреям пришлось покинуть страну так быстро, что тесто не успело взойти), породили шедевры гастрономической изобретательности: готовится множество самых разнообразных пирогов, блинов, клецок, пышек из тертого миндаля, картофельной муки, *мацемела* (муки из мацы), а евреи арабского происхождения лепят *кубе* – шарики из дробленого риса [23].

Бережно хранимые рецепты блюд, унаследованные от бабушек, являются главным звеном, связывающим многие семьи с их религиозным прошлым: других струн в душах оно уже не задевает. Но мы еще увидим, что ностальгией и сентиментальной тоской по мирку «Скрипача на крыше» – мирку, который всегда был отчасти воображаемым, а ныне полностью исчез, – история современного развития иудаизма не исчерпывается.

17. Реформы

Первым евреем, ставшим одной из ведущих фигур европейского Просвещения и при этом сохранившим верность традиционному иудаизму, стал Моше (Мозес) Мендельсон. Впервые он прославился на всю Германию в 1763 году, когда его эссе «Об очевидности в метафизических науках» получило первый приз Прусской королевской академии наук (отодвинув на второе место конкурсную работу самого Иммануила Канта, старшего современника Мендельсона). В своей работе «Немецкий Сократ», как прозвали Мендельсона, сделал попытку рационально доказать основополагающие, по его мнению, истины естественной религии, – бессмертие души, бытие Бога и его провидение. Это было выдающееся достижение для 34-летнего сына переписчика Торы из Дессау, получившего образование в области Талмуда и средневековой еврейской философии. Он самостоятельно освоил немецкий, греческий, латинский, французский и английский языки, штудировал труды Джона Локка, Христиана фон Вольфа и Готфрида Лейбница [1].

Из того, как восторженно приняли читатели труд Мендельсона, ясно, что большинство их в те годы составляли неевреи, ценившие его умозаключения за то, что они подводили рациональную основу под любую религию. Но за лаврами пришли и тернии: в 1769 году швейцарский теолог Иоганн Каспар Лафатер, только что опубликовавший немецкий перевод труда Шарля Бонне «Философский палингенез», вызвал Мендельсона на спор: тот должен был либо опровергнуть доказательства догматов христианства, содержащиеся у Бонне, либо принять крещение. Мендельсон не был прирожденным полемистом, но счел себя обязанным ответить на такой вызов. Объявив себя верным религии отцов, философ указал, что, в отличие от христианства, которое обещает спасение лишь уверовавшим, иудаизм утверждает возможность спасения для всех. Этот образ иудаизма как толерантной религии, допускающей свободу совести, наиболее ярко обрисован Мендельсоном в его классической работе «Иерусалим, или О религиозной власти и иудаизме» (Jerusalem, or on Religious Power and Judaism; 1782–1783):

Проложите путь хотя бы счастливому потомству к этому высшему проявлению культуры – ко всеобщей терпимости, по которой до сих пор безуспешно вздыхает человеческий разум! Не надо ни вознаграждать, ни наказывать за приверженность той или иной религиозной доктрине; не надо ни убеждением, ни подкупом искушать человека присоединиться к тем или иным религиозным воззрениям! Да будет позволено каждому говорить то, что он думает, и призывать Бога так, как он сам хочет, или так, как то делали его отцы, и искать вечного спасения там, где он думает его найти, если только он не нарушает общественное благополучие и действует честно по отношению к законам государства, к вам и к собственным согражданам.

Как и Спиноза веком ранее, Мендельсон призывал к отделению религии от государства. Личным интересам бесправных евреев, живших в христианских странах, как нельзя лучше соответствовали ценности личного религиозного сознания, поднятые на щит в эпоху Просвещения. Для Мендельсона, как и для Спинозы, истинная религия представляет собой набор разумных и нравственных истин, доступных каждому. Но для Мендельсона, в отличие от Спинозы, особое место иудаизма обусловлено получением Торы в ходе откровения: еврейский Закон направлен на поддержание чистоты религиозных представлений и защиту их от посягательств идолопоклонников. Он призывал современников-евреев осознать, что насущность этой проблемы со временем не уменьшилась:

Даже и сегодня нельзя дать Дому Иакова более мудрого совета, чем этот. Приспосабливайтесь к морали и уставу земли своего изгнания; но твердо держитесь и веры отцов. Несите обе ноши так хорошо, как только сможете! Да, с одной стороны, ноша гражданской жизни для вас тяжелее из-за религии, которой вы храните верность, а с другой стороны, климат и эпоха делают соблюдение ваших религиозных законов в некоторых отношениях более утомительным, чем они сами по себе являются. Но, несмотря ни на что, упорствуйте, стойте твердо на посту, доверенном вам Провидением, и терпите все, что обрушивается на вас по давнему пророчеству вашего же законодателя [2].

Непосредственным влиянием на немецкое еврейство Мендельсон был обязан не столько особой убедительности своей религиозной философии, сколько примеру, который показывал он сам своей жизнью знаменитого немца, хранящего верность иудаизму. Его перевод Торы на немецкий язык (записанный еврейскими буквами) с комментариями на иврите, где вывод прямого смысла текста в русле средневековой еврейской традиции сочетался с замечаниями эстетического характера (таким образом, Мендельсон модернизировал изучение Библии, хотя и не столь революционным образом, как Спиноза с его критическим подходом), пользовался большой популярностью у читателей. Мендельсон и в дальнейшем публиковал не только немецкоязычные труды по философии, но и работы на иврите, например комментариев на Екклесиаста (1768), и его стремление использовать свое влияние во благо еврейских общин Германии и Швейцарии, наряду со строгим личным соблюдением традиционных еврейских религиозных обычаев, привело к тому, что все разнообразные течения в иудаизме, появившиеся в Германии в течение века после его смерти, считали его своим вдохновителем [3].

По иронии судьбы, идеи христианского философа Иммануила Канта, побежденного Мендельсоном в конкурсе философских эссе в Берлине в 1763 году, повлияли на дальнейшее развитие иудаизма сильнее, чем труды Мендельсона. Новаторский подход Канта заключался в полном отрицании возможности познания в тех областях метафизики, которые Спиноза и Мендельсон пытались постичь путем умозаключений. Для Канта доказательное знание возможно только в мире чувственного восприятия, и, следовательно, существование Бога разум может только постулировать как необходимое условие, без которого стало бы невозможным «распределение счастья в точной соразмерности с нравственностью». Истинная религия для Канта – религия этическая, а к этому идеалу наиболее близко подходило идеализированное, возвышенное, основанное на любви учение христианства [4].

Кант стал близким другом Мендельсона, но считал вслед за Спинозой, что иудаизм не достиг уровня истинной религии, так как требует только внешнего соблюдения законов, а не внутреннего морального убеждения; евреев, находившихся на пути к эмансипации, философия Канта привлекала именно тем, что позволяла заменить

привычный иудаизм религиозной приверженностью исключительно нравственным законам и освободиться тем самым от уз обрядов и общины. Отсюда и любовь к Канту заблудшего хасида Соломона Маймона, чьи полные разочарования замечания о хасидизме мы цитировали в главе 15.

Сочинение «Трансцендентальная философия» составлено Маймоном в форме пояснительных замечаний к «Критике чистого разума» Канта – как писал сам автор, по мере того, как «постепенно контуры... системы становились строже и ясней». Удивительно, что у Маймона хватило уверенности в себе все-таки послать, хотя и ближе к концу жизни, рукопись «Трансцендентальной философии» самому Канту. Родился Соломон в местечке Суковыборг в Великом княжестве Литовском и с детства славился познаниями в Талмуде, но из-за сложного характера долго странствовал по Европе, большей частью без гроша в кармане; некоторое время жил в замке у графа Адольфа Калькройта близ Фрайштадта в Силезии, несколько лет провел в кружке Мендельсона, но в конце концов был вынужден покинуть Берлин из-за беспутного образа жизни. В Гамбурге Маймон сделал отчаянную попытку убедить лютеранского пастора крестить его, но сам признался, что не верит в христианские доктрины, и пастор отверг его просьбу. Оценил, по некоторым данным, своего критика только сам Кант, писавший, что никто из оппонентов не понял его философию так хорошо, как Маймон. Так или иначе, когда в 1800 году Маймон умер, его похоронили за оградой еврейского кладбища как «еретика» [5].

Среди еврейских мыслителей Маймон был не единственным, кто погрузился в восхитительный новый мир философии Просвещения, но практически не оставил следа в религиозной жизни евреев – своих современников. *Маскил* из Галиции Нахман Крохмаль в начале XIX века разработал на основе идей Вико ^[165] и Гердера, а также Канта, Шеллинга и Гегеля собственную идеалистическую философию. По Крохмалю, монотеистический Бог иудаизма есть абсолютный дух, в котором существует все (в том числе и божества других народов), а у каждого народа (в том числе и у евреев) есть свое духовное начало, которое проходит в своем развитии жизненный путь от рождения до гибели. При жизни Крохмаля (он умер в 1840 году) эти идеи почти не были распространены, но после его смерти получили известность благодаря участникам движения *Wissenschaft des Judentums* и, в

частности, Леопольду Цунцу, подготовившему в 1851 году издание ряда его трудов. Столь же независимым мыслителем был младший современник Крохмалю – врач и поэт Соломон Штейнхейм, который родился в Германии и даже после переезда в Италию писал на немецком языке. Штейнхейм свирепо атаковал как христианство, так и мендельсоновский рационалистический подход к религии; он настаивал, с одной стороны, что истины откровения не есть плод человеческого разума, а с другой – что они должны подтверждаться философией. Представление Штейнхейма о том, что религиозный опыт так же следует подвергать эмпирической проверке, как и другие стороны человеческой жизни, оказалось чуждым как традиционалистам (для которых его философия была слишком рационалистической), так и реформаторскому духу, к моменту его смерти (1866) царившему среди немецких евреев и плодившему внутри иудаизма новые деноминации, влияние которых прослеживается и по сей день [6].

В проповеди 1853 года Самуэль Гольдхейм, раввин реформистской общины Берлина, занимавший эту должность с 1847 года до своей смерти в 1860 году, выразил главное желание реформистского движения – чтобы евреи, пользуясь своим рассеянием между народами, освободились от специфически национальных черт, свойственных традиционному иудаизму как религии исключительно сынов Израиля, и несли свет духовности всему человечеству:

Израилю суждено изливать свет своих мыслей, пламя своих чувств, жар своих переживаний на все души и на все сердца земли. Тогда все эти народы и нации, каждый в соответствии с особенностями своей земли и историческими характеристиками, приняв наши учения, зажгут свои собственные светильники, которые будут уже светить самостоятельно, согревая их души. Иудаизм станет исполненной благословениями и обетованиями рассадой для народов, но не полнозрелым зрелым деревом с корнями и стволом, увенчанным сучьями и ветками, цветами и плодами, – деревом, которое нужно всего лишь пересадить в чужую почву... В этом и состоит наша задача: поддерживать иудаизм внутри еврейского народа и в то же самое время

распространять иудаизм среди народов мира; защищать еврейское чувство единства, нашу жизнь и нашу веру, но не в ущерб чувству единства со всем человечеством; лелеять любовь к иудаизму, но не в ущерб любви к человеку. Да поможет нам Бог и даст нам силы разыскать путь истины, не сойдя с тропы любви!

Берлинская община под руководством Гольдхейма перенесла празднование седьмого дня на воскресенье и разрешила браки с неевреями, акцентируя различие между вечным нравственным учением иудаизма и преходящими обрядовыми законами, которые, по ее мнению, утратили свою силу в современную эпоху. Гольдхейм был самым радикальным из представителей движения, которое уже почти полвека добивалось решительной модернизации еврейского культа [7].

Движение это началось в просвещенной верхушке еврейского общества, на которую повлияла универсалистская теология Мозеса Мендельсона. В 1808 году богатый финансист Исраэль Якобсон (вероятно, именно по его совету Наполеон годом ранее учредил верховный еврейский совет в Париже – Французский Синедрион) построил в Касселе синагогу, где проповеди читались по-немецки, а совершавший богослужение раввин (сам Якобсон) был одет так, как одеваются протестантские священники. В Берлине, куда Якобсон переехал после падения Наполеона, он вел такие же проповеди в частных домах, пока ортодоксальные раввины города в 1823 году не убедили правительство запретить частные синагоги. Но к тому времени примеру Якобсона уже последовали в Гамбурге, и новое движение начало набирать обороты [8].

Гамбургское общество Нового храма израильтян основали 66 евреев-мирян, которые 18 октября 1818 года освятили здание синагоги. Они ясно представляли свои цели и писали в уставе своей общины:

Так как многие евреи уже некоторое время пренебрегают общественным богослужением из-за того, что знание единственного до сей поры языка службы становится все более редким, а также из-за многих других одновременно подкравшихся проблем, – нижеподписавшиеся, убежденные в необходимости восстановить подобающее достоинство и значимость общественного богослужения, объединились, дабы

последовать примеру нескольких общин сынов Израиля, в особенности берлинской, и планируют учредить также и в этом городе для себя и для своих единомышленников величавый и благопристойный ритуал, в соответствии с которым может проводиться служба в субботу, святые дни и по другим торжественным случаям; этот ритуал будет соблюдаться в их собственном храме, который будет воздвигнут с этой целью специально.

Еще в 1810 году в Касселе Якобсон ввел новую церемонию конфирмации для шестнадцатилетних подростков: традиционный обряд *бар мицва*, справлявшийся по достижении мальчиками тринадцати лет, казался не подходящим для новой эпохи, когда дети в этом возрасте еще не могли осознанно принимать на себя обязанности взрослых. Литургия для новой церемонии устоялась не сразу, зато она проводилась и для мальчиков, и для девочек. В 1844 году к духовной реформе прочувствованно призывал на смертном одре престарелый Аарон Хорин, раввин города Арада (тогда венгерская часть Австрийской империи, ныне Румыния):

Вечные элементы религии должны находить свое выражение в таких формах, которые бы нравились людям и согласовывались с их жизненными потребностями. Если наша религия входит в кажущееся противоречие с жизнью, это совершается либо из-за порчи священных обрядов иноземными добавлениями, либо из-за своеволия грешников, руководствующихся в жизни лишь необузданной алчностью и пагубными заблуждениями. Если мы покажем, что готовы отказаться от всего наносного и нередко навязанного нашей благородной вере в темные и мрачные века, но полны решимости умереть за то существенное, что есть в нашей религии, мы, с Божьей помощью, сможем успешно сопротивляться всем распутным, бездумным и дерзким атакам вольности или невежества на наше святое дело; тогда кажущееся противоречие исчезнет, и мы достигнем того, что непреходяще и любезно Богу [9].

Необходимость перемен признавалась широко, но согласия по поводу пределов, которые переступать все-таки нежелательно, не было. В ранней реформистской службе синагогальная литургия была сокращена, проповеди и некоторые молитвы читались на разговорном языке, а основные хоральные элементы литургии звучали в сопровождении органа, однако изменения, вводимые отдельными общинами, подвергались нападкам местного ортодоксального раввинского истеблишмента. В июне 1844 года двадцать пять раввинов – сторонников религиозных перемен со всей Германии – удалось собрать на съезд в Брауншвейге; во главе съезда стоял Авраам Гейгер, один из ведущих ученых движения *Wissenschaft des Judentums*, чьи исследования античной и средневековой еврейской истории и литературы были призваны показать, что иудаизм на протяжении своей истории постоянно эволюционировал (как мы уже знаем, по крайней мере в общих чертах он был прав). Далее последовали еще два съезда – в 1845 году во Франкфурте и в 1846-м в Бреслау, – но к соглашению по таким вопросам религиозной практики, как обязанность мужчин молиться с покрытой головой, ношение *тфиллин* и законы кашрута, так и не пришли. Немало спорили также о литургической роли иврита (многие настаивали на сохранении хотя бы части молитв на иврите); единогласно было решено исключить традиционные молитвы о восстановлении жертвоприношений в Храме, а франкфуртский съезд 20 июля 1845 года большинством голосов постановил, что «мессианская идея должна сохранить значительное место в молитвах, но все моления о возвращении в землю отцов и восстановлении еврейского государства следует исключить», так как «во всех новых добавлениях к молитвеннику могут быть ясно описаны наши современные представления о Мессии и, среди прочего, может быть признано, что наш новый статус граждан представляет собой частичное исполнение наших мессианских чаяний» [10].

Между движениями за религиозную реформу и подходом *Wissenschaft des Judentums* (см. главу 16) к историческим исследованиям имелась тесная связь. Центральной идеей обоих движений было стремление подчеркнуть рациональные аспекты иудаизма и еврейской истории и тем самым добиться, чтобы евреи почувствовали себя одним из европейских народов. Многие члены

гамбургской общины воспитывались в семьях, где почти не соблюдались еврейские обычаи, а поиски рационализированного иудаизма шли параллельно и одновременно с тем, как протестанты в атмосфере религиозного возрождения, особенно характерной для Германии, принимали осмысленную либеральную теологию, основанную на библейской критике.

Как историки, так и богословы стремились изо всех сил принизить значение мистических традиций каббалы, очерняя или игнорируя каббалистические практики как недостойные возвышенных религиозных идеалов просвещенной нации. Но в странах, которых не коснулось немецкое реформистское движение, случалось, что исторические исследования и философские умозаключения приводили евреев к несколько иным религиозным выводам. Так, ученые библейские комментарии жившего в Италии Шмуэля-Давида Луццато (он же Шададь) пронизаны духом научной критики (автору изрядно пригодилось глубокое знание семитских языков), но Шададь при этом ратовал за романтический «иудаизм чувства», который противопоставлял как рационализму философии, так и спекуляциям мистиков, решительно отвергая и то и другое. Земляк и младший современник Шадаля – Элиягу Бенамозег, раввин еврейской общины Ливорно, утверждал, что каббала заслуживает статуса, равного Библии и Талмуду, и настаивал, что, так как иудаизм содержит все универсальные истины, разбросанные по отдельности в религиях и мифах других народов, евреи должны принять на себя ведущую роль во всемирной пропаганде монотеизма. Бенамозега, которого иногда называют Платоном итальянского еврейства, высоко ценили нееврейские читатели за попытку продемонстрировать сходства между иудаизмом и трудами современных автору итальянских философов, а также превосходство этики иудаизма по сравнению с христианской. Однако его главный ивритоязычный труд – опубликованный в 1862–1865 годах комментарий к Пятикнижию, написанный с привлечением данных сравнительного языкознания и археологии, – был настолько враждебно воспринят в некоторых раввинистических общинах, что в Алеппо и Дамаске экземпляры книги подверглись публичному сожжению [11].

Несмотря на скромное начало, немецкое реформистское движение в течение XIX века постепенно преобразило облик ашкеназского

иудаизма в Западной и Центральной Европе. Многие немецкие общины осовременили свою литургию, хотя реформистская община Берлина, основанная в 1845-м, осталась единственной, где молитвы читались только на разговорном языке и с непокрытой головой, а святым днем вместо субботы считалось воскресенье. Реформистские идеи пропагандировали раввины, учившиеся в Берлине в Высшей школе иудаистики, функционировавшей с 1872 года: Еврейской теологической семинарии, открытой в 1854 году в Бреслау по указанию Авраама Гейгера, оказалось для этих целей недостаточно, тем более что руководил ею не столь радикально настроенный Захариас Франкель. Захариас симпатизировал реформистскому движению, но в 1845 году покинул съезд реформистов в знак протеста против предложений заменить иврит немецким и исключить из молитв упоминания жертвоприношений в Храме и возвращения в Сион, сочтя это отказом от основополагающих принципов иудаизма.

К 1870-м годам большинство религиозных евреев Германии принадлежали к общинам, в той или иной степени принявшим реформистскую теологию и литургию, а реформистское движение распространилось по другим странам. Примерно в одно время с франкфуртскими съездами 1840-х годов многие евреи Венгрии и Трансильвании, достаточно ассимилированные в местное общество, чтобы поддерживать мадьярские национальные устремления, пошли по стопам вечно несогласного Аарона Хорина, который с конца 1780-х годов занимал радикально независимую позицию. Так, он осудил (по примеру Каро) такие старинные народные обычаи, как *капарот* («искупления») накануне Йом Кипура, когда берут живого петуха или курицу и трижды крутят над головой в знак переноса грехов на несчастную птицу; Хорин считал этот обычай суеверием, идущим вразрез с духом Просвещения. Он не только поддержал новшества, введенные в Берлине и Гамбурге в 1818 году, но и разрешил путешествовать и писать в субботу и даже дозволил браки с неевреями. Мотивация неологистов, как их стали неофициально называть, осложнялась стремлением избежать раскола, случившегося в немецком иудаизме, и при этом представить себя единственными представителями венгерского еврейства, невзирая на протесты ортодоксов. Принцип, согласно которому еврейская община страны должна быть единой, активно поддерживал государственный деятель

барон Йозеф Этвёш, который с 1840-х годов боролся за эмансипацию евреев и после формирования независимого венгерского правительства (1867) сумел в том же году провести законопроект об уравнивании евреев в правах. Однако Национальный конгресс венгерского еврейства, выборы в который Этвёш помог организовать в 1868–1869 годах, прошел в ожесточенных спорах – достигнуть соглашения не удалось даже в вопросе понятий. Для неологистов еврейская община была «объединением, удовлетворяющим религиозные потребности», а ортодоксы определяли евреев как «последователей Моисеевой раввинистической веры и заповедей, установленных в “Шульхан арухе”». Когда в 1871 году венгерский парламент по повелению императора уступил давлению ортодоксов и позволил им учредить отдельную общину, неологисты предприняли громадные усилия, чтобы залатать брешь, и воздержались от радикального реформирования литургии. Раввины, выпускавшиеся из Будапештской раввинистической семинарии, основанной по распоряжению австро-венгерских властей при государственном финансировании, получали в целом ортодоксальное образование, хотя (как и в Бреслау) критическое исследование древних источников вполне разрешалось. Некоторые традиционалистские общины, которые не хотели солидаризироваться ни с неологистами, ни с ортодоксами, приняли необычное, но точное название – Status quo ante ^[166]. Эта религиозная группа вела независимое существование до 1928 года, не отличаясь высокой численностью и не пользуясь признанием государства; в 1926 году словацкие общины Status quo ante присоединились к неологистам, из чего можно сделать вывод, что, во всяком случае, к этому моменту их члены видели себя скорее противниками ортодоксии [12].

Венгерские неологисты стремились контролировать религиозную жизнь своих земляков-евреев, однако были готовы на многое, чтобы реформистское движение не стало инициатором раскола в иудаизме. Так, в 1852 году была упразднена реформистская синагога, основанная в 1848 году молодыми членами пештской общины, а в 1884 году была пресечена попытка учредить отдельную Венгерскую реформистскую общину. Английские евреи вели себя совершенно по-другому и ничуть не испугались раскола, когда в 1841 году была учреждена реформистская синагога Западного Лондона. Основали ее по сугубо прагматическим причинам богатые евреи, переехавшие на запад

города из Сити, где была своя Большая синагога, руководимая главным раввином страны, и решившие вопреки воле последнего построить новое молитвенное помещение поближе к дому. Споры на континенте лондонскую общину до поры до времени не волновали. В проповеди, посвященной открытию синагоги, говорилось: «Нашим непогрешимым вожатым были и остаются священные тома Писаний», а «в том, что касается общественного богослужения, мы не желаем отвергать ничего освященного именем Моисея». Мирным отношениям между общинами способствовало то, что в 1840-х годах между теми, кто остался в пастве главного раввина, и прихожанами новой синагоги сохранялись тесные семейные связи, а также то, что реформисты не стали педалировать отличие боговдохновенной Библии от написанного людьми Талмуда.

Таким образом, в течение XIX века британский реформистский иудаизм становился все более консервативным. В 1889 году основатели журнала *Jewish Quarterly Review* открыто сетовали на недостаток интереса английских евреев к богословию и незнание ими традиций своего народа. К 1908 году, когда журнал перестал выходить в Лондоне (переехав в дальнейшем в США, где условия были благоприятнее), ситуация не слишком улучшилась. Примечательным исключением был богатый и образованный Клод Монтефиоре, который финансировал журнал и выступал как один из его редакторов. Клод учился в Бейллиол-колледже у Бенджамина Джоуэтта ^[167], а затем в берлинской Высшей школе иудаистики, и в 1902 году основал (вместе с Лили Монтегю, происходившей из богатой семьи банкиров, уже давно участвовавших в британской общественной жизни в качестве либеральных политиков и лидеров ортодоксальной Объединенной синагоги) радикальный Еврейский религиозный союз. В свою очередь, на базе Союза в 1911 году была основана Либеральная еврейская синагога. В теологии Монтефиоре, центральными элементами которой была еврейская концепция Бога и этические понятия, подчеркивались общие черты иудаизма и христианства и решительно осуждался еврейский национализм, который Монтефиоре считал вредным для универалистских устремлений иудаизма. В практическом плане в этом последнем вопросе с ним были совершенно согласны другие английские евреи, принадлежащие к его классу и окружению. Среди них был старший брат Лили Монтегю, второй

барон Суэйтлинг, который, как и его отец, строго соблюдал обряды иудаизма, но при этом откровенно заявлял, что «иудаизм для него – лишь религия», а также (что имело более серьезные практические последствия) другой ее брат, политик Эдвин Монтегю, который в 1917 году стал одним из противников Декларации Бальфура ^[168] и, будучи членом британского кабинета, добился внесения изменений в ее условия [13].

Настоящего процветания реформистский иудаизм добился в относительно новой провинции еврейского мира – в Соединенных Штатах Америки, где учреждение новых организаций тут же вызывало активные богословские дебаты. В Чарльстоне (Южная Каролина) «Реформированное общество израильтян» было создано уже в 1825 году, причем независимо от процессов, происходивших в Германии; однако иммигранты из Центральной Европы, которые основали конгрегации «Гар Синай» в Балтиморе в 1842 году и «Храм Эммануэль» в Нью-Йорке в 1846 году, принесли с собой те же дебаты между радикалами, которых возглавлял Давид Эйнгорн, и умеренными, вождем которых был Айзек-Майер Вайз. Эйнгорн был раввином ряда общин в Германии и Будапеште, а затем в возрасте около 45 лет переселился в США, где с 1855 года занимал в общинах ряд руководящих должностей. Он стремился ввести теологию и формы богослужения, аналогичные принятым в реформистской общине Берлина, не заботясь о том, что подобные новшества могут привести к расколу в среде американских евреев. Эйнгорн пропагандировал воскресные богослужения, органное сопровождение и молитву с непокрытой головой, считая, что обрядовая сторона иудаизма мешает рациональному пониманию истинного смысла откровения, и отрицая значение Талмуда. В разработке своей теологии реформатор дошел до логического предела, как можно видеть из созданного им молитвенника «Олат тамид» (1856), где ничего не говорится о восстановлении жертвоприношений в Храме, возвращении в Сион и даже о воскрешении мертвых. Кроме того, взгляды Эйнгорна с головой выдавали происхождение автора: даже в последней проповеди он призывал сохранить немецкий язык в реформистских общинах Северной Америки. Айзек-Майер Вайз также приехал из Европы, но более молодым (в 1846 году, когда он прибыл в Олбани, ему было всего двадцать семь лет). Его куда больше, чем Эйнгорна, заботило

еврейское единство, и его идеалы были ближе к американскому духу: Вайз призывал к универсальной вере, основанной на монотеизме и охватывающей все круги еврейского населения, в которой идеи иудаизма (почерпнутые и из Библии, и из Талмуда) играли бы ведущую роль. Проповедуемый им иудаизм был рационалистическим; важную роль в нем играла научная лекция в канун каждой субботы, а главным языком молитвы был английский [14].

Большую часть жизни Вайз служил раввином в Цинциннати. К 1873 году он организовал тридцать четыре реформистских общины из двадцати восьми городов в Союз американских еврейских общин. При поддержке Союза в 1875 году в цокольном этаже синагоги Цинциннати был основан институт по подготовке реформистских раввинов – Хибру-юнион-колледж, и Вайз стал его президентом. Однако объединение требовало ясного понимания принципов реформистского движения. В 1885 году Вайз возглавил конференцию американских реформистских раввинов в Питсбурге; правда, большинство решений, сформулированных в так называемой Питсбургской платформе, составленной по итогам работы конференции, были куда радикальнее, чем желал сам Вайз. В восьми параграфах Платформы определенно преобладал дух воззрений Эйнгорна (умершего еще в 1879 году):

Мы считаем, что открытия, сделанные в ходе современных научных исследований в области природы и истории, не противоречат доктринам иудаизма... Сегодня мы принимаем как обязательные лишь нравственные законы и сохраняем только те обряды, которые возвышают и освящают нашу жизнь, а те, что не приспособлены ко взглядам и привычкам современной цивилизации, отвергаем... Мы считаем, что все Моисеевы и раввинистические законы о питании, чистоте и одеянии священников возникли в незапамятные века под влиянием идей, совершенно чуждых нашему теперешнему умственному и духовному состоянию... Мы считаем себя уже не народом, но религиозным сообществом, и поэтому не ожидаем ни возвращения в Палестину, ни жертвоприношений под руководством сынов Аароновых, ни восстановления каких бы то ни было законов, касающихся еврейского государства... Мы вновь утверждаем верность доктрины иудаизма, согласно которой

душа человеческая бессмертна... Мы отвергаем верование как в телесное воскресение, так и в геенну и Эдем – области вечного наказания и награды, – как идеи, корнями уходящие не в иудаизм... Мы считаем своим долгом участие в великой задаче современности – решить на основе справедливости и праведности проблемы, связанные с контрастами и изъянами нынешней организации общества [15].

Питсбургская платформа была принята Центральной конференцией американских раввинов (ЦКАР), созданной Вайзом в 1889 году. В свете процитированных универсалистских деклараций неудивительно, что после первого Сионистского конгресса в Базеле в 1897 году ЦКАР отвергла сионизм. Но к этому времени на судьбе движения стало сказываться влияние огромного числа еврейских иммигрантов, приезжавших в США из Восточной Европы. Естественным языком выражения еврейской идентичности для многих из этих иммигрантов был идиш, а либеральный немецкий дух предыдущих десятилетий был им чужд. На некоторое время реформистское движение в каком-то смысле сбилось с курса, хотя его лидеры не желали отказываться от своих идеалов, как заметил в 1908 году президент ЦКАР:

Мне приходится слышать, что с момента организации нашей Конференции американское еврейство сильно изменилось; что из-за массовой иммиграции в последние двадцать лет нынешняя религиозная ситуация отличается от прежней. Смятение овладело многими. Волна реакции сбила их с ног. Оптимистический настрой вождей XIX века повсюду сменился скорбными воплями. Пессимисты рыдают, что дух прогресса, олицетворяемый нашей Конференцией, не устоит перед непреодолимыми препятствиями, которые носят название реакции, изоляционизма, романтизма, неонационализма и неоортодоксии. Вопреки многим тревожным признакам я твердо верю: нет поводов к отчаянию, смятению и унынию... По мере американизации все извращенные воззрения, которые в настоящий момент искажают зрение многих прекрасных во всех иных отношениях людей, пойдут путем всех других сумасбродных представлений, которым удавалось на краткий миг отклонить в сторону поступательное движение

цивилизации. Такие причуды, как восхваление идиша в качестве народного еврейского языка, такие бессмысленные споры о том, существует ли еврейское искусство, такие пустые мечты, как политическое восстановление еврейского государства... все это пройдет, как любопытные казусы в пестрой мозаике нашего переходного времени. Останется великий основополагающий идеал – миссия евреев... как народа религии и иудаизма как всемирной религиозной силы [16].

Реформистский иудаизм породил не только подобные декларации раввинских съездов, собиравшихся в XIX и начале XX веков, но и внушительный корпус изоцированной богословской литературы, в которой к иудаизму применялись прозрения величайших немецких философов, в особенности Канта. Первым сознательно продемонстрировал совместимость в главных вопросах этического идеализма Канта с реформистскими представлениями о природе иудаизма Герман Кофен. Кофену, сыну кантора, сперва прочили стать раввином, однако в университетах Бреслау и Берлина он увлекся философией и в 1865 году, в возрасте двадцати трех лет, получил докторскую степень от университета Галле. Чуть более десяти лет спустя он уже занимал должность ординарного профессора в Марбургском университете, где в течение последующих четырех десятков лет разработал особую версию неокантианского идеализма, в которой центральное место было отведено человеческому достоинству. Кофен постулировал, что свобода воли не противоречит естественно-научному принципу причинности, так как этика и наука относятся к двум различным сосуществующим системам. В марбургский период философская система Кофена не слишком нуждалась в иудаизме. Он считал религию необходимой опорой для этики, но его идеи о Боге были весьма абстрактными: Бог обеспечивает непрерывное существование мира, как было обещано Ною после потопа, и тем самым дает человеческому роду время достичь нравственного идеала. В течение всего марбургского периода Кофен непосредственно затрагивал иудаизм лишь пару раз – когда ему пришлось защищать еврейскую религию от инсинуаций историка-антисемита Генриха фон Трейчке (определившего иудаизм как «национальную религию чужой

расы»), а также в ходе судебного разбирательства с антисемитски настроенным школьным учителем.

Лишь в последние шесть лет жизни Ко́ген предпринял «вылазки» в область еврейской философии, и эти его труды оказали огромное влияние на еврейских мыслителей XX века. В 1912 году, в возрасте семидесяти лет, Ко́ген наконец вышел в отставку, покинул Марбург и стал преподавать в Высшей реформистской школе в Берлине, где посвятил себя разработке новой трактовки иудаизма. Стимулом для этого труда послужила поездка в 1914 году в Вильну и Варшаву, где Ко́гену предстала еврейская жизнь, совершенно отличная от той, что была ему знакома по Германии. В философии этики Ко́гена религия получила новую роль: он утверждал, что, хотя законы этики действуют независимо во всем человечестве, именно религия, начиная с поздних еврейских пророков, вводит категории греха, раскаяния и спасения, позволяющие пережить индивидуальные страдание и вину. В своем последнем и самом влиятельном труде «Религия разума согласно еврейским источникам», опубликованном посмертно в 1919 году, Ко́ген дает выборочное толкование библейских текстов, мидрашей и молитв, излагая новую концепцию религии. Он решительно отказывается от своих воззрений марбургского периода, согласно которым Бог – всего лишь логический постулат человеческого разума, и приходит к мысли о том, что Бог есть чистое бытие («Я есмь Сущий»), а несовершенный, еще становящийся мир связан с Богом через *руах га-кодеш* («святой дух»), который является не отдельной сущностью (как полагал Филон в своей концепции Логоса), а просто атрибутом взаимоотношений божественного и человеческого, существующих наряду с взаимоотношениями между людьми. По мнению Ко́гена, человек – соучастник Бога в творении, которое станет совершенным в мессианскую эпоху, когда человечество объединится в одну живущую в гармонии общину, созданную по образцу еврейского народа. Чтобы этот образец не был утрачен, евреям очень важно следовать еврейской традиции и законам, хотя бы в какой-то мере, но (как настаивал и Кант) закону следует повиноваться добровольно, из чувства долга. В то же время Ко́ген утверждает, что иудаизм – не единственный такой образец: в других религиях также имеется рациональное зерно – в той степени, в какой они возвращают человеческое достоинство, пропагандируя внимание к ближнему

(ценности дружбы) и уважение к Богу (необходимость искупления вины) [17].

Свои последние труды Коґен писал под эгидой Высшей реформистской школы, и слава философа-неокантианца придавала его теологическим идеям значительный вес в реформистском иудаизме XX века, однако его предшественники, немецко-еврейские философы-реформисты XIX века, предпочитали Канту идеалистические учения Шеллинга и особенно Гегеля, который утверждал духовную природу реальности и настаивал, что история есть единый процесс последовательной реализации абсолютной идеи и всегда имеет религиозное измерение. Один из реформистских лидеров Соломон Формштехер в своем труде «Религия духа» (1841), переработав шеллинговское понятие проявляющейся в природе мировой души, отождествил ее с Богом, но утверждал, что у мировой души есть еще одно проявление – дух, чьи главные характеристики – самосознание и свобода. «Религия духа» из заглавия его труда – это религия евреев, которая постепенно развивается в сторону универсализма; с эмансипацией евреев этот процесс приближается к кульминации. Поэтому евреям следует подготовиться к появлению абсолютной истины духовной религии, избавив иудаизм от узконациональных элементов и обрядовых законов [18].

Всего через год после публикации книги Формштехера другой реформистский раввин Шмуэль Ґирш издал книгу «Философия религии евреев» (1842), в которой противопоставлял иудаизм христианству, приняв гегельянские концепции «религии духа» и диалектического развития, но подвергнув многое другое в философии Гегеля серьезной критике. Он не согласился ни с мнением Гегеля о том, что современное ему немецкое христианство представляло собой вершину эволюции совершенного абсолютного духа, ни с выводом, согласно которому все остальные религии были всего лишь промежуточными точками на этом пути и теперь должны кануть в Лету. На всем протяжении своего труда Ґирш уделяет значительное внимание понятию свободы, утверждая, что любой, кому открылась истина нравственной свободы, будет стремиться распространить ее среди других, причем в иудаизме это достигается не миссионерством, а тем, что евреи самой жизнью свидетельствуют истинность своей веры. Влиянию Ґирша немало поспособствовали его

общественная карьера и приверженность идеям социальной справедливости. С 1843 по 1866 год он служил главным раввином Люксембурга, затем переехал в Филадельфию, председательствовал на первой американской конференции раввинов в 1869 году и сыграл важную роль в дискуссиях, по итогам которых в 1885-м была разработана Питсбургская платформа [19].

Таким образом, доминирование именно неокантианства в реформистском иудаизме XX века вовсе не было предрешиено. В значительной мере оно было обусловлено престижем Германа Коѓена и тем, что его важнейший тезис – рассмотрение иудаизма как «этического монотеизма» – был принят выдающимся деятелем немецкого реформистского иудаизма первой половины XX века Лео Беком. Перед тем как занять пост раввина (в Оппельне в 1897 году), Бек получил и раввинистическое, и историческое образование, а также изучал философию в университетах Бреслау и Берлина. Его монументальный труд «Сущность иудаизма» был впервые опубликован в 1905 году как ответ на труд Адольфа фон Гарнака «Сущность христианства», который впервые подвергся его критике еще в полемической статье 1901 года: Бек настаивал, что «классическая религия», подобная иудаизму, обладает «конкретным духом», который предписывает совершать нравственные поступки и дает свободу через исполнение заповедей, в противовес абстрактному духу «романтической» религии – христианства, где свобода дается через благодать. Будучи главой германского еврейства после 1933 года, когда новые и новые нацистские законы лишали евреев остатков гражданских прав, он приобрел огромный моральный авторитет, отказываясь от всех возможностей бежать, пока наконец в 1943 году его не депортировали в концлагерь Терезин. С 1945 года и до своей смерти в 1956 году он жил в Лондоне, периодически также приезжая работать в Цинциннати, и активнее, чем когда-либо, подчеркивал, что еврейский народ выполняет свою религиозную роль, соблюдая нравственные заповеди, регулирующие отношения между людьми [20].

В 1925 году Лео Бек присвоил раввинское звание *морену* («наш учитель») философу с совсем иным темпераментом и жизненным опытом – яркому богослову Францу Розенцвейгу, который с тридцати пяти лет и до смерти (1929) был прикован к постели параличом. Подобное признание было скорее актом дружбы и сострадания, чем

знаком одобрения оригинальной экзистенциальной философии, изложенной Розенцвейгом в труде «Звезда избавления», опубликованном в 1921 году. Розенцвейг родился в Касселе в практически полностью ассимилированной состоятельной семье, сохранившей лишь слабую связь с иудаизмом; многие его друзья и родственники приняли христианство. Под влиянием одного из них, Ойгена Розенштока-Хюсси, ставшего протестантским богословом, Розенцвейг вечером 7 июля 1913 года и сам решил креститься, но при условии, что он станет «христианином-евреем». Той же осенью он попробовал испытать свою решимость, посетив в Судный день службу в ортодоксальной синагоге Берлина. Легенда о том, что под влиянием торжественной литургии Розенцвейг вышел из синагоги с твердой решимостью возвратиться к вере отцов, скорее всего, родилась позже, но – и это уже не легенда, а факт – вскоре после этого события он «вернулся» к иудаизму, будучи уверенным: все, что необходимо ему и другим таким же ассимилированным евреям, – это вновь обрести утраченное наследие. Основные идеи «Звезды избавления» Розенцвейг записывал на почтовых карточках, которые отправлял домой с фронта Первой мировой войны. Здесь появилась и идея о значении откровения как исторической и экзистенциальной реальности, сформировавшаяся в активной переписке, которую вели во время войны Розенцвейг и Розеншток. Во время войны Франц успел еще и побывать в Берлине для изучения еврейских источников, тяготясь своим невежеством в этой области. В Берлине он стал близким другом Германа Кофена, а также встречался с Мартином Бубером, с которым впоследствии, в 1920-х годах, тесно сотрудничал [21].

Весь этот опыт во многом отражен в «Звезде избавления». Евреи («Синагога», как выражается Розенцвейг) изображаются как метаисторическое сообщество, объединенное молитвой, циклическим религиозным календарем и литургией, где выражены чаяния духовного спасения и воплощения эсхатологического обетования. Иудаизм – это «огонь», служащий парой спасительному «пламени» божественного света в христианстве. Как и Кофен, Розенцвейг считал, что иудаизм и христианство в равной степени истинны для своих последователей: каждая из этих религий – лишь частичная истина, которая в конце времен уступит место истине абсолютной. В откровении с точки зрения иудаизма важнее всего то, что оно

представляет собой непрерывное вступление Бога в отношения с человеком. Божественная любовь пробуждает в человеке ответную любовь, которая находит выражение и в отношении человека к ближнему. Бог призывает каждого «по имени и фамилии», укрепляя индивида в его конечном существовании и благословляя его встречей с вечностью.

Во время войны Розенцвейг познакомился с «аутентичным» образом жизни некоторых ортодоксальных евреев Восточной Европы и остро осознал недостаток собственных знаний в области еврейских первоисточников. Поэтому после войны он организовал во Франкфурте Свободный еврейский дом учения (Das Freie Jüdische Lehrhaus), чтобы дать онемеченным евреям, не имеющим достаточного еврейского образования, возможность штудировать классические еврейские тексты в дружеском окружении, понимающем и принимающем их стремление вернуть свою еврейскую идентичность. Оказалось, что такой школы, как Дом учения, остро не хватало немецким евреям – и не только наиболее ассимилированным. Среди тех, кто присоединился к Розенцвейгу во Франкфурте, был и Мартин Бубер, с которым Франц дружил с берлинских времен, и они вдвоем взялись за новый немецкий перевод Библии, язык которого старались максимально приблизить к ивритскому оригиналу: тем самым перевод должен был поражать читателя и заставлять его заинтересоваться текстом. После смерти Розенцвейга проект остался неоконченным; завершал его один Бубер уже в 1950-х годах.

В отличие от Розенцвейга, Мартин Бубер получил традиционное еврейское образование еще в детстве, во Львове, где жил у деда, Шломо Бубера – состоятельного человека, сочетавшего активную деловую жизнь с научной публикацией мидрашей и средневековой раввинистической литературы. Сам Мартин отошел от соблюдения религиозных обрядов в подростковом возрасте, через некоторое время – в двадцать с небольшим лет – ударился в сионизм, а к двадцати шести годам приступил к изучению хасидизма; это последнее прославило его в еврейском сообществе и стало центральным делом его жизни. Первоначально Бубер испытывал к хасидизму эстетический интерес – его первой работой стали вольные переводы на немецкий язык рассказов рабби Нахмана из Брацлава (1906), за которыми в 1908 году последовали «Легенды о Бааль-Шеме», – однако постепенно он

разглядел в хасидизме концепцию личной набожности как сути иудаизма. От интереса Бубера к хасидизму и от его участия во время Первой мировой войны в работе Еврейского национального комитета, помогавшего евреям Восточной Европы, тянется прямая нить к его самой влиятельной работе «Я и Ты», опубликованной в 1923 году, как раз тогда, когда он начал работать во франкфуртском Доме учения вместе с Розенцвейгом. Основной постулат буберовской философии диалога, немало почерпнувшей из читанных Бубером в юности работ немецкого христианского философа XIX века Людвиг Фейербаха, состоит в том, что у человека есть две формы отношения к миру: «Я – Ты» и «Я – Оно». Современные человеческие отношения в основном скатились до уровня «Я – Оно», прагматичного и утилитарного. В этом типе отношений субъект является доминирующим и использует объект в своих интересах. Для восстановления отношения «Я – Ты», в котором два индивида выступают субъектами экзистенциальной встречи, диалога, характеризующегося полнотой и постоянным присутствием обоих участников, требуется определенное усилие. Наиболее совершенное выражение такого диалога – взаимоотношения между человеком и Вечным «Ты», то есть Богом. Бог может присутствовать и в событиях повседневной жизни – везде, где есть место подлинному диалогу, – но существование Вечного «Ты» нельзя доказать, его могут лишь осознать те, кто обладает чувствительностью к нему, как это происходит в хасидских преданиях [22].

Экзистенциальная философия Бубера имеет некоторую схожесть с утверждениями Германа Кофена о важности понятия взаимоотношения, однако имела куда более личный характер. Диалог «Я – Ты» должен быть вечно новым; он требует от верующего непосредственности, и Бог, в свою очередь, отвечает такому верующему непосредственно. Поэтому Бубер считал, что формальные молитвы и обряды малосовместимы с религиозным рвением, в чем с ним был решительно не согласен Розенцвейг, который в последние годы жизни, омраченные болезнью, все с большим рвением стремился исполнять *мицвот* на практике. При этом благодаря огромной свободе духа обоих мыслителей фундаментальные разногласия не мешали им оставаться коллегами по Дому учения и тесно сотрудничать. С приходом к власти нацистов в 1933 году, через четыре года после смерти Розенцвейга, Бубер был уволен с должности профессора

университета Франкфурта-на-Майне, где он читал лекции по религии. Он продолжал возглавлять Дом учения, пока не был вынужден уехать от преследований властей в Палестину, где получил должность в Еврейском университете.

Несмотря на оригинальность и интеллектуальную мощь изощренных философских трудов, созданных мыслителями от Кофена до Бубера, было бы наивно предполагать, что эти работы стали краеугольным камнем религиозной жизни евреев-реформистов XX или XXI веков. Рассуждения в «Звезде избавления» Розенцвейга исключительно сложны, и немногие простые евреи хотя бы пытались или пытаются разобраться в них. Теологию Мартина Бубера понять легче, но в свете его утверждения, что диалогическая ситуация чаще, нежели в любой другой религии, встречается в божественных заповедях Израилю, предназначенных для осуществления царства Божьего в общинной жизни, есть определенная доля иронии в том, что на практике его труды гораздо сильнее повлияли на христианских богословов, чем на евреев. Большинство еврейских читателей восприняли этих мыслителей лишь как вдохновляющий личный пример того, что даже самый ассимилированный еврей может после учебы во взрослом возрасте сделать глубокие и тонкие открытия в своей религии.

История развития реформистского иудаизма в XX веке была не столько продуктом подобных интеллектуальных свершений, сколько результатом культурных и социальных перемен по мере роста ассимиляции (особенно в США): на первый план все заметнее выходят личная автономия и личная духовность. Учитывая, что в шестом параграфе Питсбургской платформы иудаизм был объявлен прогрессивной религией, а в 1926 году в Лондоне была основана организация, объединяющая реформистский и либеральный иудаизм, — Всемирный союз прогрессивного иудаизма, представляется неудивительным, что перемены за прошедший век оказались огромными. Одним из самых глубоких изменений стал полный переворот в отношении к сионизму. Отчасти он, как представляется, стал следствием новой точки зрения американских евреев в целом; их уверенность в праве быть такими же американцами, как все в этой стране иммигрантов, не поколебали никакие обвинения в двойной лояльности и наличии «второй родины». Либеральный раввин Стивен

С. Вайз, основавший в 1907 году в Нью-Йорке Свободную синагогу, где все желающие могли произнести речь с кафедры, сочетал призывы к социальной справедливости и равенству всех рас в США с твердой сионистской позицией и пропагандировал идеалы сионизма в независимой семинарии по подготовке реформистских раввинов – основанном в 1922 году Еврейском институте религии.

К 1937 году верования и обычаи реформистских общин в США значительно отошли от Питсбургской платформы, и на съезде в Колумбусе (штат Огайо) были приняты новые основополагающие принципы. Среди прочих изменений съезд принял «обязательство от имени всего еврейства помогать в построении еврейского национального очага, с тем чтобы сделать его не только гаванью для угнетенных, но и центром еврейской культуры и духовной жизни», связав возрождение государства с установлением царства Божьего. Примечательно, что, в отличие от питсбургских предшественников, раввины, собравшиеся в Колумбусе, отмечали, что иудаизм – это «образ жизни», и подчеркивали важность обычаев, обрядов, религиозного искусства и музыки, а также службы на иврите:

Сохранение иудаизма в веках как живой силы зависит от того, какие религиозные знания и какое образование в области нашего богатого культурного и духовного наследия будут получать новые поколения. Иудаизм как образ жизни наряду с нравственными и духовными императивами требует соблюдать субботу и праздники, сохранять и развивать вдохновляющие обычаи, символы и обряды, совершенствовать оригинальные формы религиозного изобразительного искусства и музыки, а также использовать в богослужении и обучении, наряду с разговорным языком, иврит [23].

Некоторые из новопровозглашенных принципов подверглись немедленной корректировке: так, призывам к разоружению, включенным в Принцип № 8, быстро пришел на смену призыв сражаться с нацизмом в Европе. На протяжении оставшейся части XX века были и другие изменения, продолжают они и сегодня. Однако поддержка сионизма неизменно оставалась одним из принципов: в 1947 году реформистский раввин Аба Ѓилель Силвер был одним из

сионистских делегатов в Организации Объединенных Наций, когда обсуждался вопрос о создании еврейского государства, а штаб-квартиру Всемирного союза прогрессивного иудаизма в 1973 году перенесли в Иерусалим в целях учреждения школ, синагог и поселений в ряде городов Израиля [24].

Между тем холокост поставил перед реформистами, чьей неизменной предпосылкой оставалось движение человечества по пути прогресса, серьезные богословские проблемы. Во время войны в Европе реформистский раввин Иегуда Магнес, занимавший в 1944 году должность ректора Еврейского университета в Иерусалиме, процитировал афоризм хасидского учителя Леви-Ицхака из Бердичева, который обращался к Богу с такими словами: «Я не пытаюсь узнать – почему я страдаю; все, что я хочу знать, – страдаю ли я во славу имени Твоего?» После войны Мартин Бубер выдвинул концепцию «затмения Бога», адаптировав библейское представление о том, что Всевышний скрывает лицо Свое от грешника: «...и скажет он в тот день: “не потому ли постигли меня сии бедствия, что нет [Господа] Бога моего среди меня?”, и я сокрою лице Мое [от него] в тот день за все беззакония его, которые он сделает, обратившись к иным богам». В то же время философ Эмиль Факенхейм, получивший реформистское религиозное образование в Германии, а незадолго до войны бежавший в Канаду из трудового лагеря и преподававший философию вначале в университете Торонто, а затем в Еврейском университете в Иерусалиме, посвятил значительную часть своих исследований созданию сложной теологии холокоста. Факенхейм утверждал, что упорное стремление еврейского народа выжить (названное им «614-й заповедью» [169]) не может не быть обусловлено божественной волей. Факенхейм и некоторые другие теологи увидели богословский ответ на холокост в появлении Государства Израиль [25].

Во второй половине XX века основным центром теологических размышлений в иудаизме вне США и Израиля после гибели немецкого еврейства стала Франция. Эммануэль Левинас, родившийся в Литве и в 1923 году юношей прибывший во Францию, считал себя, по крайней мере с 1950-х годов, частью тесного круга ассимилированных франкоговорящих еврейских интеллектуалов. Левинас пережил Катастрофу, в которой погибла бóльшая часть его семьи, но темы главных его философских работ были predeterminedены

феноменологией Гуссерля и Хайдеггера, которую он изучал в Германии в конце 1920-х годов. Левинас убедительно показывал, что правильные взаимоотношения с миром строятся на принятии и уважении этических убеждений, неизбежно связанных с субъектностью Другого. В своих «талмудических чтениях» – лекциях, читавшихся им на ежегодном коллоквиуме еврейских франкоязычных интеллектуалов в попытке убедить их всерьез принимать еврейские источники, – он не столько исследовал древние раввинистические тексты как таковые, сколько использовал их как платформу для высказывания собственных философских идей. Отсюда, например, его толкование загадочного указания из Талмуда: «Когда мор [начинается] в городе, не следует ходить по середине улицы, ибо по середине улицы ходит ангел смерти: ведь ему разрешено [поражать], и он шагает смело. Когда мир в городе, не следует ходить по обочине, ибо ангелу смерти не разрешено [поражать], и он идет тайком [по обочине]»:

Насилие ради истребления: нет радикального различия между миром и войной, между войной и бойней... нет радикального различия между миром и Освенцимом... Зло превосходит пределы человеческой ответственности, не оставляя разуму ни уголка, чтобы опомниться. Но, возможно, этот тезис и есть не что иное, как призыв к бесконечной ответственности человека...

Во Франции Левинас пользовался широким признанием как крупный философ, а некоторые французские евреи превозносили его за интеллектуальный «возврат к иудаизму», однако не вполне ясно, какая доля евреев, читавших его книги, пыталась с их помощью разобраться в вопросах личной веры, а какая знакомилась с его философскими рассуждениями ради них самих [26].

Дискурс о религиозном значении холокоста и Государства Израиль приобрел более важное значение в жизни евреев-реформистов США, чем более абстрактная теология немецких богословов первой половины XX века, но крупнейшие проблемы, волнующие реформистские общины, по-прежнему коренятся не в богословии, а в переменах, затронувших все американское общество. Так, логическим развитием принципа полного равноправия женщин в синагогальном ритуале и управлении общиной стало посвящение женщин в сан

раввина (первой в 1972 году стала Салли Дж. Призанд), а в совсем уж недавние времена раввинами начали становиться геи и лесбиянки. Правда, нужно отметить, что женщинам доводилось и прежде занимать пост раввина: в декабре 1935 года Союз либеральных раввинов Германии посвятил в сан раввина Регину Йонас, учившуюся в берлинской Высшей школе. Лео Бек в феврале 1942 года утвердил ее в должности, но обязанности раввина ей довелось исполнять слишком недолго, чтобы это отразилось на развитии реформистского и либерального иудаизма: вскоре Регину депортировали в Терезин, а затем в Освенцим, где в конце 1944 года убили [27].

В 1983 году американские реформисты постановили считать евреями детей отца-еврея и матери-нееврейки, не требуя прохождения *гиюра*, – лишь бы сам ребенок считал себя евреем. Это позволило начать взаимодействие и с нееврейскими супругами евреев-реформистов. По данным Национального демографического исследования еврейского населения, проведенного в 2000 году, почти 40 % американских евреев, отнесших себя к одной из религиозных групп, указали, что придерживаются именно реформистского иудаизма. Принцип передачи еврейства и по отцовской, а не только по материнской линии принят также реформистским движением Великобритании, но не принят в Канаде и Израиле. Реформистский иудаизм вообще не достиг особого успеха в среде евреев, рожденных в Израиле: тенденция последних к упрощенному взгляду на мир с делением общества на ультрарелигиозных верующих, с одной стороны, и чисто светских граждан – с другой, подкрепляется государственной образовательной и политической системой, в которой остается немного места для иных форм иудаизма. В настоящее время большинство реформистов Израиля – иммигранты из диаспоры. Более популярным оказался реформистский иудаизм среди евреев из бывшего Советского Союза, не в последнюю очередь потому, что немалая их часть – евреи только по отцу. Из-за почти полного отсутствия еврейского религиозного образования в Советском Союзе многим русскоговорящим евреям пришлось изучать иудаизм с нуля, чему содействует Всемирный союз прогрессивного иудаизма, распространяющий молитвенники и другие образовательные материалы на родном языке учащихся [28].

Как мы уже знаем, в момент зарождения реформистского иудаизма его сторонники считали себя одним из движений в иудаизме и лишь постепенно стали иногда определять себя как отдельную деноминацию в широком религиозном смысле. Реформисты никогда не утверждали, что традиционалисты исповедуют «неправильный» иудаизм, хотя время от времени из их лагеря и раздаются голоса о том, что избыточное сохранение обычаев – дань устаревшей моде и помеха для истинной религии. Отношение же традиционалистов к реформистам остается неизменно враждебным: первые считают, что инновации вторых выплескивают с водой сущность иудаизма, и часто (как было показано на примере Венгрии 1860-х годов) приходят в замешательство от одной только перспективы какого-либо компромисса. Впрочем, большинство реформистов, которым необходимость стать частью современного мира представляется очевидной, в свою очередь, тоже испытывают замешательство от косности оппонентов.

18. Контрреформы

В 1883 году реформистский раввин Айзек-Майер Вайз, мечтавший создать единый союз всех американских еврейских общин под собственным руководством, председательствовал на посвящении в раввины первых выпускников недавно открытого Хибру-юнион-колледжа. По случаю торжества в Цинциннати был устроен банкет, куда были приглашены и традиционалисты, и сторонники реформы. Банкет-то все и испортил. На закуску были поданы устрицы, креветки, крабы, лобстеры и лягушачьи лапки, да еще и в сметанном соусе – притом что горячим блюдом была говядина, а десертом сыр. Напрасно Вайз объяснял все ошибкой: мол, сотрудники фирмы, обслуживавшей банкет, не разобрались в требованиях кашрута, и спасибо еще, что свинины не подали. Ряд приглашенных демонстративно покинули торжество, и скандал не утихал несколько месяцев – в основном, конечно, в американской еврейской прессе.

Неприятие реформистов ортодоксами редко выражалось в насильственных действиях, хотя, как мы уже знаем (глава 17), двумя десятилетиями ранее в Сирии сожгли комментарий Элиягу Бенамозега к Библии. А в сентябре 1848 года во Львове сторонник ортодоксального иудаизма Авраам-Бер Пильпель отравил реформистского раввина города Авраама Кона, пробравшись к нему на кухню и подсыпав мышьяку в суп, – это был первый известный случай убийства евреем еврея по религиозным мотивам со времен античности. По большей же части протест, каким бы резким он ни был, принимал форму устных или письменных споров. Некоторые ортодоксальные лидеры вообще выступали за мирное сосуществование: так, 27 мая 1934 года главный раввин Британской империи и основной выразитель взглядов английских ортодоксальных иудеев Джозеф Г. Герц, присутствуя на освящении новой реформистской синагоги Лондона, открыто заявил в своем выступлении: «Я последний, кто стал бы недооценивать значимость религиозных различий среди евреев. Если я все же решил быть сегодня утром с вами, то это из глубокого убеждения: для евреев куда страшнее религиозных различий религиозное безразличие».

Подобные призывы к солидарности всех религиозных групп перед лицом воинствующего атеизма до сих пор сохраняют определенную силу, в особенности в Европе. Однако в последние десятилетия в значительной мере ожесточилось противостояние ортодоксов и реформистов по вопросу о том, кто считается евреем: ортодоксы отказываются признавать действительными реформистские браки, разводы и *гиюры*. Так как некоторые реформистские общины приняли патрилинейный принцип определения еврейства, многие члены таких общин не считаются евреями по ортодоксальной *ѓалахе* (если не пройдут ортодоксальный *гиюр*). Это вызывало и вызывает жаркие споры в связи со статусом прозелитов, прошедших неортодоксальный *гиюр* и желающих поселиться в Израиле в соответствии с Законом о возвращении [1].

Новая ортодоксия

Сразу же после зарождения реформистского иудаизма традиционалисты резко и недвусмысленно выразили свое отношение к нему. В сборнике респонсов 1819 года «Эле диврей ѓа-Брит» («Вот слова Завета»), составленном двадцатью двумя ведущими европейскими раввинами и опубликованном под эгидой раввинского суда Гамбурга, решительно осуждались реформы гамбургской общины Нового храма, а в 1844 году сразу 116 раввинов подписались под воззванием «Шломей эмуней Исраэль», где о брауншвейгском съезде реформистских раввинов говорилось, что «ни у них и ни у кого другого нет права отменить даже малейший из религиозных законов». Из рядов бескомпромиссной оппозиции реформизму вышли не только *харедим* (в следующей главе мы еще поговорим об их стремлении в XXI веке сохранять обычаи века XVIII), но и еще одна форма традиционалистского иудаизма, которая постепенно на протяжении XIX века получила название ортодоксальной. Впрочем, как отмечал в 1854 году один из пионеров неоортодоксии Шимшон-Рафаэль Ѓирш (не следует путать его с упомянутым в главе 17 младшим современником и однофамильцем – реформистским раввином и философом Шмуэлем Ѓиршем), «вовсе не “ортодоксы” ввели термин “ортодоксия” в еврейский лексикон. Напротив, это современные “прогрессивные” евреи стали уничижительно называть так своих

“старых” и “отсталых” соплеменников. Сами “старые” евреи поначалу обижались на прилагательное “ортодоксальные”. И неудивительно: для “ортодоксального” иудаизма никаких разновидностей иудаизма нет – есть единая и неделимая религия» [2].

Шимшон-Рафаэль Ѓирш родился и учился в Гамбурге, где как раз в это время бушевали споры в связи с учрежденным в городе в 1818 году реформистским «храмом». Непосредственным источником выдвинутой Ѓиршем формы ортодоксии (которую некоторые историки называют неоортодоксией, чтобы отличать ее от иудаизма *харедим*) можно считать полемическую атмосферу, царившую в Гамбурге в эпоху его юности. В 1821 году – в год *бар мицвы* Ѓирша – гамбургская община избрала главным раввином Ицхака Берне, которому не исполнилось еще и тридцати лет, в надежде, что он сможет обуздать опасный реформаторский дух, модернизировав иудаизм и при этом избежав слишком крамольных новшеств. Характерно, что идеи реформизма настолько овладели гамбургской общиной, что Берне в знак отличия от реформистских раввинов называл себя не *рабби*, а *хахам* (ивр. «мудрец» – так называли глав общины сефарды). Берне учился и в ешиве в Вюрцбурге, и в университете, а в своих гамбургских проповедях, которые читал по-немецки (что само по себе было нововведением), призывал не только исполнять религиозные заповеди, но и быть достойными гражданами [3].

Постепенно для общин Ѓирша и современного ортодоксального иудаизма [170], в основу которого легли его воззрения, основополагающим стал принцип «*Тора им дерех эрец*» – «Тора в гармонии со светской культурой». В возрасте двадцати с небольшим лет Ѓирш (как до него Берне) поступил в университет, где изучал классические языки, историю и философию. Там он близко сошелся с другим еврейским студентом, бывшим чуть моложе его, – Авраѓамом Гейгером, которому, как мы уже знаем, предстояло стать духовным лидером немецкого реформизма. Приятели организовали в Бонне студенческое общество по изучению еврейской гомилетической литературы, еще не зная, насколько разойдутся в конце 1820-х годов их религиозные пути. Их дружба охладела лишь после того, как Гейгер опубликовал резкую критику эссе Ѓирша о принципах иудаизма (написанного в 1836 году на безупречном немецком языке). Это эссе вошло в состав книги «Девятнадцать писем об иудаизме», в которой

Ѓирш в форме переписки двух молодых людей (растерянного интеллектуала Биньямина и спокойного оптимиста Нафтали) отстаивал место традиционного иудаизма в мировой культуре и, в частности, позаимствовал для собственных нужд термин «реформа», назвав так действия, направленные на сохранение сути традиции:

Поэтому да станет нашим девизом Реформа; будем всеми силами нашими, всем добрым и возвышенным в нас стремиться достичь этой вершины идеального совершенства – Реформы. Но целью ее должно быть одно: чтобы мы следовали иудаизму и в нашем поколении, осуществляя все тот же вечный идеал в соответствии с обстоятельствами нашего времени. Пусть образование поможет нам взойти на высоту Торы, но не принижать Тору, приспособлявая к обстоятельствам эпохи, не низвергать горные пики, уравнивая их с низменностью собственной жизни! Нам, евреям, предстоит преобразовать нашу жизнь посредством иудаизма, заново восприняв его самим нашим духом, и воплощать его в жизнь всеми нашими силами; но искать легкой жизни и удобства за счет уничтожения непреходящего закона, установленного на все времена Предвечным Творцом, – это не реформа и реформой называться не может. Задача иудаизма – поднять нас до высот Торы; как же посмеем мы низводить ее до собственной ступени?

Ѓирш утверждал, что не иудаизм, а евреи нуждаются в реформе, причем не в такой, к какой призывают реформисты. Это евреи должны подняться до уровня вечных идеалов своей религии, даже если с этими идеалами не всегда просто жить, а смуты современной эпохи связаны с появлением «еврейства, осознающего и начинающего понимать само себя» [4].

Таким образом, Ѓирш осознавал проблемы современной ему жизни ничуть не хуже, чем друг его молодости Гейгер, однако пришел к совершенно иному их решению. В рамках адаптации к светской культуре можно включить в синагогальную литургию хорал и проповеди на немецком языке, но языком молитвы должен оставаться только иврит, и какие-либо изменения в молитвенник следует вносить с крайней осторожностью. Но что самое главное, законы Торы и

постановления раввинов должны восприниматься как слово Божье, данное навеки:

Во что превратится иудаизм, если мы попытаемся его осовременить? Если бы еврею было позволено в любой момент осовременивать свою религию, он бы уже не нуждался в ней; не стоило бы тогда и говорить об иудаизме. И если так, нужно было бы отбросить иудаизм наряду с другими незаконнорожденными плодами заблуждения и предрассудков, и не слышать более ничего об иудаизме и еврейской религии!.. Не будем же обманываться. Главный вопрос очень прост: фраза «И сказал Господь Моисею, говоря...», с которой начинаются все законы Торы, – истинна она или нет? Верим ли мы в самом деле, что Бог, всемогущий и святой, говорил так с Моисеем? Не кривим ли мы душой, когда в присутствии наших братьев кладем руку на свиток Торы и говорим, что Господь дал нам Тору, Свою Тору, Тору истины, и тем насадил среди нас вечную жизнь? Если это не пустые слова, не лицемерие, не обман, то мы должны хранить Тору и соблюдать ее заповеди без изъятия, без отговорок, при всех обстоятельствах и во все времена. Это слово Божье должно для нас быть вечным законом превыше всякого человеческого суждения, который мы обязаны соблюдать во все времена во всех наших действиях. Вместо того чтобы жаловаться, что Тора больше не соответствует духу времени, мы должны сетовать на одно: что дух времени больше не соответствует Торе.

Гирш шел по нелегкому пути, нащупывая компромисс между реформой и традицией, и своим влиянием он был обязан не только идеям, которые защищал, но и собственной набожности и своему красноречию публициста и проповедника. Ортодоксальная община Моравии, где он служил с 1846 года, не одобрила некоторых его нововведений, в частности ношения мантии при богослужении, отказа от казуистики (не представлявшей интереса для человека с его теологическими воззрениями) и акцента на пристальное изучении Библии в целом, а не одного Пятикнижия. В 1851 году он переехал во Франкфурт, где и скончался в 1888 году [5].

В 1830-х – начале 1840-х годов Ѓирш изо всех сил старался не допустить разрыва с реформистским движением, претендовавшим на главенствующие позиции в немецком еврействе, однако в 1844 году он письменно обратился к реформистскому «синаду» в Брауншвейге, объявив, что если реформисты решат отменить законы кашрута и законы о браке, то ему и его последователям придется отделиться: «Завет нашего единства будет нарушен, и покинет брат брата в слезах». Во второй половине XIX века такое отделение осложнялось требованием государственных властей, согласно которому все принадлежащие к той или иной религии должны были быть приписаны к соответствующей общинной структуре, так что не желавшие числиться в общине, где доминировал неприемлемый для них тип иудаизма, могли покинуть ее, только объявив себя не исповедующими никакой религии. О господстве реформистов в немецком иудаизме говорит то, что с начала 1870-х годов Ѓирш настойчиво ходатайствовал перед прусскими властями о признании права ортодоксальных евреев «покидать свои общины на местах по причинам, связанным со свободой совести» по примеру венгерских евреев, поступавших так с 1868–1869 годов. Столь же примечательно и то, что в июле 1876 года прусский ландтаг принял Закон о выходе из общины, позволивший всем ортодоксальным евреям Германии присоединиться к франкфуртской общине Ѓирша или одной из других небольших ортодоксальных общин Берлина и других городов, объединив эти общины в отдельную ортодоксальную *Austrittsgemeinde* [171]. В свою очередь, большинство ортодоксальных евреев остались в традиционных общинах, полагаясь на то, что реформистски настроенные главы общин не будут чинить им препятствий в надлежащем, по их мнению, исполнении заповедей: для многих евреев национальное единство оставалось важным фактором [6].

Несмотря на полученное широкое светское образование и литературный талант, Ѓирш не разбрасывался плодами своей эрудиции и писал только о том, что могло способствовать еврейскому образу жизни. «Человеческость» (*Menschentum*) классиков немецкой философии для Ѓирша была лишь промежуточной стадией на пути к «еврейскости» (*Israeltum*) соблюдающего Тору иудея. В своих переводах Пятикнижия и Псалмов Ѓирш намеренно использовал искусственный немецкий язык, приближенный к языку оригинала. Он

считал, что исторические штудии участников Wissenschaft des Judentums не имеют никакой ценности, если не помогают понимать и, самое главное, исполнять заповеди. «Сколько из тех, кто изучают *слихот* [покаянные молитвы]... всё еще встают рано поутру и читают *слихот*?» Неудивительно, что историк Генрих Грец, некогда выразивший свое преклонение перед Ѓиршем в посвящении к работе «Гностицизм и иудаизм» (1846): «С чувствами любви и признательности – выдающемуся защитнику исторического иудаизма, незабываемому учителю и дорогому другу», к началу 1850-х годов отдалился от него. Для Ѓирша значение имела только Тора: она была дана еврейскому народу в пустыне, и это означало, что евреи, даже не имея собственной страны, остаются народом. В изгнании есть и положительная сторона: оно поможет Израилю научить другие народы тому, «что Бог есть источник благословения». В XIX веке столь настоятельное подчеркивание роли евреев как народа невозможно воспринимать вне контекста универсалистских утверждений некоторых реформистов о том, что евреи якобы вообще не народ [7].

Неприятие Ѓиршем научно-исторического подхода было, по всей вероятности, отчасти вызвано подозрением, что Еврейская теологическая семинария, открытая в Бреслау в 1854 году, будет подрывать авторитет Торы: ведь учившиеся там будущие раввины станут считать, что *ѓалаха* не получена в результате откровения непосредственно на горе Синай, а введена мудрецами. Сразу же после открытия семинарии Ѓирш призвал ее «духовного отца» и первого директора Захариаса Франкеля публично провозгласить религиозные принципы, которые лягут в основу обучения в новом заведении. Франкель этого не сделал, после чего Ѓирш упорно клеймил оппонента в печати, в особенности после того, как публикация в 1859 году книги Франкеля «Дархей ѓа-Мишна» («Пути Мишны») подтвердила его подозрения.

Возможно, Ѓирш так сурово нападал на Франкеля именно из-за схожести их мироощущения: он чувствовал необходимость отделить собственную ортодоксию от той, что превратилась в Германии в «исторический иудаизм» и стала предшественником консервативного иудаизма, родившегося в XX веке в США. Уроженец Праги Франкель, подобно Ѓиршу и Гейгеру, получил и светское (в Будапеште с 1825 по 1830 год), и талмудическое образование. Он одним из первых среди

раввинов Богемии стал читать проповеди по-немецки и в 1830-х годах, занимая пост раввина в Теплице, был в первых рядах модернизаторов. В результате в следующем десятилетии он втянулся в дебаты реформаторов, но с самого начала держался независимой линии, настаивая, что изменения в молитвах допустимы, только если они по-прежнему будут отражать дух традиционного ритуала, в том числе и «благочестивое желание независимости для еврейского народа», выраженное в форме мессианских чаяний, при всей преданности немецких евреев фатерланду. В 1845 году Франкель участвовал в реформистском съезде во Франкфурте, но покинул зал заседаний в знак протеста против некоторых предложений, в особенности о постепенном устранении иврита из молитв, но не сумел уговорить других раввинов присоединиться к нему и создать собственную, альтернативную структуру. Таким образом, в попытках проведения собственных «историко-позитивистских» реформ Франкель в 1850-х годах, как и Ѓирш, был близок к реформистскому движению, но в то же время он заявлял Ѓиршу и другим раввинам, что не отступает от традиционного иудаизма. Когда он в 1861 году наконец опубликовал в своем журнале «Ежемесячник по истории и изучению еврейства» небольшую статью в ответ на вопросы Ѓирша о связи откровения на горе Синай и раввинистической традиции, то подчеркнул важность и древность последней, но заявил, что вопрос о происхождении некоторых *ѓалахот* от Моисея следует еще прояснить [8].

Ортодоксальная *Austrittsgemeinde* Ѓирша существовала в Германии непрерывно вплоть до конца 1930-х годов, а в основанных беженцами от нацистов синагогах «Адас Йешурун» («Община Йешуруна») в Нью-Йорке и «Адас Исроэл» («Община Израиля») в Йоханнесбурге сохранилось проповедовавшееся Ѓиршем сочетание строгой ортодоксии с открытостью светской культуре. После Ѓирша раввином во Франкфурте стал в 1888 году его зять Шломо Бройер, под чьим руководством в мае 1912 года в Катовице (Верхняя Силезия, ныне Польша) *Austrittsgemeinde* взяла на себя инициативу по созданию всемирной организации ортодоксального иудаизма – Агудат Исраэль («Союз Израиля», или просто Агуда – «Союз»). Рвавшие в атаку немецкие ортодоксы считали, что Агуда позволит им заручиться поддержкой великих раввинов из ешив Восточной Европы в борьбе против реформизма и сионизма, который они считали светским

националистическим движением, враждебным истинной религии. Впрочем, не все восточноевропейские *харедим* спешили вступить в бой. Многие из них предпочитали бороться с угрозами современности, попросту игнорируя ее, и даже те польско-литовские евреи и венгерские ортодоксы, кто вступил в Агудат Исраэль, с подозрением относились к готовности немецких евреев воспринять немалую часть общеевропейской культуры и обычаев. Тем не менее довольно много ведущих раввинов с Востока приняли участие в учредительной конференции организации в 1912 году и в трех съездах Большого собрания (в Вене в 1923 и 1929 годах, а затем в Мариенбаде в 1937 году), и Агуда превратилась в весьма влиятельную группу в еврейском обществе [9].

Развитие немецкой неоортодоксии шло настолько различными путями, что проще понять, против чего члены Агуды боролись, чем в чем они были едины (за исключением принципа, согласно которому решения от имени всего еврейства должны приниматься такими, как они, авторитетными раввинами). Центральным учреждением «Союза Израиля» стал *Моэцет гдолей га-Тора* («Совет великих знатоков Торы»), члены которого избираются по степени талмудической учености. Однако в политических вопросах, возникших на повестке дня сразу же после основания организации (и поначалу в основном связанных с делами в Польше, где Агудат Исраэль в 1919 году была зарегистрирована как политическая партия), большое влияние имело демократически избираемое Большое собрание и назначаемый им Совет. Ключевым фактором в успехе Агуды стало участие в ее деятельности всемирно известных раввинов. Но оно же привело к постоянным трениям внутри организации: многие восточноевропейские раввины не видели никакой ценности в западной культуре, воспринятой раввинами Германии. Польских и литовских раввинов не особенно волновали реформисты, чье влияние почти не затронуло их общин; они вступили в союз в первую очередь ради борьбы со светским сионизмом. По предложению Хаима Соловейчика, раввина общины Брест-Литовска (на идише называемого Бриск) и ведущего талмудиста своего поколения, пользовавшегося огромным авторитетом, было заключено соглашение, по которому различным группам разрешалось сохранить свой образ жизни без изменений; это позволило избежать споров по религиозным вопросам. В

действительности под эгидой Агуды оказалось возможным провести целый ряд заметных изменений, прежде всего связанных с положением женщин. В ортодоксальном мире в 1917 году Сара Шенирер, выдающаяся самоучка из хасидской семьи, не интересовавшаяся светским образованием, открыла в собственном краковском доме религиозную школу для девочек, чтобы им не приходилось учиться в католических школах. К 1939 году под эгидой Агудат Исраэль по всей Восточной Европе действовало около двухсот школ основанной Сарой сети «Бейт-Яаков»; с 1945 года немало школ «Бейт-Яаков» открылось в США и Израиле [10].

В 1930-х – 1940-х годах не только реформисты, но и Агуда подверглись критике за антисионизм. Ицхак Бройер, сын Шломо Бройера и один из выдающихся участников Агуды с самого ее основания, после Декларации Бальфура 1917 года занял менее враждебную к сионизму позицию, а в 1936 году, эмигрировав из нацистской Германии в Палестину, стал президентом отдельного движения – Поалей Агудат Исраэль («Рабочие Агудат Исраэль») [172], которое должно было действовать во имя независимого еврейского государства, «объединяя весь народ Израиля под знаменем Торы, которой он будет руководствоваться во всех аспектах своей политической, экономической и духовной жизни на Земле Израиля». В свою очередь сын Хаима Соловейчика Ицхак, унаследовавший от отца пост раввина в Бриске, вслед за родителем поддерживал традиции не только талмудической учебы, но и неприятия светской учебы и сионизма. Будучи вынужден в 1939 году бежать из Европы и последние двадцать лет жизни проведя в Иерусалиме, он все же твердо считал себя выразителем мнения только израильского сообщества *харедим* и отвергал любые официальные должности, хотя всегда открыто высказывался в защиту иудаизма, если видел какую-либо угрозу [11].

Моше, старший брат Ицхака, и сын Моше – Йосеф-Дов Соловейчик принесли дух Агудат Исраэль в США, где стали ведущими авторитетами среди ортодоксальных евреев. Моше, как и его отец, не получил никакого светского образования, но, будучи с 1929 года главой теологической семинарии имени рабби Ицхака Эльханана в составе нью-йоркского Ешива-колледжа, не чурался светских исследований и познакомил новое ортодоксальное сообщество с отцовским

аналитическим подходом к изучению Талмуда. «Брисский метод», заключавшийся в применении к изучению Талмуда абстрактного понятийного анализа, был воспринят с восторгом: ортодоксы почувствовали, что он способствует интеллектуальному творчеству, основанному на строгой логике, и при этом не требует светского образования. Поэтому кажется немного удивительным, что вундеркинд Йосеф, учившийся Талмуду у деда, университетское образование все-таки получил – вероятно, по настоянию матери: в 1932 году он был удостоен в Берлине докторской степени за диссертацию по философии Германа Коѓена. То, что в первой половине XX века неокантианские идеи Коѓена оказали такое влияние на реформистский иудаизм (см. главу 17), а теперь привлекли внимание и одного из столпов новой ортодоксальной мысли, как нельзя лучше свидетельствует о весьма абстрактном характере этих идей.

Благодаря глубокому философскому мышлению, великолепному знанию Талмуда и ораторскому дару Йосеф-Дов Соловейчик с 1950-х годов до своей смерти, последовавшей в 1993 году, пользовался в кругах американских неоортодоксов непревзойденным авторитетом. Как следствие, его философские труды по иудаизму оказали куда большее влияние на еврейское сообщество, чем работы большинства других еврейских мыслителей XX века. Как и Ицхак Бройер, Соловейчик, в отличие от других членов его семьи, был сторонником полноценного участия ортодоксальных евреев в светской культуре и общественной жизни, а также (ближе к концу жизни) поддерживал сионизм, несмотря на светский характер Государства Израиль. Соловейчик, которого многие неоортодоксы называют просто «Рав», возглавлял комиссию по посвящению ортодоксальных раввинов в бывшем Ешива-колледже, ставшем университетом, в состав которого и ныне входит теологическая семинария имени Эльханана, и стремился не только дать им талмудическое образование по образцу европейских ешив, но и научить их чувствовать жизненные потребности американского среднего класса. В труде «Ѓалахический человек» Соловейчик ставит себе целью показать, что в «человеке *ѓалахи*» сочетаются страсть к познанию, свойственная человеку науки, взыскующему знаний этого мира, и религиозное стремление ощутить божественное присутствие через свои действия. Его точка зрения, согласно которой теория и практика *ѓалахи* позволяют преодолеть

кажущееся противоречие между разумом и откровением благодаря тому, что личное переживание исполнения таких *мицвот*, как молитва, раскаяние, траур и ритуальное ликование, встраивается в ткань самих *мицвот* в продуктивном диалектическом взаимодействии, весьма близка тем из ортодоксальных евреев, кто пытается соблюдать предписания Торы и в то же время не отставать от современной западной цивилизации. Соловейчик рисует жизнь по *ѓалахе*, посвященную плодотворному труду, изучению Торы и раскаянию, как жизнь, наполненную свободой и интеллектуальным творчеством, и в то же время утверждает, что подчинение непостижимой Господней воле неизбежно для всех, кто признает реальность условий человеческой жизни. Как бы то ни было, изощренные доводы Соловейчика придали уверенности тем из современных ортодоксов, кто страстно стремится доказать себе и другим, что посвящение всей жизни соблюдению заповедей есть рациональный поступок с точки зрения западных ценностей. В последние годы схожую роль играют и другие представители современной ортодоксальной теологии, среди которых бывший главный раввин Великобритании Джонатан Сакс [12].

Важной задачей Соловейчика было научить современных ортодоксальных евреев жить в западном потребительском обществе, не нарушая норм *ѓалахи*. Еще одним авторитетом, немало для этого сделавшим, был раввин из Белоруссии Моше Файнштейн, в 1936 году бежавший в США и возглавивший ешиву в нью-йоркском Нижнем Ист-Сайде. На этом посту, который он занимал полвека, до самой смерти, Файнштейн издал огромное количество респонсов на вопросы паствы о правильном религиозном подходе к науке, технологии, политике, а также к окружающему американских евреев нееврейскому миру, полному потребительских товаров. Вот, например, постановление о том, как следует себя вести во время христианских праздников:

Само по себе достойно порицания устраивать себе нерабочие дни тогда же, когда чуждые нам религиозные праздники отмечают те, кто почти две тысячи лет не давал покоя еврейскому народу, причинял ему беды и ныне еще не отвел руку... В нашей стране из-за изобилия благословений, дарованных нам Всевышним, благословен Он, возникли великая страсть к

наслаждениям этого мира и стремление испытывать всевозможные приятные ощущения – то, что называют «хорошо провести время». А ведь это развращает. Человек привыкает желать того, в чем у него нет потребности, и его нрав портится, пока он не превращается в чудовище. В начале он стремится [удовлетворить] свое вожделение тем, что дозволено... а когда [это] невозможно, то не останавливается и перед недозволенным [13].

Соловейчик и Файнштейн придумали схему идеальной жизни для ортодоксальных иудеев в современной диаспоре, однако общинные раввины, пытавшиеся воплотить эту схему на практике, прекрасно знают, что многие в их общинах вовсе не поступают в соответствии с предписаниями. С самого зарождения движения реформистов в начале XIX века, по мере осознания евреями того, что есть и другие варианты религиозного поведения, кроме слепого послушания общинному раввину, многие ортодоксальные лидеры стали смиряться с наличием своего рода двойного стандарта. Уже для членов гамбургской общины Ѓирша было вполне обычным заниматься делами в субботу. На протяжении большей части XX века ряд ортодоксальных евреев, несмотря на противодействие раввинов, настаивал на совместной молитве мужчин и женщин в синагоге. В свою очередь, для раввинов вопрос о положении, высоте и конструкции разделительной перегородки между молящимися мужчинами и женщинами иногда становился принципиальным, и в нем приходилось искать компромисс: в 1950-х годах раввины-выпускники имели право поступать на службу в общины, где мужчины и женщины молятся вместе, но должны были добиться перехода к отдельной молитве в течение пяти лет после назначения (правда, успех им сопутствовал не всегда). В некоторых ортодоксальных синагогах, где собственная парковка на шабат закрывается, прихожане паркуются на близлежащих улицах, а раввин в своих проповедях старательно обходит этот тонкий момент: лучше терпеть грешников в общине, постепенно подталкивая их к более религиозному образу жизни (пусть даже единственным рычагом влияния остается личный пример), чем изгнать их и тем вынудить перейти в другую деноминацию. В среде английских евреев такая политика, во всяком случае до недавнего времени, приносила

заметные результаты. По данным британской Объединенной синагоги, основанной актом парламента в 1870 году и возглавляемой главным раввином Британии (в нее входят целый ряд ортодоксальных общин Лондона и некоторые провинциальные общины), ее членами являются около половины английских евреев, многие из которых не слишком строго соблюдают *ѓалаху*. Это вовсе не означает, что они вообще ничего не знают о *ѓалахе* (хотя ортодоксальные раввины, вспоминая позицию Маймонида по отношению к караимам, оправдывают терпимость к халатному соблюдению заповедей тем, что эти евреи приравняются к «похищенным младенцам» [\[173\]](#) и не отвечают за свою неспособность придерживаться истинного пути); скорее можно сказать, что современные ортодоксальные евреи в диаспоре все больше рассматривают иудаизм как образ жизни, предписанный набором текстовых инструкций, а не передаваемый от отца к сыну путем подражания [\[14\]](#).

В Израиле позиция современных ортодоксов в значительной мере отличается от описанной, так как, живя среди еврейского большинства, они (пускай не все) могут пользоваться куда большей независимостью в теологических исканиях. Так, ученый Йешаяѓу Лейбович, в миру профессор химии и нейрофизиологии в Еврейском университете, разработал оригинальную концепцию иудаизма как теоцентричной религии, требующей от верующих служить Богу ради самого служения, а не ради награды или какой-либо метафизической цели. Лейбович утверждал, что религия, в отличие от объективных результатов научного исследования, есть вопрос личного выбора; он определял *ѓалаху* как обязывающий закон и крайнее выражение преданности Богу, отрицая возможность какой-либо специфически еврейской философии, теологии и мистики. Лейбович вел себя независимо и резко, после 1948 года даже призывая к полному разделению в Израиле религии и светского государства. После войны 1967 года он яростно выступал против аннексии территорий, оказавшихся под контролем Израиля, опасаясь, что рост арабского населения поставит под угрозу еврейский характер государства. Лейбович поощрял полноценное изучение женщинами Торы (возможно, вдохновляясь выдающимися результатами своей собственной младшей сестры Нехамы, библиста и преподавателя;

Нехама составила, среди прочего, комментарии к недельным главам Торы, читавшиеся студентами по всему миру) [15].

Йешаяѓу Лейбович считал человеческие злодеяния плодом «ошибок» самого человечества, не имеющих богословского смысла, и поэтому не видел необходимости искать какое-либо теологическое объяснение холокоста. Схожую позицию занимают многие представители новой ортодоксии. В США Элиэзер Беркович утверждал, что и в Освенциме присутствовал Бог, но невидимо, и что величие и мощь Бога были продемонстрированы именно тем, что Он не стал вмешиваться. В 1973 году в книге «Вера после Катастрофы» Беркович заявил, что, хотя подобных ужасов человеческая история еще не знала, холокост не породил какой-либо новой богословской проблемы: ведь евреи со времен Иова признавали, что Всевышний может самоустраниться и предоставить людям свободу воли, которая может быть направлена, среди прочего, на угнетение других. Ортодоксальным богословам удавалось даже различить в кошмарной реальности явные признаки грядущего избавления. Прямо во время холокоста, в Варшавском гетто, р. Ицхак Ниссенбаум призывал «освящать жизнь» – сохранять ее, а не искать мученической смерти. А американский ортодоксальный раввин Ирвинг (Иц) Гринберг, родившийся лишь в 1933 году и выросший в безопасных США, увидел в холокосте окончание целого этапа взаимоотношений Бога с народом Израиля и начало нового этапа, из чего выводил обязанность соблюдения заповедей. В 1977 году он писал, что «нравственная необходимость грядущего мира... неизбежно вытекает из испытаний холокоста» и что «если опыт Освенцима символизирует нашу отрезанность от Бога и от надежды... то опыт Иерусалима символизирует верность Всевышнего своим обещаниям и вечность Его народа». Таким образом, у евреев появляется особая ответственность перед умершими: действовать так, чтобы положить конец ложным ценностям, из-за которых стал возможен геноцид [16].

Консервативный иудаизм

Начало «историко-позитивистскому» иудаизму положил Захариас Франкель тогда же, когда Гирш создавал движение неоортодоксов. Однако детище Франкеля стало явлением прежде всего американским еще в большей степени, чем детище Гирша. Дело в том, что в Германии раввины – выпускники Еврейской теологической семинарии в Бреслау, получившие ортодоксальное, по сути, образование, дополненное научно-критическим изучением древних источников, поступали на службу в не отличающиеся излишней строгостью ортодоксальные общины и изредка – в реформистские общины. Но в первом десятилетии XX века в Америке франкелевская концепция истории и обычаев Израиля как источника закона и традиции стала под влиянием Шломо Шехтера фундаментом консервативного иудаизма.

В 1883 году, за три года до того, как выпускник семинарии в Бреслау Моше Гастер эмигрировал в Англию и стал профессором Оксфорда и хахамом ортодоксальной сефардской общины, Клод Монтефиоре нашел себе учителя раввинистической премудрости – еще одного уроженца Румынии и своего одноклассника по недавно учрежденной реформистской Высшей школе иудаистики в Берлине Шломо Шехтера. То, что Монтефиоре был вынужден задорого везти учителя из-за границы, как нельзя лучше показывает, какой редкостью были в это время в Соединенном Королевстве ученые раввины. Что касается Шехтера, сына хабадского хасида, он быстро зарекомендовал себя как исключительно продуктивный исследователь критической школы и в 1890 году был назначен преподавать на кафедре Талмуда в Кембридже. Там он прославился тем, что привез в Кембридж немалую часть огромного архива рукописей из каирской генизы – важнейших исторических источников по средневековому иудаизму.

И вот в 1902 году – в том же году, когда его бывший работодатель и ученик Клод Монтефиоре основал радикально-реформистский Еврейский религиозный союз, – Шехтера выманили из рядов британского академического сообщества: ему предложили возглавить нью-йоркскую Еврейскую теологическую семинарию в Америке, основанную за пятнадцать лет до того раввином итальянского происхождения Сабато Морайсом. (Морайс и сам успел поработать в

испано-португальской общине Лондона, где был хахамом Гастер, и видел задачу семинарии именно в том, чтобы обучать раввинов традиционному иудаизму и тем самым противостоять приманкам радикального реформизма. Одним из первых восьми семинаристов был Джозеф Г. Герц, впоследствии ставший главным раввином Британской империи.) Умению Шехтера нащупать путь между ортодоксией и реформистами способствовала глубокая личная набожность, научная строгость и ясное представление о роли народа Израиля в прошлом и будущем. Отсюда его формулировка теологической концепции исторической школы в иудаизме: «Для еврея первостепенную важность имеет не просто Библия, полученная в ходе откровения, но Библия в ее историческом самоповторении, иначе говоря, в том виде, как она интерпретируется Традицией». Подобная традиционалистская теология, допускающая изменения в *ѓалахе* в той мере, в какой они отражают современные обычаи народа Израиля в целом (впрочем, что именно под ними понимать, – большой вопрос), удивительно напоминает восприятие отческих традиций фарисеями эпохи Второго храма. Не случайно Луи Финкелстайн, дольше любого из преемников Шехтера занимавший пост главы Семинарии (и работавший в ней всю жизнь, с момента посвящения в 1919 году до смерти в 1991 году), написал объемистый труд о фарисеях, уделив в нем еврейской жизни Америки XX века ничуть не меньше внимания, чем религиозной группе эпохи Второго храма, которой он номинально посвящен [17].

Шехтер привез в Нью-Йорк целую плеяду крупных европейских ученых, чему в немалой степени помогло относительное процветание многих американских евреев в начале XX века, и в 1913 году основал Объединенную синагогу Америки, которая и сегодня (впрочем, уже под менее амбициозным названием «Объединенная синагога консервативного иудаизма») координирует жизнь консервативных общин в США и Канаде. Первоначальное название организации отражает надежду (вспомним основанный еще в 1873 году реформистами Союз американских еврейских общин), что соответствующая разновидность иудаизма на девственной американской земле станет стандартом. На протяжении почти всего XX века эта надежда казалась не такой уж беспочвенной. Консервативная идеология предписывала соблюдение традиции, но

традиции динамичной, формируемой самими евреями, и тем самым давала большой простор для религиозного самовыражения в полном согласии с американскими идеалами личной свободы. Консервативный иудаизм не нуждается ни в постоянном уточнении писанных правил, свойственном современной ортодоксии, ни в характерных для реформистов мучительных поисках консенсуса по принципиальным вопросам. Преподававший в Еврейской теологической семинарии с 1946 года Авраам Йеёшуа Ёгешель настаивал в получившей большое влияние книге «Бог в поисках человека» (1955), что евреи должны стремиться вновь открыть в себе жар религиозного убеждения – посредством не рациональных рассуждений, а экзистенциальных решений, проясняемых посредством разума, научиться вновь испытывать трепет и благоговение, раскрыть свой разум перед исполненным намеков языком Торы и ощутить в исполнении заповедей тайну бытия. Духовный и нравственный подход Ёгешеля оказался в особенности близок семинаристам 1960-х годов [18].

Уверенная позиция консервативного иудаизма в Америке середины XX века подкреплялась общим согласием в вопросе о важности иврита и Земли Израиля как элементов национальной традиции, подлежащих сохранению. Уже в 1905 году Шехтер называл сионизм «великим бастионом против ассимиляции», а в 1913 году – в тот же год, когда при его участии была основана Объединенная синагога Америки, – посетил XI Сионистский конгресс в Вене. Но по многим другим серьезным теологическим вопросам консервативные евреи в минувшем веке просто смирились с наличием разногласий. Так, мнения о богословской значимости холокоста варьировались весьма широко. Ёгешель, сам бежавший из Берлина в 1939 году, в возрасте за тридцать, настаивал, что единственный достойный ответ на холокост – молчание, а философ Ричард Рубенштейн, получивший звание консервативного раввина в Еврейской теологической семинарии в 1952 году, утверждал в своей книге «После Освенцима», впервые опубликованной в 1966 году, что «Бог на самом деле умер в Освенциме», но религиозная общность евреев по-прежнему важна, так как она дает людям чувство, что они не одиноки [19].

В 1988 году Комиссия по философии консервативного движения опубликовала декларацию принципов «Эмет ве-эмуна» («Истина и

вера»), в которой были оставлены открытыми даже основополагающие вопросы о природе откровения и соблюдении *ѓалахи*:

Природа откровения и его значение для еврейского народа понимались и понимаются консервативным движением по-разному. Мы верим, что в классических источниках иудаизма описаны многочисленные прецеденты, подкрепляющие подобные взгляды на откровение... Одни из нас воспринимают откровение как личный контакт Бога и людей... Другие считают, что суть откровения – непрерывное открытие истин о Боге и о мире посредством изучения природы и истории. Хотя эти истины неизбежно обусловлены культурой, они рассматриваются как конечная цель творения. Сторонники этого взгляда считают откровение непрерывным процессом, а не единичным событием... Для многих консервативных иудеев *Ѓалаха* незаменима прежде всего потому, что в ее соблюдении заключается, по мнению еврейского сообщества, воля Всевышнего. Более того, она представляет собой конкретное выражение нашего непрерывного контакта с Богом. В консервативном сообществе Божественный аспект еврейского закона может пониматься по-разному, но, вне зависимости от конкретного понимания, для многих его наличие есть главный довод в пользу соблюдения *Ѓалахи*, та причина, которая является фундаментом для всего остального... Наше консервативное сообщество стремится продолжать раввинистическую традицию сохранения и развития *Ѓалахи* посредством внесения в нее надлежащих изменений по решению раввинов... Хотя изменение является традиционной и необходимой частью *Ѓалахи*, мы, как и наши предки, не стремимся к изменениям ради самих изменений... Тем не менее мы, по примеру раввинов – наших предшественников на протяжении истории, рассматриваем вопросы о введении тех или иных изменений по ряду причин. Время от времени для поддержания целостности закона приходится приспосабливать его к современным обычаям, принятым среди соблюдающих евреев... Некоторые изменения в законе направлены на улучшение материального положения еврейского народа или общества в целом. Цель других –

способствовать улучшению отношений между евреями или отношений евреев с «большим» миром. В некоторых случаях изменения нужны, чтобы предотвратить или устранить несправедливость, в других случаях они представляют собой практическую программу улучшения качества еврейской жизни путем повышения ее нравственных стандартов или уровня набожности [20].

За плюрализмом, принятым в консервативном движении, стояло очевидное стремление соединить еврейскую традицию и жизнь в современном мире. Одним из его следствий в 1950-х годах стало разрешение в субботу ездить на машине в синагогу – в этом консервативные общины разительно отличаются от ортодоксальных, в обязательном порядке закрывающих на субботу парковку при синагоге. Вот что гласит текст постановления Комиссии:

Запрет ездить на машине в субботу – важный фактор, укрепляющий дух субботнего покоя. Кроме того, это ограничение способствует тому, чтобы семья проводила шабат вместе. Однако если семья проживает вне шаговой доступности от синагоги, поездку на машине в синагогу никоим образом нельзя истолковать как нарушение субботы – напротив, приезд в синагогу должен рассматриваться как выражение преданности нашей вере [21].

Подобная терпимость не помогла предотвратить расколы в консервативном движении на протяжении XX века. В ходе пылких дебатов между исключительно талантливыми, знающими и весьма упрямыми в суждениях преподавателями Еврейской теологической семинарии зародились реконструктивистский иудаизм и Союз традиционного иудаизма. Сын ортодоксального раввина Мордехай Каплан, получив образование в Америке, был посвящен в раввины в семинарии вскоре после приезда Шехтера и полвека проработал там преподавателем. Его реконструктивистская философия представляет собой ответвление консервативного иудаизма, акцентирующее один из его аспектов. В 1934 году в работе «Иудаизм как цивилизация» Каплан сформулировал основополагающую аксиому своего учения – о том,

что суть иудаизма состоит не в чем ином, как в эволюции религиозной цивилизации еврейского народа, приспособляющейся к различным историческим контекстам, и поэтому надо радоваться, а не огорчаться адекватной реакции иудаизма на запросы современного мира. Иудаизм нужно перестроить (отсюда «реконструктивизм»), а еврейским традициям дать новую интерпретацию, приведя их в соответствие с современной эпохой. На практике подобный подход, подкрепленный философскими и социологическими доводами, а также пропагандой светского культурного сионизма со стороны писавшего на иврите публициста Ашера Гинцберга (более известного под псевдонимом «Ахад-га-Ам» – «один из народа»), во многих практических и литургических аспектах сближал реконструктивизм с реформистскими общинами и способствовал популярности у американских евреев среднего класса представления о том, что синагога должна быть в первую очередь центром общественной жизни, а молитва и учеба – побочными занятиями. Так, из «Субботнего молитвенника», вышедшего под редакцией Каплана в 1945 году, были исключены упоминания о воскрешении мертвых, о Мессии как личности и даже об избранности еврейского народа. В то же время реконструктивисты унаследовали от консервативного иудаизма акцент на необходимость молитвы на иврите и соблюдения ритуалов, которые позволяют ощутить мировосприятие предыдущих поколений (впрочем, допускается изменение ритуалов по этическим причинам, если утратили силу конкретные исторические условия, существовавшие при их возникновении). Из основанного Капланом в 1922 году Общества по распространению иудаизма выросла Еврейская реконструктивистская федерация, учрежденная в 1955 году и с 1968 года финансирующая Реконструктивистский раввинский колледж в Пенсильвании [22].

Не случайно именно реконструктивисты быстрее и радикальнее, чем сторонники других направлений в иудаизме, отреагировали на перемены в положении женщин. Религиозная роль женщин в XX веке оставалась почти такой же, как при зарождении раввинистического иудаизма, когда были выработаны домашние обряды с участием женщин; эта ситуация стала восприниматься как серьезная проблема, требующая тех или иных преобразований. Еще в XIX веке некоторые ортодоксальные синагоги Англии ввели ритуал «посвящения» девочек

в общину, но евреям, видевшим плоды эмансипации женщин в «большом» мире, где они получали университетское образование и могли выбирать различные профессии, дальнейшее игнорирование потребностей женщин и исключение их из общинной жизни все чаще казалось недопустимым анахронизмом. В 1922 году, когда дочери Каплана исполнилось двенадцать лет и один день (возраст религиозного совершеннолетия), он впервые ввел в синагогальную службу ритуал *бат мицва* ^[174], а в 1940-х годах женщины были полностью уравнены в правах с мужчинами во всех реконструктивистских общинах. В 1968 году реконструктивисты впервые посвятили в раввины женщин; неотъемлемой частью адаптации движения к современному североамериканскому обществу стало признание и включение в общину лесбиянок, гомосексуалов, бисексуалов и трансгендеров [23].

Коллеги по семинарии (в том числе великий исследователь Талмуда Шаул Либерман, учивший в ешивах Белоруссии, больше десяти лет занимавшийся и преподававший в незадолго до того открытом Еврейском университете в Иерусалиме, а профессором Еврейской теологической семинарии ставший в 1940 году) воспринимали взгляды Каплана с подозрением и даже враждебностью. Большинство преподавателей спокойно относились к тому, что все аспекты иудаизма имеют историческое происхождение, но посягательство на традиционную синагогальную литургию затронуло их слишком живо. Из-за дебатов о рукоположении женщин, вспыхнувших в семинарии в начале 1980-х годов, еще один выдающийся талмудист Дэвид-Вайс Ѓаливни основал новую организацию – Союз традиционного консервативного иудаизма, в 1990 году окончательно отколовшийся от консервативного движения (и убравший из названия соответствующее прилагательное). Союз традиционного иудаизма открыл собственную школу раввинов, но его влияние на консервативные общины Северной Америки, которые, если уж на то пошло, в целом соблюдают заповеди не так строго, как их раввины, остается пока ограниченным. Можно даже сказать, что все направления консервативного иудаизма находятся до некоторой степени в кризисе, так как многих прихожан не устраивает центристская позиция: одни уходят в ортодоксальные общины или независимые обновленческие движения в поисках большей духовности, другие предпочитают более плюралистический

реформистский иудаизм, а то и становятся чисто светскими евреями или вовсе утрачивают еврейское самосознание [24].

По иронии судьбы, хотя члены консервативного движения с самого начала искренне поддерживали сионизм, в Израиле это направление, на иврите называемое *масорти* («традиционный»), так и не получило широкого распространения, отчасти потому, что лидеры *масорти* не участвовали в установлении так называемого статус-кво, который с 1948 года регулирует отношения между светским государством и авторитетными раввинами. До недавнего времени большинство израильских *масорти*, как и большинство израильских реформистов, были выходцами из семей недавних репатриантов из США, хотя в последнее время светские евреи – уроженцы Израиля – стали чаще выбирать консервативную и реформистскую форму ритуалов, связанных с жизнью и смертью (свадьбы, похороны). Не слишком значительным представляется и влияние Еврейской теологической семинарии на евреев бывшего Советского Союза, не принадлежавших ни к какому направлению, в 1990-е годы и позже. Другие диаспоры оказались более восприимчивыми: так, в 1962 году в Буэнос-Айресе по образцу нью-йоркской Еврейской теологической семинарии была создана процветающая и ныне консервативная Латиноамериканская раввинская семинария.

В Великобритании заметной фигурой стал Льюис Джейкобс, обучавшийся, в отличие от многих английских раввинов, исключительно в Англии (в ешивах Манчестера и Гейтсхеда, а также Лондонском университете) и в 1940-х – 1950-х годах служивший раввином в ортодоксальных синагогах Манчестера и Лондона. В 1961 году он подал в отставку с поста преподавателя Еврейского колледжа (единственной в стране ортодоксальной семинарии, готовящей общинных раввинов), не получив места директора: главный раввин Исраэль Броди наложил вето на кандидатуру Джейкобса в связи с высказанными им в публикациях неортодоксальными взглядами. Самая заметная из его работ этого периода называлась «Есть разумные основания верить»; в ней Джейкобс соглашался с некоторыми методами библейской критики и утверждал, что Библия отчасти сочинена людьми (в консервативном движении такие утверждения никого бы не смутили). До самой смерти (2006) Джейкобс непреклонно и с большим знанием дела защищал ортодоксальность

своих взглядов. Но в представлении оппонентов он посягал на то, что Шимшон-Рафаэль Ѓирш считал краеугольным камнем ортодоксальных воззрений, – на веру в то, что Тора дана с небес, и ни главный раввин, ни бывшие коллеги Джейкобса из Объединенной синагоги не простили ему этого. В 1964 году некоторые из сторонников Джейкобса организовали новую ортодоксальную общину – Новую лондонскую синагогу, не подчинявшуюся Объединенной синагоге и главному раввину; в этой синагоге и стал раввином Джейкобс. Он пользовался широким уважением как ученый; его книги читали и многие из отрекшихся от него коллег, да и среди простых ортодоксальных евреев Объединенной синагоги он не утратил популярности. Он мог бы по-прежнему называть свой иудаизм вариантом современной просвещенной ортодоксии, следующим местному обычаю страны (*мингаг Англия*), но вместо этого он в 1980-х годах присоединился со своей общиной к консервативному движению США. Однако сколько-нибудь массового перехода английских евреев в консервативный иудаизм не последовало – отчасти потому, что в вопросах убеждений и религиозной практики многие евреи из общин ортодоксальной Объединенной синагоги отличаются от консервативных разве что названием [25].

Все вышесказанное – предмет истории лишь европейских и американских общин. Пылкие споры реформистов XIX – начала XX века и их противников в Западной и Центральной Европе почти не затронули старинные еврейские общины Ближнего Востока и Северной Африки. Там, как и на большей части Восточной Европы, главным религиозным ответом на проблемы современности стало решительное утверждение традиции. Об этом – в следующей главе.

19. Отрицание

Термин *харедим* – в буквальном переводе «трепещущие» – имеет коннотации богобоязненности и страстного желания (соблюдать заповеди); в Библии так названы слушатели Исаии, «трепещущие пред словом Его», и благочестивые переселенцы в Землю Израиля времен Ездры, «благочестивые пред заповедями Бога нашего», заключавшимися в данном случае в том, чтобы прогнать нееврейских жен и отказаться от рожденных ими детей. По мнению *харедим*, все попытки последних двух веков адаптировать иудаизм к современности были глубоко ошибочными. Слово *харедим* вошло в современный иврит в XIX – начале XX века как аналог слова «ортодоксы» и наряду с другими служило для обозначения неоортодоксальных последователей Шимшона-Рафаэля Ѓирша, однако за последние полвека значение сузилось: сейчас так называют ультраортодоксов, полностью отрицающих современное светское общество [1].

Тот, кто войдет в иерусалимский квартал Меа-Шеарим, чуть к западу от стен Старого города, может подумать, что попал в восточноевропейское местечко из рассказов Шолом-Алейхема: везде говорят и пишут на идише, мужчины даже в разгар средиземноморского лета ходят в черных сюртуках – лапсердаках, кафтанах и широкополых меховых шляпах самого различного покроя, а женщины и девочки одеты в скромные платья с длинными рукавами и черные чулки. Мужчины и мальчики носят пейсы – локоны на висках (иногда заправляя их за уши), повсюду видны пышные бороды. Замужние женщины закрывают волосы от всех, кроме мужа, платком или париком (а на улице и шляпой). Парики бывают весьма эффектными; особенно ценятся восточноевропейские, из светлых волос. Довольно велик и рынок париков из Индии – настолько, что конкуренты пытались обрушить его, утверждая, что индийский парик непригоден для благочестивой еврейской женщины: ведь бывшая обладательница волос могла пожертвовать их индуистскому божеству. Вся жизнь построена вокруг религиозных ритуалов – для женщин дома, для мужчин в синагогах и учебных заведениях. Везде царит атмосфера глубокой целеустремленности; обитатели квартала с подозрением смотрят на посторонних и туристов, нарушающих покой

этого анклава в двух шагах от главных торговых улиц современного города, – особенно в шабат, когда сирена оповещает местное население о прекращении работы, и все посвящают день молитве, изучению Торы и отдыху [2].

Квартал Меа-Шеарим появился в 1875 году, когда набожные евреи Старого города решили поселиться за пределами тесных городских стен; подобные ультраортодоксальные анклавы в течение второй половины XX века создавались и в других населенных пунктах Израиля (например, в Бней-Браке под Тель-Авивом) и диаспоры (Стэмфорд-хилл в Лондоне, часть Бруклина в Нью-Йорке; есть подобные кварталы в Торонто, Антверпене и других городах). Во всех этих анклавах физическая сегрегация призвана помочь ультраортодоксам защититься от влияния телевидения, газет, рекламы и прочих явлений массовой культуры; их дети ходят в отдельные школы, где учатся главным образом принципам соблюдения Торы и лишь самым базовым добавочным знаниям и умениям, например чтению и письму. Отношение *харедим* к Интернету – вопрос сложный: в некоторых общинах большинство членов им пользуется, но в ходе многочисленного митинга в 2012 году на бейсбольном стадионе в нью-йоркском районе Квинс всеобщее использование Всемирной сети было подвергнуто осуждению.

В этих общинах, живущих бок о бок с современным технологическим и в то же время (по их мнению) упадочным западным обществом, солидарность между семьями поддерживается посредством браков по сговору родителей, а состоятельные члены общины предоставляют братьям работу и оказывают финансовую помощь, так что повседневная жизнь вообще не требует контактов с окружающим миром. В семьях *харедим* всегда много детей: они усердно соблюдают библейскую заповедь «Плодитесь и размножайтесь», а некоторые из них вдобавок придерживаются догмата, согласно которому увеличение ультрарелигиозного населения является достойным ответом на холокост, в ходе которого в Восточной Европе было уничтожено множество выдающихся центров изучения Торы. Выживать многодетным семьям (нередко с десятком и более детей) во многом помогает прогресс в медицине и социальная помощь, оказываемая в государствах западной культуры (включая Израиль). Высокая доля детей *харедим* остается в общинах, что обусловлено не

только привлекательностью их стиля жизни и мощью проповедуемой идеологии, но и очевидными препятствиями, встающими перед теми, кто отважится покинуть свой анклав и окунуться в незнакомый современный мир. Даже женщины из ультраортодоксальных семей, чье чрезвычайно ограниченное образование характеризует фразой «Их учат ничего не знать» и чье стремление к скромности делает их практически невидимыми в общественной жизни *харедим* (косо смотрят даже на фотоснимки женщин, сделанные вне дома, а на свадьбе женщины танцуют отдельно от мужчин), часто говорят, что довольны своей ролью хозяйки дома – ведь мужчины учатся или работают, – хотя по экономическим причинам все больше таких женщин, особенно в Израиле и США, начинают искать оплачиваемую работу [3].

Сами *харедим* называют свой способ соблюдения заповедей Торы поддержанием традиции, но на деле он, как и многие другие явления в современном иудаизме, во многом обусловлен реакцией на Просвещение в конце XVIII века. Моше Софер, больше известный как Хатам Софер, родился во Франкфурте, а рупором жесткого отпора модернизму стал в Пресбурге (ныне Братислава), где он провел в должности раввина тридцать три года. Это назначение Моше Софер получил в 1806 году, когда ему было далеко за сорок. В Пресбурге тогда проживала самая крупная еврейская община Венгрии, где было немало, хоть и не большинство, сторонников новой еврейской жизни, соответствующей идеалам Просвещения. Софер бросился с ними в бой столь же энергично, сколь и умело. Он выдвинул новое и бескомпромиссное понимание талмудической фразы «Новое запрещено Торой» ^[175], постановив, что любое новшество может быть объявлено вне закона только потому, что это новшество. Знакомым с историей иудаизма предыдущих столетий представляется, что этот запрет всего нового, по иронии судьбы, сам являлся новшеством, однако риторическая простота призывов к защите традиции, обычно более свойственная фундаментализму, имела успех. Хатам Софер обеспечил распространение своих взглядов, вложив огромные усилия в укрепление образовательных институтов по изучению Торы; среди прочего, он основал в Пресбурге собственную ешиву, самую большую по числу учеников со времен академий вавилонских гаонов [4].

Итак, Моше Софер объявил наиболее совершенным выражением закона Моисея идеализированный образ жизни польской и немецкой еврейской религиозной элиты середины XVIII века (отсюда и «дресс-код» современных *харедим*). Хатам Софер решительно противостоял всему связанному с Просвещением. В завещании, опубликованном после его смерти в 1839 году, он призывал членов своей семьи: «Пусть рука ваша никогда не коснется книг Моше Мендельсона, и тогда вы будете тверды в своей поступи». Под руководством потомков Софера пресбургская ешива сохранила свое влияние вплоть до Второй мировой войны, а в 1950 году была заново основана в Иерусалиме правнуком ученого Акивой Софером. Ешива, расположенная в ультраортодоксальном по большей части районе Гиват-Шауль, процветает и поныне. В 1879 году второй сын Моше Софера – Шимон, возглавивший в Кракове организацию «Махзикей га-дас» («Поборники религии»), был избран в австрийский парламент и защищал традиционный иудаизм от сторонников новшеств. В завещании Хатама Софера с образцовой четкостью описан образ жизни, о сохранении которого он мечтал: «Не меняйте своих имен, языка или одежды ради подражания путям неевреев. Женщины должны читать книги на идише, напечатанные нашим традиционным письмом, с историями о наших мудрецах, и ничего более... Не говорите, что времена изменились, ведь “есть у нас Отец старый” ^[176], благословен Он, Который не изменился и никогда не изменится» [5].

Установлению четких религиозных правил помогло закрепление абсолютного авторитета «Шульхан аруха» Йосефа Каро. Спустя поколение после Хатама Софера другой венгерский раввин, Шломо Ганцфрид, составил сокращенное изложение труда Каро – перечень законов, обязательных для соблюдения каждым евреем, написанный на простом иврите и предназначенный для людей неученых, но набожных. Этот труд получил такую популярность, что с момента первой публикации в 1864 году и до смерти Ганцфрида в 1886 году выдержал четырнадцать изданий. Ганцфрид, будучи руководителем общины, принимал активное участие и в политической борьбе против венгерских неологистов, но его книга оказала на иудаизм влияние куда большее. Крупными тиражами печатных изданий галахических трудов и простотой их распространения объясняется и влияние более поздних лидеров *харедим*, многих из которых чаще называют не по имени, а по

самому известному труду. Так, Исраэль Меир га-Коген, обладавший огромным авторитетом в Литве XIX века и во всем ультраортодоксальном мире, но при этом никогда и нигде не занимавший должности раввина, известен во всем мире как Хафец Хаим, по названию своей первой книги (юридического и этического трактата о запрете злословия), опубликованной в Вильне без указания имени тридцатипятилетнего автора. Авторитет принесло ему массовое распространение его труда «Мишна брура» («Ясное учение») – огромного комментария к первой части «Шульхан аруха» Каро, написанного как подробное руководство по повседневной жизни для тех, кто был столь же набожен, как читательская аудитория Ганцфрида, но не ленился вникать в мелочи и не страшился расхождений во мнениях.

Семья Хафец Хаима жила в небольшом городке Радунь (ныне поселок в Белоруссии), где его жена держала бакалейную лавочку; вначале он помогал ей с ведением счетов, а потом (когда дела в лавочке пошли неважно) много лет занимался преподаванием. В Радунь Хафец Хаим написал целый ряд книг, посвященных практическому соблюдению законов и более широким темам нравственного характера. В последние годы жизни он много времени проводил в разъездах; личная репутация набожного и благочестивого человека помогала ему даже в условиях финансового кризиса после Первой мировой войны собирать средства на финансирование работы европейских ешив. Среди последних была и ешива, созданная им в Радунь еще в 1869 году, когда к нему стали стекаться многочисленные ученики. Хафец Хаим стал одним из лидеров Агудат Исраэль и умер в 1933 году, прожив долгую жизнь и успев застать восхождение к славе своего гораздо более младшего современника Авраама-Йешаягу Карелица. Жизненный путь Карелица – талмудиста, известного под именем Хазон Иш («Видение человека»), по названию составленного им анонимно комментария к некоторым разделам «Шульхан арух», – был схож с биографией Хафец Хаима в том, что средства к существованию ему тоже давала лавочка жены. В пятьдесят пять лет он переселился из Вильны в Бней-Брак в Земле Израиля и стал духовным лидером сообщества *харедим* – сперва в подмандатной Палестине, а в 1940-х и начале 1950-х годов, после постепенного глобального осознания масштабов и последствий холокоста, во всем мире [6].

Своим авторитетом Хазон Иш был во многом обязан решительному отказу от умозрительных рассуждений о соблюдении Торы и от каких-либо компромиссов в этом отношении. Он призывал своих последователей отделиться от других евреев, считавших себя ортодоксами, с той же энергией, с какой Хатам Софер нападал на реформистов и светские идеологии: «Где простота, там и истина, точно так же, где крайности, – там и величие. Крайность – это доведение предмета до совершенства. Сторонники золотой середины и посредственности, презирующие крайности, – пусть найдут они место среди фальсификаторов или людей неразумных... Наивная вера – вот прямой ответ, проясняющий истину и разрешающий сомнения». Необходимость выносить постановления по вопросам повседневной жизни (а для Хазон Иша с 1933 года, после репатриации, в этот круг входили и практические вопросы о соблюдении законов, действующих только в Земле Израиля, например о субботнем годе) особенно тесно связывала и связывает авторитетных раввинов с их последователями. За последние полвека «руководители своего поколения», как говорили о них *харедим*, становились фактически не только духовными, но и политическими лидерами для все большего числа студентов ешив, особенно в Израиле [7].

Студенты ешив стали рядовыми в войне этих тихих, набожных авторов с секуляризмом и распущенностью. Как мы знаем, ревностное изучение Торы к тому моменту уже много столетий было, во всяком случае для мужчин, идеалом раввинистического иудаизма; новым в XIX веке стало воплощение этого идеала на практике посредством распространения по всей Восточной Европе крупных независимых ешив, где множество молодых людей училось ради самого учения [177], посвящая штудированию религиозного законодательства, в особенности Вавилонского Талмуда и комментариев к нему, значительную часть своей жизни. Первую современную ешиву подобного типа основал в 1803 году в Воложине один из учеников Виленского гаона, чтобы противостоять влиянию хасидизма посредством изучения настоящего смысла классических текстов, призванного прийти на смену казуистике пильпуля. Во второй половине XIX века в Воложинской ешиве было 400 студентов. Некоторые из них основали в других городах Литвы новые ешивы, где стали складываться свои традиции учебы и учебной программы. Так, в

1897 году ешива в Слободке, пригороде Ковно (ныне Каунас), насчитывала около 200 студентов. В ешиве, основанной в 1875 году в Телзе (ныне Тельшяй, Литва), было введено новшество: студентов разделили на четыре класса по успеваемости, так что одаренные ученики могли получить больше знаний. Единственной задачей подобной образовательной реформы было максимальное содействие обучению: ни в одной из этих ешив учеба не рассматривалась в первую очередь как путь к экзамену или получению квалификационного удостоверения. И хотя на практике многие выпускники становились общинными раввинами, целью ешив было сохранение и изучение традиции ради самой традиции. В 1940-х годах ученики Мирской ешивы, которые спаслись от нацизма, бежав через Сибирь в Японию, не позволили себе прийти в отчаяние, зная о гибели литовского еврейства: обосновавшись в конечном итоге в Шанхае, они вновь напечатали классические еврейские тексты, чтобы учение не прекращалось.

В отличие от ортодоксов Германии и Венгрии, основателям восточноевропейских ешив в XIX веке угроза Просвещения казалась весьма отдаленной. Более насущной была необходимость заручиться поддержкой широких кругов еврейского населения: ешивам, оставляющим право испытывать подлинные религиозные переживания за интеллектуальной элитой, слишком легко было противопоставить рассчитанный на массы хасидизм. Среди самых эффективных вариантов решения этой трудности было зародившееся в литовских ешивах движение Мусар («Этика»). Начало ему положил в Вильне рабби Исраэль Салантер, сочетавший работу руководителя обычной ешивы с ролью проповедника, насаждавшего нравственное поведение не только среди собственных студентов, но и среди обычных живущих «в миру» евреев. Оригинальные методы обучения, разработанные им, в том числе совместные нравственные беседы, переняли и другие ешивы – не только в Литве, но и в остальном еврейском мире [8].

К тому времени, когда Салантер в 1848 году основал в Ковно отдельную ешиву, работавшую по принципам Мусара, реальная угроза наступления хасидизма на ешивы уже значительно снизилась по сравнению с эпохой борьбы *митнагдим* против хасидов в конце XVIII века под руководством Виленского гаона (см. главу 15). Так, когда в 1879 году в Кракове была основана организация «Махзикей га-дас»

для борьбы с посягательствами модернистов в Галиции, она могла рассчитывать на массовую поддержку белзских хасидов против общего врага. Оппозиция хасидов Просвещению объяснялась не особенностями самого хасидизма, а реакцией на враждебность лидеров еврейского Просвещения – *маскилим*, обвинявших хасидов в том, что те насаждают суеверия вместо того, чтобы дать польским евреям получить образование западного типа и тем улучшить свое общественное положение. В ответ хасидские лидеры середины XIX века – например, Менахем-Мендл Шнеерсон, внук основателя движения Хабад, прозванный Цемах Цедек («Поросль праведная») по составленному им объемному компендиуму еврейского права, – обосновывали необходимость скрупулезного соблюдения заповедей их мистическим смыслом [9].

Таким образом, хасидизм из оппозиционной раввинскому истеблишменту революционной секты, какой он был в XVIII веке, в веке девятнадцатом превратился в передовой отряд *харедим*, сражающийся за консервативные раввинистические ценности. Хасидские общины начали учреждать собственные ешивы для изучения Торы и Талмуда, чтобы изолировать юношей от вредного влияния внешнего мира, – в чем наблюдалось явное сходство с литовскими *митнагдим*, некогда поступавшими так же для защиты от хасидизма. Некоторые хасидские лидеры, например *цадик* гурских хасидов (крупнейшей хасидской группы Центральной Польши) Алтер Ицхак-Меир Ротенберг, стали более известны своими трудами по *галахе*, чем мистическими проповедями. К 1881 году после больших волн эмиграции на Запад большинство *харедим* Украины, Галиции и Центральной Польши, а также многие *харедим* Белоруссии, Литвы и Венгрии вели хасидский образ жизни и использовали хасидские ритуалы в богослужении. Различные группы хасидов яростно защищали свою самобытность и традиции, храня верность конкретным *ребе* (продолжавшим разрабатывать мистические толкования Торы), но для внешнего еврейского мира они представлялись единым фронтом, выступающим против каких бы то ни было сдвигов в сторону секуляризации. По двум важнейшим вопросам, однако, консенсус среди хасидов, да и среди *харедим* вообще, был и остается редким: речь об отношении к сионизму и ожидании близкого прихода Машиаха [10].

Из современных *харедим* наиболее ясно религиозное неприятие сионизма выразил Йоэль Тейтельбойм, хасидский *ребе* из Сатмара в Венгрии (ныне Сату-Маре, Румыния). По мнению сатмарских хасидов, сионистская затея – это «дело Сатаны», потому что нельзя пытаться построить еврейское государство, пока не пришел Машиах. Таким образом, существование нынешнего Государства Израиль преступно, так как мешает приходу Машиаха, а холокост был наказанием свыше за попытку сионистов «приблизить силой конец изгнания». Тейтельбойм возглавлял сатмарских хасидов свыше полувека; в 1944 году он бежал из Европы и принес венгерский хасидизм в США, основав в бруклинском квартале Вильямсбург новую общину – особый, совершенно неассимилирующийся, говорящий исключительно на идише анклав в пестром мультикультурном Нью-Йорке [11].

Сатмарские хасиды занимают крайнюю позицию в своем неприятии сионистского государства, иногда вплоть до запрета говорить на иврите в быту, однако и в конце XIX века сионизм внушал многим *харедим* опасения, что светский национализм, основанный на наличии своей территории и государственности, вытеснит законы Торы. Впрочем, демографические сдвиги начала XX века, когда *харедим* стали наряду с другими евреями переселяться из Восточной Европы в Палестину, и развитие религиозного сионизма сделали позицию *харедим* не столь однозначной и привели к ожесточенным спорам в их среде. Мы уже знаем (см. главу 18), что в 1912 году в Катовице была основана организация Агудат Исраэль, чьей целью было объединение всех сил, выступающих за сохранение традиционного иудаизма и его защиту от посягательств современности: «решать в духе Торы и соблюдения заповедей все вопросы, возникающие ежедневно в жизни еврейского народа», однако совместное существование в рамках единой организации лишь подчеркнуло различия в позициях участников, в том числе и в их отношении к растущему еврейскому сообществу в Палестине (*ишуву*).

Одним из главных создателей теологии ортодоксального религиозного сионизма, учитывающей практическую жизнь палестинских евреев в XX веке, был обладавший в высшей степени независимым мышлением Авраам Кук. В 1904 году, в возрасте тридцати девяти лет, он переселился из Латвии в Палестину и занял

пост раввина Яффы, а в 1921 году стал первым главным ашкеназским раввином Палестины. Авра́ам Кук получил традиционное талмудическое образование, вдобавок к которому самостоятельно изучал Танах, философию и мистицизм, и имел опыт службы общинным раввином в Восточной Европе, однако разработанная им теология была вполне самостоятельной и вызвала немало споров как в религиозных, так и в светских кругах. Кук рассматривал возвращение в Землю Израиля как начало божественного избавления и призывал религиозных лидеров взять на себя задачу как духовного возрождения, так и улучшения материального благосостояния *ишува*. Будучи глубоко мистическим мыслителем, Кук рассматривал реальный мир как единое целое, в котором воплощено божественное начало, так что в этой схеме возвращение евреев на свою землю является одним из этапов процесса всеобщего избавления. Все евреи, живущие на Земле Израиля, даже самые отъявленные безбожники, играют свою роль в божественном плане. Кук даже заявлял, что нападки светских идеалистов на религию следует ценить, ибо они, как ни парадоксально, имеют религиозный смысл: используя понятие «разбиения сосудов» из лурианской каббалы, он утверждал, что «великие идеалисты стремятся к порядку такому благородному, такому возвышенному и чистому, какой в реальном мире невозможен, и, таким образом, разрушают то, что приспособлено к порядкам этого мира... Величие душ, вдохновленных царством хаоса, выше, чем душ, преданных существующему порядку» [12].

Подобная толерантность привела Кука к разногласиям с другими *харедим*: гурский *ребе* (Гур – название польского города Гура-Кальвария на идише) говорил о нем, что «его любовь к Сиону не знает пределов, и [потому] он называет нечистое чистым и одобряет его», – надо сказать, что Кук нередко выдвигал радикально новые прочтения традиционных философских и каббалистических понятий. Его труды носят такую печать намеренного новаторства, что мы могли описать его и в прошлой главе как одного из поборников контрреформ, наряду с Йосефом-Довом Соловейчиком. Однако центральная мысль, лежащая в основе его воззрений, – о том, что возвращение евреев на Землю Израиля может ускорить божественное вмешательство и наступление мессианской эры, – новой не была: в течение предыдущего столетия ее высказывали религиозные сионисты

Центральной и Восточной Европы, хотя практические действия в этом направлении предпринимали лишь немногие, в частности Шмуэль Могилеввер из Белостока (см. главу 16). Цви-Гирш Калишер, раввин крупной общины в прусской части Западной Польши, настаивал на восстановлении Храма и жертвоприношений на Земле Израиля. Йеѓуда Алкалай, раввин небольшой сефардской общины под Белградом, в середине XIX века выдвинул практические планы поощрения поселенческих производительных хозяйств в Палестине. В этих планах не последнее место занимало возрождение библейской десятины: предполагалось, что каждый еврей отчислял бы десятую часть своего дохода на восстановление еврейской жизни на Земле Израиля. Первоначально Алкалай действовал под влиянием каббалистических расчетов, согласно которым Машиах должен прийти в 1840 году, а когда этого не случилось, он твердо уверовал, что евреи должны начать действовать сами. До 1840 года можно было надеяться на избавление божественной милостью. Но теперь избавление зависело от *тишув* («возвращения» или «раскаяния») еврейского народа, что Алкалай понимал как возвращение на свою землю. За четыре года до смерти (последовавшей в 1878 году) он сам переселился на Землю Израиля [13].

Таким образом, для тех *харедим*, кто поддерживал сионизм, это движение было неразрывно связано с мессианскими чаяниями, и разногласия возникали главным образом по вопросу о том, в какой мере можно сотрудничать с нерелигиозными евреями в построении светского еврейского государства, которое, в свой черед, послужит высшим религиозным целям. Большинство религиозных сионистов в XX веке жили вне мира *харедим*. Так, в 1902 году в Вильне было основано религиозное движение «Мизрахи»; уже к 1909 году оно имело в Палестине свои школы, где светские занятия сочетались с религиозным образованием, а с 1922 года от «Мизрахи» отпочковалась политическая партия и рабочая организация «Ѓа-Поэль ѓа-Мизрахи» («Рабочий Мизрахи»), чьим лозунгом было: «Тора и труд». Сионистские устремления с самого начала находились в центре идеологии «Мизрахи», активно работавшей со светскими евреями. Именно бывшие члены ее молодежного крыла «Бней-Акива» в 1974 году составили ядро группы сторонников крайнего ортодоксального сионизма, базирующегося на идее об искуплении, – «Ѓуш эмумим»

(«Союз верных»). Эта группа состояла из молодых религиозных сионистов из среднего класса, почувствовавших после Войны Судного дня 1973 года, что сионистский проект застопорился, и истолковавших мессианский смысл возвращения евреев на свою землю как запрет отдавать любые территории, захваченные израильскими войсками в ходе Шестидневной войны и входящие в состав «Иудеи и Самарии» – территории в границах, установленных, по Библии, сынами Израиля под руководством Йеѓошуа бин Нуна (Иисуса Навина) во исполнение обетования Всевышнего [14].

Духовным лидером «Гуш эмумим» до своей смерти в возрасте девяносто одного года в 1982 году был Цви-Йеѓуда Кук – сын Авраѓама Кука и его преемник во главе влиятельной ешивы «Мерказ га-Рав Кук», основанной его отцом в Иерусалиме. После смерти отца (1935) Цви-Йеѓуда считал себя хранителем его наследия и посвятил почти полвека публикации и распространению его трудов. Однако сам он толковал их по-особому. Два его базовых постулата – о религиозной обязанности евреев заселить всю библейскую Землю Израиля и об имманентной святости всего присущего светскому Государству Израиль, в том числе и армии, в связи с ролью государства в приближении прихода Машиаха, – в середине 1970-х годов нередко вступали в противоречие: Армия обороны Израиля регулярно изгоняла членов «Гуш эмумим» из незаконных поселений на Западном берегу реки Иордан. В 1980 году «Гуш эмумим» была распущена и больше не существует как отдельная группа, во многом из-за того, что с момента избрания Менахема Бегина премьер-министром в 1977 году заселение оккупированных территорий оставалось государственной политикой, какое бы правительство ни приходило к власти, – но по причинам политическим, а не религиозным: до настоящего момента правительство Израиля ни разу не возглавлял политик, который бы открыто мотивировал свои государственные решения религиозными убеждениями.

Цви-Йеѓуда вырос в Литве и всю жизнь не терял связи с миром религиозной учебы восточноевропейских *харедим*, несмотря на смелые вылазки в кипучую реальность израильской политики. Совсем иные корни были у типично американского религиозного сионизма бруклинского раввина Меира (при рождении Мартина-Давида) Каѓане. Первую половину своей публичной карьеры Каѓане посвятил активной

борьбе с антисемитизмом в диаспоре: в 1968 году он основал в Нью-Йорке Лигу защиты евреев, а затем организовывал массовые протесты против преследования Советским Союзом евреев, желающих вернуться на историческую родину. Сам он переселился из США в Израиль в 1971 году. В отличие от Кука и его сторонников, которые высказывались (как бы оптимистично это ни звучало) за мирное сосуществование с неевреями, живущими в Иудее и Самарии, партия «Ках», основанная Меиром Кагане, призывала к массовому изгнанию арабов как с основной территории Израиля, так и с оккупированных территорий.

Кагане изучал Талмуд в бруклинской ультраортодоксальной ешиве «Мир», однако выдвинутая им идеология обязана своим возникновением скорее политической атмосфере правых кругов США во время холодной войны, чем поддержке со стороны *харедим* Израиля, и хотя некоторые сторонники Кагане придерживались чрезвычайно строгого соблюдения *галахи*, его учение, как и учение Кука, можно считать своеобразной реакцией на распространение либеральных постулатов в других направлениях иудаизма в конце XX века. Религиозное мировоззрение Кагане, в котором доминировали сионистские политические идеалы, было скорее сионистской религией, чем религиозным сионизмом. Ешиву, основанную им в 1987 году для обучения «настоящей еврейской идее», финансировали евреи США, и в еврейских форпостах, окруженных палестинским населением, воспринимавшимся как враждебное по определению, было что-то от Дикого Запада. В Израиле партию «Ках» поддерживали не столько *харедим*, сколько сефарды из рабочего класса. На самих же *харедим*, в том числе и *харедим*-сионистов, готовых подчиняться государственным органам, в целом не производила большого впечатления показная верность религиозным ценностям, которую Кагане при удобном случае демонстрировал: например, будучи избранным в Кнессет, он отказался произносить стандартный текст присяги, настояв на добавлении в него стиха из Псалмов в знак приоритета Торы над светскими законами. Его речи в парламенте другие члены Кнессета бойкотировали, а после того как в 1985 году была принята поправка к основным законам государства, запрещающая участие расистских партий в выборах, в следующий раз (в 1988 году) Кагане баллотироваться уже не смог. В ноябре 1990 года он был

застрелен американцем египетского происхождения в отеле на Манхэттене после выступления с речью перед бруклинскими *харедим*, и по огромному количеству людей, провожавших его в последний путь в Иерусалиме, можно судить о том, какой накал политических страстей вызывала его деятельность [15].

За исключением твердого убеждения в собственной преданности Торе, у аудитории Кагане нет почти ничего общего с «Нетурей карта» («Стражами города») – небольшой группой крайних *харедим*, живущих в Иерусалиме и не желающих признавать не только власть светского Государства Израиль, но и само его существование. Нетурей карта откололись от ортодоксального союза Агудат Исраэль в 1938 году. Своим названием они обязаны талмудическому пассажи, в котором настоящими стражами города объявляются не воины, а «книжники и ученые». В своем антисиионизме «Нетурей карта» дошли до того, что отправили делегацию к президенту Ирана, дабы выразить свою поддержку непримиримой позиции Исламской республики, не признающей Государства Израиль. Другие *харедим* не так сильно дистанцируются от светских властей; таковы последователи Йосефа-Хаима Зонненфельда, который в 1873 году, в возрасте около двадцати пяти лет, поселился в Старом городе Иерусалима и умудрился почти шестьдесят лет, до конца жизни, не покидать стен Старого города больше чем на месяц. Будучи вождем иерусалимских *харедим* венгерского происхождения, Зонненфельд выступал за полное отделение ортодоксальной общины от неортодоксального населения, призывал *харедим* не участвовать в работе учреждений, организованных светскими сионистами, а в 1920-х годах противился созданию главного раввината Земли Израиля (хотя сам был дружен с Авраамом Куком). Однако, в отличие от Нетурей карта, он считал своим основным языком современный иврит, был сторонником создания еврейских поселений на Земле Израиля и призывал к установлению добрых отношений с арабским населением. Судя по всему, Зонненфельд, как и религиозные сионисты, считал, что мессианской эпохе должно предшествовать возвращение евреев на историческую родину. В молитве за Государство Израиль, утвержденной главным раввином, государство названо «начальным ростком избавления нашего»; эти эсхатологические чаяния, как

правило, отражаются и в современной ортодоксальной синагогальной литургии в диаспоре [16].

Представления о постепенном наступлении избавления не слишком согласуются с мессианским пылом вокруг того или иного *ребе*, время от времени охватывавшим хасидские группы, нередко к ужасу других *харедим* и даже других хасидов. Как уже было показано, ожидание близкого конца времен не являлось непременной частью хасидских воззрений, но концепция *цадика* – духовного сверхчеловека, через которого изливается божественная благодать и которому Бог даровал власть над всем миром через молитву, уже сама по себе поднимала хасидских *ребе* высоко над уровнем обычного человека. Душа *цадика* так чиста, что своими молитвами он может даже отменить решение Высшего суда о прекращении чьей-либо жизни. В каждую эпоху рождается особый святой – «праведник в своем поколении», имеющий потенциал стать Машиахом при наличии соответствующих условий для этого в мире. Таким образом, хасидам – приверженцам того или иного харизматичного *ребе* – мессианская эпоха могла казаться до невозможного близкой.

Мы уже знаем (см. главу 15), что спустя два века после смерти Нахмана из Брацлава (1810) брацлавские хасиды, ныне базирующиеся в Иерусалиме, возобновили массовое паломничество (в Советском Союзе практически не допускавшееся властями) в Рош га-Шана в украинскую Умань, к могиле учителя. Рассказывают, что незадолго до смерти он поклялся перед двумя свидетелями: «Если кто-нибудь придет на мою могилу, пожертвует монетку в милостыню и прочитает десять избранных псалмов, я его вытащу из глубин Геѓинома [геенны, ада]». Гораздо менее осторожны претензии хабадских хасидов (часто называемых любавичскими по деревне в Смоленской области России, где больше века – до 1940 года – располагался их религиозный центр) на мессианский статус их седьмого (и последнего) *ребе*. Умерший в 1994 году Менахем-Мендл Шнеерсон руководил движением сорок четыре года и был одним из самых влиятельных лидеров иудаизма в XX веке – не только благодаря преклонению со стороны хасидов-последователей, в огромном числе приезжавших на его еженедельные собрания, но и в силу того, что он постулировал их ответственность за всех евреев, в том числе самых светских. Умелое использование современных средств массовой информации и готовность

любавичских хасидов в экстазе от приближения конца времен селиться в местах с незначительным еврейским населением, при любой возможности насаждая семена исполнения заповедей, – вот что сделало Хабад известнее любой другой хасидской общины. Посланники ребе посвящают свою жизнь пропаганде соблюдения Торы среди евреев Франции, Англии, Аргентины, России и бывшего СССР, Австралии и многих других стран, не говоря уже о главных центрах расселения любавичских хасидов – Израиле и США, а в США – Краун-Хайтс в штате Нью-Йорк, где располагалась резиденция ребе. Цель этих посланников (в их числе немало молодых семейных пар, причем глава семьи, едва-едва посвященный в раввины в двадцать с небольшим лет, иногда обладает весьма поверхностными знаниями по сравнению со средним раввином из числа *харедим*) – сражаться с секуляризмом в еврейской среде: они «дотягиваются» до самых далеких от Торы евреев в самых глухих уголках мира. Ни один еврей не считается настолько потерянным для иудаизма, чтобы раввин не мог заманить его в передвижной «мицва-танк», где есть все необходимое, чтобы показать еврейскому мужчине, как надевать *тфилин* или зажигать свечи на Хануку. А о женщинах позаботится в «Бейт Хабад» – «Доме Хабада» – жена раввина: она деликатно расскажет о зажигании свечей перед шабатом и о важности ежемесячного ритуального омовения для того, чтобы «плодиться и размножаться» в состоянии ритуальной чистоты [17].

Подобный массовый охват по примеру евангелических христианских церквей – явление настолько же американское по духу, как и воинствующий иудаизм Меира Кагане. Сам ребе отказывался даже посетить Землю Израиля, хотя там, в поселке Кфар-Хабад, для него построили дом – точную копию его собственного на Истерн-паркуэй, 770 в Нью-Йорке. Впрочем, движение «Хабад Любавич» озабочено сохранением еврейской самобытности в мультикультурном обществе западных стран не меньше, чем жизнью евреев в Израиле. Оно ставит себе целью не изолировать евреев от современного мира (как некоторые другие *харедим*), а переделать этот мир так, чтобы встроить в него возможность строгого соблюдения Торы. В университетских городках, где присутствие любавичских хасидов с 1970-х годов становится особенно заметным, занятия по еврейской традиции могут называться лекциями, семинарами или

конференциями – чтобы не создавалось впечатление, что образ жизни *харедим* требует полностью порвать с современной цивилизацией, – хотя сам любавичский раввин придет в аудиторию в неизменном хасидском кафтане с поясом.

Главная мотивация работы «Хабад Любавич» была и остается мессианской, как заявил без обиняков сам ребе после смерти своего предшественника в 1950 году. В последние годы своей долгой жизни Ребе все настойчивее призывал своих последователей ожидать «Машиаха прямо сейчас». Эта атмосфера постоянного волнующего ожидания породила у многих убеждение в том, что сам ребе и был Машиахом. Начало первой войны в Персидском заливе стало (с американской точки зрения) еще одним свидетельством всемирных страданий – «родовых мук», которые должны предшествовать концу времен. В 1992 году ребе перенес парализовавший его инсульт, и некоторые из его последователей разыскали средневековые тексты, согласно которым Машиаху предстоит испытать страдания, так что его язык пристанет ко рту, как сказано у пророка Йехезкеля (Иезекииля), в Иез. 3:26: «И язык твой Я прилеплю к гортани твоей, и ты онемеешь». После смерти ребе в 1994 году в движении произошел идеологический раскол: одни продолжали верить в ребе как Машиаха, отрицая его смерть или утверждая, что он вернется, другие примирились с очевидным доказательством того, что мир еще не готов к появлению Машиаха и нужно еще усерднее распространять Тору, чтобы он обнаружил себя [18].

Среди хасидов только любавичские упорно и с жаром пытаются «достучаться» до других евреев, а также заботятся (по примеру ребе) о духовном просвещении неевреев. Большинству других *харедим* оказалось проще сохранять изоляционистский образ жизни в анклавов, где они могут помогать друг другу и поддерживать работу институтов, необходимых в практической религиозной жизни, – от синагог, школ, ешив и бассейнов для ритуального омовения до кошерных магазинов (впрочем, надо сказать, что возрождение ешив литовского типа в США стало возможным во многом благодаря пропаганде среди евреев, не являющихся *харедим*, со стороны таких раввинов, как Аарон Котлер, основавший в 1942 году огромную ешиву в Лейквуде, в штате Нью-Джерси). Во многих общинах очень важным является наличие *эрува* (буквально «смещения») – создаваемой посредством юридической

фикции символической границы, внутри которой можно переносить предметы в субботу, словно внутри частного владения: особенно это важно для матерей младенцев, – в противном случае им пришлось бы сидеть взаперти двадцать пять часов с кануна субботы до ее исхода. В диаспоре подобные анклавные сообщества располагаются, как правило, в пригородах крупных городов, но иногда члены общины селятся вокруг отдельной ешивы: так, ешива в Гейтсхеде, основанная в 1929 году как один из многочисленных филиалов ешивы в Новардоке (название на идише города в Российской империи – ныне Новогрудок, Белоруссия) и посвященная изучению Талмуда в продолженной Хафец Хаимом традиции Мусара, ныне является крупнейшей в Европе; здесь обучаются сотни студентов, притом что численность остального еврейского населения Гейтсхеда (даже вместе с соседним Ньюкаслем) весьма мала [19].

Погруженным в интенсивную учебу студентам гейтсхедской ешивы еврейская жизнь Англии должна видаться совсем иной, нежели современным ортодоксам остальной части Великобритании. Совмещение занятий в ешиве с учебой в университете не одобряется, а любые контакты, предполагающие возможную легитимизацию неортодоксальных форм иудаизма, могут стоить неосторожному едва ли не обвинения в ереси, что испытал на себе бывший главный раввин Британии Джонатан Сакс, когда посетил в 1997 году мемориальную службу по реформистскому раввину (и одному из евреев, выживших в холокосте) Хьюго Грину. Неприятие официального одобрения любых действий представителей реформистского и консервативного иудаизма характерно и для любавичских хасидов. Однако в остальном миссионерское рвение и желание привлечь каждого еврея к исполнению заповедей вынуждают их гораздо доброжелательнее относиться к евреям различных религиозных убеждений, в разной степени соблюдающим заповеди и даже вовсе неверующим, – так что, как мы уже знаем, любавичские хасиды стали общинными раввинами во многих уголках еврейского мира.

Терпимость к нерелигиозности, демонстрируемая этой конкретной группой *харедим*, может поражать, но не менее достойна удивления готовность некоторых современных ортодоксальных евреев, отнюдь не разделяющих центральный постулат хасидов «Хабад Любавич» о мессианском статусе ребе и близком конце времен, принять

любавичского раввина в качестве руководителя своей (не хасидской) общины. То крыло любавичского движения, которое после смерти ребе в 1994 году объявило, что Машиах вернется завершить свою миссию после смерти, оказывается опасно близко к христианским верованиям, вот уже почти две тысячи лет как отвергнутых раввинистическим иудаизмом. Некоторые из современных ортодоксов считают безразличие своих единомышленников к подобным заявлениям о ребе попросту скандальным. Некоторые *харедим*, например Аарон Фельдман, декан балтиморской ешивы «Нер Исраэль», публично призывают ортодоксальных евреев не молиться в тех синагогах Хабада, где ребе считают Машиахом. Самое поразительное, однако, заключается в том, что большинство эти призывы игнорирует, и евреи диаспоры самых различных убеждений согласны молиться вместе, закрывая глаза на темы, разногласия по которым могли бы их разделить [20].

Куда меньше взаимной терпимости наблюдается среди некоторых *харедим* в современном Израиле, где не так уж редко можно встретить представление о допустимости применения силы во имя соблюдения Торы. Если въехать в субботу на машине в районы проживания *харедим* в Иерусалиме или Бней-Браке, машину могут забросать камнями; такому же риску подвергаются археологи, которые «беспокоят прах мертвых», раскапывая древние могилы. Женщину, одетую «нескромно» (с открытыми коленями или локтями), могут осыпать оскорблениями, а то и устроить что-нибудь похуже. То же относится к сторонницам женского равноправия, которые, молясь у Западной стены Храма в Иерусалиме, облачаются в *талит* (что традиция предписывает делать только мужчинам). Не так давно мужчины-*харедим*, добиваясь соблюдения религиозных приличий (в своем понимании), попытались разделить места для мужчин и для женщин в автобусах. При авиаперелетах вообще трудно избежать нежелательной близости к пассажиру противоположного пола, что уже вызвало серьезные дебаты о границах религиозной щепетильности и личной свободы. В декабре 2011 года в Бейт-Шемеше, городке к западу от Иерусалима, антиссионистски настроенные мужчины-*харедим* попытались добиться закрытия школы для девочек из семей религиозных сионистов: в адрес учениц от шести до двенадцати лет выкрикивались оскорбления, их обзывали проститутками. В ответ

родители перепуганных девочек стали провожать их в школу с собаками; чтобы не допустить столкновений двух сторон, пришлось вмешаться полиции. Большинство *харедим* крайне редко напрямую потакает подобным вспышкам насилия, но и не осуждает их.

В свою очередь, проявления нетерпимости в современном Израиле иногда направлены и против *харедим*. В 1948 году при основании государства Бен-Гурион предоставил *харедим* особые привилегии – например, государственное содержание для неработающих студентов ешив. В те годы *харедим* было не так много, но по мере взрывного роста численности их общин некоторые израильтяне стали считать их обузой для государства. Образ жизни ультраортодоксов вызывает неприязнь у многих их сограждан, среди прочего, и потому, что *харедим* даже самых сионистских убеждений в большинстве своем не служат в армии – а ведь из-за постоянного напряжения, в котором живет страна с момента основания, исполнение воинского долга является особенно мощным фактором, сплачивающим евреев-израильтян самого разного происхождения. При этом нежелание *харедим* служить вызвано не столько тем, что в ходе защиты Родины может оказаться необходимым убить человека, сколько совместной службой юношей и девушек, предполагаемой опасностью морального разложения, потенциальным контактом с секулярной идеологией и трудностями при соблюдении некоторых заповедей, а в некоторых случаях и теологическими сомнениями в легитимности защищаемого армией государства. В свете экономических трудностей и предусмотренных государством стимулов некоторые *харедим* соглашаются служить в санитарных частях или особых подразделениях для молодых *харедим*, не учащих в ешивах. Так или иначе, все *харедим* с детства усваивают, что прилежная учеба в ешиве ничуть не менее важна для государства, чем служба в армии: ведь именно изучение Торы как нельзя лучше обеспечивает Израилю покровительство Всевышнего.

Масла в огонь антипатии светских израильтян к *харедим* подливает зависимость от государственной системы социальной помощи тех многодетных семей, где отец в течение всего или почти всего трудоспособного возраста слишком погружен в ученые занятия, чтобы зарабатывать на жизнь. За счет предоставляемых ешивам щедрых государственных субсидий (результат политических переговоров,

которые годами ведут лидеры религиозных партий) все большее число *харедим* и в возрасте за тридцать продолжают учиться в ешиве полный день: в восточноевропейских ешивах, на поддержание чьих традиций претендуют современные израильские ешивы, такое позволялось только лучшим ученикам. Даже при наличии государственной помощи и невысоких материальных потребностях ультрарелигиозного населения массовое образование в ешивах, длящееся всю жизнь, – дело чрезвычайно дорогостоящее, и хотя весьма немногие из израильских *харедим* нарушают табу и поступают в светские университеты, некоторые все же осваивают те или иные востребованные специальности на профессиональных курсах при университетах и колледжах (группы, где учатся только мужчины, организуются при поддержке государства специально для студентов-*харедим*). В свою очередь, женщины из ультраортодоксальных общин гораздо активнее мужей зарабатывают деньги для семьи.

Причины антипатии к *харедим* со стороны евреев диаспоры менее ясны. Неортодоксальные евреи иногда возглавляли противодействие попыткам ортодоксов установить *эрув* – возможно, потому, что эта религиозная практика требует участия нееврейских властей, несовместимого с инстинктивным желанием, чтобы соблюдение обрядов иудаизма оставалось частным делом иудейских верующих. Тем евреям, кто хочет соблюдать заповеди, не выделяясь при этом из «большого» общества, в котором живет, сознательная особость *харедим* в современном мире может представляться угрозой. Подспудно соседство с общиной «черношляпников» может восприниматься такими евреями как моральное давление и навязывание чуждых им форм религиозной жизни, а то и внушать опасение, что другие жители района под впечатлением от *харедим* станут неприязненно воспринимать всех евреев вообще.

20. Обновление

За минувшие полвека напряженность между *харедим*, стремящимися игнорировать или свести к минимуму влияние на иудаизм перемен последних двух столетий в западном мире, и большинством евреев, адаптировавшихся к этим переменам, заметно выросла. Это произошло как из-за ускорения темпа изменений в «большом» мире, так и из-за появления у *харедим* новых рычагов воздействия на других евреев. Ряд вопросов, волнующих современные движения за обновление иудаизма, отражает радикальные изменения социокультурных ожиданий в Северной Америке с 1960-х годов, особенно в том, что касается роли женщин и норм сексуальных отношений. Большинство этих новых направлений иудаизма берут начало как раз в США, хотя есть и такие, что возникли в израильском обществе.

В середине 1990-х годов теолог Артур Грин на публичной лекции в Хибру-юнион-колледже, занимающемся подготовкой реформистских раввинов, проанализировал объявление, помещенное в нью-йоркской газете *Jewish Week* молодой женщиной, которая описала себя так: «Еврейка, разведена, 34 года. Верующая, но не религиозная. Познакомлюсь с еврейским мужчиной со схожими воззрениями»:

Эта молодая женщина на самом деле должна представлять для нас интерес. Позвольте мне, если вы не против, рассматривать ее как архетипичный образ современной эпохи. Мне кажется, что она очень хорошо представляет, что она имела в виду, написав: «Верующая, но не религиозная». Вы могли бы ее встретить, как и многих других евреев, в ашраме крипалу-йоги, куда она приезжает на выходные, чтобы позаниматься йогой, сходить к массажисту, послушать лекцию о духовных учениях, поесть здоровой вегетарианской пищи и поговорить с единомышленниками. Вы не встретите ее в синагоге: там она чувствовала и чувствует себя чужой. Но Йом Кипур для нее сохраняет «особый смысл»; в этот день она постится и предается размышлениям. Она читает и суфийские, и хасидские предания. Раньше она ходила на концерты Шломо Карлебаха ^[178] и до сих

пор иногда ловит себя на том, что напевает одну из его мелодий. Однако Песах в семейном кругу ей кажется скучным и слишком шумным – как она выражается, «совершенно бездуховным занятием». Но в один из Песахов ее родные как раз уехали в круиз, и она решила сходить на седер, проводившийся женской еврейской организацией. На ее вкус, там слишком много и слишком громко говорили, но она бы с удовольствием попробовала что-нибудь такое еще раз, если бы это было в достаточно удобное время и в достаточно удобном месте. Много лет назад она прочитала «Я и Ты», хотя и не полностью, и книга ей понравилась, но «для души» она в основном читает восточных авторов или американцев, выбравших «восточный» путь. Увы, она вообще не очень много читает. Она из поколения видео и с большей охотой посмотрит видеозапись лекций Далай-ламы, чем прочтет его книгу...

С 1960-х годов многие евреи, особенно молодые, в поисках духовности ударились в восточные религии, особенно буддизм, но есть и такие, кто нашел новую форму духовности внутри иудаизма через «еврейское обновление» – неформальное движение, которое стремится сочетать духовность хасидизма со светским в целом образом жизни. Богословскую основу оно находит в трудах Мартина Бубера и Авраама Йеёшуа Ѓешеля, а вдохновение черпает из заразительно-мелодичной, хасидской в своей основе музыки Шломо Карлебаха и заново обретающей популярность клезмерской музыки, вызывающей ностальгию по восточноевропейским местечкам [1].

В 1962 году бывший преподаватель Артура Грина, Залман Шахтер-Шаломи, некогда хасид Хабада (как, кстати, и Шломо Карлебах), основал «Альянс за еврейское обновление», или АЛЕФ, целью которого было не превращение в еще одну деноминацию, множество которых появилось в иудаизме Нового времени, а распространение духовности среди всех евреев. Движение призывало к поиску хасидского *двекут* – «прилипания», «привязанности», то есть чувства единства с Богом, с помощью любых духовных средств – от каббалы и других сокровищ мидрашистской и хасидской традиций до йоги, буддистских и суфийских форм молитвы и медитации, а также танца, музыки, литературы и изобразительного искусства. «Еврейское

обновление» по своему происхождению является характерно североамериканским движением, глубоко приверженным экологическому и пацифистскому активизму и идеям социальной справедливости, но оно привлекло и ряд светских граждан Израиля, ищущих духовной самореализации, не связанной с необходимостью подчиняться чуждому для них религиозному миру. Есть последователи у движения, хотя и в меньшем количестве, и среди евреев Южной Америки и Европы [2].

Поиск духовного опыта и самовыражения молодыми североамериканскими евреями в последние десятилетия отражает, разумеется, культурные тенденции общества в целом (в особенности это характерно для Калифорнии) и не в последнюю очередь является реакцией на материализм старшего поколения. «Еврейское обновление», с его акцентом на раскрытии личного потенциала и вдохновении, внушаемом (как в хасидизме) харизматичными лидерами, отнюдь не запрещает своим последователям по собственному желанию, в дополнение к членству в движении, присоединяться к той или иной традиционной еврейской общине и изучать Тору. Но в 1960-х годах некоторые из американских евреев, искавших духовного обновления, начали организовывать небольшие религиозные товарищества – *хавурот* (ед. ч. *хавура*), приблизительно повторяющие воображаемую по большому счету структуру таких товариществ у фарисеев и ессеев в эпоху Второго храма. *Хавурот* задумывались как очаги богослужения и обучения, независимые от синагог с их формальным характером службы, и быстро стали популярны в университетских городах как часть студенческой контркультуры. Члены *хавурот* не боялись экспериментировать с формами богослужения и не признавали никакой иерархии, однако к 1980-м годам при многих синагогальных общинах США появились собственные *хавурот*, функционирующие в связке с более формализованным богослужением [3].

В *хавурот* важным фактором раскрепощения с самого начала было равноправие полов в каждой такой группе. Европейские реформисты XIX века, вопреки собственным представлениям о том, что главное в иудаизме – личная вера и этика, а женщины имеют те же права и религиозные обязанности, что и мужчины, в реальности зачастую принадлежали к среднему классу и разделяли взгляды своих

соотечественников-христиан на место женщины в доме, прекрасно соответствовавшие традиционным представлениям о роли еврейской женщины как хранительницы домашнего очага. В 1960-х годах, с наступлением так называемой «второй волны» феминизма, немало женщин стали учиться на реформистского раввина – отчасти это было символическим шагом, подтвердившим серьезность разговоров реформистов о равноправии. Как мы уже знаем (см. главу 17), первая американка – Салли Призанд – была посвящена в сан реформистского раввина в 1972 году. Совсем скоро, в 1975-м, за ней последовала англичанка Джеки Тебик. Знаем мы и о том (см. главу 18), что реконструктивистские общины быстро взяли пример с реформистов, а в консервативном иудаизме тот же вопрос стал камнем преткновения, из-за которого от движения откололись консерваторы-традиционалисты. Сегодня около половины студентов, учащихся на неортодоксальных раввинов, составляют женщины [4].

В связи с рукоположением женщин не только расширилась сфера их религиозного авторитета, но и распространилось критическое изучение священных текстов, в том числе Библии и Талмуда, с феминистской точки зрения и были придуманы новые религиозные церемонии, отмечающие те или иные события в жизни женщины, с соответствующей литургией. Вот, например, молитва о выздоровлении после выкидыша: «В чем моя мольба? Глупцы и молодые матери, оставьте меня! Избавь меня, Господи, от этого горького послеста. Открой мое сердце мужу/возлюбленному/другу моему, чтобы могли мы утешить друг друга. Открой мое лоно, чтобы еще принесло оно плод живой». Скоординированные усилия по постановке феминистских вопросов на повестку дня еврейских общин наблюдаются прежде всего в Северной Америке, Израиле и Великобритании, однако ставятся эти вопросы с разными целями, как можно заключить из оживленных прений (касательно самых разных явлений, от феминистского обряда похорон до вопроса о том, следует ли еврею покупать рождественскую елку) на страницах журнала «Лилит», который издается с 1976 года и гордо называет себя «независимым, еврейским и открыто феминистским» [5].

Для некоторых феминисток самым важным является равное с мужчинами право участия во всех аспектах религиозной практики

иудаизма. Сьюзен Гроссман ^[179] так описывает свои чувства, когда она впервые надела *тфилин* (филактерии):

Раньше я страдала «тфилинофобией», очень смущалась и не могла этого объяснить ни друзьям, ни посторонним. Они видели, как удобно мне в небесно-голубом *талите* [молитвенном покрывале], и спрашивали: «А *тфилин* ты тоже надеваешь?» Я пожимала плечами и, глядя в пол, отвечала: «Нет»... Всё казалось мне странным, я стеснялась, пока не начала обматывать вокруг пальцев ремешок *тфилин шель яд* [*тфилин*, надеваемый на руку]. Делая витки на среднем и безымянном пальцах, я читала по молитвеннику отрывок из пророка Ёшеа [Осии]: «И обручу тебя Мне навек, и обручу тебя Мне в правде и суде, в благодати и милосердии. И обручу тебя Мне в верности, и ты познаешь Господа» ^[180].

В неоортодоксальных общинах, где сегодня довольно много женщин, получивших серьезное еврейское образование, женщины с начала 1970-х годов всё чаще создают собственные группы для отдельной молитвы. Эти группы часто собираются в *рош хODEш* (новомесячье), следуя раввинистической легенде, приведенной в мидраше «Пиркей де-рабби Элиэзер», согласно которой Всевышний сделал новомесячье особым днем для женщин в награду за то, что, пока Моше был на горе Синай, они отказались вместе с мужьями изготавливать золотого тельца. Девушки из общин неоортодоксов перед поступлением в светский университет чаще всего проводят некоторое время в семинарии, изучая тексты иудаизма. Вопрос о том, можно ли посвящать ученых женщин в ортодоксальных общинах в раввины и тем самым вручать им религиозную власть над мужчинами, продолжает вызывать споры, однако Сара Гурвиц, некоторое время работавшая фактически помощником раввина в ортодоксальной общине под названием «Еврейский институт Ривердейла» в одноименном нью-йоркском районе, была лично посвящена в раввины и получила титул *маѓарат* (сокращение от фразы на иврите «учитель в вопросах *ѓалахи*, духовности и Торы»). В 2010 году этот титул сменили на *рабба* (женский род от «рабби»), вопреки возражениям других деятелей ортодоксального мира. Вопрос о

рукоположении женщин стал основным камнем преткновения между «открытым ортодоксальным иудаизмом», который пропагандирует посвятивший Сару Гурвиц раввин Ави Вайс, и более традиционными ортодоксальными евреями, определяющими движение «открытого ортодоксального иудаизма» как «неоконсервативное» [6].

Для других еврейских феминисток эмансипация женщин в иудаизме потребовала полной переоценки, а то и перестройки фундаментальных концепций иудаизма. Джудит Пласкоу настаивает на трансформации еврейских концепций о природе Бога, считая необходимым включить в них женскую ипостась Всевышнего (или напомнить о ней). Она призывает встроить историю евреек в коллективную память еврейского народа и подчеркивает, что религия должна полноценно отражать переживания женщин, в том числе и вопросы женской сексуальности, в традиционном иудаизме практически целиком игнорируемые:

В соответствии с фундаментальным для феминизма пониманием сексуальности как социального конструкта, еврейское понимание сексуальности начинается с аксиомы: происходящее в спальне невозможно изолировать от широкого культурного контекста, в который спальня встроена... Итак, в еврейском феминистическом подходе к сексуальности взаимоуважение в отношениях мужчины и женщины должно стать задачей всей жизни, а не только ночи с пятницы на субботу, и борьба за равноправие полов должна быть составной частью более общей концепции общества, основанного на взаимоуважении и уважении к инаковости [7].

С 1960-х годов параллельно требованиям о признании роли женщин в иудаизме выдвигаются и требования лесбиянок и геев (а также бисексуалов и трансгендеров) быть признанными в религиозной системе, традиционно либо игнорировавшей их существование, либо осуждавшей их. В среде новой ортодоксии интуитивное отвращение (отразившееся в реплике Нормана Ламма ^[181] 1974 года: «мужской гомосексуальный половой акт рассматривается в Библии как “мерзость” (Лев. 18:22)», потому что он «в первую очередь отвратителен») и негодование (Моше Файнштейн в 1976 году заявлял,

что «все, даже злодеи, презирают гомосексуалистов, и даже сами партнеры по подобной связи вызывают друг у друга презрение») в последние полвека смягчились благодаря растущему общественному признанию гомосексуальных отношений в США, большей части Европы и отчасти в Израиле, в связи с чем уже трудно заявить, как не раз делалось в предыдущие эпохи, что среди евреев такого вовсе не бывает. В 1999 году Стивен Гринберг первым среди ортодоксальных раввинов открыто признался в гомосексуальности, а в 2004 году написал книгу о многолетних усилиях по примирению двух, как он считает, противоположных аспектов своей личности; в этой книге он, в частности, делает попытку истолковать соответствующие отрывки из Писания таким образом, чтобы изыскать возможность считать гомосексуальную любовь допустимой в рамках еврейской традиции. В том же году вышла книга хабадского раввина из Великобритании Хаима Рапопорта – как бы ответ Гринбергу, – в которой автор, в отличие от авторитетов предыдущих поколений, воздержался от осуждения и заявил, что ортодоксальные общины должны радушно принимать, понимать и поддерживать геев и лесбиянок, в то же время настаивая на недопустимости самих сексуальных актов такого рода. Вскоре в Ешива-университете состоялся форум на тему понимания и принятия ортодоксов-гомосексуалов без каких-либо намеков на галахическое оправдание гомосексуальности [8].

В реформистском и реконструктивистском движении, а также в других организациях – членах Всемирного союза прогрессивного иудаизма, например британском либеральном иудаизме, признание геев и лесбиянок полноправными членами общины, разумеется, произошло гораздо быстрее и было значительно искреннее. В 1972 году, на волне частичной декриминализации в Великобритании мужских гомосексуальных актов «при закрытых дверях» (1967) и взрывной эмансипации геев в США после «Стоунволлских бунтов» в Нью-Йорке, был основан Всемирный конгресс евреев – геев и лесбиянок, после чего в ряде крупных городов мира стали сознательно организовываться гомосексуальные общины, многие из которых через некоторое время присоединились к реформистскому или реконструктивистскому иудаизму. Консервативное движение в свойственном ему духе тщательно взвешивало аргументы обеих сторон, как отмечается в одном из фрагментов «раввинского письма», в

1996 году отправленного Элиотом Дорффом в адрес собрания раввинов и рассказывающего о работе в 1991–1992 годах Комитета по законодательству, задачей которого было толкование *ѓалахи* и этики от имени движения в целом:

Комитет по законодательству и нормам издал четыре респонса по вопросу о гомосексуальных контактах. В трех респонсах они запрещаются: в одном – как *тоэва* (мерзость), во втором – как явление, подрывающее семью как центральную единицу иудаизма, в третьем – как подразумевающие отказ от закона Торы, что недопустимо. В четвертом респонсе указано, что гомосексуальные контакты не должны рассматриваться как *тоэва*, и рекомендуется комиссии изучить вопрос о человеческой сексуальности в целом. Комитет по законодательству и нормам постановил, что не следует проводить свадебные церемонии, а лица, живущие гомосексуальной половой жизнью, не должны допускаться в учебные заведения, готовящие раввинов и канторов для движения. Согласно четвертому респонсу, оба последних положения подлежат дальнейшему исследованию с возможным пересмотром. Вопрос о том, могут ли гомосексуалы быть преподавателями или молодежными лидерами общины, избираться на руководящие должности в синагоге и исполнять почетные обязанности при богослужении, оставлен на усмотрение раввинов отдельных синагог.

Спустя десять лет после написания этого письма, в 2006 году, консервативное движение почти полностью сняло ограничения на право открытых геев и лесбиянок учиться на раввина. Для лесбиянок, ставших раввинами, например для Ребекки Альперт, это стало настоящим «переворотом в традиции». Лесбиянки прекрасно осознают, что в своей новой ипостаси они «словно хлеб на блюде для пасхального седера», однако проблемы личного и религиозного выбора прихожан нью-йоркской общины «Бейт Симхат Тора» (на сегодняшний день это крупнейшая в США община геев и лесбиянок, основанная в 1973 году в квартале Гринвич-Виллидж) ясно говорят о том, насколько сложно организовать подобную общину и разработать изменения в синагогальной литургии, так чтобы они отражали не только еврейские,

но и гомосексуальные ценности, притом что приходящие сюда евреи придерживаются самых различных направлений в иудаизме (и по-разному определяют свою сексуальную ориентацию) [9].

Итак, те, кто называет себя «ЛГБТ-евреи», сознательно утверждают свое право на введение новшеств с тем, чтобы дать иудаизму полноценное место в современном западном мире. Но куда дальше пошли в Северной Америке евреи, которые с 1960-х годов пытаются создать иудаизм без Бога. Приверженцы гуманистического иудаизма, исходя в своем мировоззрении из самостоятельности человека, а не воли всемогущего Бога, пытаются, как и другие гуманисты, положить в основу этики человеческий разум. При этом они собираются в общины, где говорят между собой на еврейских языках, изучают культуру предков, отмечают еврейские праздники и важные события в жизни членов общины, иногда под руководством наставника или раввина. С 1986 года принимает студентов Международный институт светского гуманистического иудаизма; разработан ряд руководств по проведению литургических церемоний, автор которых Шервин Вайн первоначально получил сан как реформистский раввин, но с 1963 года, когда в Мичигане была основана первая община гуманистического иудаизма, посвятил себя иудаизму без Бога:

Самоидентификация евреев-гуманистов имеет два аспекта, и оба они важны. Мы – евреи, часть еврейского народа, связанные древним родством и социальной судьбой со всеми евреями. Но мы связаны также и со всеми гуманистами, вне зависимости от их родственных связей и этнического происхождения. У кого-то из евреев-гуманистов более сильный эмоциональный отклик вызывает их еврейская самоидентификация. Для других евреев-гуманистов интеллектуальная и моральная верность идеалам гуманизма сильнее, чем связь с еврейством. Обе группы ценят свою еврейскую самоидентификацию, но в разной степени. Гуманистический иудаизм не требует выбирать одно из двух. Евреев-гуманистов радует и тревожит то же, что и других евреев. Праздники, Израиль, антисемитизм, изучение еврейской истории – вот лишь некоторые из примеров общих для нас интересов.

Вайн настаивает, что кредо гуманистического иудаизма выражается через утверждение, а не через отрицание:

Очень важно не позволять другим публично давать вашим воззрениям определение через их собственные приоритеты. Гуманисты не просто *не верят* в библейское сотворение мира – они *верят* в эволюцию. Они не просто *не верят* в действенность молитвы – они *верят* в могущество человеческих усилий и человеческой ответственности. Они не просто *не верят* в реальность сверхъестественного – они *верят*, что весь наш опыт обусловлен естественным... Для подлинно верующих *главное* – то, во что они верят, а не то, во что они не верят.

Небольшая община Вайна в городе Фармингтон-Хиллс первоначально мало чем отличалась от реформистской, но по мере разработки новой терминологии, отражающей верования членов общины, Вайн понял, что упоминания Бога из литургии можно вообще устранить, и заключил (вслед за логическими позитивистами), что, раз существование или несуществование Бога невозможно доказать, значит, само понятие не имеет смысла. С учетом неприкрытой враждебности широкой американской публики (не только еврейской) по отношению к подобным взглядам нужно немало мужества, чтобы их защищать, и к гуманистическому иудаизму относит себя лишь очень небольшое число евреев [10].

Появление понятия еврея-гуманиста было в значительной мере обусловлено двойным определением еврейства: по происхождению и по религии. Для некоторых евреев, живущих в диаспоре, сохранять светскую еврейскую самоидентификацию без поддержки того или иного социального института оказалось слишком трудной задачей. Евреям-агностикам часто удобнее оставаться членами религиозной общины: для них это просто центр социальной жизни, а в неверии их обычно не упрекают, если они не навязывают свои взгляды другим (так же поступают во многих приходах англиканской церкви). В середине XX века выдающийся гарвардский историк еврейской философии Гарри О. Вольфсон с издевкой писал о «теистах на словах», по социальным и политическим причинам скрывающих свое неверие. Младший современник Вольфсона, социалист и сионист Бен

Гальперн, обвинил американских евреев в том, что они отступили в синагогу, как в крепость, чтобы их еврейство легче воспринималось американским обществом в целом: ведь это позволяет рассматривать еврейскую самоидентификацию так, как будто речь идет не более чем о вопросе частной религиозной веры.

Напротив, в Израиле, где национальность указывается в удостоверении личности, светские евреи весьма озабочены борьбой против религиозного принуждения, и движение за светский гуманистический иудаизм имеет своей основной целью развитие плюрализма и диалога между светскими и ортодоксальными представителями израильского общества. Один из рупоров этого движения, профессор эстетики и риторики из Тель-Авива Яков Малкин, призывает студентов изучать иудаизм как светскую культуру [182]. Некоторые учебные заведения (например, колледж «Альма» в Тель-Авиве) даже были созданы специально для этой цели. В 1988 году Малкин написал «символ веры» светских евреев, названных им «свободными»:

Во что верят светские евреи? Свободные евреи – то есть евреи, свободные от владычества галахической религии, свободные от исключительно религиозного толкования *мицвот*, от религиозного толкования еврейских праздников, традиций и культуры; евреи, свободные от единственно возможного застывшего понимания Библии и постбиблейской литературы, – такие евреи верят в свободу выбирать пути реализации еврейского самосознания... Свободные евреи верят в Бога как персонажа своей главной книги и других классических работ еврейской литературы... Свободные евреи верят в Библию как в сборник литературных и исторических трудов... Свободные евреи верят в гуманизм и демократию как необходимые атрибуты иудаизма... Свободные евреи верят в плюрализм как фундаментальную основу еврейского самосознания и культуры на протяжении всей еврейской истории... Свободные евреи верят в открытость другим культурам... Свободные евреи верят в праздничные торжества, воплощающие уникальные семейные и общинные ценности... Свободные евреи верят в уникальность евреев как народа... Свободные евреи верят, что иудаизм – часть мировой

культуры... Свободные евреи верят в еврейское образование как авангард социализации евреек и евреев всех возрастов [11].

Часть VI

Заключение

vk.com/occultumlibris - t.me/Occultum_Libris

21. В ожидании Мессии?

До второй половины XX века все многообразие реакций европейских и американских евреев на перемены в западном обществе, начиная с эпохи Просвещения, оставалось не замеченным евреями Северной Африки и ближневосточными сефардами. Большинство евреев в этих регионах знать не знало о противоборствовавших движениях, выросших на почве нравственных терзаний немецких евреев первой половины XIX века. Для африканских и азиатских евреев религия сохраняла свой традиционный и беспроблемный характер, и европейские евреи в основном не пытались нарушить их спокойствие. Так, основанный в 1860 году Всемирный еврейский альянс со штаб-квартирой в Париже стремился улучшить социальное и правовое положение евреев упомянутых регионов путем «повышения их культурного и морального уровня», но фактически насаждал не ту или иную форму иудаизма, а лишь французскую культуру. Недаром многие франкоговорящие евреи Северной Африки в 1950-х годах уехали во Францию, а не в Израиль – скорее по культурным, чем по религиозным соображениям.

Традиционные общины привыкли толерантно относиться к довольно широкой вариативности религиозных ритуалов и спокойно воспринимали элементы модернизации. Пожалуй, в европейском обществе они куда больше опасались нивелирования своей самобытности под влиянием преобладающего ашкеназского населения и в качестве защитной реакции стали бережно хранить собственные местные обычаи, выступающие предметом особой гордости. Так, выходцами из Северной Африки на следующий день после Песаха отмечается праздник Мимуна, когда семьи и общины выезжают на веселые пикники. Происхождение и смысл праздника точно не известны, но именно самобытность (наряду с удовольствием от процесса) обеспечивает ему популярность. В последние годы Мимуну стали праздновать даже в значительной мере ассимилированные марокканские евреи Парижа [1].

Широко отмечается Мимуна и в Израиле: ведь в стране свыше миллиона граждан марокканского происхождения. Наряду с

марокканцами, с 1948 года Государство Израиль успело абсорбировать йеменских евреев и множество евреев из бывшего Советского Союза, а также немало более мелких групп, имеющих собственные оригинальные обычаи: от евреев из деревень Курдистана, говоривших на арамейском языке, до «бней Исраэль» из-под Бомбея (ныне Мумбай) и евреев Кочина с Малабарского побережья на юге Индии, а также евреев Эфиопии, Ирака, Ирана, Ливии и так далее.

Полезно вспомнить, что йеменскую еврейскую общину, насчитывавшую в начале XX века около 70 000 человек, но к 1950-м годам в полном составе переехавшую в Израиль, совершенно не затронули европейские и североамериканские попытки модернизации. Равным образом йеменские мессианские движения середины XIX века (за вождем одного из них, неким Йеғудой бен Шаломом, в 1862–1864 годах последовали не только евреи, но и часть мусульман-зейдитов) остались практически не замеченными в остальном еврейском мире. В начале XX века Йеѓе бен Шломо Кафах, пользовавшийся широким признанием как главный авторитет йеменского еврейства, попытался реформировать учебу в общине: в 1910 году он учредил в Сане школу, чтобы способствовать изучению Талмуда и просвещению в целом по образцу начавшегося за столетие до того европейского движения Ѓаскалы (еврейского Просвещения), но это вызвало шквал протестов, особенно когда он выразил публичное сомнение в том, что книгу «Зоѓар» действительно написал мудрец II века Шимон бар Йохай [\[183\]](#). Йеменские евреи, в основном бедные разносчики и ремесленники, располагались в самом низу социальной пирамиды и имели весьма ограниченные права; еще в 1920-х годах действовал закон, по которому власти обращали в ислам всех несовершеннолетних еврейских сирот. В 1919–1948 годах около трети еврейского населения страны эмигрировало в Палестину; оставшиеся 48 000 были эвакуированы в Израиль по воздуху с июня 1949 года по сентябрь 1950 года. Таким образом, большинству йеменских евреев пришлось одновременно осваиваться в современном мире и привыкать к новому для них израильскому обществу [2].

Многие традиционные ритуалы восточных общин сохранились и после репатриации (хотя особые языки, на которых они говорили, постепенно вымирают, так как молодое поколение предпочитает иврит). Немало восточных евреев, которых в Израиле называют

мизрахи, по-прежнему ведут религиозный образ жизни, даже если сами они не воспринимают себя как религиозных людей. Большинство граждан Израиля, определяющих себя как *шомрей масорет* («хранящие традицию»), а не как «светских» или «религиозных», как раз восточного происхождения. К этой категории относят себя от четверти до трети израильтян – серьезная доля израильского общества. Однако внутри сообщества *харедим* культура уверенной риторики ашкеназских ешив, как правило, доминировала и доминирует даже в общинах североафриканского и иракского происхождения. Многие *харедим*-сефарды в Израиле предпочитают учиться в ашкеназских ешивах. Даже бывший главный сефардский раввин Израиля Овадья Йосеф, основавший в 1980-х годах партию «Шас» – мощную политическую силу, борющуюся с дискриминацией евреев неашкеназского происхождения и пестующую в израильских сефардах чувство гордости за их самобытность, был в политическом отношении тесно связан с престарелым раввином литовского происхождения Элиэзером Шахом – лидером израильских *митнагдим*-ашкеназов в последней четверти XX века. Вместе с тем сефардские каббалисты были известны и в ашкеназском мире; одним из них был марокканский раввин Исраэль Абу-Хацира, он же Баба-Сали, славившийся чудотворной силой своих молитв. Баба-Сали скончался в 1984 году; его могила в городке Нетивот неподалеку от границы с сектором Газа стала местом паломничества [3].

Вне Израиля вряд ли посмотрят косо на еврея, не соответствующего чьим-то религиозным ожиданиям: ведь в других странах еврейство, какое бы определение ему ни давалось, – по большому счету вопрос самоидентификации. В то же время еврейская самоидентификация может быть основана на самых различных признаках, не все из которых одинаково принимаются остальным еврейским миром. Реальность такова, что большинство евреев считает себя таковыми на том основании, что евреем является хотя бы один из их родителей, однако евреи только по отцу (таких много среди эмигрантов из бывшего Советского Союза, образовавших довольно крупные сообщества в Германии и Израиле) в ортодоксальных кругах евреями не признаются.

Еврейские обычаи, унаследованные от предков эфиопскими «бета Исраэль» (см. главу 9), Государство Израиль сочло достаточным

основанием для того, чтобы признать их евреями и в 1990-х годах способствовать миграции немалой части их общины в Израиль, однако ортодоксальный раввинат по-прежнему относится к ним с подозрением. Притязания на еврейство ряда других общин, имеющих схожие с иудаизмом обычаи, из Южной Африки, Латинской Америки, Индии и Японии, еврейский мир в целом рассматривает как экзотические и не имеющие под собой оснований. На волне успехов генетики с 1970-х годов подобные случаи участились: так, представители этнической группы лемба, живущие в Зимбабве и ЮАР, указывают на результаты молекулярно-генетического исследования, говорящие о том, что некоторые их предки по мужской линии жили на Ближнем Востоке. Лемба соблюдают субботу, делают мальчикам обрезание и имеют пищевые запреты; они утверждают, что унаследовали эти обряды от своих еврейских предков. Кое-кто даже считает лемба одним из потерянных колен Израилевых, как, например, и общину «бней Менаше» с северо-востока Индии.

Либеральные евреи США, всегда готовые продемонстрировать свои антирасистские убеждения, нередко приветствуют такие притязания с безопасного расстояния. Куда меньше энтузиазма выражают они, когда некоторые христианские группы афроамериканцев – «черные евреи», или «черные израильтяне», – провозглашают себя единственными настоящими сынами Израиля, а этнических евреев – самозванцами. Как известно, христиане объявили себя истинным Израилем еще на заре своей истории, при размежевании с иудаизмом (см. главу 7), а в XX веке в крупных городах США возник целый ряд различных групп «черных израильтян», преданно соблюдающих обряды иудаизма, но имеющих особые догматы и названия, например «Хранители заповедей». Немало членов одного из таких сообществ под названием «Африканские еврейские израильтяне Иерусалима» поселились в Израиле; их не признали евреями и не предоставили автоматически гражданства, но право постоянного жительства они получили и в значительной мере интегрировались в израильское общество [\[184\]](#).

Более настороженно относятся израильтяне и большинство евреев диаспоры к утверждениям этнических евреев, перешедших в христианство, о том, что евреи, принявшие Иисуса, тем самым не нарушают заповеди иудаизма, но исполняют их. Самой известной из многочисленных групп, с 1960-х годов проповедующих так

называемый мессианский иудаизм, является организация «Евреи за Иисуса», основанная в 1973 году с целью активной миссионерской деятельности в широких кругах еврейского населения. В начале XXI века общины мессианского иудаизма стали расти как грибы после дождя, особенно в США и Израиле. Характерной чертой этих общин является соблюдение субботы (а не воскресенья как святого дня) и главных еврейских праздников. Многие из них соблюдают и законы кашрута – если не по убеждению, то потому, что так легче найти общий язык с другими евреями. Иисуса они называют его еврейским именем Иешуа [4].

Для еврейского сообщества подобная миссионерская активность непривычна; единственная другая современная еврейская группа с таким же миссионерским пылом – любавичские хасиды (см. главу 19). По большей части еврейские общины различных направлений не контактируют друг с другом, и их разногласия по поводу определения еврейства можно игнорировать. Проблемы возникают чаще всего в связи с браком: в этом случае сомнения в еврействе одного из партнеров могут сделать брак по ортодоксальному закону невозможным. Как правило, это препятствие не имеет никакого отношения ни к личным религиозным убеждениям жениха и невесты, ни к тому, какие обряды они соблюдают, но теоретически любые возражения можно устранить, если тот, чье еврейство подвергнуто сомнению, пройдет длительную процедуру *гиюра* под контролем ортодоксального раввинского суда.

Еще труднее в ортодоксальном мире поддается разрешению проблема статуса *мамзера* (обычно это слово не вполне точно переводят как «незаконнорожденный»): дело в том, что Второзаконие запрещает тому, кто рожден в результате адюльтера или кровосмесительной связи, вступать в брак с другим евреем или еврейкой. Получить клеймо *мамзера* в последнее время стало гораздо легче, так как немалое число евреев вступают в повторный брак после гражданского развода, не совершая при этом развод по еврейскому обряду (в соответствии с которым муж дает жене разводное письмо – *гет*). Обостряет проблему и отсутствие свидетельств о смерти евреев, пропавших без вести во время холокоста, и то, что социальное давление само по себе бессильно заставить упрямого мужа дать жене разводное письмо, в результате чего женщина остается «связанной»

(агуна) и не может вступить в новый брак в ортодоксальной общине. Большинство согласно, что оставлять женщину в таком «подвешенном» состоянии несправедливо, но пока решения в рамках ортодоксальной галахической юриспруденции найти не удастся [185] [5].

Несмотря на калейдоскопическое разнообразие, наблюдавшееся нами в иудаизме на протяжении всей его истории, и на периодически возникавшие и возникающие ожесточенные споры по практическим, а иногда и догматическим вопросам, через всю историю иудаизма красной нитью проходит толерантность, пусть нередко проявляемая скрепя сердце. В эпоху Второго храма евреи, принадлежавшие к различным «философским школам» и сектам, вместе приходили на богослужения в Храм и служили священниками, несмотря на острые разногласия по поводу выполнения ритуалов и даже по таким базовым вопросам теологической доктрины, как загробная жизнь. В раввинистической литературе более чем достаточно историй о раввинах, которые в результате спора остались при своих мнениях. Довольно рано в раввинистической мысли появляется принцип уважения к местным обычаям, и позднее, когда в результате переселений различные общины стали жить бок о бок, право каждой общины сохранять собственную самоидентификацию было признано во всем еврейском мире. По временам вмешательство светских властей в целях установления единообразия приводило к насаждению терпимости «сверху», однако в мультикультурном обществе современной Европы и особенно Северной Америки сами евреи нередко приветствовали и приветствуют разнообразие как благо само по себе. Ортодоксальный богослов и страстный поборник плюрализма Дэвид Хартман – вначале раввин в Нью-Йорке, а с 1970-х годов до своей смерти в 2013 году один из влиятельнейших неоортодоксов Иерусалима, – сравнил царящее в иудаизме многоголосие с «многокамерным сердцем» [6].

Изменения в иудаизме XX века после холокоста и основания Государства Израиль было невозможно предсказать, и это служит предостережением против слишком уверенных прогнозов на век двадцать первый. Приверженность религии может как снизиться, так и вырасти: имеются правдоподобные доводы в пользу обоих вариантов. В эпоху Интернета падение авторитетности местных религиозных

лидеров вне ультрарелигиозных кругов сопровождается двумя противоборствующими тенденциями. С одной стороны, авторитетное мнение раввинов почти по любому вопросу можно получить почти мгновенно благодаря огромному объему галахических знаний, хранимых в базах данных респонсов. С другой стороны, появились группы евреев-единомышленников, совместно создающие новые формы иудаизма в демократическом пространстве Всемирной паутины. В таких странах, как США, где евреи могут свободно влиться в культуру окружающего общества, не испытывая какой-либо дискриминации, традиционный ортодоксальный иудаизм диаспоры может просто не выдержать столкновения с мирскими искушениями, если он основан только на унаследованных привычках и не сопровождается ни личной набожностью, ни теологически обусловленной уверенностью; а самая мощная национальная идентичность, связанная с Израилем, в течение следующих нескольких поколений, возможно, будет носить агрессивно светский характер, и интерес к религиозному наследию иудаизма отнюдь не будет ее составной частью. Вместе с тем многодетные семьи *харедим*, упорно следующие божественной воле – плодиться, увеличивая общину народа Израиля, – по мере сил противодействуют этим демографическим изменениям: ведь *харедим* редко покидают свои общины, попросту не умея жить другой жизнью.

Еще сложнее оценить привлекательность образа жизни *харедим* для светских и «неопределившихся» евреев, особенно молодых, которые в будущем вступят в растущие ряды *баалей тшува*, «раскаявшихся». Тот же поиск личной духовности, который породил, особенно начиная с 1970-х годов, многочисленные движения за обновление иудаизма в США, заставил многих евреев, осознавших собственное невежество по части религиозного образования, «вернуться» к соблюдению религиозных обрядов в их ортодоксальной форме. Это явление, несомненно, во многом объясняется содействием таких групп, как «Хабад Любавич» с его исключительным мессианским рвением и «Эш га-Тора» («Пламя Торы»). Последняя организация активно пропагандирует ортодоксальное религиозное наследие среди студентов из диаспоры, находящихся в возрасте наибольшей восприимчивости, используя веб-сайты и весь диапазон социальных медиа, а также продвигая своих раввинов на должности университетских капелланов.

Штаб-квартира «Эш га-Торы» находится в представительном здании ешивы у Западной стены Храма в Старом городе Иерусалима. Проповедуемые ею основные идеи довольно просты: в рамках программы семинаров «Дискавери» («Открытие») изучаемые стихи Библии нередко обретают смысл, напоминающий о наиболее фундаменталистских воззрениях современных американских христиан. В концепции «Эш га-Торы», основанной американским раввином Ноахом Вайнбергом (умершим в 2009 году), поиск самореализации в духе движений «нью-эйдж» сочетается с традициями литовских ешив. На этом основании можно было бы отнести «Эш га-Тору» как таковую к движениям за религиозное обновление, но сами *баалей тшува* рассматривают ее совсем иначе и уверены, что будут с радостью приняты в члены любой ортодоксальной общины. Характерно, что их «возвращение» к традиции начинается не с откровений, чудес и снов, о которых обычно говорят возродившиеся в вере христиане, а с куда более прозаических вещей – изменения собственного образа жизни и принятия на себя обязательств, отделяющих нынешнюю жизнь от прошлой. Чаще всего *баалей тшува* начинают строже соблюдать шабат и законы кашрута, несмотря на то что это может привести к ухудшению отношений с друзьями и семьей; готовность идти на эту жертву служит им свидетельством серьезности их решения. В рамках соблюдения заповедей они сразу начинают изучать Талмуд, что само по себе считается религиозным актом, невзирая на очевидные трудности, с которыми сталкивается любой, кто берется за столь сложный текст, не зная как следует иврита и арамейского и не имея опыта изучения Библии с детства. Для удовлетворения потребностей тех, кому необходимо приобрести указанные навыки, создаются новые ешивы [7].

Религия, к которой «возвращаются» эти евреи, имеет мало общего с религией, на происхождение от которой она претендует и которую, согласно Библии, дал своему народу Моисей. Исчезли многоженство и рабство. Давно приостановлено действие указаний Книги Левит о том, что делать с плесенью («язвой») на стенах дома, не караются смертью гадатели и ворожеи, не действуют законы о юбилейном годе, призванные служить для поддержания социальной справедливости в народе Израиля. Новая социальная реальность изменила не только

требования Торы, относящиеся к взаимоотношениям между отдельными людьми: основные способы богослужения, установленные Моисеем – воскурения благовоний, возлияния и жертвоприношения в Храме, – тоже уступили место другим. Но все это не волнует *баалей тшува*, для которых аутентичный иудаизм – не тот, каким он был в Синайской пустыне тридцать веков назад, и не тот, каким он был для паломников в Иерусалимском храме тысячелетием позже; для них это иудаизм ешив и местечек Восточной Европы XVIII–XIX веков. По мнению *баалей тшува*, как и большинства религиозных евреев, богослужение, установленное в Торе, вернется только с наступлением мессианской эпохи, и даже тогда – лишь если будет на то воля Всевышнего.

Существует немногочисленная группа не столь терпеливых религиозных сионистов-*харедим*, которые уже начали планировать скорейшее возведение Третьего храма на первоначальном месте, где ныне возвышается Купол Скалы. Институт Храма в Иерусалиме занимается подготовкой ритуальных предметов, необходимых для храмовой службы, тщательно следуя их описаниям в Библии и раввинистических толкованиях. Нагрудная пластина и прочие атрибуты первосвященника, в том числе и венец, уже изготовлены; немалые усилия тратятся на разработку строительных планов по воссозданию самого Храма. В рядах *харедим* подобные планы воспринимаются как чрезвычайно спорные; большинство раввинов категорически запрещает даже ступить на место, где стоял Храм, во избежание святотатства ^[186]. Пока что какие-либо практические планы возобновления жертвоприношений и службы в любом случае невыполнимы, так как Институт Храма не может найти рыжую корову без единого черного волоска: ведь, согласно Книге Чисел, только пеплом такой коровы можно в должной мере очиститься для входа в Храм (в 1997 и 2002 годах похожих коров находили, но в итоге они все же оказывались не полностью рыжими) [8].

Сегодня еврейский народ живет в небывалое время. У него есть возрожденное государство, хотя и далекое от единства в связи с противоборством различных религиозных и политических сил; в то же время постоянное ощущение возможности новой катастрофы, усиливаемое не потускневшими воспоминаниями о холокосте, никуда не делось. Эсхатологические ожидания процветают, хотя и

выражаются очень по-разному. В 2004 году группа из 71 раввина, собравшись в Тверии, попыталась восстановить Сангедрин. Чем большее давление испытывают религиозные сионисты, живущие в поселениях на оккупированных территориях, тем больше соблазняет их возможность смотреть не только в прошлое, вспоминая божественные обещания, но и в грядущее, лелея мессианские чаяния. Действительно ли именно такое будущее ожидает иудаизм? Будет ли расти уровень насилия, которое в последние десятилетия стало сопровождать религиозные споры между евреями, особенно в Государстве Израиль, или оно угаснет, как это не раз происходило за последние два тысячелетия, и сменится пусть неохотным, но принятием различных точек зрения? Историк Иосиф Флавий, полагавший, что знает будущее – и благодаря личному дару предвидения, и из Книги пророка Даниила, – все-таки не взялся объяснять своим греческим и римским читателям смысл окончания пророчества Даниила о «четырех царствах», отметив: «Мне нечего сообщать об этом, так как приходится описывать лишь прошлое и уже случившееся, а не раскрывать будущее». Подобную сдержанность в прогнозировании грядущих событий нельзя не признать мудрой [9].

Благодарности

Идея этой книги принадлежит Стюарту Проффитту из издательства Penguin. В разговоре со Стюартом я предложил написать книгу, в которой излагались бы новые идеи, появившиеся у меня за много лет чтения в Оксфорде лекций о течениях в иудаизме конца эпохи Второго храма и о формировании раввинистического иудаизма. Стюарт убедил меня, что книга должна охватывать периоды как до, так и после эпохи, находящейся в центре моих научных интересов. Я с энтузиазмом взялся за эту задачу – трудную, но позволяющую дать более широкую перспективу.

Дерзкая попытка охватить всю историю иудаизма удалась только благодаря огромной помощи многих людей. Первоначальный план изложения истории появился во многом благодаря профессиональным советам моих коллег Джоанны Вайнберг и Мири Фрейд-Кандель. Многие идеи, изложенные в разных главах книги, возникли в ходе обсуждений в 2009–2010 годах в рамках проекта «Толерантность в иудаизме», финансируемого Фондом Леверхалма [\[187\]](#), и я очень признателен трем научным сотрудникам, работавшим со мной тогда в этом проекте, – Джозефу Дэвиду, Коринне Р. Кайзер и Симону Левису Сулламу. За прошедшие с тех пор восемь лет книга также значительно выиграла от советов великолепных научных ассистентов: Шарлотты Гудман, Даниэля Гершковица, Джуды Левина, Михи Перри, Деборы Рук, Джошуа Теплицки, Бенджамина Уильямса и Милены Зайдлер. Сара Струмза и Хью Уильямсон дали мне ценнейшие советы по различным крупным разделам первоначального черновика. Филип Александер, Норман Соломон и Адам Ферзигер прочли весь текст и высказали свои замечания, что спасло меня от немалого количества ошибок. В тех ошибках, которые остались, виноват я и только я: мне прекрасно известно, как опасно излишнее упрощение – неизбежное при попытке уместить такой обширный материал в столь небольшой объем.

Я чрезвычайно признателен Фонду Леверхалма за грант, великодушно выделенный на проект «Толерантность в иудаизме», а также факультету востоковедения Оксфорда и Оксфордскому центру

гебраистики и иудаики за щедрые субсидии на подготовку этой книги к изданию. Несомненно, задержка публикации была в некоторой степени обусловлена тем, что в 2013 году я стал президентом этого центра, из-за чего мне пришлось на время полностью прервать работу над книгой. Однако итоговому тексту, возможно, пошла только на пользу появившаяся у меня возможность заново обдумать и переработать первоначальный черновой вариант, и я благодарен коллегам из Оксфордского центра и Мемориальной библиотеки Леопольда Мюллера, в особенности Сью Фортит, Мартине Смит-Ювер и Сезару Мершан-Аманну, за то, что завершал работу такого масштаба в самых что ни на есть конструктивных, приятных и стимулирующих условиях.

Уже не в первый раз мне выпадает случай поблагодарить Нилум Али за исключительное терпение и усердие, с коим она переводит мой почерк в машинописный вид. Последние годы оказались нелегкими – тем больше моя благодарность. Я также благодарен Бену Синьору и Ричарду Дюгуи, а также всем работавшим над книгой на этапе ее подготовки к печати. Сесилия Маккей оказала мне немалую помощь в подборе иллюстраций. Питер Джеймс блестяще выполнил корректуру текста, а Дэйв Крэдак со всем возможным профессионализмом составил предметный указатель к оригинальному изданию.

С того времени, когда эта книга была задумана, я вместе с семьей успел переехать из Бирмингема в Оксфорд. Мы с женой Сарой немало спорили о том, что именно должно войти в книгу, и предлагаемое вашему вниманию издание следует считать данью благодарности моей жене за более чем сорок лет, прожитых вместе. Эта книга посвящается ей и нашим детям: Джошуа, Александру, Дейзи и Шарлотте, а также следующему поколению, которое на данный момент представляет внук Эзра.

*Мартин Гудман
Оксфорд
Май 2017 г.*

Сокращения и цитаты из источников

В англоязычных сокращениях используются конвенции из: S. Hornblower, A. Spawforth and E. Eidinow, eds., *The Oxford Classical Dictionary*, 4th ed. (Oxford, 2012); для античных текстов, не включенных в предыдущее издание: D. N. Freedman, ed., *The Anchor Bible Dictionary* (New York, 1992), p. lii – lxxviii; для трактатов Мишны и Тосефты: H. Danby, *The Mishnah* (Oxford, 1933), p. 806; для других раввинистических текстов: A. Berlin, ed., *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, 2d ed. (New York, 2011), p. xvii – xviii; для свитков Мертвого моря: F. Garcia Martinez and E. J. C. Tigchelaar, eds., *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 2 vols. (Leiden, 1997).

Прочие сокращения:

AJAJ American Jewish Archives Journal

AJH American Jewish History

AJS Association for Jewish Studies

CIJ Corpus Inscriptionum Judaicarum

CP Classical Philology

BAR Biblical Archaeology Review

HJS Hungarian-Jewish Studies

HM History & Memory

HTR Harvard Theological Review

HUCA Hebrew Union College Annual

JAS Judeo-Arabic Studies

JBL Journal of Biblical Literature

JJS Journal of Jewish Studies

JJTP Journal of Jewish Thought and Philosophy

JQR Jewish Quarterly Review

JRS Journal of Roman Studies

JSJ Journal for the Study of Judaism

JSQ Jewish Studies Quarterly

JSS Jewish Social Studies

JThS Journal of Theological Studies

KHŻ Kwartalnik Historii Żydów

LBIYB Leo Baeck Institute Year Book
MJ Modern Judaism
RQ Renaissance Quarterly
SCJ Studies in Contemporary Jewry
Singer – Sacks S. Singer and J. Sacks, The Authorised Daily Prayer Book of the United Hebrew Congregations of the Commonwealth, 4th ed. (London, 2006)
SJ Studia Judaica
ZPE Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik

б. бен; бар
BT Вавилонский Талмуд
ИВ Иосиф Флавий. Иудейская война
ивр. иврит
ИД Иосиф Флавий. Иудейские древности
Иос. Апион Иосиф Флавий. Против Апиона
Иос. Жизнь Иосиф Флавий. Жизнь
ИТ Иерусалимский Талмуд
М. Мишна
р. рабби
Т. Тосефта
ТК Тексты Кумрана. Вып. 1. Перевод с древнееврейского и арамейского, введение и комментарий И. Д. Амусина. М.: Наука, 1971
ТК-2 Тексты Кумрана. Вып. 2. Введение, перевод с древнееврейского и арамейского, введение и комментарий А. М. Газова-Гинзберга, М. М. Елизаровой и К. Б. Старковой. СПб.: 1996

Цитаты из Библии даются по синодальному переводу. Трактаты Мишны «Бикурим», «Мегила», «Рош га-Шана», «Сангедрин», «Кидушин», «Таанит», «Псахим», «Сукка», «Шаббат» даются в переводе Й. Векслера, трактат «Брахот» в переводе З. Султановича, трактат «Авот» в переводе Н. З. Рапопорта, трактат «Хагига» в переводе П. Кегати, трактаты «Ядаим» и «Пара» в переводе М. Левинова. В переводе других трактатов Мишны и Тосефты использованы фрагменты перевода Н. А. Переферковича (1899–1906) с необходимыми стилистическими изменениями.

Цитаты из апокрифических книг приведены в следующих переводах: Книга Юбилеев, 1-я книга Еноха, Псалмы Соломона в переводе прот. А. В. Смирнова по изданию: «Ветхозаветные апокрифы». СПб.: Амфора, 2000; Завещание Авраама в переводе М. Витковской.

Цитаты из трудов Иосифа Флавия приведены в переводах: «Иудейская война» – Я. Л. Чертка, «Иудейские древности» – Г. Генкеля, «Жизнь» – Д. Е. Афиногенова, «Против Апиона» – А. В. Вдовиченко. Цитаты из кумранских рукописей приведены по изданиям: Тексты Кумрана. Вып. 1. Перевод с древнееврейского и арамейского, введение и комментарий И. Д. Амусина. М.: Наука, 1971; Тексты Кумрана. Вып. 2. Введение, перевод с древнееврейского и арамейского, введение и комментарий А. М. Газова-Гинзберга, М. М. Елизаровой и К. Б. Старковой. СПб.: 1996 (за исключением материалов, отсутствующих в этих изданиях); цитаты из фрагмента «Естественной истории» Плиния и трудов Филона Александрийского («О том, что каждый добродетельный свободен», «Апология», «О созерцательной жизни»), повествующих о сектантах Мертвого моря, приведены по 1-му выпуску «Текстов Кумрана» в переводе И. Д. Амусина и М. М. Елизаровой.

«О посольстве к Гаю» Филона цитируется в переводе О. Л. Левинской по изданию: Филон Александрийский. Против Флакка; О посольстве к Гаю; Иосиф Флавий. О древности еврейского народа; Против Апиона. Москва; Иерусалим: Еврейский университет в Москве (Библиотека Флавиана, выпуск 3), 1994. Стр. 51–112. «О сотворении мира» Филона цитируется в переводе А. В. Вдовиченко.

Авторы переводов текстов, цитируемых однократно, указаны в подстрочных примечаниях.

Если цитируемый перевод не вполне соответствует по смыслу дальнейшим рассуждениям М. Гудмана, исходящего из английского перевода, он дается с изменениями, что указывается в примечании переводчика.

Цитаты из текстов, не изданных на русском языке, переведены переводчиком настоящего издания по английскому тексту, приводимому М. Гудманом.

Примечания

Введение. Методология истории иудаизма

Исх. 19:1, 3–6, 16–19.

Иос. Апион, II, 164–165 (теократия); 2, 169–171.

ИД, Предисловие автора, 3; Иос. Апион, II, 154; Гекатей – цит. по: Диодор Сицилийский. Историческая библиотека, XL, 3, 3; Аполлоний Молон, цит. по: Иос. Апион, II, 145; Квинтилиан. Наставления оратору, III, 7, 21; Иос. Апион, II, 185, 188.

Иос. Апион, II, 178, 179–181.

M. Goodman, *Mission and Conversion: Proselytising in the Religious History of the Roman Empire* (Oxford, 1994).

О ранней истории иудаизма: I. Epstein, *Judaism: A Historical Presentation* (Harmondsworth, 1959); S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 2d ed. (New York, 1952–...) (незавершенное многотомное издание).

M. L. Satlow, *Creating Judaism: History, Tradition, and Practice* (New York, 2006).

О Финеесе см.: Числ. 25:6–13; о толерантности, свойственной иудаизму на протяжении его истории, см.: M. Goodman et al., *Toleration within Judaism* (Oxford and Portland, Oreg., 2013).

1. Пустыни, племена и царства

Об «Иудейских древностях» Иосифа Флавия в целом см.: L. H. Feldman, *Flavius Josephus: Translation and Commentary*, vol. 3: *Judaean Antiquities*, Books 1–4 (Leiden, 1999).

О жизни Иосифа Флавия см.: T. Rajak, *Josephus: The Historian and his Society*, 2d ed. (London, 2002).

ИД, Предисловие автора, 4 (о Моисее); об Аврааме: ИД, I, 6–8, 10–13, 15, 17.

ИД, II, 8, 1.

ИД, II, 9, 1 («племя израильское»); II, 8, 1 (колена); II, 9, 3 (Амрам); IV, 8, 48 (смерть Моисея); об имени «Израиль»: ИД, I, 20, 2.

ИД, V, 2, 3 (великаны); V, 3, 2 (приверженность к удовольствиям); V, 10, 2–4 (Самуил); VI, 3, 5 (избрание царя).

Использование Иосифом различных наименований для евреев – ср.: *ИД*, VI, 2, 2–3; об Агаге – *ИД*, VI, 7, 2; о Давиде – *ИД*, VI, 8, 1.

Эти элегии – вероятно, те, что цитируются в 2 Цар. 1:19–27; рассказ о Давиде см.: *ИД*, VII, 1 и далее; VII, 3, 2 (град Давидов; 515 лет). Колена Ефрема и Манассии считаются «полуколенами», так что общее число колен Израилевых – 12 (как и на всем протяжении Библии).

ИД, VII, 15, 3.

О Соломоне: *ИД*, VIII, 2, 5 (мудрость); VIII, 2, 8 (архивы в Тире), VIII, 2, 8 (80 лет); о Ровоаме *ИД*, VIII, 8, 1–3; VIII, 10, 1–2.

О Сусакке: *ИД*, VIII, 10, 2–3; об осаде Самарии: *ИД*, IX, 14, 1; о самаритянах: IX, 14, 3.

ИД, X, 7, 3 – X, 8, 5; X, 9, 7.

О пророчестве Даниила: *ИД*, X, 10, 3–6; о крепости в Экбатанах: *ИД*, X, 11, 7.

ИД, XI, 1, 1 (Кир); XI, 2, 1 (хуфейцы); XI, 2, 2 (Камбиз), XI, 3, 7 (Зоровавель и Дарий).

О содержании в плену последнего царя Иерусалима: *ИД*, X, 8, 7; о новом строе: *ИД*, XI, 4, 8; об истории Есфири: *ИД*, XI, 6.

Об Александре Македонском: *ИД*, XI, 8, 4–5; о самаритянах: *ИД*, XI, 8, 6–7.

О Птолемеях: *ИД*, XII, 1, 1; о походах Селевкидов: *ИД*, XII 3, 3.

ИД, XII, 3, 4.

Об эллинизаторах: *ИД*, XII, 5, 1; о мотивации Антиоха, воздвижении языческого алтаря и репрессиях: *ИД*, XII, 5, 4.

Об осаде Иерусалима Помпеем: *ИД*, XIV, 4; об утрате свободы: *ИД*, XIV, 4, 5.

О передаче первосвященства: *ИД*, XIV, 4, 4; о назначении царем Ирода: *ИД*, XIV, 14, 4–5.

Датировка истории Есфири: *ИД*, XI, 6, 1; история о золотом тельце: Исх. 32:1–35.

Иос. Апион, 1, 60.

О «солимах»: *Иос. Апион*, 1, 173–174.

Точку зрения о полностью вымышленной библейской истории см.: R. Davies, *In Search of Ancient Israel* (London, 1992); о придуманных национальных историях в классической древности см.: E. J. Bickerman, 'Origines Gentium', *CP* 47 (1952), 65–81.

О пределах библейской археологии см.: T. W. Davis, *Shifting Sands: The Rise and Fall of Biblical Archaeology* (Oxford, 2004); H. G. M. Williamson, ed., *Understanding the History of Ancient Israel* (Oxford, 2007).

О Мегиддо см.: G. I. Davies, *Megiddo* (Cambridge, 1986); о раскопках к югу от Храмовой горы см.: E. Mazar, 'Did I Find King David's Palace?', *BAR* 32 (2006), 16–27, 70; о ранних древнееврейских надписях см.: G. I. Davies, *Ancient Hebrew Inscriptions*, 2 vols. (Cambridge, 1991–2004); о походах 701 года до н. э. см.: A. Kuhrt, 'Sennacherib's Siege of Jerusalem', в кн.: A. K. Bowman, H. M. Cotton, M. Goodman and S. Price, eds., *Representations of Empire: Rome and the Mediterranean World* (Oxford, 2002), 13–33.

О редактировании этой истории позднейшими поколениями см.: M. Z. Brettler, *The Creation of History in Ancient Israel* (London, 1995), 20–47; о монетах см.: Y. Meshorer, *A Treasury of Jewish Coins from the Persian Period to Bar Kokhba* (Jerusalem, 2001); о документах из Элефантины см.: B. Porten et al., *The Elephantine Papyri in English: Three Millennia of Cross-Cultural Continuity and Change* (Leiden, 1996).

Краткое изложение этих событий – A. Kuhrt, *The Ancient Near East c. 3000–330 BC*, 2 vols. (London, 1995); G. Shipley, *The Greek World after Alexander, 323–30 BC* (London, 2000).

О месопотамских мифах о сотворении мира см.: W. G. Lambert, *Babylonian Creation Myths* (Winona Lake, Ind., 2013); о частичной романизации Иерусалима при Ироде см.: E. Netzer, *The Architecture of Herod, the Great Builder* (Tübingen, 2006).

О росте диаспоры до 70 года до н. э. см.: E. Gruen, *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans* (Cambridge, Mass., 2004); об Асинее и Анилее см.: ИД, XVIII, 9; об апелляциях к римскому государству для защиты политических прав общин в диаспоре см.: M. Pucci ben Zeev, *Jewish Rights in the Roman World: The Greek and Roman Documents Quoted by Josephus Flavius* (Tübingen, 1998).

О разнообразии используемых названий и их значении см.: M. Goodman, 'Romans, Jews and Christians on the Names of the Jews' в кн.: D. C. Harlow et al., eds., *The 'Other' in Second Temple Judaism* (Grand Rapids, Mich., 2011), 391–401.

2. Формирование Библии

Введение в Библию – см.: J. Barton, *What is the Bible?* (London, 1991).

Об истории составления библейских книг см.: J. A. Soggin, *Introduction to the Old Testament: From its Origins to the Closing of the Alexandrian Canon* (London, 1989).

Об анализе редакций в библейской критике см.: J. Barton, *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study* (London, 1996), 45–60; о холистическом прочтении Исаии см.: E. W. Conrad, *Reading Isaiah* (Minneapolis, 1991); о кумранском свитке Исаии см.: E. Ulrich and P. Flint, *Qumran Cave 1. II: The Isaiah Scrolls*, 2 vols. (Oxford, 2010).

О месопотамской бюрократии см.: H. Crawford, *Sumer and the Sumerians* (Cambridge, 2004); о мифе о потопе см.: A. Dundes, ed., *The Flood Myth* (Berkeley, 1988); о Хаммурапи см.: D. Charpin, *Hammurabi of Babylon* (London, 2012).

О враждебности к Египту см.: Иер. 46:25; об иудаизме как религии противопоставления см.: J. Assmann, *Moses the Egyptian* (Cambridge, 1997), 23–54; размышления об ангелах в библейский период как об отражении вавилонско-персидских религиозных влияний см.: D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic* (Philadelphia, 1964), 257–262; о Екклесиасте: Еккл. 1:2; М. Hengel, *Judaism and Hellenism*, 2 vols. (London, 1974), 1, 115–128 (греческое влияние); R. N. Whybray, *Ecclesiastes* (Sheffield, 1989), 15–30 (основания для датировки).

Иос. Апион, I, 39–40; о «законе и пророках» в Новом Завете см.: J. Barton, “‘The Law and the Prophets’: Who are the Prophets?”, *Oudtestamentische Studien* 23 (1984), 15; о Пятикнижии в кумранских рукописях см.: E. Tov, *Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran: Collected Essays* (Tübingen, 2008), 131; о Моисее см.: Числ. 12:7–8; Втор. 34:10; Числ. 20:12; Исх. 20:1; 34:1; Лев. 4:1.

Иос. Апион, I, 37–40.

О концепции канона см.: J. Barton, *Oracles of God* (New York, 2007), 1–95.

ИВ, II, 12, 2 (свиток); II, 13, 7 (Кесария); Иос. Жизнь., 418 (священные книги); М. Ядаим 3:2; М. Goodman, ‘Sacred Scripture and “Defiling the Hands” ’ в кн.: М. Goodman, *Judaism in the Roman World* (Leiden, 2007), 69–78; 2 Цар. 6:7 (Оза); правила переписывания: М. Мегила 1:8; М. Менахот 3:7; о правилах оформления декоративных коронок (*тагин*) см.: ВТ Менахот 29b; о божественном имени в

кумранских рукописях см.: J. P. Siegel, 'The Employment of Paleo-Hebrew Characters for the Divine Names at Qumran in Light of Tannaitic Sources', *HUCA* 42 (1971), 159–172.

Об оригиналах текстов, хранимых в Иерусалиме, см.: A. van der Kooij, 'Preservation and Promulgation: The Dead Sea Scrolls and the Textual History of the Hebrew Bible' в кн.: N. Da2vid et al., eds., *The Hebrew Bible in Light of the Dead Sea Scrolls* (Göttingen, 2012), 29–40; о библейских текстах, найденных в Кумране, см.: E. Tov, 'The Biblical Texts from the Judaean Desert' в кн.: E. D. Herbert and E. Tov, eds., *The Bible as Book* (London, 2002), 139–166; о Ездre как писце (книжнике) см.: Езд. 7:6, 11, 12; о кумранских писцах см.: Tov, *Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran*, 112–120; обсуждение имеющихся свидетельств о писцах см.: C. Schams, *Jewish Scribes in the Second-Temple Period* (Sheffield, 1998); о каждодневной работе писцов см.: H. M. Cotton and A. Yardeni, eds., *Aramaic, Hebrew and Greek Documentary Texts from Nahal Hever and Other Sites* (Oxford, 1997); о «нечистых руках» как результате прикосновения см.: М. Ядаим 3:5; о языческих статуях см.: Цицерон. Речи против Гая Верреса, II, 4, 2.

О датировке самой поздней части Книги пророка Даниила см.: L. L. Grabbe, *Judaism from Cyrus to Hadrian* (London, 1994), 226; о различиях в стиле переводчиков Септуагинты см.: J. M. Dines, *The Septuagint* (London, 2004), 13–24; подробный разбор письма Аристее см.: S. Honigman, *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria: A Study in the Narrative of the Letter of Aristeas* (London, 2003); празднество на Фаросе см.: Филон, Жизнь Моисея (Philo, *De vita Mosis*), II, 41; о процессе перевода см.: Письмо Аристее Филократу, 302; Philo, *Vita Mos.* II, 36–37.

О Септуагинте как христианском документе см.: M. Hengel, *The Septuagint as Christian Scripture: Its Prehistory and the Problem of its Canon* (London, 2002); о греческом тексте малых пророков из Кумрана см.: E. Tov, R. A. Kraft and P. J. Parsons, *The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever: 8 Hev XII gr* (Oxford, 1990); K. H. Jobes and M. Silva, *Invitation to the Septuagint* (Grand Rapids, Mich., 2000), 171–173; о Септуагинте в Вавилонском Талмуде см.: ВТ Мегила 9а; об использовании таргумов см.: J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature: An Introduction to Jewish Interpretations of Scripture* (Cambridge, 1969), 23–28; о редактировании Септуагинты см.: А.

Salvesen and T. M. Law, eds., *Greek Scripture and the Rabbis* (Leuven, 2012).

О Енохе см.: Быт. 5:18–24; о «енохианском иудаизме» см.: G. Vercassini, ed., *The Origins of Enochic Judaism* (Turin, 2002).

Храмовые анналы: 3 Цар. 6–8; придворные истории: 2 Цар. 9–20; 3 Цар. 1–2; популярные истории: 2 Цар. 1–3; Песнь Деворы (Суд. 5); Ам. 5:2; Еккл. 1:2.

Сир. 1:1–2; о Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова в текстах танаев см.: S. Z. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence* (Louisville, Ky, 1976), 92–102; о Песни песней и Екклесиасте см.: М. Ядаим 3:5; о книгах Руфи и Есфири см.: ВТ Мегила 7а.

М. Goodman, 'Introduction to the Apocrypha' в кн.: М. Goodman, ed., *The Apocrypha* (The Oxford Bible Commentary) (Oxford, 2012), 1–13.

3. Культ

Лев. 1:3, 8–9.

Полное описание скинии см.: Исх. 25:1–27:21; причина выставления сокровищ напоказ: Исх. 25:2, 8.

О храмах в Египте, Междуречье и Ханаане см.: 'Temples and Sanctuaries', в кн.: D. N. Freedman (ed.), *Anchor Bible Dictionary*, 6 vols. (New York, 1992), 6: 369–380.

О храмах архаической Греции см.: R. A. Tomlinson, *Greek Sanctuaries* (London, 1976); о храме Соломона см.: 3 Цар. 6:21–22, 11–13.

Агг. 1:2, 9–10; Иез. 47:1–10.

Мих. 6:8; Мал. 1:8; Ос. 9:1; Иер. 7:18, 21–23; о пророках в Храме см.: A. Johnson, *The Cultic Prophet in Ancient Israel* (Cardiff, 1962); J. Barton, 'The Prophets and the Cult' в кн.: J. Day, ed., *Temple and Worship in Biblical Israel* (London, 2005), 111–122; Пс. 49:9, 12–13; 49:5; 49:14 (но см.: Barton, 'The Prophets and the Cult', 116–117).

3 Цар. 6–8.

Об израильских святилищах железного века см.: W. G. Dever, *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel* (Grand Rapids, Mich., 2005), 135–175.

Разграбление Ровоамом: 3 Цар. 14:25–26; Асой: 3 Цар. 15:18–19; Езекией: 4 Цар. 18:14–16; разрушение вавилонянами: Иер. 52:12; 4 Цар. 24:13, 16–17; об истории ковчега Завета, см.: J. Day, 'Whatever

Happened to the Ark of the Covenant?’ в кн.: J. Day, *Temple and Worship*, 250–270; о храме Зоровавеля: Езд. 1:11; Зах. 8:3; Письмо Аристея 100–117; ср.: С. Т. R. Hayward, *The Jewish Temple: A Non-Biblical Sourcebook* (London, 1996).

1 Мак. 1:41–61 (гонения); 4:38, 42–53 (повторное освящение).

О мотивах Ирода см.: ИД, XV, 11, 1; о золоте: ИВ, V, 5, 6; о последней перестройке: ИД, XX, 9, 7; ИВ, V, 5, 2.

ИД, XV, 11, 3–6; ИВ, V, 5, 1–7; Мишна, раздел Кодашим, тр. Мидот; Числ. 28:11.

Ощущение простора: Гекатей, цит. по: Иос. Апион, I, 198; Филон. Об особых законах (*De specialibus legibus*), I, 74–5, 156; золотая цепь: ИД, XIX, 6, 1; позолоченные ворота: М. Йома 3:10; завесы и золотые лозы: ИВ, V, 5, 4; Тацит, История V, 5; см.: М. Goodman, *Judaism in the Roman World* (Leiden, 2007), 49; яркий свет: Псевдо-Филон, Библейские древности (*Liber Antiquitatum Biblicarum*) 26; Hayward, *Temple*, 15–16.

Тишина: Письмо Аристея 92–95; о пении псалмов в Храме см.: S. Mowinkel, *The Psalms in Israel’s Worship*, 2 vols. (Grand Rapids, Mich., 2004); об Анне см.: 1 Цар. 1:9–18; об общественных жертвоприношениях: Лев. 23:12–13, 17, 19.

Исх. 23:17; Втор. 16:16; о частных жертвоприношениях см.: Е. Р. Sanders, *Judaism: Practice and Belief*, 63 BCE – 66 CE (London and Philadelphia, 1992), 112–116, 125–141; о Пасхе см.: J. B. Segal, *The Hebrew Passover from the Earliest Times to AD 70* (London, 1963); Sanders, *Judaism*, 132–138; о Пятидесятнице: М. Бикурим 3:2–8.

Втор. 16:13, 14–15; М. Сукка 1:1; М. Таанит 1:3.

М. Goodman, ‘The Pilgrimage Economy of Jerusalem in the Second Temple Period’ в кн.: М. Goodman, *Judaism in the Roman World*, 59–67; Деян. 2:5, 9–11; Филон. Об особых законах, I, 67–68, 69–70.

М. Сукка 5:4; 5:1.

О второй десятине см.: Втор. 14:22–27; Мф. 21:12–13; S. Safrai, ‘The Temple’ в кн.: S. Safrai et al., eds., *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, 2 vols. (Assen, 1974–1976), 2, 902–903.

О паломничестве со всего света см.: М. Goodman, ‘Pilgrimage’ в кн.: М. Goodman, *Judaism in the Roman World*, 63–64; о количестве паломников в 65 году н. э. см.: ИВ, VI, 9, 3; о процессии приношения первых плодов см.: М. Бикурим 3:2–8 (см. прим. 15); об оппозиции

обряду возлияния вод: М. Сукка 4:9; пляска царя Давида: 2 Цар. 6:14–16; папирусы из Элефантины: В. Porten, *Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony* (Berkeley, 1968), 128–133.

Исх. 28:1; Лев. 21:18–20; о чистоте крови: Иос. Апион, I, 35; о запрете брака когена с разведенной см.: В. А. Levine, *Leviticus* (Philadelphia, 1989), 143–144; об архивах: Иос. Апион, 1:30–36.

Приношения как «пища для Бога»: Лев. 21:6, 8, 17, 21, 22; мирные жертвы: Лев. 1:2, 14–17; 1:9; 3:1–5; 7:11–15, 29–34.

О колене Левия: Втор. 10:8; о левитах в период Второго храма: L. L. Grabbe, *A History of Jews and Judaism in the Second Temple Period. I. Yehud: A History of the Persian Province of Judah* (London, 2004), 227–230; о нефинеях см.: Неем. 3:26; об одежде левитов: ИД, XX, 10, 6.

О насильном отнятии десятины у простых священников: ИД, XX, 9, 2; о левитах во времена Неемии: Неем. 10:37; о роли священников в целом: Иос. Апион, II, 187, 186; об определении *цараат*: Лев. 13–14; М. Негаим; о священническом благословении: Числ. 6:22–27.

О ритуалах в Судный день: Лев. 16; М. Йома; о светской роли первосвященников: J. VanderKam, *From Joshua to Caiaphas: High Priests after the Exile* (Minneapolis, 2004); о происхождении от Садока: 2 Цар. 8:15–18; 3 Цар. 1:38–39, 4:1–4; о первосвященниках в маккавейскую и более поздние эпохи: ИД, XV, 2, 4–7 и далее; М. Goodman, *The Ruling Class of Judaea* (Cambridge, 1987), 41; идеализированный облик Храма: Иез. 44:15–31.

Христиане во дворе Храма: Деян. 2:46–47; о паломничестве Филона см.: Филон. О том, что каждый добродетельный свободен 2, 64; А. Kerkeslager, 'Jewish Pilgrimage and Jewish Identity in Hellenistic and Early Roman Egypt' в кн.: D. Frankfurter (ed.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt* (Leiden, 1998), 107; о десятинах см.: Sanders, *Judaism*, 146–156; М. Шкалим 2, 4; Исх. 30:15; 4Q159, см.: J. M. Allegro, *Qumran Cave 4, I* (4Q158–4Q186) (Oxford, 1968); Цицерон. В защиту Флакка, 28.

Иос. Апион, II, 193; 3 Цар. 12:26–30; о раскопках в Дане см.: Dever, *Did God Have a Wife?*, 139–151; о «рогатых» алтарях см.: Dever, *Did God Have a Wife?* 100, 119–121.

2 Мак. 10:6–7; о Второй книге Маккавейской и Храме см.: R. Doran, *Temple Propaganda: The Purpose and Character of 2 Maccabees* (Washington, DC, 1981); о происхождении Хануки см.: 2 Мак. 1:9;

о храме в Леонтополисе: *ИД*, XIII, 3, 1–2 (бывшее языческое капище); XIII, 3, 3 («поменьше и победнее»); ср.: *ИБ*, I, 1, 1 и VII, 10, 2–3; о древнем пророчестве: Ис. 19:19, ср.: *ИД*, XIII, 3, 1; *ИБ*, VII, 10, 3; о единой святыне: *ИД*, XIII, 3, 1; соперничество с Иерусалимом: *ИБ*, VII, 10, 3; срок существования храма: *ИБ*, VII, 10, 4 указывает (по всей видимости, ошибочно) 343 года; о закрытии: *ИБ*, VII, 10, 4; о жертвоприношениях: М. Менахот 13:10; поиск косвенных упоминаний в кн.: G. Bohak, *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis* (Atlanta, 1996).

J. Macdonald, *Theology of the Samaritans* (London, 1964), 15–21; 4 Цар. 17:24–28.

Езд. 4:4–5, 24; о делосских надписях см.: R. Pummer, *The Samaritans in Flavius Josephus* (Tübingen, 2009), 6, 16–17; М. Kartveit, *The Origin of the Samaritans* (Leiden, 2009), 216–225; замечание Иосифа: *ИБ*, I, 2, 6; ср.: *ИД*, XI 8, 2 о постройке храма по образцу Иерусалимского; *ИД*, IX, 14, 3; XII, 5, 5; Мишна о самаритянах: М. Брахот 7:1.

Иос. Ануон, II, 175, 178, 181.

L. I. Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*, 2d ed. (New Haven, 2005), 398–404; Филон, О посольстве к Гаю, 23; Деян. 15:21.

J. – B. Frey, ed., *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, 2 vols. (Rome and New York, 1936–1975), vol. 2, № 1404; *Иос. Ануон*, II, 187–188; Неем. 8:2–3, 8.

Об установленном порядке чтения: М. Мегила 3:4; ВТ Мегила 29b.

Деян. 13:15; Лк. 4:16–21; М. Мегила 4:10; М. Мегила 1:1–2.

М. Мегила 4:4; о переводах на арамейский см.: M. Maher, trans., *The Aramaic Bible*, vol. 1B. Targum Pseudo-Jonathan: Genesis (Edinburgh, 1992), 79–80.

1Q pHab. 5:1–8.

ИД, II, 9, 6; Шемот Рабба 2, 10; ср.: G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism*, 2d ed. (Leiden, 1973), 1–10, о древности многих раввинистических экзегетических мотивов.

О Книге Юбилеев см.: J. C. VanderKam, *The Book of Jubilees* (Sheffield, 2001); о «жене Ефиоплянке»: Числ. 12:1; о Моисее как полководце: *ИД*, II, 10, 2; Артапан, цит. по: Евсевий, Приготовление к Евангелию (*Praeparatio Evangelica*), 9, 27; правила герменевтики: Мехильта де-рабби Ишмаэль, Незикин 9.

Термин *просеухή*: СІІ II 1440–1444, 1449; Иосиф в Тивериаде: *Иос. Жизнь*, 276–279, 280, 290–303.

Греческие добавления к Книге Есфири (Есф. 4:17); 4Q509, фр. 3, строки 7–8 в кн.: М. Baillet, *Qumrân Grotte 4, III* (4Q482–4Q520) (Oxford, 1982); ср.: D. K. Falk, *Daily, Sabbath and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls* (Leiden, 1998); благодарственный гимн: 1 QН, табл. XVI, гимн 28; о смешанном хоре: Филон Александрийский. О созерцательной жизни, 88.

О спорах между Э. Фляйшером и С. Рейфом о том, следует ли считать началом раввинистической литургии 70 год н. э., см.: *Tarbiz* 59 (1990), 397–441; 60 (1991), 677–688 (ивр.); М. Брахот 1:4 о благословениях; о «Шма» см.: Втор. 6:4–9; 11:13–21; Числ. 15:37–41 (ср.: М. Брахот 2:2); о папирусе Нэша см.: М. Greenberg, 'Nash Papyrus' в кн.: М. Berenbaum and F. Skolnik, eds., *Encyclopaedia Judaica*, 2d ed., 22 vols. (Detroit, 2007), 14: 783–784; Десять заповедей в Храме: М. Тамид 5:1; запрет на молитвенное произнесение Десяти заповедей: ВТ Брахот 12а; «Шмоне эсре»: М. Брахот 4:3; о 19-м благословении (сегодня 12-м по счету), см. гл. 10.

М. Брахот 5:3; о позе при произнесении «Шма»: М. Брахот 1:3; Втор. 6:7; М. Брахот 4:5; М. Брахот 5:1; простиание ниц при молитве: М. Йома 6:2; обсуждение молитвенных поз см.: U. Ehrlich, *The Non-Verbal Language of Prayer: A New Approach to Jewish Liturgy* (Tübingen, 2004).

О надписях в синагогах см.: W. Horbury and D. Noy, *Jewish Inscriptions of Graeco-Roman Egypt* (Cambridge, 1992), nos. 22, 24, 25, 27, 117; G. Lüderitz and J. M. Reynolds, *Corpus jüdischer Zeugnisse aus der Cyrenaika* (Wiesbaden, 1983), № 72; о пасхальной трапезе: Филон. Об особых законах, II.145, 148; о седере: Исх. 12:29–39; В. Bokser, *The Origins of the Seder: The Passover Rite and Early Rabbinic Judaism* (Berkeley, 1984), 53–54; о Хануке см.: 2 Мак. 1:9 (выше, прим. 28); М. Бава кама 6:6 (свечи); М. Мегила 3:6 (чтение).

О традиционном чтении, не соответствующем написанному, см.: Е. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 3d ed. (Minneapolis, 2012), 54–59; Деян. 18:1–17; D. Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, 2 vols. (Cambridge, 1993–5), vol. 2, nos. 117, 209, 540, 544, 558, 584; E. Schürer, rev. G. Vermes et al., *History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, 3 vols. (Edinburgh, 1973–1987), 2: 434–446; 3: 100–101; *Иос.*

Жизнь, 277–298 (Тивериада); Мк. 1:21–29; 3:1–7; ИВ, II, 14, 4 (Кесария).

Филон. О посольстве к Гаю, 20; ИВ, VII, 3, 3; Филон. О том, что каждый добродетельный свободен, 81 (ессеи); ИВ, II, 14, 5 (Кесария).

Другое мнение см.: D. D. Binder, *Into the Temple Courts: The Place of the Synagogues in the Second Temple Period* (Atlanta, 1999), 226, 336–341, а также P. Flesher, 'Palestinian Synagogues before 70 c. e.: A Review of the Evidence' в кн.: D. Urman and P. V. M. Flesher (eds.), *Ancient Synagogues: Historical Analysis and Archaeological Discovery* (Leiden, 1995), 27–39.

4. Закон Моисея: иудаизм в Библии

Плутарх. Застольные беседы, IV, 6, 2; еврейскую формулу см.: Исх. 3:15–16.

Быт. 1:1; о библейской концепции Бога см.: M. Mills, *Images of God in the Old Testament* (London, 1998); непостижимость и невидимость: Исх. 33:19–22; образы: Пс. 28:10; Быт. 1:26–28; 5:1–3; 9:6; Втор. 33:2; Пс. 83:12.

УНВН: 2 Пар. 6:20; М. Йома 6, 2 (только в святая святых): E. Tov, *Scribal Practices and Approaches Reflected in the Texts Found in the Judean Desert* (Leiden, 2004), 218; происхождение: Исх. 3:13–14; B. Porten, *Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony* (Berkeley, 1968), 105–106; Быт. 14:22.

Исх. 15:11; Суд. 2:11–12 (поклонение другим богам); Ис. 45:6; Втор. 33:2; Нав. 5:14–15; Сатана: Зах. 3:1–2; Иов. 2:6–7; Премудрость: Притч. 8:22, 29–31.

Об отношении Бога к природным телам: Иез. 8:16 (о поклонении солнцу в Иерусалимском храме); Иов. 9:7; Нав. 10:12–13; 4 Цар. 20:11; Ис. 40:22 («как саранча»); Исх. 34:6–7 (провозглашение качеств Бога).

Пс. 135 (благость); воинственность: Пс. 73:14; Ис. 42:13; о страхе Господнем: Притч. 2:1–6; 9:10; 14:26–27; 15:33; 19:23.

Исх. 19:7–8; 32:1, 23; 35; Втор. 30:16–19; проклятия: Втор. 28:20 и десятки стихов с перечислением различных наказаний (Втор. 28:16–65); Втор. 30:11–14.

Экстатическое поведение: 1 Цар. 10:10; принуждение говорить: Ам. 3:8; Иер. 20:7–9; видения: Иез. 1:1; Ам. 8:1–3; Зах. 1:7–13; конец

времен: Иоил. 2:28 (в еврейской Библии 3:1); урим и туммим: 1 Цар. 23:10–11; *ИД*, III, 8, 9; М. Сота 9:12.

Изгнание как приговор божественного суда: Лев. 26:3–45; ожесточение сердца фараона: Исх. 4:21; 7:1–5; 14:1–4; обещание Ною: Быт. 9:8–16; Израиль как свет народов: Ис. 42:6–7; конец времен: Ис. 2:2–4; Зах. 8:20–23; Ниневия: Ион. 3; Руф. 4:13–17; 1:16; Ездра о нееврейских женах: Езд. 10:2–14.

Исх. 20:12–17 (Десять заповедей); помощь бедным: Втор. 15:11; Ис. 58:7; Лев. 19:9–10; Втор. 24:19; Руф. 2; Втор. 24:17, 19–20, 22 (в память о рабстве в Египте).

Исх. 21:23–25; Втор. 25:11–12; Втор. 22:28–29; Лев. 20:10; Втор. 21:18–21; Исх. 21:16; 22:1–4 (в еврейской Библии 21:37–22:3); о библейском уголовном праве см.: R. Westbrook and B. Wells, *Everyday Law in Biblical Israel: An Introduction* (Louisville, Ky, 2009); Лев. 25:35–37 (запрет взимания процентов); Втор. 23:19–20 (займы чужеземцам); Лев. 25:9–10 (юбилейный год).

Женитьба на вдове брата: Втор. 25:5–6, 8–9 (церемония отказа); развод: Втор. 24:1; Числ. 5:14–31 (в сокращении), о «горькой воде»; Быт. 1:28 (заповедь о деторождении); рабы: Исх. 21:20, 26–27; Втор. 23:15–16; рабы и суббота: Исх. 20:10; 23:12; Втор. 5:14; рабы и Пасха: Исх. 12:44.

Иос. Апион, II, 185; Илия и Ахав: 3 Цар. 18:18; святость: Лев. 19:2; первенцы: Исх. 13:11–13; Втор. 15:19–23 (животные); Числ. 18:15–18 (первенцы из народа Израиля).

Законы о пище: Лев. 11:1–23; 17:10–14; 19:26 (запрет на употребление в пищу крови); истечения крови: Лев. 12–15; о библейской концепции ритуальной чистоты см.: J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism* (New York, 2000), 20–42; менструация: Лев. 15:19–30; 18:19.

Числ. 15:37–41 (кисти); запрет на сочетание шерсти и льна: Лев. 19:19; Втор. 22:11; запрет на стрижку головы кругом и татуировки: Лев. 19:27–28.

Быт. 17:9–12, 14; Лев. 19:23–25 (деревья).

Лев. 18:22–23; Быт. 1:27–28; 38:9–10 (Онан).

«На косяках дома твоего»: Втор. 6:6, 9; R. de Vaux and J. T. Milik, *Qumrân Grotte 4, II* (Oxford, 1977), 80–85; Y. B. Cohn, *Tangled Up in*

Text: Tefillin and the Ancient World (Providence, RI, 2008), 55–79, 93–98; суббота: Исх. 16:23; 31:12–17; 20:8–10.

Лев. 20:22, 23; 25:3–4 (отдых земли); Быт. 12:7 (земля, обещанная Аврааму); завет с Авраамом: Быт. 15:1, 5, 7, 18.

Святая земля: Зах. 2:12; Втор. 11:12; Быт. 12:5 (земля Ханаанская); границы земли: Быт. 15:18; 2 Цар. 24:2; Числ. 34:3–12.

О языках: Быт. 1:5, 8, 10 (древнееврейские названия); Дан. 2:4–7:28 (арамейский); о статусе иврита в иудаизме эпохи Второго храма см.: S. Schwartz, 'Language, Power and Identity in Ancient Palestine', *Past and Present* 148 (1995), 3–47.

Празднества: Лев. 23:40; Втор. 12:12; 16:11; Судный день; Лев. 23:26–28; Иез. 33:11 (искупление грешника в целом); Исх. 34:7 (грехи отцов); Дан. 12:2 (наказание после смерти); Лев. 16:21 (исповедание грехов народа).

Ритуалы Судного дня: Втор. 21:1–8 (нераскрытое убийство); личное раскаяние: Пс. 129:3–4; Пс. 50:19.

Ис. 2:3–4; Быт. 9:10; Иоил. 1:2–12; 2:31–32.

Ps 6:6 (Шеол); Иер. 1:5.

5. Евреи в греко-римском мире

2 Мак. 4:9. Противоречивые объяснения истоков восстания Маккавеев: V. A. Tcherikover, *Hellenistic Civilization and the Jews* (Philadelphia, 1959); E. Bickerman, *The God of the Maccabees: Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt* (Leiden, 1979); D. Gera, *Judaea and Mediterranean Politics, 219–161 BCE* (Leiden, 1998).

2 Мак. 4:24.

1 Мак. 1:20–23.

2 Мак. 5:15; Дан. 11:29–31.

1 Мак. 1:41–43; ИД, XII, 5, 5 (самаритяне).

2 Мак. 6:7, 10.

1 Мак. 2:44.

1 Мак. 4:52, 56, 59.

Обсуждение этих политических вопросов см.: J. Sievers, *The Hasmoneans and their Supporters: From Mattathias to the Death of John Hyrcanus I* (Atlanta, 1990).

Косвенные указания: ИД, XII, 10, 6 и XII, 11, 2; недвусмысленное заявление: ИД, XX, 10.

1 Мак. 10:18–21 (письмо); 1 Мак. 14:28 (великое собрание); постановление: 1 Мак. 14:35, 41; таблички: 1 Мак. 14:48–49.

ИД, XIII, 9, 1 (идумеяне).

О монетах Иоанна Гиркана см.: Y. Meshorer, *A Treasury of Jewish Coins* (Jerusalem, 2001); Аристобул: ИД, XIII, 11, 1; итуреи: ИД, XIII, 11, 3 (здесь Иосиф цитирует Страбона); назначение царем Александра Янная: ИД, XIII, 12, 1.

О царице Александре см.: T. Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine* (Peabody, Mass., 1995); Idem. *Silencing the Queen: The Literary Histories of Shelamzion and Other Jewish Women* (Tübingen, 2006); о ее связях с фарисеями и назначении первосвященником Гиркана см.: ИД, XIII, 16, 2.

Филэллин: ИД, XIII, 11, 3; эпическую поэму Филона цитирует Евсевий (Приготовление к Евангелию, IX, 20, 24, 37); Иезекииль Трагик: H. Jacobson, *The Exagoge of Ezekiel* (Cambridge, 1983).

Об Эвполеме см.: B. Z. Wacholder, *Eupolemus: A Study of Judaeo-Greek Literature* (Cincinnati, 1974); 1 Мак. 8:17–32; о Юсте: Иос. Жизнь, 40.

О еврейско-греческой литературе в целом см.: M. Goodman, 'Jewish Literature Composed in Greek' в кн.: E. Schürer, rev. G. Vermes et al., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, 3 vols. (Edinburgh, 1973–1987), 3: 470–704; о кумранской концепции премудрости и ее связи с эллинистическими представлениями о мудром человеке см.: H. Najman et al., *Tracing Sapiential Traditions in Ancient Judaism* (Leiden, 2016).

ИД, XIV, 4, 3.

ИД, XIV, 3, 2–3.

Подробный рассказ о последующих событиях см.: Schürer, *History*, vol. 1.

ИД, XIV, 15, 2. Об обращении в иудаизм идумеян при Иоанне Гиркане см.: прим. 12.

«Иродов день», см.: 'the day of Herod', см.: Персий, Сатиры, V, 179–182; о правлении Ирода в целом см.: P. Richardson, *Herod: King of the Jews and Friend of the Romans* (Columbus, SC, 1996).

Полнее о еврейской истории в этот период: M. Goodman, *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations* (London, 2007).

Об Агриппе I см.: D. R. Schwartz, *Agrippa I: The Last King of Judaea* (Tübingen, 1990); об Агриппе II см.: M. Goodman, 'The Shaping of Memory: Josephus on Agrippa II in Jerusalem' в кн.: G. J. Brooke and R. Smithuis, eds., *Jewish Education from Antiquity to the Middle Ages* (Leiden, 2017), 85–94.

M. Goodman, 'Coinage and Identity: The Jewish Evidence' в кн.: C. Howgego, V. Heuchert and A. Burnett, eds., *Coinage and Identity in the Roman Provinces* (Oxford, 2005), 163–166.

ИБ, IV, 3, 8.

Иосиф о римских наместниках: ИБ, II, 14, 1–2; о причинах восстания в целом см.: M. Goodman, *The Ruling Class of Judaea* (Cambridge, 1987).

О «четвертой философской школе» см.: ИД, XVIII, 1, 1 и XVIII, 1, 6 (а также гл. 6); о мессианском пророчестве см.: ИБ, VI, 5, 4 (а также гл. 8); о Симоне, сыне Гиоры, см.: ИБ, VII, 2, 2.

О поражении Цестия Галла см.: ИБ, II, 19; подробный рассказ о восстании см.: J. Price, *Jerusalem under Siege: The Collapse of the Jewish State, 66–70 C.E.* (Leiden, 1992); S. Mason, *A History of the Jewish War: AD 66–74* (Cambridge, 2016).

О нежелании Тита разрушать Храм см.: ИБ, VI, 4, 3; VI, 4, 6.

О том, что первосвященник должен советоваться с Синедрионом, см.: ИД, XX, 9, 1; о суде над Павлом см.: Деян. 23:1–9.

Об эдикте Клавдия см.: ИД, XIX, 5, 3; о посольстве Филона см.: Филон. К Гаю.

О толпе паломников на празднествах см.: ИБ, VI, 9, 3; о 66 году н. э. см.: ИБ, II, 17, 10.

«Глубокий мир и полное благоденствие» в 62 году см.: ИБ, VI, 5, 3.

6. «Существуют у иудеев троякого рода философские школы»

ИБ, II, 8, 2; ИД, XVIII, 1, 1 и XVIII, 1, 6 («четвертая философская школа»); ИД, XVIII, 1, 2 (древность); сравнение с греческими философскими школами: Иос. Жизнь, 12 (стоики); ИД, XV, 10, 4 (пифагорейцы); A. I. Baumgarten, *The Flourishing of Jewish Sects in the Maccabean Era: An Interpretation* (London, 1997).

О восприятии евреев язычниками см.: M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 vols. (Jerusalem, 1974–1986); об «общем знаменателе» иудаизма как достаточном для большинства евреев см.:

Е. Р. Sanders, *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE – 66 CE* (London and Philadelphia, 1992).

О духовной одиссее Иосифа Флавия см.: *Иос. Жизнь*, 10; о фарисеях и прозелитах см.: Мф. 23:15; о миссионерстве в иудаизме в целом см.: М. Goodman, *Mission and Conversion* (Oxford, 1994); об общем числе иудеев и Бар Эбрее см.: В. McGing, 'Population and Proselytism: How Many Jews Were There in the Ancient World?' в кн.: J. R. Bartlett, ed., *Jews in the Hellenistic and Roman Cities* (London, 2002), 88–106; историю обращения царской семьи Адиабены см.: *ИД*, XX, 2; о помощи во время голода: *ИД*, XX, 2, 6; в Мишне: М. Йома 3:10.

О книге «Седер Олам» см.: Ch. Milikowsky, 'Seder Olam' в кн.: S. Safrai et al., eds., *The Literature of the Sages*, 2 parts (Assen, 1987–2006), 2: 231–237; о «Мегилат Таанит» см.: V. Noam, 'Megillat Taanit: The Scroll of Fasting', *Ibid.*, 339–362; М. Авот 1:2–12.

Мф. 23:13, 16, 17, 33 («горе вам»); 23:2, 27 (гробы); Е. В. Pusey, *Our Pharisaism: A Sermon* (London, 1868).

Иос. Жизнь, 9–12 (Иосиф); Павел: Флп. 3:5, 8; Деян. 22:3; 5:34; 26:4–5; 23:6.

A. I. Baumgarten, 'The Name of the Pharisees', *JBL* 102 (1983), 411–428; о значении слова «прушим» см.: D. Flusser, *Judaism of the Second Temple Period*, 2 vols. (Grand Rapids, Mich., 2007), 1: 97–98; J. Bowker, *Jesus and the Pharisees* (Cambridge, 1973).

Гал. 1:13 (о прежней жизни Павла «в Иудействе»); Флп. 3:6 («непорочность»); *Иос. Жизнь*, 12 (стоицизм); о Николае Дамасском см.: D. R. Schwartz, 'Josephus and Nicolaus on the Pharisees', *JSJ* 14 (1983), 157–171.

ИБ, II, 8, 14; *ИД*, XVIII, 1, 3; *ИБ*, II, 8, 14 («точнейшие толкователи»); *Жизнь* 191 (Симон, сын Гамалиила); Деян. 22:3 (Павел).

Мф. 23:25 (чистота); *ИБ*, II, 8, 3 и II, 8, 5 (соблюдение чистоты ессеями); Мф. 22:23 (десятина); Мк. 2:23–24, 27 (суббота); *ИБ*, II, 8, 9 (суббота у ессеев); М. Ядаим 4:6–7.

Клятвы: Мф. 23:16–22; *ИД*, XVII, 2, 4; влияние: *ИД*, XVIII, 1, 3; *ИД*, XIII, 10, 6 (противопоставление саддукеям); *ИД*, XVII, 2, 4 (6000 человек и влияние на женщин при дворе Ирода); XVIII, 1, 3 (отказ от роскоши); Мф. 23:6–7 (самопиар).

ИД, XIII, 10, 6; Мк. 7:5 (ср. также: Мф. 15:2); Ипполит. Обличение на все ереси (*Omnium haeresium refutatio*), 9, 28, 3; ср.: А. I.

Baumgarten, 'The Pharisaic Paradosis', *HTR* 80 (1987), 63–77; *ИД*, XIII, 10, 6 (устное предание); Филон. Об особых законах, IV, 149–150.

М. Goodman, 'A Note on Josephus, the Pharisees and Ancestral Tradition' в кн.: М. Goodman, *Judaism in the Roman World* (Leiden, 2007), 117–121.

ИБ, II, 8, 14; *ИД*, XVIII, 1, 3 (влияние); Мф. 23:5; о разногласиях с саддукеями: *ИД*, XIII, 10, 7; М. Ядаим 4:7.

Мф. 23:3 (протест не против учения, а против практики); Мк. 7:9–13 (о корване).

Гамалиил: Деян. 22:3; 5:33, 35–40; М. Гитин 4:2 (развод); М. Рош га-Шана 2:5 (субботняя прогулка); М. Сота 9:15; Симон, сын Гамалиила: *Иос. Жизнь*, 191; М. Керитот 1:7.

М. Ядаим 4:6 (Йоханан бен Заккай); Александр Яннай: Е. Schürer, rev. G. Vermes et al., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, 3 vols. (Edinburgh, 1973–86), 1: 222–224; ВТ Брахот 48а.

J. M. Lieu, 'Epiphanius on the Scribes and Pharisees', *JThS* 39 (1988), 509–524.

Иосиф Флавий о саддукеях: *ИБ*, II, 8, 2; *ИД*, XVIII, 1, 4; XX, 9, 1; XIII, 10, 6; о стандартном образе саддукеев см.: Schürer, *History*, 2: 404–14; ревизионистская точка зрения см.: М. Goodman, 'The Place of the Sadducees in First-Century Judaism' в кн.: М. Goodman, *Judaism in the Roman World*, 123–135.

О наименовании «саддукеи» см.: М. Goodman, 'The Place of the Sadducees', 125–126; первое упоминание в *ИД*: *ИД*, XIII, 5, 9.

Анан: *ИД*, XX, 9, 1.

Иос. Жизнь, 10 (Иосиф как саддукей); *ИД*, XIII, 10, 6 (Иоанн Гиркан); Анан: *ИБ*, II, 20, 3 (в 66 году); *ИБ*, IV, 5, 2 (похвальное слово после смерти Анана).

Жизнь после смерти и ангелы: Деян. 23:8; *ИБ*, II, 8, 14; в Деян. 23:8, возможно, речь идет только о том, что ангелами не становятся после воскресения, ср.: D. Daube, 'On Acts 23: Sadducees and Angels', *JBL* 109 (1990), 493–497; непрерывный поток: М. Ядаим 4:7; рыжая корова: М. Пара 3:7.

ИД, XIII, 10, 6 (только писанный закон); счет омера: Лев. 23:15–16; М. Менахот 10:3 (о боэтусеях).

J. Barr, *Fundamentalism*, 2d ed. (London, 1981).

ИБ, II, 8, 14.

ИД, XIII, 5, 9 (саддукеи); *ИД*, X, 11, 7 (эпикурейцы).

ИД, XIII, 10, 6 (отсутствие последователей); *ИД*, XVIII, 1, 4 (ничтожность влияния).

ИД, XVIII, 1, 4; XIII, 10, 6; раббан Гамлиэль: М. Эрувин 6:2; Симон, сын Гамалиила, и Анан: *Иос. Жизнь*, 193.

Саддукеи как любители споров: *ИД*, XVIII, 1, 4; *ИБ*, II, 8, 14; политическая группировка: *ИБ*, I, 15, 2–5; Боэт (Воэт): *ИД*, XV, 9, 3; о саддукеях и священниках см.: J. Le Moyne, *Les Sadducéens* (Paris, 1972); Деян. 4:1; 5:17.

M. Goodman, ‘Sadducees and Essenes after 70’ в кн.: M. Goodman, *Judaism in the Roman World*, 153–162.

Филон. О том, что всякий добродетельный свободен, 88, 81; *ИД*, XV, 10, 4 (пифагорейцы); Плиний Старший. Естественная история, V, 17, 73; Синесий Птолемаидский. О жизни по Диону, 3, 2.

Филон. О том, что всякий добродетельный свободен 82; *ИБ*, I, 3, 5; *ИД*, XIII, 11, 2; Гегесипп, цит. по: Евсевий. Церковная история, IV, 22, 7; Филон. О том, что всякий добродетельный свободен, 75 (связь с ὁσιότητος); Филон. О том, что всякий добродетельный свободен, 91 (истолкование как ὁσιου); семитские этимологии: G. Vermes, ‘The Etymology of “Essenes”’, *RQ* 2 (1960), 427–443.

Филон, Апология, 12; О том, что всякий добродетельный свободен, 79; *ИД*, XVIII, 1, 5.

Филон. О том, что всякий добродетельный свободен, 75; *ИД*, XVIII, 1, 5.

ИД, XV, 10, 4 (отсылка к описанию в «Иудейской войне»); *ИБ*, II, 8, 2–4.

ИБ, II, 8, 5; II, 8, 7–8.

ИБ, II, 8, 5; II, 8, 6; II, 8, 9; II, 8, 3 (отказ от масла); II, 8, 9 (естественные нужды).

Ессей Иуда: *ИБ*, I, 3, 5; *ИД*, XIII, 11, 2; Манаим: *ИД*, XV, 10, 5.

ИБ, II, 8, 13; Филон. Апология, 14–17; Плиний Старший. Естественная история, V, 17, 73.

Филон. О том, что всякий добродетельный свободен, 82; бессмертие души: *ИБ*, II, 8, 11; судьба: *ИД*, XIII, 5, 9; XVIII, 1, 5.

Четыре тысячи: Филон. О том, что всякий добродетельный свободен 75; *ИД*, XVIII, 1, 5; община у Мертвого моря: Плиний Старший. Естественная история. V, 17, 73; Дион, цит. по: Синесий

Птолемаидский. О жизни по Диону, 3, 2; широкая распространенность: Филон, Апология, 1; Филон. О том, что всякий добродетельный свободен, 76; *ИБ*, II, 8, 4 (путешествия); V, 4, 2 (Ессейские ворота).

О ессеях и Храме: ср. греческую и латинскую версии: *ИД*, XVIII, 1, 5; обсуждение см.: J. M. Baumgarten, 'The Essenes and the Temple' в кн.: J. M. Baumgarten, *Studies in Qumran Law* (Leiden, 1977), 57–74; A. I. Baumgarten, 'Josephus on Essene Sacrifice', *JJS* 45 (1994), 169–83; Филон о ессеях и жертвоприношениях: Филон. О том, что всякий добродетельный свободен 75, с обсуждением: J. E. Taylor, *The Essenes, the Scrolls and the Dead Sea* (Oxford, 2015), 30.

Филон. О созерцательной жизни, 22–4, 27–8, 29.

Филон. О созерцательной жизни, 35 («питается воздухом»); 37 (диета); 65 (Шавуот); 66 (простертые руки); 75 (пир); 78 (иносказания); 83–5, 88–9 (гимны).

ИБ, II, 8, 13 (женщины у ессеев); Филон о женщинах вообще: Филон, Апология 14; о женщинах у терапевтов: Филон. О созерцательной жизни, 32–33; 68; ср.: J. E. Taylor, *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria: Philo's 'Therapeutae' Reconsidered* (Oxford, 2006).

Филон. О созерцательной жизни, 21; ессей Иоанн: *ИБ*, II, 20, 4; III, 2, 1–2; ессеи и мученичество: *ИБ*, II, 8, 10.

Плиний Старший. Естественная история, V, 17, 73; Филон, Апология, 3; *ИБ*, II, 8, 2 и II, 8, 13; о ессеях после 70 года см. гл. 9.

Происхождение ессеев: *ИД*, XIII, 5, 9; Плиний Старший. Естественная история. V, 17, 73; происхождение «четвертой философской школы»: *ИБ*, II, 8, 1; *ИД*, XVIII, 1, 1.

ИД, XVIII, 1, 6; теократия: *Иос. Апион*, II, 165; о недовольстве заменой власти судей властью царей см.: 1 Цар. 8:7.

Описание «четвертой философской школы»: *ИБ*, II, 8, 1; *ИД*, XVIII, 1, 1 и XVIII, 1, 6; Иуда-галилеянин: *ИБ*, II, 8, 1 и *ИД*, XVIII, 1, 1; Иуда из Гамалы: *ИД*, XVIII, 1, 1; непохожесть на другие «философские школы»: *ИБ*, II, 8, 1; похожесть на фарисеев: *ИД*, XVIII, 1, 6; Иуда как вождь: *ИД*, XVIII, 1, 6.

ИД, XVIII, 1, 6 (привело к катастрофе).

ИБ, VII, 8, 1 (Масада), VII, 10, 1 (сикарии в Египте); II, 13, 4 (определение как террористов); о потомках Иуды см.: M. Hengel, *The*

Zealots: Investigation into the Jewish Freedom Movement in the Period from Herod I until 70 AD (Edinburgh, 1989).

ИБ, IV, 3, 9 (наименование зелотов); IV, 3, 12 (способ ведения войны); о расколе среди повстанцев см.: Тацит. История, V, 12, 3–4.

ИБ, IV, 9, 10.

Элеазар, сын Симона: ИБ, II, 20, 3; ИБ, IV, 3, 7 (выборы нового первосвященника).

Лк. 6:15; Финеес: Числ. 25:1–15; Сир. 45:28; 1 Мак. 2:26; ревность о Боге как похвальное качество: Ин. 2:17; Гал. 1:13–14; М. Сангедрин 9:6.

Менахем: ИБ, II, 17, 8–9; Элеазар бен Яир: ИБ, II, 17, 9; зелоты как отдельная от сикариев группа: ИБ, VII, 8, 1.

ИД, XVIII, 1, 1; Деян. 5:37.

ИБ, V, 3, 1; ВТ Йома 9b («беспричинная вражда»); М. Hadas-Lebel, *Jerusalem against Rome* (Paris, 2006) (ненависть к Риму).

Обоснование этого см.: М. Goodman, ‘A Note on the Qumran Sectarians, the Essenes and Josephus’ в кн.: М. Goodman, *Judaism in the Roman World*, 137–143.

Песни субботнего жертвоприношения: 4Q403, фр. 1, ст. 1, строки 30–34.

Введение в кумранистику: J. VanderKam and P. Flint, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls* (London, 2005); о поселении в Кумране см.: J. Magness, *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids, Mich., 2002).

Цитируемые фрагменты: 1QS, ст. 1, строки 1–20; ст. 9, строка 21.

О самоназвании общины см.: Schürer, *History*, 2:575, п. 4; цитируемый текст: 1QS, ст. 8, строки 5–10.

1QS, ст. 6, строки 7–10, 24–27.

CD – А, ст. 6, строка 19 (новый завет); ст. 16, строка 10 (женщины); ст. 9, строка 11 (собственность); ст. 11, строка 11 (рабы и рабыни); ст. 12, строка 1 (половые отношения); ст. 12, строки 6–11 (язычники); ст. 13, строка 15 (торговля).

4Q270, фр. 7, ст. 1, строки 13–14; комбинированный текст: 4Q265.

Участие жреца в трапезе: 1QS, ст. 6, строки 2–5; обучение: CD, ст. 13, строки 2–3; смотритель: CD, ст. 13, строки 7–9 (ср.: 1QS, ст. 6, строка 12); испытание неопитов: 1QS, ст. 1, строки 16–24; Шавуот: Юб. 6:17–22.

О свитке «Война...» см.: J. Duhaime, *The War Texts: 1QM and Related Manuscripts* (London, 2004); Храмовый свиток: 11Q19, ст. 51, строки 15–16; гимны: 1QH (H от ивр. *hodayot* – «благодарственные гимны»).

О кумранском комментарии на Аввакума (*Пешер Хаваккук*): к Авв. 1:5–1QpHab, ст. 2, строки 1–10; к Авв. 1:3–1QpHab, ст. 5, строки 9–12; CD VII, ст. 19, строка 33 – ст. 20, строка 8.

CD VII, ст. 20, строки 8–19.

4Q416, фр. 2, ст. 3, строки 12–13; 1QS, ст. 11, строки 8–9; о двух Мессиях см.: J. J. Collins, *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (Grand Rapids, Mich., 2010).

О рукописи 4QMMT см.: J. Kampen and M. J. Bernstein, eds., *Reading 4QMMT: New Perspectives on Qumran Law and History* (Atlanta, 1996); о календарях см.: Schürer, *History*, 2:582; S. Stern, 'Qumran Calendar' в кн.: S. Stern, ed., *Sects and Sectarianism in Jewish History* (Leiden, 2011), 39–62; Нечестивый священник: 1QpHab, ст. 11, строки 14–18, к Авв. 2:15 (разрыв с общиной); ст. 12, строки 2–10, к Авв. 2:17 (грядущие страдания).

Община как искупительная жертва: 1QS, ст. 8, строка 6; о Храмовом свитке см.: J. Maier, *Die Tempelrolle vom Toten Meer und das 'Neue Jerusalem'* (Munich, 1997); о рукописи MMT, см., напр.: 4Q395, строки 3–9; в целом см.: M. Goodman, 'The Qumran Sectarians and the Temple in Jerusalem' в кн.: C. Hempel, ed., *The Dead Sea Scrolls: Texts and Contexts* (Leiden, 2010), 263–273.

Критика жертвоприношений: Ам. 5:21–24; Ис. 1:11–15; CD – А, ст. 11, строки 18–21; протест против храмового налога: 4Q159, фр. 1, строка 7.

1QS, ст. 5, строки 1–2; 4QMMTC (4Q397, фр. 14–21, строка 7); P. S. Alexander and G. Vermes, *Qumran Cave 4. XIX. Serekh ha – Yahad and Two Related Texts* (Oxford, 1998) (сыны Садока); о попытках извлечь больше исторических фактов из этих аллюзий к конкретным личностям см.: H. Eshel, *The Dead Sea Scrolls and the Hasmonean State* (Grand Rapids, Mich., 2008).

Нечестивый священник в День Искупления: 1QpHab, ст. 11, строки 4–8; уничтожение врагов: 1QpHab, ст. 10, строки 2–5; ст. 13, строки 1–3.

1QSa, ст. 2, строки 20–21; ст. 1, строки 1–3; это установление было включено в тот же свиток, что и Устав общины из 1-й пещеры.

1QS, ст. 5, строки 1–6.

7. Границы разнообразия

Филон. О переселении Авраама (*De Migratione Abrahami*), 89, 91–92.

О названии *талмуд хахам* см.: E. Schürer, rev. G. Vermes et al., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, 3 vols. (Edinburgh, 1973–86), 2:333, п. 44; М. Авот 1:1–4, 6, 10, 12, 16.

М. Авот 1:7 (афоризм, приписываемый Нитаю); о развитии легенд о раввинах этого периода и невозможности написания их биографий см.: J. Neusner, *Development of a Legend: Stories on the Traditions Concerning Yohanan ben Zakkai* (Leiden, 1970); М. Хагига 2:2.

М. Брахот 8:1–4, 7; М. Эдуйот 4:8

М. Эдуйот 1:12 (школа Гилеля изменила свое мнение); М. Эдуйот 1:1; H. W. Guggenheimer, ed., *The Jerusalem Talmud: First Order. Zeraim; Tractate Berakhot* (Berlin and New York, 2000), 116.

J. Neusner, *Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, 3 vols. (Leiden, 1971); B. T. Viviano, *Study as Worship: Aboth and the New Testament* (Leiden, 1978); Schürer, *History*, 2:333; Т. Дмай 2:13 (заучивание наизусть).

Об именах мудрецов см.: М. Авот 5:22 (Бен Баг Баг), 23 (Бен Гей Гей); о еврейских именах того периода см.: Т. Пап, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity*, Part 1 (Tübingen, 2002).

Мф. 23:7 (обращение к Иисусу «равви»).

О «палате тесаных камней» см.: М. Сангедрин 11:2; *Сифрей Дварим* 152 (изд. Финкельштейна).

О назореях: Числ. 6:1–21; S. Chepey, *Nazirites in Late Second Temple Judaism* (Leiden, 2005).

Деян. 18:18–21, ср.: 21:23–24; *ИБ*, II, 15, 1 (Береника); М. Назир 3:6.

Т. Дмай 2:2.

М. Трумот 4:3 (надлежащий размер возношения); Втор. 12:17; М. Маасрот 1:1 (продукты, подлежащие десятинному сбору), 2 (созревание); Т. Дмай 2:2 («надежный» и десятина).

Т. Дмай 2:14 (формальное заявление); бывший *хавер*: Т. Дмай 2:9; 3:4.

Т. Дмай 2:12 (испытательный срок); Т. Дмай 2:15 (дед по матери); 3:9.

Т. Дмай 2:13.

Т. Дмай 2:17 (дочь и жена хавера); 3:9 («змея»); Т. Авода Зара 3:10 (Гамлиэль).

М. Кидушин 1:9; ВТ Бава батра 75а (хаверим как ученые).

Филон. Об особых законах, I, 134.

О жизни и семье Филона см.: S. Sandmel, *Philo of Alexandria: An Introduction* (New York, 1979); о паломничестве: Филон. О провидении, II, 64; о посольстве: E. M. Smallwood, *Philonis Alexandrini Legatio ad Gaium*, 2d ed. (Leiden, 1970).

Евсевий Кесарийский. Церковная история, 2, 4, 2; см.: D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature: A Survey* (Assen, 1993), 212–234.

Филон. О сотворении мира (*De Opificio Mundi*), 8 (о Моисее как философе); Филон. Об особых законах, IV. 105–109.

Филон. Жизнь Моисея (*De Vita Mosis*), 74, 76; Филон. О декалоге (*De Decalogo*), 20.

Филон. Об изменении имен (*De Mutatione Nominum*), 15; D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* (Leiden, 1986); A. Kamesar, ed., *The Cambridge Companion to Philo* (Cambridge, 2009).

Прем. 16:12; Филон. Кто наследник божественного (*Quis Rerum Divinarum Heres Sit*), 230–231; Филон. О сотворении мира, 24 (Логос как ум Господень); Филон. О снах (*De Somniis*), II, 188 и 183 (Логос между человеком и Богом).

Филон. О переселении Авраама (*De Migratione Abrahami*), 1–3.

Филон. Вопросы и ответы на книгу Бытия (*Quaestiones in Genesim*), I–IV, 2, 57; M. Niehoff, *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria* (Cambridge, 2011); Филон. Аллегии священных законов (*De Allegoriis Legum*), II, 19–22 (Адам); Жизнь Моисея, 2, 40.

S. Belkin, *Philo and the Oral Law* (Cambridge, Mass., 1940) (о Филоне и раввинистической традиции); M. Niehoff, *Philo on Jewish Identity and Culture* (Tübingen, 2001) (о законах в целом); об Аристобуле: C. R. Holladay, *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, 4 vols. (Chico, Calif., 1987–1996), 3:153–155, 136–137, 185; Schürer, *History*, 3:582.

Филон. Об Аврааме (*De Abrahamo*), 99; о других аллегористах см.: Филон. О потомстве Каина (*De Posteritate Caini*), 41–42; О переселении Авраама, 89 (крайние аллегористы).

ИД, XVIII, 8, 1 (Иосиф Флавий о Филоне); Филон. Жизнь Моисея, 1, 1–2; об использовании Филона как источника Иосифом Флавием: ИД, XVIII, 1, 5 (ессеи); ИД, XVIII, 8 – XIX, 1 (Рим при Калигуле).

Свинина: Филон, О посольстве к Гаю 361–2; Об особых законах, IV. 100–101 (свинина как деликатес); M. Goodman, 'Philo as a Philosopher in Rome' в кн.: B. Decharneux and S. Inowlocki, eds., *Philon d'Alexandrie: Un Penseur a l'intersection des cultures gréco-romaine, orientale, juive et chrétienne* (Turnhout, 2011), 37–45.

J. Gutmann, ed., *The Dura-Europos Synagogue: A Re – evaluation (1932–1992)* (Atlanta, 1992) – о синагоге в Дюра-Европос; Филон в раввинистических комментариях: *Берешит раба*, 1:1; Филон. О сотворении мира, 16; J. Weinberg, trans., *Azariah de' Rossi: The Light of the Eyes* (New Haven, 2001); см. гл. 14.

ИД, XVIII, 3, 3.

Римские источники: Тацит. Анналы, XV, 44; Плиний. Письма, X, 96; раввинистические источники: P. Schäfer, M. Meerson and Y. Deutsch, eds., *Toledot Yeshu ('The Life Story of Jesus') Revisited* (Tübingen, 2011).

О спорах по поводу аутентичности этого отрывка см.: A. Whealey, *Josephus on Jesus: The Testimonium Flavianum Controversy from Late Antiquity to Modern Times* (New York and Oxford, 2003).

Е. Р. Sanders, *Jesus and Judaism* (London, 1988).

Деян. 5:34–9 (Гамалиил); Иисус о служении в Храме: Мф. 5:23–4.

Деян. 10:9–15.

Мк. 11:15–17 (изгнание торговцев из Храма); Мк. 13:1–2 (пророчество).

Мф. 5:21–2; Мк. 10:5–9 (Иисус о разводе).

Мк. 14:55–64 (обвинение в богохульстве); 15:26 («Царь Иудейский»); G. Vermes, *Jesus: Nativity, Passion, Resurrection* (London, 2010).

1 Кор. 1:1; 2 Кор. 1:3; «Сын Божий»: Рим. 1:4.

Ин. 11:1–44 (Лазарь); G. Vermes, *Resurrection: History and Myth* (London, 2008).

О раннехристианских верованиях см.: P. Fredriksen, *From Jesus to Christ: The Origins of the New Testament Images of Christ*, 2d ed. (New Haven, 2000).

Мк. 16:5, 7 (юноша в белой одежде); Деян. 2:29–36 (речь Петра в Шавуот); Деян. 2:5 (паломники со всего света).

Стефан: Деян. 7:57–58, 2–56; 8:1 (великое гонение); 21:27–30 (проповедь христиан в Храме); ИД, XX, 9, 1 (Иаков, брат Иисуса); ИВ, VI, 5, 3 (Иешуа, сын Анана); см. гл. 8.

Флп. 3:4–6; Рим. 11:1; 1 Кор. 11:21–22, 24; Е. Р. Sanders, *Paul, the Law and the Jewish People* (Philadelphia, 1983), 192 (наказание подразумевает принадлежность); о Тиберии Юлии Александре: ИД, XX, 5, 2.

Деян. 22:24–29; о спорах по поводу Деяний как исторического источника см.: М. Hengel, *Acts and the History of Earliest Christianity* (Philadelphia, 1979).

Деян. 22:3 («при ногах Гамалиила»); Гал. 1:14 («ревнитель отеческих преданий»); J. Norton (об отсылках к библейским текстам у Павла); гонитель христиан: 1 Кор. 15:9; Гал. 1:13; Деян. 9:1–2 (полномочия от первосвященника); 1 Кор. 9:1 (видение «Иисуса Христа, Господа нашего»).

Деян. 9:3–9, ср.: 22:15–16; 26:4–15; 2 Кор. 12:2–4.

Гал. 1:16 (благовествование язычникам); о миссионерских путешествиях Павла см.: Е. Р. Sanders, *Paul* (Oxford, 1991); 1 Кор. 9:20 («для Иудеев быть как Иудей»); Гал. 2:1–2.

Деян. 15:9–21 (встреча в Иерусалиме); 21:23–26 (Павел описывает себя как фарисея); Рим. 9:3–5; 11:25, 28–29 («весь Израиль спасется»); Гал. 2:15–16 (необходимость веры для спасения); Гал. 2:11–14; святость закона для иудеев: Рим. 7:12; 3:30–31.

Флп. 2:5–11; о поклонении Христу и фигурах-посредниках см.: L. Hurtado, *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, 3d ed. (London, 2015); W. Horbury, *Jewish Messianism and the Cult of Christ* (London, 1998); 1 Кор. 15:3 (смерть Иисуса как жертва за грехи); Гал. 4:4–5 («усыновление»); Рим. 6:3 («крестившиеся во Христа»); Рим. 12:5 («одно тело во Христе»); «во Христа облеклись» см.: Гал. 3:26–27; 1 Кор. 8:5–6 («один Бог... и один Господь»).

Эфесские серебряных дел мастера: Деян. 19:23–41; см.: М. Goodman, 'The Persecution of Paul by Diaspora Jews' в кн.: М. Goodman, *Judaism in the Roman World* (Leiden, 2009), 145–152.

Ис. 60:8–12 (о конце времен); Гал. 2:7 («благовестие для необрезанных»); 2 Кор. 3:13–14.

Свидетельства об иудеохристианах см.: А. F. J. Klijn and G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects* (Leiden, 1973);

о проблемах интерпретации этих свидетельств см.: M. S. Taylor, *Anti-Judaism and Early Christian Identity: A Critique of the Scholarly Consensus* (Leiden, 1995).

Об истории группы «Евреи за Иисуса» см.: D. H. Stern, *Messianic Judaism: A Modern Movement with an Ancient Past* (Jerusalem, 2007).

О разрыве христианства с иудаизмом см.: M. Goodman, 'Modeling the "Parting of the Ways"' в кн.: M. Goodman, *Judaism in the Roman World*, 175–185.

8. Заботы и надежды

Ps 50:9; Ис. 4:4; непрерывный поток жидкости: ММТ, 11, 55–8; М. Ядаим 4:7. О значении в этот период лексики, связанной с очищением и осквернением, см.: J. Klawans, *Impurity and Sin in Ancient Judaism* (New York, 2000).

Лев. 11:44–45; Юб. 22:17; 30:10; использование оливкового масла, произведенного неевреем: *Иос. Жизнь*, 74–76; M. Goodman, 'Kosher Olive Oil in Antiquity' в кн.: M. Goodman, *Judaism in the Roman World* (Leiden, 2007), 187–203; о смешении молока и мяса: Исх. 23:19; 34:24; Втор. 14:21; М. Хулин 8:1; Филон. О том, что каждый добродетельный свободен, 144; D. Kraemer, *Jewish Eating and Identity through the Ages* (New York, 2007), 35–37, 50 (о запрете для раввинов); 1QS 5, 13; *ИБ*, II, 8, 9 (ессеи); Мф. 23:26 (фарисеи).

О бассейне для ритуального омовения (*миква*) см.: R. Reich, 'The Hot Bath-house Balneum, the Miqweh and the Jewish Community in the Second Temple Period', *JJS* 39 (1998), 102–107; *ИБ*, II, 8, 5 (ессеи); M. Simon, *Jewish Sects at the Time of Jesus*, trans. J. H. Farley (Philadelphia, 1967) (имеробаптисты); *ИД*, XVIII, 5, 2 (Иоанн Креститель).

ИД, XVI, 6, 2 (право не участвовать в судебных заседаниях в субботу); Филон. О переселении Авраама, 89–93 (крайние аллегористы); *ИБ*, II, 8, 9 (ессеи); ограничение на перемещение в субботу: М. Шабат 23:4; М. Эрувин 4:3; огороженный двор и саддукеи: М. Эрувин 6:2; Маккавеи и суббота: 1 Мак. 1:43; 2:35–38, 40–41.

ИД, XVI, 4, 2; Асиней: *ИД*, XVIII, 9, 2.

Суббота в Книге Юбилеев: Юб. 2:17–32; 50:6–13; о календаре в Книге Юбилеев см.: L. Ravid, 'The Book of Jubilees and its Calendar – A Reexamination', *Dead Sea Discoveries* 10 (2003), 371–394; S. Stern, *Calendar and Community: A History of the Jewish Calendar, 2nd Century*

BCE – 10th Century CE (Oxford, 2001); 1 Ен. 13:1–3; 4Q 208–211; J. Ben Dov, *Qumran Calendar* (Leiden, 2008); лунное времяисчисление: Сир. 43:7; М. Рош га-Шана 2:8.

Ложные клятвы: Исх. 20:7; жертвоприношение во искупление нарушения клятвы: Лев. 5:4–13; Числ. 30:3–5 (клятвы жены или дочери); Сир. 23:9–11; стремление избежать клятв: Филон. Об особых законах, II, 1–38; Филон. О декалоге, 82–95; *ИБ*, II, 8, 6–7 (клятва при вступлении в секту ессеев); Иисус о клятвах: Мф. 5:33–37; 23:16–21 (нападки на фарисеев).

Иос. Жизнь, 11; Иоанн Креститель: Мк. 1:6; Лк. 7:33; Мф. 11:18–19.

Тацит. История, V, 4, 3; *Иос. Апион*, II, 282; М. Таанит 2:6.

М. Таанит 3:8 (Хони); об Иудифи: Иудифь 8:6, 8; 13:6–20; о Есфири и Сусанне см.: A. Brenner, ed., *A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna* (Sheffield, 1995).

Иез. 13:18–20; Исх. 22:18; Ханина б. Доса: ВТ Брахот 34b, ср.: М. Брахот 5:5; М. Сота 9:15; Псевдо-Филон. Библейские древности (*Liber Antiquitatum Biblicarum*) 34 (Аод); *ИД*, VIII, 2, 5 (Соломон); Деян. 19:11–20.

Библия о демонах/бесах: Втор. 32:17; 1 Цар. 16:23; 18:10; 1 Ен. 2, 3; 1QM 1:13–14; Юб. 1:20; 15:33 (Мастема); Юб. 10:1–5.

ИБ, VI, 5, 4; II, 8, 14 (саддукеи); М. Авот 3:15.

4Q405, фр. 20, ст. 2 – фр. 21–22, строки 7–9.

1QM, ст. 17, строки 6–8 (ангелы в последней битве); небесная иерархия: Юб. 2:17–18; 3 Мак. 6:16–21 (слоны); Прем. 7:24–26; 8:1–4 (персонификация Премудрости).

Откровение Авраама 10:4–5; Дан. 10:1–2, 4–9; 10:3 (приготовление к видению); Откр. 1:10–16.

Иос. Апион, I, 41; Т. Сота 13:2; *ИБ*, VI, 5, 3 (Иешуа, сын Анана); *ИБ*, III, 8, 3 (Иосиф как пророк); *ИБ*, VI, 5, 2 (лжепророк); Лк. 4:24.

Завещание Авраама А 11–13; J. J. Collins, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls* (London and New York, 1997); Филон о конце времен: Филон. О наградах и наказаниях (*De Praemiis et Poenis*), 164–165, 169; Пс. Сол. 17:5, 28.

Февда: *ИД*, XX, 5, 1; Деян. 5:36–39; египтянин: *ИД*, XX, 8, 6.

ИБ, VI, 5, 4 («двусмысленное пророческое изречение», Веспасиан); *ИБ*, III, 8, 9 (Иосиф предрекает Веспасиану власть); *ИД*, XVIII, 3, 3 (о христианах).

1QM, ст. 16, строка 11 – ст. 17, строка 9.

Илия: Мал. 3:23–24 (в еврейской Библии); 4:5–6 (в синодальном переводе); грядущий пророк: 1QS, ст. 9, строки 9–11; Втор. 18:15; Илия или пророк: Ин. 1:20–21.

Пс. Сол. 17:46–47 (земной царь); сверхъестественный Мессия: 1 Ен. 8:9, 21, 31–33; 1QS 9:10 (мессии в свитках Мертвого моря); ИВ, VII, 2, 2 (Симон, сын Гиоры); 1 Кор. 1:1.

1 Ен. 5:1–3, 10–14; 2 Мак. 7:23; Юб. 23:31; Дан. 12:3; Прем. 9:15; 15:8.

P. van der Horst, *Ancient Jewish Epitaphs* (Kampen, 1991); споры о загробной жизни: ИВ, II, 8, 11 и II, 8, 14; Мф. 22:28; Деян. 23:6.

J. E. Wright, *The Early History of Heaven* (New York, 1999); Лк. 23:43; сад Эдема: Завещание Авраама 20:14.

Иос. Апион, II, 218, 219, 232–3; I, 43.

2 Мак. 7:1–5.

W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus* (Oxford, 1965); о жертвоприношении Исаака: ИД, I, 13, 4; см.: G. Vermes, 'Redemption and Genesis xxii – The Binding of Isaac and the Sacrifice of Jesus' в кн.: G. Vermes, *Scripture and Tradition: Haggadic Studies*, 2d ed. (Leiden, 1973), 193–227.

ИВ, II, 10, 4.

9. От языческого Рима к исламскому и христианскому Средневековью

M. Goodman, *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations* (London, 2007), 445–463; M. Goodman, 'The Roman State and Jewish Diaspora Communities in the Antonine Age' в кн.: Y. Furstenberg, ed., *Jewish and Christian Communal Identities in the Roman World* (Leiden, 2016), 75–83.

ИД, X, 10, 3–4; Дан. 2:31–45 (пророчество Даниила); о надеждах евреев на воздаяние Риму см.: M. Hadas-Lebel, *Jerusalem against Rome* (Leuven, 2006).

Об истории этого периода см.: S. Schwartz, *Imperialism and Jewish Society: 200 BCE to 64 °CE* (Princeton, 2001).

О евреях в Византии см.: R. Bonfil et al., eds., *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures* (Leiden, 2012).

О хазарах см.: D. M. Dunlop, *The History of the Jewish Khazars* (Princeton, 1954); о Вениамине Тудельском см.: N. M. Adler, *The Itinerary of Benjamin of Tudela: Critical Text, Translation and Commentary* (London, 1907).

J. Neusner, *A History of the Jews of Babylonia*, vol. 2 (Leiden, 1966), 18 (надпись Картира).

Об истории евреев Ирака в первые века ислама см.: N. Stillman, *The Jews of Arab Lands: A History and Source Book* (Philadelphia, 1979).

О Мешуламе из Вольтерры см.: A. Yaari, *Masa' Meshulam mi Volterah beErets Yisrael* (Jerusalem, 1948).

О массовом крещении на Менорке см.: S. Bradbury, ed., *Severus of Minorca: Letter on the Conversion of the Jews* (Oxford, 1996).

Об истории евреев в средневековой Испании см.: Y. Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, 2d ed., 2 vol. (Philadelphia, 1992).

Кодекс Феодосия, XVI, 8, 3 (евреи Кёльна); о евреях в эпоху крестовых походов см.: R. Chazan, *In the Year 1096: The First Crusade and the Jews* (Philadelphia, 1996).

О кровавом навете см.: Y. Yuval, *Two Nations in your Womb: Perceptions of Jews and Christians in the Middle Ages* (Berkeley, 2006), 135–203; E. M. Rose, *The Murder of William of Norwich* (New York, 2015); о евреях средневековой Англии см.: P. Skinner, ed., *The Jews in Medieval Britain: Historical, Literary, and Archaeological Perspectives* (Woodbridge, 2003).

Йемен: L. Y. Tobi, *The Jews of Yemen: Studies in their History and Culture* (Leiden, 1999); Индия см.: N. Katz, *Who are the Jews of India?* (Berkeley, 2000); Китай см.: J. D. Paper, *The Theology of the Chinese Jews, 1000–1850* (Waterloo, Ont., 2012); Эфиопия: S. Kaplan, *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia: From Earliest Times to the Twentieth Century* (New York and London, 1992).

О значении материалов из каирской генизы см.: S. C. Reif, *A Jewish Archive from Old Cairo* (Richmond, Surrey, 2000).

10. Иудаизм без Храма

3 Езд. 11:44–46; о Третьей книге Ездры (в латинской Вульгате – Четвертой книге Ездры) см.: M. E. Stone, *Fourth Ezra* (Minneapolis, 1990).

О Тиберии Юлии Александре см.: V. A. Burr, *Tiberius Julius Alexander* (Bonn, 1955); о реакции на катастрофу 70 года в целом см.: D. R. Schwarz and Z. Weiss, eds., *Was 7 °CE a Watershed in Jewish History?* (Leiden, 2012).

М. Goodman, 'Sadducees and Essenes after 7 °CE' в кн.: M. Goodman, *Judaism in a Roman World* (Leiden, 2007), 153–162; ИВ, VI, 4, 4; о позиции Иосифа Флавия по поводу разрушения Храма см.: M. Goodman, *Rome and Jerusalem: The Clash of Ancient Civilizations* (London, 2007), 440–449.

Иос. Апион, II, 193–196.

О Храмовой горе см.: Y. Z. Eliav, *God's Mountain: The Temple Mount in Time, Place, and Memory* (Baltimore, 2005).

Менандр Лаодикейский. Эпидейктика (*Epideictica*) в кн.: Spengel, *Rhet. Graec.*, vol. 3, 366.

О монетах Бар-Кохбы см.: L. Mildenberg, *The Coins of the Bar Kokhba War* (Aarau, 1984); о значении упоминаний священников и изображений Храма на мозаиках позднеантичной Палестины см.: S. Fine, 'Between Liturgy and Social History: Priestly Power in Late Antique Palestinian Synagogues?' в кн.: S. Fine, *Art, History and the Historiography of Judaism in Roman Antiquity* (Leiden, 2013), 181–193; Маймонид о жертвоприношениях: *Море невухим* (Путеводитель растерянных), 3, 32.

О ежедневной молитве о восстановлении Храма см.: Singer – Sacks, 86, 88.

М. Рош га-Шана 4:1, 3–4.

ВТ Мегила 29а – «малое святилище» (ср.: Иез. 11:16); о средневековом литургическом искусстве см.: C. Roth, 'Art' в кн.: C. Roth, ed., *Encyclopaedia Judaica*, 16 vols. (Jerusalem, 1971), 3:522–523.

Singer – Sacks, 438 (молитва в дополнительной субботней службе, описывающая субботние жертвоприношения); Числ. 28:9–10 (цитата, включенная в молитву); ВТ Брахот 28b-29а (традиция стандартизации молитв); Ис. 6:3 (в составе части молитвы «кдушa»).

О пиюте см.: Й. Ялом. *Поэзия и общество в еврейской Галилее времен поздней античности* (Тель-Авив, 1999) (ивр.); о позднеантичной и средневековой синагогальной музыке см.: A. Z. Idelsohn, *Jewish Music: Its Historical Development* (New York, 1992); о позе и плясках как составной части культа в иудаизме см. гл. 3.

О работе масоретов см.: I. Yeivin, *Introduction to the Tiberian Masorah*, trans. E. J. Revell (Missoula, Mont., 1980); о *марзумах* см.: D. R. G. Beattie and M. J. McNamara, eds., *The Aramaic Bible: Targums in the Historic Context* (Dublin, 1992); о тексте *Песикты* см.: W. Braude and I. Kapstein, trans., *Pesikta de Rab Kahana* (London, 1975), 25, 1 (с изменениями).

О женщинах в средневековых синагогах см.: A. Grossman, *Pious and Rebellious: Jewish Women in Medieval Europe* (Waltham, Mass., 2004), 180–188.

О средневековых миквах см.: *Mikwe: Geschichte und Architektur jüdischer Ritualbäder in Deutschland* (Frankfurt am Main, 1992); S. D. Gruber, 'Archaeological Remains of Ashkenazic Jewry in Europe: A New Source of Pride and History' в кн.: L. V. Rutgers, ed., *What Athens Has to Do with Jerusalem* (Leuven, 2002), 267–301.

М. Шкалим 1:1 (обязанность общины); ВТ Сангедрин 47а (о желательности быть похороненным рядом с праведником); 4 Цар. 13:21 (цитата, включенная в текст); о захоронениях в Бейт-Шеариме см.: Z. Weiss, 'Social Aspects of Burial in Beth She'arim: Archaeological Finds and Talmudic Sources' в кн.: L. I. Levine, ed., *The Galilee in Late Antiquity* (New York, 1992), 357–71; T. Ilan, 'Kever Israel: Since When Do Jews Bury their Dead Separately and What Did They Do Beforehand?' в кн.: H. Eshel et al., eds., *Halakhah in Light of Epigraphy* (Göttingen, 2010), 241–54; M. Maier, *The Jewish Cemetery of Worms* (Worms, 1992).

М. Шабат 2:6–7.

Singer – Sacks, 302 (субботнее благословение), 610 (авдала).

Ch. Raphael, *A Feast of History: The Drama of Passover through the Ages* (London, 1972), 27 [230]; об удвоении праздников см.: S. Zeitlin, *Studies in the Early History of Judaism* (New York, 1973), 223–233.

Лев. 23:24; М. Рош га-Шана 1:2. О развитии обычаев праздничной службы см.: A. P. Bloch, *The Biblical and Historical Background of the Jewish Holy Days* (New York, 1978).

О сложной истории «Коль Нидрей» и возражениях раввинов см.: I. Elbogen, *Jewish Liturgy: A Comprehensive History* (Philadelphia, 1993), 128, 311; о Суккоте см.: J. L. Rubenstein, *The History of Sukkot in the Second Temple and Rabbinic Periods* (Atlanta, 1995); о ханукальном чуде с маслом см.: ВТ Шабат 21b; о Хануке и Пуриме см.: T. Gaster, *Purim and Hanukkah: In Custom and Tradition* (New York, 1950); о домашних

ритуальных предметах см.: A. Kanof, *Jewish Ceremonial Art and Religious Observance* (New York, 1969).

М. Авода зара 1:1, 3; J. Gutmann, ed., *The Dura-Europos Synagogue: A Re – evaluation (1932–1992)* (Atlanta, 1992); A Hachlili, *Ancient Jewish Art and Archaeology in the Land of Israel* (Leiden, 1988); J. Elsner, ‘Reflections on Late Antique Jewish Art and Early Christian Art’, *JRS* 93 (2003), 114–128.

В целом см.: M. Goodman, ‘Palestinian Rabbis and the Conversion of Constantine to Christianity’ в кн.: P. Schafer and C. Hezser, eds., *The Talmud Yerushalmi and Greco-Roman Culture*, vol. 2 (Tübingen, 2000), 1–9; об отрывке из Исаии: Иустин, Разговор с Трифоном Иудеем, 66–7; Ис. 7:14; Мф. 1:22–23; о спорах по вопросу о том, кто есть «истинный Израиль»: Иустин, Разговор с Трифоном Иудеем, 123; *Шур га-шурим раба* 7:3; M. Hirshman, *A Rivalry of Genius: Jewish and Christian Biblical Interpretation in Late Antiquity* (New York, 1996), 15–16.

О диспутах см.: H. Maccoby, *Judaism on Trial: Jewish – Christian Disputations in the Middle Ages* (London, 1993); об ответе Нахманида см.: 119–120.

О еврейском обществе как основанном на христианских моделях см.: S. Schwartz, *Imperialism and Jewish Society: 200 BCE to 64 °CE* (Princeton, 2004); о многоженстве см.: Z. Falk, *Matrimonial Law in the Middle Ages* (London, 1966), 1–34; о мученичестве р. Акивы: ВТ Брахот 61b.

R. Chazan, *God, Humanity, and History: The Hebrew First Crusade Narratives* (Berkeley and London, 2000).

О Саадье и диспутах см.: R. Brody, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture* (New Haven, 1998), 97–98, 235–248; Маймонид: в кн. *Teshuvot Rambam* (1958), № 149; о влиянии исламской схоластики на средневековый иудаизм см.: S. Stroumsa, *Maimonides in his World: Portrait of a Mediterranean Thinker* (Princeton, 2009).

М. Ньямсон, trans., *Duties of the Heart by R. Bachya ben Joseph ibn Paquda*, 2 vols. (New York, 1970), vol. 2, p. 295 (Бахья Ибн-Пакуда); М. Adler, ed. and trans., *The Itineraries of Benjamin of Tudela* (London, 1907), 44–45 (истории о паломничестве; русский текст приведен по изд.: Три еврейских путешественника. М. Мосты культуры; Гешарим, 2004).

11. Раввины на Востоке

BT Менахот 29b.

О раввинистических текстах поздней античности см.: F. Millar, E. Ben Eliyahu and Y. Cohn, *Handbook of Jewish Literature from Late Antiquity, 135–70 °CE* (Oxford, 2012); фрагмент из «Шиур кома» приводится по кн.: M. S. Cohen, *The Shi'ur Qomah: Texts and Recensions* (Tübingen, 1985), 135–137, цитата из Писания в приведенном отрывке: Ис. 66:1.

О респонсах и молитвеннике р. Амрама см.: R. Brody, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture* (New Haven, 1998), 185–201; о Шрире Гаоне см.: R. Brody, 'The Epistle of Sherira Gaon' в кн.: M. Goodman and P. Alexander, eds., *Rabbinic Texts and the History of Late-Roman Palestine* (Oxford, 2010), 253–264.

D. Goodblatt, *Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia* (Leiden, 1975), 161 (кала); о титуле гаон см.: Brody, *The Geonim of Babylonia*, 49.

Об окончательной редакции Вавилонского Талмуда см.: L. Jacobs, *The Talmudic Argument* (Cambridge, 1984); R. Kalmin, 'The Formation and Character of the Babylonian Talmud' в кн.: S. T. Katz, ed., *The Cambridge History of Judaism, vol. 4: The Late Roman-Rabbinic Period* (Cambridge, 2006), 840–876; D. Weiss Halivni, *The Formation of the Babylonian Talmud* (Oxford, 2013).

О местном патриотизме вавилонских раввинов см.: I. M. Gafni, *Land, Center and Diaspora: Jewish Constructs in Late Antiquity* (Sheffield, 1997), 96–117; об определении точных границ Земли Израиля см.: Сифрей Дварим 51; P. S. Alexander, 'Geography and the Bible', *Anchor Bible Dictionary* (New York, 1992), 2: 986–987.

О Йоханане бен Закае: М. Рош га-Шана 4:1; J. Neusner, *Development of a Legend: Studies in the Traditions Concerning Yohanan ben Zakkai* (Leiden, 1970); C. Hezser, *The Social Structures of the Rabbinic Movement in Roman Palestine* (Tübingen, 1997) (кружки учеников); порядок работы: М. Сангедрин 4:3–4 (подобие заседаний Сангедрина); Т. Сангедрин 7:2 (голосование).

A. Oppenheimer, 'Jewish Lydda in the Roman Era', *HUCA* 59 (1988), 115–136; Ch. Raphael, *A Feast of History* (London, 1972), 28 [229].

N. R. M. de Lange, *Origen and the Jews* (Cambridge, 1976).

О патриархах-наси см.: M. Goodman, *State and Society in Roman Galilee*, 2d ed. (London, 2000), 111–118; A. Applebaum, *The Dynasty of the Jewish Patriarchs* (Tübingen, 2013).

ВТ Санѓедрин 14а (Йеѓуда бен Бава); ВТ Санѓедрин 5b (смиха); ИТ Санѓедрин 1:3, 19а (назначение судей); D. Goodblatt, *Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia* (Leiden, 1975); ВТ Санѓедрин 5а (Рав).

О Кайруане см.: M. Ben-Sasson, 'The Emergence of the Qayrawan Jewish Community and its Importance as a Maghrebi Community', *JAS* (1997), 1–13; о Моше бен Ханохе см.: G. D. Cohen, 'The Story of the Four Captives', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 29 (1960–61), 55–75; G. D. Cohen, ed., *A Critical Edition with a Translation and Notes of the Book of Tradition (Sefer haQabbalah)* (London, 1967), 63–65.

О письме из каирской генизы см.: S. Schechter, 'Geniza Specimens: A Letter of Chushiel', *JQR* 11 (1899), 643–650.

О семействе Калонимидов см.: W. Transier, 'Speyer: The Jewish Community in the Middle Ages' в кн.: Christoph Cluse, ed., *The Jews of Europe in the Middle Ages (Tenth to Fifteenth Centuries)* (Speyer, 2002), 435–445; о раввинистическом иудаизме в раннесредневековой Италии см.: R. Bonfil, *History and Folklore in a Medieval Jewish Chronicle* (Leiden, 2009), 45–127.

О хереме бейт-дин см.: I. Levitats in C. Roth, ed., *Encyclopaedia Judaica*, 16 vols. (Jerusalem, 1971), 8, 355–356; о полигамии в иудаизме см.: A. Grossman, *Pious and Rebellious: Jewish Women in Medieval Europe* (Waltham, Mass., 2004), 68–101.

Сифра, Барайта де-рабби Ишмаэль, I, 1–8, цит. по: J. Neusner, trans., *Sifra: An Analytical Translation*, vol. 7 (Atlanta, 1988), 61–63; Мехильта де-рабби Ишмаэль, Незикин, 14, 26–31 (цит. по: J. Lauterbach, ed., *Mekilta de Rabbi Ishmael*, 3 vols. (Philadelphia, 1935), 3, 110); ВТ Бава кама 83b; ВТ Макот 23b-24a.

ВТ Псахим 10b (пер. Эпштейна) (о мышши).

Псикта де-рав Каѓана 4:7 (цит. по: W. Braude and I. Kapstein, trans., *Pesikta de Rab Kahana* (London, 1975), 82–83); ВТ Бава батра 21a (о всеобщем обучении).

ВТ Бава мециа 59b (о рожковом дереве); о спорах школ Ѓилеля и Шамая: М. Йевамот 1:4; ВТ Эрувин 3b; Элияѓу: ИТ Йевамот 12:1 (12с); ВТ Йевамот 102a.

М. Авот 2:10; 5:16; 5:15 (четыре типа учеников); 5:13 (четыре типа поведения в отношении пожертвований); о раввинистической

концепции *тшувы* см.: E. E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs* (Jerusalem, 1975), 462–471.

Singer – Sacks, 462; о празднике Лаг ба-омер: ВТ Йевамот 62b.

О «Сефер Зрубавель» см.: D. Biale, 'Counter-History and Jewish Polemics against Christianity: The "Sefer Toldot Yeshu" and the "Sefer Zerubavel"', *JSS* 6.1 (1999), 130–45; см.: J. C. Reeves, *Trajectories in Near Eastern Apocalyptic: A Postrabbinic Jewish Apocalypse Reader* (Atlanta, 2005).

М. Хагига 2:1; ИТ Хагига 2:1 (77a – c), пер. Ньюснера, с изм.; в кн. Philip Alexander, *The Mystical Texts* (London, 2006) приводятся аргументы в пользу бытования непрерывной традиции мистицизма со времен Второго храма; противоположная точка зрения изложена в кн. P. Schäfer, *The Origins of Jewish Mysticism* (Princeton, 2009).

ВТ Шабат 33b (Шимон бар Йохай); Сефер Йецира 7 (в кн.: A. P. Hayman, *Sefer Yetsira: Edition, Translation and Text-Critical Commentary* (Tübingen, 2004), 76; русский перевод И. Р. Тантлевского цит. по: Книги иудейских мудрецов / [пер. с иврита, вступ. ст., коммент. И. Тантлевского]. СПб.: Издательство СПбГУ; Амфора. ТИД, Амфора, 2005); ВТ Шабат 156a (астрология); ВТ Брахот 55a, 56b (толкование сновидений).

О мозаике в синагоге Сепфориса см.: Z. Weiss and E. Netzer, *Promise and Redemption: A Synagogue Mosaic from Sepphoris* (Jerusalem, 1996); о синагоге Хамат-Тверия см.: M. Dothan, *Hammat Tiberias: Early Synagogues and the Hellenistic and Roman Remains* (Jerusalem, 1983); о магических сосудах см.: S. Shaked, J. N. Ford and S. Baybro, *Aramaic Bowl Spells: Jewish Babylonian Aramaic Bowls* (Leiden, 2013); о влиянии местной культуры на раввинов в сасанидской Вавилонии см.: C. Bakhos and M. R. Shayegan, eds., *The Talmud in its Iranian Context* (Tübingen, 2010).

М. Псахим 4:1; ср.: М. Сукка 3:11; о Пиркое бен Бавое см.: R. Brody, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture* (New Haven and London, 1998), 113–117.

О солипсизме см.: S. Stern, *Jewish Identity in Rabbinic Judaism in Late Antiquity* (Leiden, 1994); ВТ Псахим 49a-49b.

Кодекс Феодосия, XVI, 8, 13; S. Schwartz, 'The Patriarchs and the Diaspora', *JJS* 50 (1999), 208–222; D. Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, 2 vols. (Cambridge, 1993–5), 1:39, № 22 (Аба Марис); S. J. D.

Cohen, 'Epigraphical Rabbis', *JQR* 72 (1981), 1–17; H. Lapin, 'Epigraphical Rabbis: A Reconsideration', *JQR* 101 (2011), 311–346.

M. Goodman, 'The Function of Minim in Early Rabbinic Judaism' в кн.: M. Goodman, *Judaism in the Roman World* (Leiden, 2007), 163–173; Т. Хулин 2:22–23 (пер. Ньюснера) (Эльазар бен Дама); ВТ Брахот 28b (Шимон га-Пакули); Иустин, Разговор с Трифоном Иудеем, 16, 4; об этом благословении см.: R. Kimelman, 'Birkat ha – Minim and the Lack of Evidence for Anti-Christian Jewish Prayer in Late Antiquity' в кн.: E. P. Sanders, A. I. Baumgarten and A. Mendelson, eds., *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 2 (London, 1981), 226–44.

М. Сангедрин 10:1; Т. Сангедрин 12:9–10.

Самаритяне: М. Брахот 7:1; М. Швиит 8:10; ВТ Хулин 6а; о самаритянах в поздней античности см.: H. Sivan, *Palestine in Late Antiquity* (Oxford, 2008).

О Хиви аль-Балхи см.: M. Zucker, 'Hiwi HaBalkhi', *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* 40 (1972), 1–7.

12. За рамками раввинистического иудаизма

R. L. Wilken, *John Chrysostom and the Jews* (Berkeley, 1983); N. de Lange, *Greek Jewish Texts from the Cairo Genizah* (Tübingen, 1996).

Использование греческого языка евреями в Риме: D. Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, 2 vols. (Cambridge, 1993–5), vol. 2; L. V. Rutgers, *Jews of Late Ancient Rome* (Leiden, 2000); руководители синагог: E. Schürer, rev. G. Vermes et al., *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, 3 vols. (Edinburgh, 1973–1986), 3:98ff; *дисархон*: CIJ I (2d ed.) 397, 2989, 391; D. Barthélémy, *Les Devanciers d'Aquila* (Paris, 1963) (кумранские библейские тексты на греческом языке); Иероним Стридонский. Письма, 57, 11.

Юстиниан. Новелла 146.

Иреней, III, 21, 1, цит. по: Евсевий. Церковная история, V, 8, 10; ИТ Мегила 1:11, 71c; N. de Lange, *Greek Jewish Texts from the Cairo Genizah* (Tübingen, 1996); J. Krivoruchko, 'The Constantinople Pentateuch within the Context of Septuagint Studies' в сб.: *Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies* (Paris, 2008), 255–276; N. de Lange, *Japhet in the Tents of Shem: Greek Bible Translations in Byzantine Judaism* (Tübingen, 2015).

G. M. A. Hanfmann, *Sardis from Prehistoric to Roman Times* (Cambridge, 1983); M. Goodman, 'Jews and Judaism in the Mediterranean Diaspora in the Late-Roman Period: The Limitations of the Evidence' в кн.: M. Goodman, *Judaism in the Roman World* (Leiden, 2007), 233–259; Т. Сукка 4:6; L. I. Levine, *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*, 2d ed. (New Haven, 2005), 91–96.

Levine, *Ancient Synagogue*, 299–302.

C. Kraeling, *Excavations at Dura-Europos: The Synagogue* (New Haven, 1979); Levine, *Ancient Synagogue*, 257.

Об отражении мидрашей во фресках Дюра-Европос см.: S. Fine, *Art and Judaism in the Greco-Roman World* (Cambridge, 2005), 173.

D. Noy and H. Bloedhorn, eds., *Inscriptiones Judaicae Orientis*, vol. 3 (Tübingen, 2003), p. 94 (syр. 55) (Тавмасис); Levine, *Ancient Synagogue*, 260 (надписи); L. Roth-Gerson, *Jews of Syria as Reflected in the Greek Inscriptions* (Jerusalem, 2001), 54, 57 (Илиас) (ивр.); Levine, *Ancient Synagogue*, 288.

Надписи в катакомбах: Levine, *Ancient Synagogue*, 284, п. 74; Филон. О посольстве к Гаю, 155 (евреи в Трастевере во времена Августа); обычаи захоронений в катакомбах: Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, vol. 1 (Rome); M. Williams, 'The Organisation of Jewish Burials in Ancient Rome in the Light of Evidence from Palestine and the Diaspora', *ZPE* 101 (1994), 165–182; Rutgers, *Jews of Late Ancient Rome*, 92–99 (стеклянные приношения с золотыми инкрустациями); Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, vol. 1, № 13 (Миндий Фауст); G. Hermansen, *Ostia: Aspects of Roman City Life* (Edmonton, 1982), 55–89; P. Richardson, 'An Architectural Case for Synagogues as Associations' в кн.: B. Olsson and M. Zetterholm, eds., *The Ancient Synagogue from its Origins until 20 °C.E.* (Stockholm, 2003), 90–117.

О декоративных изображениях и их символике: Levine, *Ancient Synagogue*, 232–235, 232 (Давид-Орфей); надпись из Афродисиады: J. Reynolds and R. Tannenbaum, *Jews and God-Fearers at Aphrodisias* (Cambridge, 1987), пересмотр датировки в ст.: A. Chaniotis, 'The Jews of Aphrodisias: New Evidence and Old Problems', *Scripta Classica Israelica* 21 (2002), 209–242; об отношении к прозелитам см.: M. Goodman, *Mission and Conversion* (Oxford, 1994).

J. Kloppenborg and S. G. Wilson, eds., *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World* (London, 1996); Кодекс Юстиниана, I, 9, 4 («место

отправления религии»); Кодекс Феодосия, XVI, 8, 2 (Константин), ср.: A. Linder, *Jews in Roman Imperial Legislation* (Detroit, 1987), 134; Прокопий Кесарийский. Тайная история, 28, 16–18 (русский перевод А. А. Чекаловой цит. по: Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история. М.: Наука, 1993. С. 411).

J. Dunbabin, *Mosaics of Roman North Africa* (Oxford, 1978), 194–195 (Наро); R. Hachlili, *Ancient Jewish Art and Archeology in the Diaspora* (Leiden, 1998), 408 (Юлиана); Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, vol. 2, № 181 (Эльче); Rutgers, *Jews in Late Ancient Rome*, 211–252 («Сличение Моисеевых и римских законов»).

О надписи из Стоб см.: Levine, *Ancient Synagogue*, 270–271; см. также работы из прим. 28 к гл. 11. (Русский текст надписи приведен по: Грушевой А. Г. Иудеи и иудаизм в истории Римской республики и Римской империи. СПб.: Факультет филологии и искусств Санкт-Петербургского государственного университета, 2008.)

Кодекс Феодосия, II, 1, 10 (судебные полномочия патриархов); XVI, 8, 11 («сиятельные патриархи»); XVI, 8, 17 (подати); XVI, 8, 22 (опала Гамлиэля); XVI, 8, 29 (лишение патриархов права взимать подати и конец патриархата).

Noy, *Jewish Inscriptions of Western Europe*, 1: 76–82; M. Williams, ‘The Jews of Early Byzantine Venosa’, *JJS* 50 (1999), 38–52.

О Йосипоне см.: S. Dönitz, ‘Historiography among Byzantine Jews: The Case of “Sefer Yosippon” ’ в кн.: R. Bonfil et al., eds., *Jews in Byzantium: Dialectics of Minority and Majority Cultures* (Leiden, 2012), 951–968; об Ахимааце Бен-Палтиеле см.: N. de Lange, *Japhet in the Tents of Shem: Greek Bible Translations in Byzantine Judaism* (Tübingen, 2016), 83; греческий язык, записанный буквами иврита: N. de Lange, *Greek Jewish Texts from the Cairo Geniza* (Tübingen, 1996); Oxford Bodleian Ms. 1144; о греко-еврейских обычаях см.: D. Goldschmidt, *Mehkarei Tefillah uPiyyut* (Jerusalem, 1980), 122–152.

N. de Lange, ‘A Jewish Greek Version of the Book of Jonah’, *Bulletin of Judaean-Greek Studies* 16 (1995), 29–31; G. Corrazol, ‘Gli ebrei a Candia nei secoli XIV–XVI’ (PhD dissertation, EPHE, Paris, and University of Bologna, 2015), 20 (о рукописи из библиотеки Бодли Опп. Add. Oct. 19 и переписке Элиягу Капсали, руководителя общины Кандии, с Каценеленбогеном).

См.: М. Polliack, ed., *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources* (Leiden, 2004).

Цитата из Псевдо-Саадьи в кн.: L. Nemoi, *Karaite Anthology* (New Haven, 1952), 4; аль-Киркисани цит.: Ibid, 3.

Y. Erder, 'The Doctrine of Abu Isa al-Isfahani and its Sources', *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 20 (1996), 162–199; аль-Киркисани цит. по: D. Cohn-Sherbok, *The Jewish Messiah* (Edinburgh, 1997), 95; N. Schur, *History of the Karaites* (Frankfurt am Main, 1992).

Анан бен Давид цит. по: Nemoi, *Karaite Anthology*, 16–17, 17–18.

Y. Erder, 'The Karaites and the Second Temple Sects' в кн.: Polliack, ed., *Karaite Judaism*, 119–43; Nemoi, *Karaite Anthology*, 11–20; xvii (параллели с шиитами).

Нагавенди цит. по: Nemoi, *Karaite Anthology*, 29.

Об аль-Кумиси см.: S. Poznanski, 'Daniel ben Moses al – Kumisi' в кн.: I. Singer, ed., *The Jewish Encyclopedia*, 12 vols. (New York, 1901–6), 4: 432–434; о развитии собственно караимских традиций см.: Schur, *History of the Karaites*; аль-Киркисани I, 19, 6 (цит. по: B. Chiesa and W. Lockwood, *Ya'qub al-Qirqisani on Jewish Sects and Christianity* (Frankfurt am Main, 1984), 156).

Об укбаритах см.: N. Schur, *The Karaite Encyclopaedia* (Frankfurt am Main, 1995), 287; о Малике аль-Рамли и аль-Кумиси см.: D. Frank, 'May Karaites Eat Chicken? Indeterminacy in Sectarian Halakhic Exegesis' в кн.: N. B. Dohrmann and D. Stern, eds., *Jewish Biblical Interpretation and Cultural Exchange: Comparative Exegesis in Context* (Philadelphia, 2008), 124–138.

О караимах и Хануке см.: Schur, *The Karaite Encyclopaedia*, 126; о правилах караимов, касающихся законов о субботе и кошерной пищи, см.: Schur, *History of the Karaites*, 52–53; Башьячи цит. по: Nemoi, *Karaite Anthology*, 250, 252.

О караимском миссионерстве в X веке см.: Schur, *History of the Karaites*, 44–45.

I. Davidson, *Saadia's Polemic against Hiwi al-Balkhi* (New York, 1915), 43, 53.

J. Kraemer, *Maimonides: The Life and Works of One of Civilization's Greatest Minds* (New York, 2008), 274–275; о взаимоотношениях караимов и раббанитов: Bodl. MsHeb. а.3.42, II.33, 35–37 в кн: J. Olszowy-Schlanger, *Karaite Marriage: Documents from the Cairo Geniza*

(Leiden, 1998), 476–477, текст № 56; Cambridge Genizah Taylor-Schechter T – S 20.45, прав. ст. (письмо); М. Rustow, *Heresy and the Politics of the Community: The Jews of the Fatimid Caliphate* (Ithaca, NY, 2008), 239–265 (о тесных взаимоотношениях между караимами и раббанитами); о Шмарье бен Элиягу см.: А. Arend, ed., *Elef HaMagen* (Jerusalem, 2000).

О караимизме и исламе см.: F. Astren, ‘Islamic Contexts of Medieval Karaism’ в кн.: Polliack, ed., *Karaite Judaism*, 145–178.

О Фирковиче см.: Т. Harvianen, ‘Abraham Firkovich’ в кн.: Polliack, ed., *Karaite Judaism*, 875–892.

О караимах в России XIX века см.: Р. Miller, ‘The Karaites of Czarist Russia, 1780–1918’ в кн.: Polliack, ed., *Karaite Judaism*, 819–826; о караимах в период Катастрофы см.: Schur, *History of the Karaites*, 123–125; о караимах в современном Израиле см.: Е. Т. Semi, ‘From Egypt to Israel: The Birth of a Karaite *Edah* in Israel’ в кн.: Polliack, ed., *Karaite Judaism*, 431–450; о демографии современных мест расселения караимов см.: Schur, *History of the Karaites*, 148–150; аль-Кумиси цит. по: Nemoу, *Karaite Anthology*, 36.

13. Раввины на Западе

S. Schwarzfuchs, *A Concise History of the Rabbinate* (Oxford, 1993), 38–39.

М. Perani, *Talmudic and Midrashic Fragments from the Italian Genizah* (Florence, 2004) – об «итальянской генизе»; S. Emanuel, ‘The “European Genizah” and its Contribution to Jewish Studies’, *Henoch* 19.3 (1997), 313–340.

О Хананэле бен Хушиэле и Нисиме бар Яакове см.: Т. Fishman, *Becoming the People of the Talmud* (Philadelphia, 2011), 68–71; о Раши и его влиянии см.: А. Grossman, *Rashi* (Oxford, 2012).

Р. Brody, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture* (New Haven, 1998), 198; Сефер га-Каббала (Книга преемственности), 62–63 в кн.: G. D. Cohen, ed., *A Critical Edition of the Book of Tradition (Sefer ha-Qabbalah)* (London, 1967), 66 (о «Книге преемственности»); о Меире бен Барухе см.: I. A. Agus, *Rabbi Meir of Rothenburg* (Philadelphia, 1947).

Об Ицхаке Альфаси см.: G. Blidstein, ‘Alfasi, Yitsaq ben Yaaqov’ в кн.: М. Eliade, ed., *Encyclopedia of Religion*, 16 vols. (New York, 1987),

vol. 1, p. 203–204; о Хефеце бен Яцлии см.: В. Halper (ed.), *A Volume of the Book of Precepts, by Hefes b. Yaslih* (Philadelphia, 1915, 1972).

Об Эльазаре бен Йеѓуде см.: А. Reiner, 'From Rabbenu Tam to R. Isaac of Vienna: The Hegemony of the French Talmudic School in the Twelfth Century' в кн.: С. Cluse, ed., *The Jews of Europe in the Middle Ages (Tenth to Fifteenth Centuries)* (Turnhout, 2004), 273–282; о тосафистах в целом см.: Н. Soloveitchik, 'The Printed Page of the Talmud: The Commentaries and their Authors' в кн.: S. L. Mintz and G. M. Goldstein, eds., *Printing the Talmud: From Bomberg to Schottenstein* (New York, 2006), 37–42; о Роше и Яакове бен Ашере см.: I. M. Ta – Shma, *Creativity and Tradition* (Cambridge, Mass., 2006), 111–126.

Jacob of Marvège, *Responsa*, ed., R. Margoliot (Jerusalem, 1956/7), 52 (цит. по: L. Jacobs, *The Jewish Mystics* (London, 1990), 76–77); о принятии позднейшими авторитетами ѓалахических постановлений Яакова из Марвежа см.: L. Jacobs, *A Tree of Life: Diversity, Flexibility, and Creativity in Jewish Law*, 2d ed. (London and Portland, Oreg., 2000), 62.

О географической разбросанности см.: N. de Lange, *Atlas of the Jewish World* (Oxford and New York, 1984), 99.

О комментарии Раши к Библии см.: Grossman, *Rashi*; цитата из комментария Раши к Быт. 3:8; о средневековых толкователях Библии см.: J. D. McAuliffe, B. D. Walfish and J. W. Goering, eds., *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity and Islam* (Oxford, 2003); M. Fishbane and J. Weinberg, eds., *Midrash Unbound: Transformations and Innovations* (Oxford, 2013).

Комментарий Раши к Исх. 20:22.

Об отношении Раши к современной ему нееврейской культуре см.: С. Pearl, *Rashi* (London, 1988); о Раши как комментаторе Талмуда см.: Grossman, *Rashi*, 133–148.

О стандартных формулах тосафистов см.: Н. Soloveitchik, 'The Printed Page of the Talmud: The Commentaries and their Authors', 39; об использовании тосафистами чтений из новых рукописей см.: Т. Fishman, *Becoming the People of the Talmud* (Philadelphia, 2011), 146–147; Е. Е. Urbach, *Ba'alei haTosafot*, 4th ed. (Jerusalem, 1980), 528–529; о Рабейну Таме см.: Soloveitchik, 'The Printed Page of the Talmud: The Commentaries and their Authors', 39–40.

О правилах ношения *тфилин* по Рабейну Таму см.: Y. Cohn, 'Were Tefillin Phylacteries?', *JJS* 59 (2008), 39–61; р. Илай – в ВТ Кидушин 40а (русский перевод под ред. Л. О. Леванды цит. по: Мировоззрение талмудистов. СПб.: Типография Эдуарда Гоппе, 1874. Т. 1. XIII, 2); ср.: Jacobs, *Tree of Life*, 41.

Об омовении рук: ВТ Брахот 53b; ВТ Хулин 105а и тосафот к этому месту (см.: Jacobs, *Tree of Life*, 112); о пляске и хлопании в ладоши: М. Бейца 5:2; тосафот к ВТ Бейца 30а (см.: Jacobs, *Tree of Life*, 113); о запрете на сочетание шерсти и льна: Втор. 22:11; Рош цит. по: Jacobs, *Tree of Life*, 141; Иссерлейн о чтении вечерней «Шма» при солнечном свете: Ibid, 111–112; о вечерней молитве: Рамбам, «Яд Хазака», «Законы молитвы», 1:8 в кн.: М. Hyamson, ed., *Mishneh Torah: The Book of Adoration by Maimonides* (Jerusalem, 1974), 99a.

Jacobs, *Tree of Life*, 139 (змея); об Авраѓаме бен Натане см.: Isaac Rephael, *Sefer HaManhig leRabbi Avraham ben Natan HaYerchi* (Jerusalem, 1978); о появлении местных различий в литургии см.: I. Elbogen, *Jewish Liturgy: A Comprehensive History* (Philadelphia, 1993); H. J. Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim* (Farnborough, 1958); о *ташлuxe*: A. C. Feuer and N. Scherman, *Tashlich* (New York, 1980); S. Steiman, *Custom and Survival* (New York, 1963).

О местных пуримах см.: E. Horowitz, *Reckless Rites: Purim and the Legacy of Jewish Violence* (Princeton, 2006), ch. 10, в т. ч. 293–301 о нарбоннском пуриме; о почитании могил святых: J. W. Meri, *The Cult of Saints among Muslims and Jews in Medieval Syria* (Oxford, 2002), 221 (Сахль); о хождении с покрытой головой: ВТ Кидушин 51а; Ицхак Альфаси (Риф), Кидушин 217b; Р. Ицхак бен Моше. Ор Заруа, Ѓильхот Шабат (Житомир, 1862), II, 43.

T. Alexander-Frizer, *The Pious Sinner* (Tübingen, 1991), 24 (история из «Сефер хасидим»); о Хасидей Ашкеназ в целом см.: I. Marcus, *Piety and Society: The Jewish Pietists of Medieval Germany* (Leiden, 1981); Бахья в кн.: М. Hyamson, trans., *Duties of the Heart by R. Bachya ben Joseph ibn Paquda*, 2 vols. (New York, 1970), vol. 2, p. 303, цит. из Ис. 45:18.

E. N. Adler, *Jewish Travellers* (London, 1930) (об Эльдаде из колена Данова); Рош. Респонсы, 17:8 (о Кордове).

Рабейну Там о необходимости единогласных решений: М. Elon, *The Principles of Jewish Law* (Jerusalem, 1975), 163–5; L. Finkelstein, *Jewish*

Self-Government in the Middle Ages (New York, 1974), 49–55; о споре Рабейну Тама с Мешуламом см.: Т. Fishman, *Becoming the People of the Talmud* (Philadelphia, 2011), 144–147; I. Twersky, *Rabad of Posquières* (Cambridge, Mass., 1962), 131 (Раавад о Маймониде; русский перевод В. Ванникова цит. по: Тверский И. Галаха и философия: основы учения Рамбама. Кн. 2. Ч. 3–5. Тель-Авив: Издательство Открытого университета, 2001. С. 119).

Н. А. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, 1976); Саадья Гаон. Книга верований и мнений. Введение, раздел 6.1–3 (русский перевод Д. Фролова цит. по: Саадия Гаон. Введение к «Книге верований и мнений». Ч. 2 // Вестник Московского университета. Серия 13: Востоковедение. 2008. № 3. С. 93, 95, 96); о Саадье в целом см.: R. Brody, *Sa'adyah Gaon* (Oxford, 2013).

S. Stroumsa, *Dawud ibn Marwan Al-Muqammis's Twenty Chapters* (Leiden, 1989), 158, 160; о Бахье см.: С. Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages* (Cambridge, 1990), 81–83.

О философских трудах Ибн Гвириля см.: Sirat, *History of Jewish Philosophy*, 68–81; философские цели: S. Wise, *The Improvement of the Moral Qualities* (New York, 1901), 50; поэзия: R. Loewe, *Ibn Gabirol* (London, 1989), 119 (перевод «Царской короны» свободным стихом с обширным комментарием издан на русском языке: Габироль Соломон ибн. Царская Корона (Кетер Малхут). / Пер. с древнеевр. В. Н. Нечипуренко. Ростов н/Д: Сигма, 2005).

О золотом веке еврейской религиозной поэзии в Испании см.: Р. Cole, *The Dream of the Poem* (Princeton, 2007); о «Кузари» см.: N. D. Korobkin, *The Kuzari: In Defense of the Despised Faith*, 2d ed. (New York, 2009).

Йеѓуда Галеви. Кузари 5:14 (русский перевод Г. Липш цит. по: Иегуда Галеви. Кузари. Иерусалим: Шамир, 5750 (1990). С. 307–308).

M. R. Menocal, *The Ornament of the World* (Boston, 2002) (*convivencia*); S. Stroumsa, *Maimonides in his World: Portrait of a Mediterranean Thinker* (Princeton, 2009), 6 (интеллектуальная открытость).

Н. А. Davidson, *Moses Maimonides: The Man and his Works* (New York, 2005); M. Halbertal, *Maimonides: Life and Thought* (Princeton, 2013).

Stroumsa, *Maimonides*, 8–9; о смерти брата Маймонида: S. D. Goitein, *Letters of Medieval Jewish Traders* (Princeton, 1973), 207.

Рамбам. Путеводитель растерянных II, 13, 1 в кн.: Moses Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, trans. S. Pines (Chicago, 1963), 281; о Маймониде как философе см.: D. H. Frank and O. Leaman, eds., *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy* (Cambridge, 2003).

Рамбам. Послание об астрологии, стр. 235, цит. по: M. M. Kellner, *Maimonides on the 'Decline of the Generations' and the Nature of Rabbinic Authority* (Albany, NY, 1996), 56 (необходимость логики в *ѓалахе*), рус. пер.: Послание мудрецам Монпелье о приговоре звезд. Рабби Моше бен Маймон – Маймонид – Рамбам. Послания и другие труды. М.: Лехаим; Книжники; 2011. С. 408; М. Санѓедрин 10: 1–4; Maimonides, *Commentary on the Mishnah, Sanhedrin 10 (Helek) 1–21* (trans. Alexander).

О Маймониде и исламе см.: Stroumsa, *Maimonides*, 9–10; Singer – Sacks, 308 («Игдаль»; русский текст приведен по: Сидур, «Врата молитвы». / Под ред. П. Полонского. Иерусалим, 5767 (2008). С. 105–107).

L. D. Stitskin, trans. and ed., *Letters of Maimonides* (New York, 1977).

Иез. 17:3 («великий орел» – в синодальном переводе «большой орел»); J. Finkl, 'Maimonides' Treatise on Resurrection', 1941; параллели в христианстве: D. J. Silver, *Maimonidean Criticism and Controversy, 1180–1240* (Leiden, 1965).

Y. Brill, ed., *Kitab al-rasa'il: meturgam be-Ivrit* (Paris, 1871), p. 14 (trans. Ben-Sasson) (Абулафия).

О послании Нахманида раввинам Северной Франции см.: C. B. Chavel, *Ramban (Nachmanides: Writings and Discourses)* (New York, 1978).

О Парижском диспуте см.: H. Maccoby, *Judaism on Trial* (London, 1982), 153.

О запрете 1305 года см.: H. Dimitrovsky, ed., *Teshuvot haRashba*, 2 vols. (Jerusalem, 1990), vol. 2, *Perek 99*, lines 13–16, 23–24 (trans. L. and D. Cohn-Sherbok); о послании Йосефа Каспи см.: F. Kohler, ed., *Letters of Jewry* (London, 1978), pp. 268–269.

G. Freudenthal, ed., *Studies on Gersonides* (Leiden, 1992).

H. A. Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle* (Cambridge, 1929); J. T. Robinson, 'Hasdai Crescas and Anti-Aristotelianism', *The Cambridge*

Companion to Medieval Jewish Philosophy (Cambridge, 2003), 391–413; M. Waxman, *The Philosophy of Don Hisdas Crescas* (New York, 1920).

О диспуте в Тортозе см.: Н. Массобу, *Judaism on Trial* (London, 1982), 82–94; о перечнях принципов веры см.: L. Jacobs, *Principles of the Jewish Faith* (London, 1964), 20–23.

Об Араме см.: Н. J. Pollak, ed., *Isaac Arama, Akedat Yitzhak* (New York, 1849), f. 19b (trans. Pearl); C. Pearl, *The Medieval Jewish Mind: The Religious Philosophy of Isaac Arama* (London, 1971).

Об архитектуре средневековых синагог см.: С. Н. Krinsky, *Synagogues of Europe: Architecture, History, Meaning* (New York, 1985); R. Krautheimer, *Mittelalterliche Synagogen* (Berlin, 1927).

Зо́ар, Бе́аалотха, 3, 152а (русский перевод под ред. П. Календарева, А. Ицексона. цит. по: Да будет свет. Избранные отрывки из книги Зоар. М.: НФ Институт перспективных исследований, 2012); G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York, 1946), рус. пер. Г. Шолем. Основные течения в еврейской мистике. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2004; Y. Liebes, *Studies in the Zohar* (Albany, NY, 1993).

T. Fishman, 'Rhineland Pietist Approaches to Prayer and the Textualization of Rabbinic Culture in Medieval Northern Europe', *JSQ* 11 (2004), 331.

Об Эльзаре бен Йеѓуде см.: J. Dan, *Kabbalah: A Very Short Introduction* (Oxford, 2006), 20; о корнях раввинистической аскезы см.: E. Diamond, *Holy Men and Hunger Artists: Fasting and Asceticism in Rabbinic Culture* (New York, 2004).

Об альбигойском крестовом походе и катарах см.: M. G. Pegg, *A Most Holy War: The Albigensian Crusade and the Battle for Christendom* (Oxford, 2008); о «Сефер га-баѓир» см.: D. Abrams, *The Book Bahir* (Los Angeles, 1994).

О концепции переселения душ в «Сефер га-баѓир» см.: *Sefer haBahir*, Part I, 195 в кн.: L. L. Bronner, *Journey to Heaven: Exploring Jewish Views of the Afterlife* (Jerusalem, 2011), 136.

Об Азриэле из Жироны см.: M. Idel, *Kabbalah* (Oxford, 1988).

Об Авраѓаме Абулафии см.: M. Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia* (Albany, NY, 1988).

Об идеях Абулафии в сопоставлении с другими современными ему направлениями каббалы см.: M. Idel, *Messianic Mysticism* (New Haven,

1998), 58–125.

Р. В. Fenton, *The Treatise of the Pool by Obadyah* (London, 1981), 102, 93; S. Rosenblatt, *The High Ways to Perfection of Abraham Maimonides*, vol. 2 (New York, 1938), p. 321 (о суфийском образе жизни).

Зоѓар, Ѓейхалот, 1, 83b (trans. Alexander); D. C. Matt, *The Zohar* (Stanford, 2003–2009).

О Джикатилле см.: J. Gikatilla, *Gates of Light: Sha'are Orah* (San Francisco, 1994); о Моше из Леона см.: I. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, 3 vols. (Oxford, 1989), 1: 13–17.

Об Адрете см.: J. Perles, *R. Salomo b. Abraham b. Adereth* (Breslau, 1863).

Об Авраѓаме бар Хи́и см.: I. I. Efros, 'Studies in Pre-Tibbonian Philosophical Terminology: I. Abraham Bar Hiyya, the Prince', *JQR* 17.2 (1926), 129–164.

14. Европейское Возрождение и Новый Свет

О жизни Давида Реувени и Шломо Молхо см.: M. Benmelech, 'History, Politics, and Messianism: David Ha – Reuveni's Origin and Mission', *AJS Review* 35.1 (2011), 35–60; отрывок из Талмуда – ВТ Санѓедрин 98а.

Обзор этого периода см.: D. Ruderman, *Early Modern Jewry: A New Cultural History* (Princeton, 2010).

О демографических последствиях изгнания из Испании и Португалии см.: J. S. Gerber, *The Jews of Spain: A History of the Sephardic Experience* (New York, 1994); о сефардских евреях в Нидерландах XVII века см.: M. Bodian, *Hebrews of the Portuguese Nation: Conversos and Community in Early Modern Amsterdam* (Bloomington, Ind., 2009); D. Swetchinski, *Reluctant Cosmopolitans: The Portuguese Jews of Seventeenth-Century Amsterdam* (London, 2004); о Менаше бен Исраэ́ле см.: Y. Kaplan, H. Méchoulan and R. Popkin, eds., *Menasseh ben Israel and his World* (Leiden, 1989); D. S. Katz, *Philosemitism and the Readmission of the Jews to England, 1603–1655* (Oxford, 1992); о начале пребывания евреев на территории США см.: E. Faber, *A Time for Planting: The First Migration, 1654–1820* (Baltimore, 1995); J. Sarna, *American Judaism* (New Haven, 2004), 1–30; H. R. Diner, *The Jews of the United States, 1654–2000* (New Haven, 2004); J. Israel, 'The Jews of

Dutch America' в кн.: P. Bernardini and N. Fiering, eds., *The Jews and the Expansion of Europe to the West, 1450–1800* (New York, 2001), 335–49.

О хмельничине см.: J. Raba, *Between Remembrance and Denial: The Fate of the Jews in the Wars of the Polish Commonwealth during the Mid-Seventeenth Century as Shown in Contemporary Writings and Historical Research* (Boulder, Colo., 1995); о притоке ашкеназов в Нидерланды в XVII веке см.: M. Shulvass, *From East to West: The Westward Migration of Jews from Eastern Europe during the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Detroit, 1971); Y. Kaplan, 'Amsterdam and Ashkenazic Migration in the Seventeenth Century', *Studia Rosenthaliana* 23 (1989), 22–44; S. Stern, *Court Jew* (Philadelphia, 1950); M. Breuer, 'The Court Jews' в кн.: M. A. Meyer, ed., *German-Jewish History in Modern Times* (New York, 1996), 104–126.

О евреях в Венеции XVI века см.: R. C. Davis and B. Ravid, eds., *The Jews of Early Modern Venice* (Baltimore, 2001).

J. Reuchlin, *On the Art of the Kabbalah*, trans. M. and S. M. Goodman (London, 1982); об изучении иврита и иудаизма христианами гуманистами см.: F. E. Manuel, *The Broken Staff: Judaism through Christian Eyes* (Cambridge, Mass., 1992); A. Coudert and J. S. Shoulson, eds., *Hebraica Veritas?: Christian Hebraists and the Study of Judaism in Early Modern Europe* (Philadelphia, 2004); J. Weinberg, trans., *The Light of the Eyes: Azariah de' Rossi* (New Haven, 2001), 31.

О запретах на чтение книги деи Росси см.: Weinberg, *The Light of the Eyes*, xx – xxii.

Judah Moscato, *Sefer Nefutsot Yehudah* (Venice, 1871), 21b (trans. S. Feldman); о Москато см.: G. Veltri and G. Miletto, *Rabbi Judah Moscato and the Jewish Intellectual World of Mantua in the 16th-17th Centuries* (Leiden, 2012).

О Леоне Модене см.: M. Cohen, trans. and ed., *The Autobiography of a Seventeenth-Century Venetian Rabbi: Leon Modena's Life of Judah* (Princeton, 1988); T. Fishman, *Shaking the Pillars of Exile: 'Voice of a Fool', an Early Modern Jewish Critique of Rabbinic Culture* (Stanford, 1997); Y. Dweck, *The Scandal of Kabbalah: Leon Modena, Jewish Mysticism, Early Modern Venice* (Princeton, 2011); о Саломоне деи Росси см.: D. Harrán, *Salamone Rossi, Jewish Musician in Late Renaissance Mantua* (Oxford, 1999); предисловие Леоне Модена к сборнику Саломоне деи Росси «Г'а-ширим ашер ле-Шломо» («Песни Соломона»,

1622–1623); об архитектуре синагоги Бивис-Маркс см.: S. Kadish, ‘“Sha’ar ha-Shamayim”: London’s Bevis Marks Synagogue and the Sephardi Architectural Heritage’ в кн.: A. Cohen-Mushlin and H. H. Thies, eds., *Jewish Architecture in Europe* (Petersberg, 2010), 229–242.

О «битве книг» см.: M. Brod, *Johannes Reuchlin and sein Kampf* (Stuttgart, 1908); D. Price, *Johannes Reuchlin and the Campaign to Destroy Jewish Books* (Oxford, 2010); об отношении Лютера к евреям см.: T. Kaufmann в кн.: D. Bell and S. G. Burnett, eds., *Jews, Judaism, and the Reformation in Sixteenth-Century Germany* (Leiden, 2006), 69–104.

Об отношении Кальвина к евреям см.: A. Detmers в кн.: Bell and Burnett, eds., *Jews, Judaism, and the Reformation in Sixteenth-Century Germany*, 197–217; M. Satlow, *Creating Judaism: History, Tradition, Practice* (New York, 2006), 256 (требование верить в загробную жизнь); о кальвинистах в Амстердаме во времена Спинозы см.: S. Nadler, ‘The Excommunication of Spinoza: Trouble and Toleration in the “Dutch Jerusalem”’, *Shofar* 19.4 (2001), 40–52.

О христианском миллениаризме в XVII веке см.: т. 2–4 в кн.: R. Popkin et al., eds., *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture*, 4 vols. (Dordrecht, 2001); о евреях Кюрасао см.: C. R. Kaiser, ‘Islets of Toleration among the Jews of Curacao’ в кн.: M. Goodman et al., *Toleration within Judaism* (Oxford and Portland, Oreg., 2013), 130–160; о «конверсос» см.: Ruderman, *Early Modern Jewry*, 100–103; Y. Kaplan, ‘Bom Judesmo: The Western Sephardic Diaspora’ в кн.: D. Biale, ed., *Cultures of the Jews: A New History* (New York, 2002), 639–669.

Уриэль Акоста: L. Schwartz (ed.), *Memoirs of my People* (New York, 1963), 86–87 (русский перевод С. Игнатова и А. Денисова цит. по: Дакоста У. О смертности души. Пример человеческой жизни. М.; Л.: Academia, 1934. С. 144–146).

D. B. Schwartz, *The First Modern Jew: Spinoza and the History of an Image* (Princeton, 2012); B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, trans. S. Shirley (Leiden, 2001), 110; S. Nadler, *Spinoza: A Life* (Cambridge, 2001); R. Goldstein, *Betraying Spinoza* (New York, 2006).

О евреях в Османской империи XVI–XVII веков. см.: A. Levy, ed., *The Jews of the Ottoman Empire* (Princeton, 1994).

Ruderman, *Early Modern Jewry*, 57–59.

О рукоположении см.: S. Schwarzfuchs, *A Concise History of the Rabbinate* (Oxford, 1993), ch. 3; Рамбам, «Яд Хазака», «Законы о Сангедрине», 4:11; J. Katz, 'The Dispute between Jacob Berab and Levi ben Habib over Renewing Ordination' в кн.: J. Dan, ed., *Binah: Studies in Jewish History, Thought and Culture*, 3 vols. (Westport, Conn., and London, 1989–94), vol. 1, 119–141.

М. Saperstein, *Jewish Preaching, 1200–1800: An Anthology* (New Haven, 1989), 412–413.

О печатании книг, предназначенных для еврейских женщин, см.: E. Fram, *My Dear Daughter: Rabbi Benjamin Slonik and the Education of Jewish Women in Sixteenth-Century Poland* (Cincinnati, 2007); о *мхином* см.: C. Weissler, *Voices of the Matriarchs: Listening to the Prayers of Early Modern Jewish Women* (Boston, 1998); о «Ме-ам лозэ» см.: M. Molho, *Le Meam-Loez: Encyclopédie populaire du sephardisme levantin* (Salonica, 1945).

15. Новая определенность и новый мистицизм

Шульхан арух, Йоре деа 335:1–4, 9.

Магид мешарим, лист 57b; J. Karo, *Sefer Maggid Meysharim* (Jerusalem, 1990), 23 (p. 403), translated in R. J. Z. Werblowsky, *Joseph Karo: Lawyer and Mystic* (Philadelphia, 1977), 260.

О создании «Шульхан аруха» и о том, как он был воспринят, см.: I. Twersky, 'The Shulhan 'Arukh: Enduring Code of Jewish Law', *Judaism* 16 (Philadelphia, 1967), 141–158.

Шульхан арух, Хошен мишпат 26:4; об Иссерлесе см.: A. Siev, *HaRama: Rabbi Moshe Isserles* (Jerusalem, 1956) (ивр.).

О Хаиме бен Бецалеле и его нападках на Каро и Иссерлеса см.: E. Reiner, 'The Rise of an Urban Community: Some Insights on the Transition from the Medieval Ashkenazi to the 16th Century Jewish Community in Poland', *KHŽ* 207 (2003), 363–372.

Шульхан арух, Орах хаим 3:2 (туалет); о Маѓараме см.: S. M. Chones, *Sefer Toledot haPosekim* (New York, 1945–6), 366–371; о признании Иссерлесом местных обычаев см.: L. Jacobs, *A Tree of Life: Diversity, Flexibility, and Creativity in Jewish Law*, 2d ed. (London and Portland, Oreg., 2000), 211–215.

Реакция на изменившиеся условия для работников: ВТ Брахот 16а; Шульхан арух, Орах хаим 191:2; ср.: Jacobs, *Tree of Life*, 150;

о ханукальных светильниках: М. Бава кама 6:6; Шульхан арух, Орах хаим 671:7; о возможном гомосексуальном контакте: Байт хадаш, Эвен га-эзер 24; ср.: Jacobs, *Tree of Life*, 136–137.

Иссерлес, Йоре деа, 376:4 – законы траура, 242–246.

О *йорцайт* см.: М. Lamm, *The Jewish Way in Death and Mourning* (New York, 1988); о молитве «Изкор» см.: А. Z. Idelsohn, *Jewish Liturgy and its Development* (New York, 1967), 230f., 293.

О *кутнуот* см.: I. M. Ta – Shma, *Minhag Ashkenaz haKadmon: Heker veIyun* (Jerusalem, 1992), 271–282.

О распространении ешив в XVI–XVII веках см.: Е. Fram, *Ideals Face Reality: Jewish Law and Life in Poland, 1550–1655* (Cincinnati, 1997), 5–6.

Пример адаптирован из статьи «*Pilpul*» Александера Киша в: I. Singer, ed., *The Jewish Encyclopaedia*, 12 vols. (New York, 1901–6), 10:42.

ВТ Бава батра 14b (термин *пильпульт*).

О Виленском гаоне см.: Е. Stern, *The Genius: Elijah of Vilna and the Making of Modern Judaism* (New Haven, 2014).

I. Cohen, *History of Jews in Vilna* (Philadelphia, 1943).

A. David, *In Zion and Jerusalem: The Itinerary of Rabbi Moses Basola (1521–1523)* (Jerusalem, 1999); Зоѓар, Дварим 296b в кн.: I. Tishby, *The Wisdom of the Zohar*, 3 vols. (Oxford, 1989), 1:164–165; о еврейских поселенцах в Цфате см.: A. David, ‘Demographic Changes in the Safed Jewish Community in the Sixteenth Century’ в кн.: R. Dan, ed., *Occident and Orient: A Tribute to the Memory of A. Scheiber* (Leiden, 1988); A. Cohen and B. Lewis, *Population and Revenue in the Towns of Palestine in the Sixteenth Century* (Princeton, 1978).

L. Fine, *Physician of the Soul, Healer of the Cosmos: Isaac Luria and his Kabbalistic Fellowship* (Stanford, 2003).

О Моше Кордоверо см.: В. Sack, *The Kabbalah of Rabbi Moshe Cordovero* (Jerusalem, 1995) (ивр.).

О Лурии см.: Fine, *Physician of the Soul*.

О передаче учения Лурии см.: R. Meroz, ‘Faithful Transmission versus Innovation: Luria and his Disciples’ в кн.: P. Schäfer and J. Dan, eds., *Gershom Scholem’s Major Trends in Jewish Mysticism Fifty Years After* (Tübingen, 1993), 257–274.

Fine, *Physician of the Soul*, 340–350 (о соглашении между Виталем и другими учениками Лурии); Н. Vital, *Sefer haHezyonot*, ed. A. Eshkoli (Jerusalem, 1954), 154, trans. Fine (in Fine, *Physician of the Soul*, 337).

Fine, *Physician of the Soul*, 128–131 (цумцум); 187–258 (тикун олам); Jacob ben Hayyim Zerah, *Nagid uMetsaveh* (trans. L. and D. Cohn-Sherbok, *A Short Reader in Judaism* (Oxford, 1996), 110).

О печати книги «Зоѓар» в Италии XVI века см.: I. Zinberg, *Italian Jewry in the Renaissance Era* (New York, 1974), 121.

О Шаломе Шавази см.: A. Afag'in, *Aba Sholem Shabbazi Ne'im Zemirot Yisrael* (Rosh HaAyin, 1994); о Маѓарале см.: B. L. Sherwin, *Mystical Theology and Social Dissent: The Life and Works of Judah Loew of Prague* (London, 1982).

Х. Виталь. Шаар га-мицвот, Ваэтханан, 79, цит. по: Jacobs, *Tree of Life*, 69–70.

Singer – Sacks, 257 («Яви Себя, любимый...»); о встрече субботы цфатскими каббалистами см.: Fine, *Physician of the Soul*, 248–250; Singer – Sacks, 267 («Выйди, друг мой»).

Х. Виталь. Шаар руах га-кодеш (Тель-Авив, 1963), 88–89, цит. по: G. Nigal, *Magic, Mysticism and Hasidism* (London, 1994), 118; об одержимости духами см.: J. H. Chajes, *Between Worlds: Dybbuks, Exorcists, and Early Modern Judaism* (Philadelphia, 2003).

G. Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah, 1626–76* (London, 1973), 206 (встреча с Натаном).

Baruch of Arezzo, *Memorial 5*, цит. по: D. J. Halperin, *Sabbatai Zevi: Testimonies to a Fallen Messiah* (Oxford and Portland, Oreg., 2007), 35–36.

О жизненном пути и влиянии Шабтая Цви основным источником до сих пор остается: Scholem, *Sabbatai Sevi*.

Ibid, 207–213.

Barukh of Arezzo, *Memorial 8*, цит. по: Halperin, *Sabbatai Zevi*, p. 41; о роли пророков в распространении саббатских настроений см.: M. Goldish, *The Sabbatean Prophet* (Cambridge, Mass., 2004).

Barukh of Arezzo, *Memorial 7*, цит. по: Halperin, *Sabbatai Zevi*, 38–39. Scholem, *Sabbatai Sevi*, 417–433.

Barukh of Arezzo, *Memorial 11*, цит. по: Halperin, *Sabbatai Zevi*, 47.

Barukh of Arezzo, *Memorial 12*, цит. по: Halperin, *Sabbatai Zevi*, 49 (Константинополь); Scholem, *Sabbatai Sevi*, 461–602.

Barukh of Arezzo, *Memorial* 15, цит. по: Halperin, *Sabbatai Zevi*, 57.

Barukh of Arezzo, *Memorial* 16, цит. по: Halperin, *Sabbatai Zevi*, 61; письмо Шабтая цит. по: Halperin, *Sabbatai Zevi*, 10.

Письмо Йосефа Галеви цит. по: Halperin, *Sabbatai Zevi*, 107, 112; M. Loewenthal, trans., *The Memoirs of Glückel of Hameln* (New York, 1977), 46–47.

Jacob Najara, *Chronicle*, цит. по: Halperin, *Sabbatai Zevi*, 135, 130–131.

Натан из Газы, цит. по: Halperin, *Sabbatai Zevi*, 11; об искуплении через грех см.: Scholem, *Sabbatai Sevi*, 802–815; G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York, 1971), 78–141; Barukh of Arezzo, *Memorial* 26, цит. по: Halperin, *Sabbatai Zevi*, 88.

Яков Саспортас, цит. по: Halperin, *Sabbatai Zevi*, 6; Barukh of Arezzo, *Memorial* 3, цит. по: Halperin, *Sabbatai Zevi*, 33.

О реакции Натана см.: Halperin, *Sabbatai Zevi*, 17; M. Idel, ‘“One from a Town, Two from a Clan” – The Diffusion of Lurianic Kabbala and Sabbateanism: A Re-examination’, *Jewish History* 7.2 (1993), 79–104; предположения об антиномизме как мотивации см.: Halperin, *Sabbatai Zevi*, 17–19; Письма Йосефа Галеви, цит. по: Halperin, *Sabbatai Zevi*, 108; о влиянии идей, попавших в печать, см.: M. Goldish, *The Sabbatean Prophets* (Cambridge, Mass., and London, 2004).

Barukh of Arezzo, *Memorial* 28, цит. по: Halperin, *Sabbatai Zevi*, 93–94.

О Кардозо в 1682 году см.: Halperin, *Sabbatai Zevi*, 186; о «дёнме» в современном мире см.: M. D. Baer, *The Dönme: Jewish Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks* (Stanford, 2010).

Об аскетах-последователях «рабби Йеѓуды Хасида» см.: Meir Benayahu, ‘The Holy Society of Judah Hasid and its Immigration to the Land of Israel’, *Sefunot* 3–4 (1959–1960), 133–134 (ивр.).

P. Maciejko, *The Mixed Multitude: Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755–1816* (Philadelphia, 2011).

О полемике Моше Хагиза см.: E. Carlebach, *The Pursuit of Heresy: Rabbi Moses Hagiz and the Sabbatian Controversies* (New York, 1990).

Moses Hayyim Luzzatto, *Mesillat Yesharim*, ed. M. Kaplan (Jerusalem, 1948), 11–12 (русский перевод Л. Саврасова цит. по: *Луцатто Рабейну Моше-Хаим. Месилат йешарим – Путь праведных. Иерусалим: Тора Лишма* 5765, 2005. Гл. 1).

Об Эйбешюце и Эмдене см.: J. J. Schacter, 'Rabbi Jacob Emden, Life and Major Works' (PhD dissertation, Harvard University, 1988), 370–498.

Solomon Maimon: An Autobiography, trans. J. Clark Murray (Urbana, Ill., 2001), 167–169 (русский перевод под ред. С. Якерсона цит. по: Маймон Соломон. Автобиография. М.: Книжники, 2016. С. 150–151).

О роли цадика см.: A. Rapoport-Albert, 'God and the Zaddik as the Two Focal Points of Hasidic Worship' в кн.: G. D. Hundert, ed., *Essential Papers on Hasidism* (New York, 1991), 299–330; I. Etkes, 'The Zaddik: The Interrelationship between Religious Doctrine and Social Organization' в кн.: A. Rapoport-Albert, ed., *Hasidism Reappraised* (London, 1996), 159–167.

S. Dressner, *Levi Yitzhak* (New York, 1974).

M. Rosman, *Founder of Hasidism: A Quest for the Historical Ba'al Shem Tov* (Berkeley, 1996); I. Etkes, *The Besht: Magician, Mystic, and Leader* (Waltham, Mass., 2005).

О баалей-шем в XVI–XVIII веках см.: Etkes, *The Besht*, 7–45; о «Мифалот Элоѓим» Йоэля Бааль-Шема см.: Ibid., 33–42; о Фальке см.: C. Roth, *Essays and Portraits in Anglo-Jewish History* (Philadelphia, 1962), 139–164; M. K. Schuchard, 'Dr. Samuel Jacob Falk: A Sabbatian Adventurer in the Masonic Underground' в кн.: M. Goldish and R. Popkin, eds., *Jewish Messianism in the Early Modern World* (Dordrecht, 2001), 203–226.

Тольдот Яаков: Йосеф, Вайеце, 89, цит. по: R. Elijor, *The Mystical Origins of Hasidism* (Oxford, 2006), 58; Тольдот Яаков: Йосеф, 25.

Различные историографические подходы к социальным аспектам зарождения хасидизма см.: S. Ettinger, 'The Hasidic Movement – Reality and Ideals' в кн.: G. D. Hundert, ed., *Essential Papers on Hasidism* (New York, 1991), 226–243; M. J. Rosman, 'Social Conflicts in Mieǔdybóз in the Generation of the Besht' в кн.: Rapoport-Albert, ed., *Hasidism Reappraised*, 51–62; G. Dynner, *Men of Silk: The Hasidic Conquest of Polish Jewish Society* (Oxford, 2006); Шивхей Бешт, 21, цит. по: D. Ben-Amos and J. R. Mintz, *In Praise of Baal Shem Tov* (New York, 1984), 35–36; M. Rosman, *Founder of Hasidism: A Quest for the Historical Ba'al Shem Tov* (Berkeley, 1996), 165.

Rapoport-Albert (ed.), *Hasidism Reappraised*, 80–94, 268–287.

О Шнеуре-Залмане из Ляд см.: R. Elijor, *The Paradoxical Ascent to God: The Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*, trans. J. M. Green

(Albany, NY, 1993).

О жизни хасидского двора см.: I. Etkes, 'The Early Hasidic Court' в кн.: E. Lederhendler and J. Wertheimer, eds., *Text and Context: Essays in Modern Jewish History and Historiography in Honor of Ismar Schorsch* (New York, 2005), 157–186.

О Нахмане из Брацлава см.: A. Green, *Tormented Master: A Life of Rabbi Nachman of Bratslav* (Philadelphia, 1979).

О фигуре Люблинского провидца и памяти о нем см.: D. Assaf, 'One Event, Two Interpretations: The Fall of the Seer of Lublin in the Hasidic Memory and Maskilic Satire', *Polin* 15 (2002), 187–202.

О херемах, наложенных на хасидов в 1772 году и позже, см.: M. L. Wilensky, 'Hasidic-Mitnaggedic Polemics in the Jewish Communities of Eastern Europe: The Hostile Phase' в кн.: G. D. Hundert, ed., *Essential Papers on Hasidism* (New York, 1991), 244–271.

Об оппонентах хасидизма см.: E. J. Schochet, *The Hasidic Movement and the Gaon of Vilna* (Lanham, Md, 1993); A. Nadler, *The Faith of the Mithnagdim: Rabbinic Responses to Hasidic Rapture* (Baltimore, 1997), 29–49; об обвинениях хасидов в близости к пантеизму см.: Nadler, *The Faith of the Mithnagdim*, 11–28.

Solomon Maimon: An Autobiography, 174–175 (рус. пер. цит. по: Маймон Соломон. Автобиография. С. 154).

О попытках российских властей прекратить вражду см.: J. D. Klier, *Russia Gathers her Jews* (DeKalb, Ill., 1986), 142; о Леви-Ицхаке бен Меири из Бердичева, см.: Y. Petrovsky-Shtern, 'The Drama of Berdichev: Levi Yitshak and his Town', *Polin* 17 (2004), 83–95.

Шивхей Бешт, 21, цит. по: D. Ben-Amos and J. R. Mintz, *In Praise of Baal Shem Tov*; об отношении хасидизма к мессианству см.: G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism: And Other Essays on Jewish Spirituality* (London, 1971), 176–202.

16. От эпохи Просвещения до создания Государства Израиль

О демографических сдвигах еврейского населения в Новое и Новейшее время см.: 'Appendix: The Demography of Modern Jewish History' в кн.: P. Mendes-Flohr and J. Reinharz, eds., *The Jew in the Modern World: A Documentary History*, 2d ed. (New York and Oxford, 1995), 701–21.

О проблемах, связанных с подсчетом современной численности еврейского населения, см.: S. DellaPergola, 'World Jewish Population 2010', *Current Jewish Population Reports* (Cincinnati, 2010), Number 2, pp. 8–11.

Shalom Aleichem, *The Old Country*, trans. F. and J. Butwin (London, 1973), pp. 76–77 (рассказ Шолом-Алейхема «Домой на праздник»; на русский язык переводился в начале XX века: *Шолом-Алейхем. Домой на праздник* // Нашим детям: Хрестоматия на рус. яз. для евр. детей в шк. и семье / Сост. М. Г. Айзенштадт, М. И. Дайхес. В 3-х ч. Пг.: М. М. Гутцац, [1913]–1917. Ч. 3. С. 176–180. В настоящем издании перевод выполнен по английскому тексту).

S. Schwarzfuchs, *Napoleon, the Jews and the Sanhedrin* (London, 1979).

О евреях Германии в XIX веке см.: M. Meyer, *The Origins of the Modern Jew* (Detroit, 1979); D. Sorkin, *The Transformation of German Jewry 1780–1840* (New York, 1987).

R. Harris, *The Man on Devil's Island: Alfred Dreyfus and the Affair that Divided France* (London, 2010).

О евреях Румынии в XIX веке см.: C. Iancu and L. Rotman, *The History of the Jews of Romania*, vol. 2 (Bucharest, 2005).

О главном раввине Великобритании см.: M. Freud-Kandel, *Orthodox Judaism in Britain since 1913: An Ideology Forsaken* (London, 2006); об английском антисемитизме: A. Julius, *Trials of the Diaspora: A History of Anti-Semitism in England* (Oxford, 2012).

Об исламском антисемитизме см.: R. Wistrich, *A Lethal Obsession: Anti-Semitism from Antiquity to the Global Jihad* (New York, 2010); о «Протоколах сионских мудрецов» см.: B. Segel, *A Lie and a Libel: A History of the Protocols of the Elders of Zion* (Lincoln, Nebr., 1995).

Об истории еврейского Просвещения – Ѓаскалы см.: S. Feiner, *Haskalah and History: The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness* (Oxford, 2002).

Об истории Wissenschaft des Judentums см.: I. Schorsch, 'Breakthrough into the Past: The Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden', *LBIYB* 33 (1988), 3–28.

О Бунде см.: N. Levin, *While Messiah Tarried: Jewish Socialist Movements, 1871–1917* (New York, 1977); о до-герцлевских «сионистских» идеях в XIX веке см.: A. Hertzberg, ed., *The Zionist Idea* (New York, 1997), 101–198.

Об истории сионизма см.: W. Laqueur, *A History of Zionism* (London, 2003); о постсионизме см.: D. Penslar, *Israel in History: The Jewish State in Comparative Perspective* (London, 2007).

S. Huberband, *Kiddush Hashem* (Hoboken, NJ, 1987); молитва «Изкор» цит. по: A. Gold et al., eds., *The Complete Art Scroll Machzor: Pesach* (New York, 1990), 993.

I. Elbogen, *Jewish Liturgy: A Comprehensive History* (Philadelphia, 1993); об архитектуре синагог в XIX–XX веках см.: С. Krinsky, *Synagogues of Europe: Architecture, History, Meaning* (New York, 1985) и D. Stolzman and H. Stolzman, eds., *Synagogue Architecture in America: Faith, Spirit and Identity* (Philadelphia, 2004).

L. Jacobs, *A Tree of Life: Diversity, Flexibility, and Creativity in Jewish Law*, 2d ed. (Oxford and Portland, Oreg., 1984), 157–159; цитата о *цуцум* из Втор. 22:12.

Ранний пример получения ортодоксальным раввином университетской докторской степени в целях приобретения авторитета в общине см.: D. H. Ellenson, *Rabbi Esriel Hildesheimer and the Creation of Modern Jewish Orthodoxy* (Tuscaloosa, Alas., and London, 1990), 14–15 (указанное событие в жизни Хильдесхаймера относится к 1843 году).

О том, кто считается евреем в современном Израиле, см.: N. Rothenberg and E. Schweid, eds., *Jewish Identity in Modern Israel* (Jerusalem, 2004); Закон о возвращении с поправками 1970 года, разделы 4А и 4Б; о деле брата Даниэля см.: N. Тес, *In the Lion's Den: The Life of Oswald Rufeisen* (New York, 2008).

Об отношении современного иудаизма к ведению войн см.: L. Jacobs, *What Does Judaism Say about...?* (Jerusalem, 1973), 228–230 (об отсутствии определенности в вопросе о «справедливой войне»); А. Ravitzky, 'Prohibited Wars in the Jewish Tradition' и М. Walzer, 'War and Peace in the Jewish Tradition' в кн.: Т. Nardin, ed., *The Ethics of War and Peace* (Princeton, 1998).

О Шломо Горене см.: S. Freedman, *Rabbi Shlomo Goren: Torah Sage and General* (New York, 2006).

О Дне Катастрофы (*Йом га-Шоа*) см.: J. Young, 'When a Day Remembers: A Performative History of Yom Ha – Shoah', *НМ* 2.2 (1990), 54–75.

О казусе с Еврейской бесплатной школой см.: R (on the application of E) v Governing Body of JFS and others (2009), UKSC 15; J. Weiler,

‘Discrimination and Identity in London: The Jewish Free School Case’, *Jewish Review of Books* (Spring, 2010).

C. Rosen, *The Book of Jewish Food* (London, 1997).

17. Реформы

A. Arkush, *Mendelssohn* (Albany, NY, 2004); D. Sorkin, ‘The Case for Comparison: Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment’, *MJ* 14.2 (1994), 121–138.

M. Mendelssohn, *Jerusalem, or, On Religious Power and Judaism*, trans. A. Arkush (Hanover, 1983), 139, 133.

О Мендельсоне и его влиянии на еврейство см.: S. Feiner, *Moses Mendelssohn: Sage of Modernity* (New Haven, 2010).

О влиянии Канта на иудаизм см.: N. Rotenstreich, *Jews and German Philosophy: The Polemics of Emancipation* (New York, 1984).

Solomon Maimon: An Autobiography, trans. J. Clark Murray (Urbana, Ill., 2001), 280 (рус. пер.: Маймон Соломон. Автобиография. С. 319–320); A. Socher, *The Radical Enlightenment of Solomon Maimon: Judaism, Heresy and Philosophy* (Stanford, 2006).

J. M. Harris, *Nachman Krochmal: Guiding the Perplexed of the Modern Age* (New York, 1991); о Соломоне Штейнхейме см.: J. Guttman, *Philosophies of Judaism* (Philadelphia, 1964), 344–349.

W. G. Plaut, *The Rise of Reform Judaism* (New York, 1963), 138–9; о Гольдхейме см.: C. Wiese, ed., *Redefining Judaism in an Age of Emancipation: Comparative Perspectives on Samuel Holdheim* (Leiden, 2007).

Об Исраэле Якобсоне см.: J. R. Marcus, *Israel Jacobson: The Founder of the Reform Movement in Judaism* (Cincinnati, 1972).

Plaut, *The Rise of Reform Judaism*, 31; о церемонии конфирмации см.: D. Resnik, ‘Confirmation Education from the Old World to the New: A 150 Year Follow – Up’, *MJ* 31.2 (2011), 213–228; Хорин цит. по: D. Philipson, *The Reform Movement in Judaism*, ed. S. B. Freehove (rev. ed., New York, 1967), 442, п. 1.2.

О Гейгере см.: M. Wiener, *Abraham Geiger and Liberal Judaism: The Challenge of the Nineteenth Century* (Philadelphia, 1962); о решениях франкфуртского съезда см.: Philipson, *The Reform Movement*, 143–224 и M. Meyer, *Response to Modernity: A History of the Reform Movement in Judaism* (Detroit, 1995), 133ff.

О Луццато (Шадале) см.: N. H. Rosenbloom, *Luzzatto's Ethico-Psychological Interpretation of Judaism* (New York, 1965); Y. Harel, 'The Edict to Destroy Em la-Miqra', Aleppo 1865', *HUCA* 64 (1993), 36 (ивр.)

О реформистах в Венгрии и Трансильвании см.: M. Carmilly-Weinberger, 'The Jewish Reform Movement in Transylvania and Banat: Rabbi Aaron Chorin', *SJ* 5 (1996), 13–60; о венгерском законе 1867 года, уравнившем евреев в правах, см.: R. Patai, *The Jews of Hungary: History, Culture, Psychology* (Detroit, 1996), 230–240; о неологистах см.: N. Katzburg, 'The Jewish Congress of Hungary, 1868–1869', *HJS* 2 (1969), 1–33; M. Carmilly-Weinberger, ed., *The Rabbinical Seminary of Budapest, 1877–1977* (New York, 1986); о группе Status quo ante см.: H. Lupovitch, 'Between Orthodox Judaism and Neology: The Origins of the Status Quo Movement', *JSS* 9.2 (2003), 123–153.

A. Kershen and J. Romain, *Tradition and Change: A History of Reform Judaism in Britain 1840–1995* (New York, 1995).

О религиозном мире евреев США см.: J. D. Sarna, *American Judaism: A History* (New Haven and London, 2004); об Эйнгорне см.: G. Greenberg, 'Mendelssohn in America: David Einhorn's Radical Reform Judaism', *LBIYB* 27 (1982), 281–294; о Вайзе см.: S. Temkin, *Isaac Mayer Wise* (London, 1992).

Питсбургская платформа, пп. 2, 3, 4, 5, 7, 8; см.: W. Jacob, *The Changing World of Reform Judaism* (Pittsburgh, 1985).

О Центральной конференции американских раввинов см.: Meyer, *Response*, в разных местах книги; D. Philipson, 'Message of the President', *Proceedings of the Nineteenth Annual Congregation of the Central Conference of American Rabbis, Yearbook of the Central Conference of American Rabbis*, 18 (Baltimore, 1908), 145–146.

H. Cohen, *Der Begriff der Religion in System der Philosophie* (Giessen, 1915); J. Melber, *Hermann Cohen's Philosophy of Judaism* (New York, 1968); J. Lyden, 'Hermann Cohen's Relationship to Christian Thought', *JJTP* 3.2 (1994), 279–301.

О Формштехере см.: Guttman, *Philosophies of Judaism*, 308–13.

О Шмуэле Ёирше см.: N. Rotenstreich, *Jewish Philosophy in Modern Times* (New York, 1968), 120–36.

A. Friedlander, *Leo Baeck* (London, 1973); L. Baker, *Days of Sorrow and Pain: Leo Baeck and the Berlin Jews* (New York, 1978).

О Розенцвейге см.: N. Glatzer, *Franz Rosenzweig: His Life and Thought* (Indianapolis, 1998) и P. Mendes-Flohr, ed., *The Philosophy of Franz Rosenzweig* (London, 1988).

P. Vermes, *Buber* (London, 1988).

О влиянии обучения во взрослом возрасте на ассимилированных немецких евреев см.: N. H. Roemer, *Jewish Scholarship and Culture in Nineteenth-Century Germany: Between History and Faith* (Madison, Wis., 2005); об американских реформистах см.: M. I. Urofsky, *The Voice that Spoke for Justice: The Life and Times of Stephen S. Wise* (Albany, NY, 1982); D. Polish, *Renew our Days: The Zionist Issue in Reform Judaism* (Jerusalem, 1976); Колумбусская платформа, пп. 16, 18.

Об Абе Ѓилеле Силвере см.: M. Raider, *Abba Hillel Silver and American Zionism* (London, 1997).

Иеѓуда Магнес цит. по: ‘Holocaust Theology’ в кн.: A. Berlin and M. Grossman, eds., *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, 2d ed. (New York and Oxford, 2011); о теологии холокоста см.: S. Katz, ed., *The Impact of the Holocaust on Jewish Theology* (New York, 2007); M. Buber, *The Eclipse of God* (London, 1952), цитируется Втор. 31:17–18; об Эмиле Факенхейме см.: S. Portnoff et al., *Emil L. Fackenheim: Philosopher, Theologian, Jew* (Leiden, 2008).

E. Levinas, *Talmudic Readings*, 440 (талмудическая цитата – ВТ Бава Кама, лист 60b); о Левинасе см.: E. Levinas, *The Levinas Reader*, ed. S. Hand (Oxford, 1989); A. Herzog, ‘Benny Levy versus Emmanuel Levinas on “Being Jewish” ’, *MJ* 26 (2006), 15–30.

О Регине Ѓонас см.: K. von Kellenbach, ‘ “God Does Not Oppress Any Human Being”: The Life and Thought of Rabbi Regina Jonas’ , *LBIYB* 39 (1994), 213–25; E. Klapheck, *Fräulein Rabbiner Jonas: The Story of the First Woman Rabbi* (San Francisco, 2004).

National Jewish Population Survey 2000–2001 (2003); о Всемирном союзе прогрессивного иудаизма см.: Meyer, *Response*, 335–53; о современном состоянии реформистского иудаизма см.: W. G. Plaut, *The Growth of Reform Judaism: American and European Sources: 50th Anniversary Edition, with Select Documents, 1975–2008* (Philadelphia and Lincoln, Nebr., 2015).

18. Контрреформы

О банкете см.: L. Sussman, 'The Myth of the Trefa Banquet: American Culinary Culture and the Radicalization of Food Policy in American Reform Judaism', *AJAJ* 57 (2005), 29–52; M. Stanislawski, *A Murder in Lemberg: Politics, Religion and Violence in Modern Jewish History* (Princeton, 2007); J. H. Hertz цит. по: A. Kershen and J. Romain, eds., *Tradition and Change* (London, 1995), 159; о проблеме *гиюра* в отношениях между реформистами и ортодоксами см.: E. Tabory, 'The Legitimacy of Reform Judaism: The Impact of Israel on the United States' в кн.: D. Kaplan, ed., *Contemporary Debates in American Reform Judaism: Conflicting Visions* (London, 2001), 221–234.

О сборнике «Эле диврей га-Брит» см.: P. Mendes-Flohr and J. Reinharz, eds., *The Jew in the Modern World: A Documentary History*, 2d ed. (New York and Oxford, 1995), 167–169; S. R. Hirsch, 'Religion Allied to Progress', цит.: *Ibid.*, 197–202.

О Берне см.: S. Poppel, 'The Politics of Religious Leadership: The Rabbinate in 19th-Century Hamburg', *LBIYB* 28 (1983), 439–470.

Ш. – Р. Ѓирш. Девятнадцать писем об иудаизме. Письмо 17: S. R. Hirsch, *The Nineteen Letters of Ben Uziel*, trans. B. Drachman (New York, 1899), 170–171.

S. R. Hirsch, *Judaism Eternal: Selected Essays from the Writings*, trans. I. Grunfeld, 2 vols. (London, 1956), 2: 215–216.

Об общинах *Austrittsgemeinde* в XIX веке см.: R. Liberles, *Religious Conflict in Social Context: The Resurgence of Orthodox Judaism in Frankfurt am Main, 1838–1877* (New York, 1985), 210–226.

H. Graetz, *Gnosticismus und Judentum* (Krotoschin, 1846); о взаимоотношениях Греца и Ѓирша см.: I. Grunfeld in Hirsch, *Judaism Eternal*, 1: xxxvii, xlv.

О Захариасе Франкеле см.: I. Schorsch, 'Zacharias Frankel and the European Origins of Conservative Judaism', *Judaism* 30.3 (1981), 344–354.

О Шломо Бройере см.: J. Breuer, 'Rav Dr. Salomon Breuer: His Life and Times' в кн.: *The Living Hirschian Legacy* (New York, 1989), 25–44.

Об «Агудат Исраэль» в начале XX века см.: G. Bacon, *The Politics of Tradition: Agudath Yisrael in Poland, 1916–1939* (Jerusalem, 1996); о Хаиме Соловейчике см.: N. Solomon, *The Analytic Movement: Hayyim Soloveitchik and his Circle* (Atlanta, 1993); о школах «Бейт-Яаков» см.: J. Grunfeld-Rosenbaum, *Sara Schenirer* (New York, 1968).

Об Ицхаке Бройере см.: M. Morgenstern, *From Frankfurt to Jerusalem: Isaac Breuer and the History of the Secession Dispute in Modern Jewish Orthodoxy* (Leiden, 2002); об Ицхаке Соловейчике см.: S. Meller, *The Brisker Rav: The Life and Times of Maran Hagaon Harav Yitzchok Ze'ev Halevi Soloveichik* (Jerusalem, 2007).

О Йосефе-Дове Соловейчике см.: R. Ziegler, *Majesty and Humility: The Thought of Rabbi Joseph B. Soloveitchik* (New York, 2012).

Моше Файнштейн цит. по: I. Robinson, ' "Because of our Many Sins": The Contemporary Jewish World as Reflected in the Responsa of Moshe Feinstein', *Judaism* 35 (1986), 42.

A. Ferziger, *Exclusion and Hierarchy: Orthodoxy, Non-Observance and the Emergence of Modern Jewish Identity* (Philadelphia, 2005); C. Kaiser, 'Sitting on Fences: The Toleration of Compromise and Mixed Seating in Orthodox Synagogues in the USA' в кн.: M. Goodman et al., *Toleration within Judaism* (Oxford and Portland, Oreg., 2013), ch. 10; H. Soloveitchik, 'Rupture and Reconstruction in the Transformation of Contemporary Orthodoxy', *Tradition* 28.4 (1994), 69–130; о превращении современной ортодоксии в структурированное движение см.: Z. Eleff, *Modern Orthodox Judaism: A Documentary History* (Philadelphia and Lincoln, Nebr., 2016).

Y. Leibovitz, *Judaism, Human Values and the Jewish State* (Cambridge, Mass., 1992), с введением Э. Голдмана.

Об Элиэзере Берковиче см.: C. Raffel, 'Eliezer Berkovits' в кн.: S. Katz, ed., *Interpreters of Judaism in the Late Twentieth Century* (Washington, DC, 1993), 1–15; о декларации в Варшавском гетто см.: G. Bacon, 'Birthpangs of the Messiah: The Reflections of Two Polish Rabbis on their Era', *SCJ* 7 (1991), 86–99; I. Greenberg, 'Cloud of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity, and Modernity after the Holocaust' в кн.: E. Fleischner, ed., *Auschwitz: Beginning of a New Era? Reflections on the Holocaust* (New York, 1977), 30, 33.

О Сабатто Морайсе см.: A. Kiron, 'Dust and Ashes: The Funeral and Forgetting of Sabato Morais', *AJH* 84.3 (1996), 155–88; S. Schechter, *Studies in Judaism* (London, 1896), xvii – xviii; L. Finkelstein, *The Pharisees*, 2 vols. (Philadelphia, 1936–66).

См.: N. Bentwich, *Solomon Schechter: A Biography* (Cambridge, 1938); E. K. Kaplan, *Holiness in Words: Heschel's Poetics of Piety* (Albany, NY, 1996).

J. Hellig, 'Richard Rubenstein' в кн.: Katz, ed., *Interpreters of Judaism in the Late Twentieth Century*, 249–64.

R. Gordis, ed., *Emet ve-Emunah: Statement of Principles of Conservative Judaism* (New York, 1988), 19–22.

М. Waxman, *Tradition and Change* (New York, 1958), 361.

Об истории реконструктивистского иудаизма см.: J. Gurock and J. Schacter, *A Modern Heretic and a Traditional Community: Mordecai M. Kaplan, Orthodoxy, and American Judaism* (New York, 1996); о синагоге как центре общественной жизни см.: D. Kaufman, *Shul with a Pool: The 'Synagogue-Center' in American Jewish History* (Hanover, 1999).

R. T. Alpert and J. J. Staub, *Exploring Judaism: A Reconstructionist Approach* (New York, 2000).

О современном состоянии консервативного иудаизма см.: E. Cosgrove, 'Conservative Judaism's "Consistent Inconsistencies"', *Conservative Judaism* 59.3 (2007), 3–26.

L. Jacobs, *We Have Reason to Believe* (London, 1957; 3th ed., 1965); об истории концепции «Тора – с небес» в иудаизме см.: N. Solomon, *Torah from Heaven: The Reconstruction of Faith* (Oxford, 2012).

19. Отрицание

Ис. 66:5; Езд. 10:3; S. C. Heilman, *Defenders of the Faith: Life among the Ultra-Orthodox* (New York, 1992).

О скандале вокруг индийских париков см.: D. Wakin, 'Rabbis' Rules and Indian Wigs Stir Crisis in Orthodox Brooklyn', *New York Times*, 14 May 2004.

О роли женщин в общинах *хaredim* см.: T. El-Or, *Educated and Ignorant* (Boulder, Colo., 1994); N. Stadler, *Yeshiva Fundamentalism: Piety, Gender and Resistance in the Ultra-Orthodox World* (New York, 2009), 117–134.

О Хатаме Софере см.: P. Mendes-Flohr and J. Reinhartz, *The Jew in the Modern World: A Documentary History*, 2d ed. (New York and Oxford, 1995), 172; Y. D. Shulman, *The Chasam Sofer: The Story of Rabbi Moshe Sofer* (Lakewood, NJ, 1992).

Shulman, *The Chasam Sofer*, 25.

О Ганцфриде см.: J. Katz, 'The Changing Position and Outlook of Halachists in Early Modernity' в кн.: L. Landman, ed., *Scholars and Scholarship* (New York, 1990), 93–106; о Хафец Хаиме см.: М. М.

Yashar, *Saint and Sage: Hafetz Hayim* (New York, 1937); о труде «Мишна брура» см.: S. Fishbane, *The Method and Meaning of the Mishnah Berurah* (Hoboken, NJ, 1991); о Карелице см.: S. Finkelman, *The Chazon Ish: The Life and Ideals of Rabbi Yeshayah Karelitz* (New York, 1989).

Finkelman, *The Chazon Ish*, 218.

I. Etkes, *Rabbi Israel Salanter and the Musar Movement: Seeking the Torah of Truth* (Jerusalem, 1993).

L. S. Dawidowicz, ed., *The Golden Tradition: Jewish Life and Thought in Eastern Europe* (New York, 1989), 192–200.

О гурских хасидах см.: A. Y. Bromberg, *Rebber of Ger: Sfar Emes and Imrei Emes* (Brooklyn, NY, 1987).

J. R. Mintz, *Hasidic People: A Place in the New World* (Cambridge, Mass., 1992).

A. I. Kook, *The Lights of Penitence...* (London, 1978), 256; см.: Y. Mirsky, *Rav Kook: Mystic in a Time of Revolution* (New Haven, 2014).

J. Agus, *High Priest of Rebirth: The Life, Times and Thought of Abraham Isaac Kuk* (New York, 1972); M. Weiss, *Rabbi Zvi Hirsch Kalischer, Founder of Modern and Religious Zionism* (New York, 1969); об Алкалае см.: J. Katz, 'The Forerunners of Zionism and the Jewish National Movement' в кн.: J. Katz, *Jewish Emancipation and Self-Emancipation* (Philadelphia, 1986), 89–115.

О «Гуш Эмуним» см.: M. Keige, *Settling in the Hearts: Jewish Fundamentalism in the Occupied Territories* (Detroit, 2009).

О Меире Кагане см.: R. Friedman, *The False Prophet: Meir Kahane – from FBI Informant to Knesset Member* (London, 1990).

О «Нетурей карта» см.: I. Domb, *The Transformation: The Case of the Neturei Karta* (London, 1989).

A. Kaplan, *Rabbi Nahman's Wisdom* (New York, 1973), p. 275, № 141 (с упоминанием нескольких различающихся версий); ср.: A. Green, *Tormented Master: A Life of Rabbi Nachman of Bratslav* (Philadelphia, 1979); о современном любавичском движении см.: S. Fishkoff, *The Rebbe's Army: Inside the World of Chabad-Lubavitch* (New York, 2005).

S. Hellman and M. Friedman, *The Rebbe: The Life and Afterlife of Menachem Mendel Schneerson* (Princeton, 2010).

A. S. Ferziger, 'From Lubavitch to Lakewood: The Chabadization of American Orthodoxy', *MJ* 33 (2013), 101–124; M. Dansky, *Gateshead: Its Community, its Personalities, its Institutions* (Jerusalem, 1992).

D. Berger, *The Rebbe, the Messiah, and the Scandal of Orthodox Indifference* (London, 2001).

20. Обновление

A. Green, 'Judaism for the Post-Modern Era', The Samuel H. Goldenson Lecture, Hebrew Union College, 12 December 1994; о евреях-буддистах см.: J. Linzer, *Torah and Dharma: Jewish Seekers in Eastern Religions* (Oxford, 1996).

Z. Schachter-Shalomi, *Jewish with Feeling* (Woodstock, Vt, 2005).

R.-E. Prell, *Prayer & Community: The Havurah in American Judaism* (Detroit, 1989).

P. S. Nadell, *Women Who Would be Rabbis: A History of Women's Ordination, 1889–1985* (Boston, 1998).

Молитва цит. по: M. Feld, *A Spiritual Life: A Jewish Feminist Journey* (Albany, NY, 1999), 58.

S. C. Grossman в кн.: E. M. Umansky and D. Ashton, eds., *Four Centuries of Jewish Women's Spirituality: A Source Book* (Boston, 1992), 279–280 (о тфилин); S. Berrin, ed., *Celebrating the New Moon: A Rosh Chodesh Anthology* (Northvale, NJ, 1996); C. Kaiser в кн.: M. Goodman et al., *Toleration within Judaism* (Oxford and Portland, Oreg., 2013), гл. 11; A. Weiss, 'Open Orthodoxy! A Modern Orthodox Rabbi's Creed', *Judaism* 46 (1997), 409–426.

J. Plaskow, *Standing Again at Sinai: Judaism from a Feminist Perspective* (New York, 1991), 198.

N. Lamm, 'Judaism and the Modern Attitude to Homosexuality' в кн.: *Encyclopaedia Judaica Year Book* (Jerusalem, 1974); M. Feinstein, *Iggerot Moshe, Orach Hayyim*, vol. 4, № 115 (New York, 1976); S. Greenberg, *Wrestling with God and Men* (Madison, Wis., 2005); C. Rapoport, *Judaism and Homosexuality* (London, 2005).

E. Dorff, 'This is my Beloved, This is my Friend': *A Rabbinic Letter on Intimate Relations* (New York, 1996), 38–40; R. Alpert, *Like Bread on the Seder Plate: Jewish Lesbians and the Transformation of Tradition* (New York, 1997); M. Shokeid, *A Gay Synagogue in New York* (New York, 1995).

D. Schneer and C. Aviv, eds., *Queer Jews* (London, 2002); о гуманистическом иудаизме см.: S. Wine, *Judaism beyond God* (Hoboken, NJ, 1995), 217, 228; D. Cohn-Sherbok et al., eds., *A Life of*

Courage: Sherwin Wine and Humanistic Judaism (Farmington Hills, Mich., 2003).

Н. А. Wolfson, 'Sermotta' в кн.: Н. А. Wolfson, *Religious Philosophies: A Group of Essays* (Cambridge, Mass., 1961), 270–271; В. Halpern, *The American Dream: A Zionist Analysis* (New York, 1956), 144; Y. Malkin, *What Do Secular Jews Believe?* (Tel Aviv, 1998), 11–16.

21. В ожидании Мессии?

О Всемирном еврейском альянсе см.: М. Laskier, *The Alliance Israélite Universelle and the Jewish Communities of Morocco, 1862–1962* (Albany, NY, 1983), а также: А. Rodrigue, *French Jews, Turkish Jews: The Alliance Israélite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860–1925* (Bloomington, Ind., 1990).

О мессианских движениях в Йемене XIX века см.: В. Z. Eraqi Klorman, *The Jews of Yemen in the Nineteenth Century: A Portrait of a Messianic Community* (Leiden, 1993); о йеменских евреях в XX веке см.: Н. Lewis, *After the Eagles Landed: The Yemenites of Israel* (Boulder, Colo., 1989); Т. Parfitt, *The Road to Redemption: The Jews of the Yemen, 1900–1950* (Leiden, 1996).

С. S. Liebman and Y. Yadgar, 'Beyond the Religious – Secular Dichotomy: Masortim in Israel' в кн.: Z. Gitelman, ed., *Religion or Ethnicity? Jewish Identities in Evolution* (New Brunswick, 2009), 171–92.

Т. Parfitt and E. Semi, *The Beta Israel in Ethiopia and Israel: Studies on the Ethiopian Jews* (Richmond, Surrey, 1998); Т. Parfitt and E. Trevisan Semi, *Judaizing Movements* (London, 2002); J. E. Landing, *Black Judaism: Story of an American Movement* (Durham, NC, 2002); D. H. Stern, *Messianic Judaism: A Modern Movement with an Ancient Past* (Jerusalem, 2007) (см. гл. 7).

Втор. 23:2; S. Riskin, *A Jewish Woman's Right to Divorce* (New York, 2006).

D. Hartman, *A Heart of Many Rooms* (Woodstock, Vt, 2001).

М. Н. Danzger, *Returning to Tradition* (New Haven, 1989); L. Davidman, *Tradition in a Rootless World* (Berkeley, 1991).

Об Институте Храма см.: J. Goldberg, 'Jerusalem Endgames', *New York Times Magazine*, 3 October 1998.

N. Shragai, 'Present-day Sanhedrin', *Haaretz*, 28 February 2007; ИД, X, 10, 4.

Приложения

Глоссарий

Сокращения, принятые в глоссарии

арам. арамейский

араб. арабский

греч. греческий

ивр. иврит

совр. ивр. современный иврит

ид. идиш

Буква *ḥей* в иврите обозначает легкое придыхание подобно английскому и немецкому *h*. В русских переводах художественной литературы соответствующий звук может передаваться как «х», «г» или опускаться вовсе. В то же время в научной и религиозной литературе этот звук обычно передается на письме в целях однозначной транскрипции имен собственных и терминов. Этот подход принят и в настоящем издании; мы, как правило, обозначаем этот звук при помощи буквы *ḥ* (со знаком ударения над буквой).

В огласованном ивритском письме внутри буквы может ставиться знак «дагеш», говорящий об изменении качества звука. В частности, так называемый сильный дагеш служил для обозначения геминции – более продолжительного произнесения согласного звука. В современном иврите геминции нет, однако в латинской и греческой транскрипциях историческая геминция передается удвоением согласной. Мы вслед за большинством современных издателей не передаем дагеш удвоением в именах собственных и терминах за исключением слов, усвоенных русским языком в такой форме (например, «каббала»), и незначительного числа других слов («рабби», «сукка»).

авдала (ḡавдала) (ивр.). Церемония проводов субботы.

Агада (Ḡагада) пасхальная (ивр.). Повествование об исходе из Египта, рассказываемое на пасхальном седере.

амида (ивр.) (букв. «стояние»). Главная молитва дневной службы.

Аморай (ед. ч. **аморай**) (*арам.*) (букв. «говорящие»). Наименование в Талмуде мудрецов-раввинов, действовавших с момента завершения Мишны (около 200 года) до конца V века.

бейт-дин (*ивр.*) (букв. «дом суда»). Еврейский религиозный суд.

ѓалаха (мн. ч. **ѓалахот**) (*ивр.*) (букв. «хождение»). Часть учения раввинов, относящаяся к законодательным и нормативным установлениям.

ѓалель (*ивр.*) (букв. «хвала»). Ряд псалмов, которые поются в определенном порядке в праздничные и другие особые дни в синагоге.

гаон (*ивр.*) (букв. «величие», в *совр. ивр.* «гений»). Почетное звание руководителей главных религиозных школ на территории Ирака в VI–XI веках.

гаонический период. Период гаонов, VI–XI века (см.: *гаон*).

ѓафтар (мн. ч. **ѓафтарот**) (*ивр.*). В синагогальной службе – отрывок из книг Пророков, читаемый после чтения недельной главы Торы.

ѓейхалот (*ивр.*) (букв. «чертоги»). В мистической «литературе чертогов», или «литературе колесницы», – небесные сферы, сквозь которые каббалист, переживающий мистический опыт, поднимается к престолу Всевышнего.

гениза (*ивр.*) (букв. «место, где что-либо прячут»). Место хранения священных текстов, пришедших в негодность.

гиюр (*ивр.*). Процедура принятия иудаизма и присоединения к еврейскому народу.

голем (*ивр.*). В каббалистической традиции – человек, вылепленный из глины и чудесным образом оживленный.

ешива (мн. ч. **ешивот**) (*ивр.*). Школа по изучению Торы (с особым акцентом на Вавилонский Талмуд).

«Зоѓар» (*ивр.*). Мистическая книга, с XIV века пользовавшаяся почетом у каббалистов.

«Изкор» (*ивр.*) (букв. «Да вспомнит»). Синагогальная служба, включающая молитвы в память об умерших.

ишув (*ивр.*) (букв. «заселенное место», «население»). Собирательное название еврейского населения Палестины до создания Государства Израиль.

Йом Кипур (*ивр.*). Судный день (иначе День Искупления).

йорцайт (ид.) (букв. «годовщина»). Идишское обозначение годовщины смерти близкого родственника.

каббала (ивр.) (букв. «традиция, предание»). Мистическое движение, зародившееся в средневековой Испании и Провансе.

кадиш (ивр.). Молитва, освящающая и благословляющая имя Бога. Читается в перерывах синагогальной службы, а также как поминальная молитва.

калам (араб.). Схоластическое богословие в исламе.

кдуша (ивр.) (букв. «освящение»). Часть синагогальной службы, посвященная восхвалению Бога ангелами.

кидуш (ивр.) (букв. «освящение»). Благословение над бокалом вина в субботу и праздники.

Коль Нидрей (ивр.). Молитва об освобождении от обетов, читаемая в начале Йом-Кипура.

кошерный (ивр.) (букв. «пригодный», «подходящий»). Чаще всего применяется по отношению к продуктам питания и напиткам.

магид (ивр.) (букв. «говорящий»). 1. Проповедник из народа. 2. Глас небесный, говорящий устами мистика.

маскил (мн. ч. **маскилим**) (ивр.) (букв. «разумный»). В XIX веке – последователь движения еврейского Просвещения – Гаскалы.

масора (ивр.) (букв. «традиция»). Примечания и особые значки в текстах еврейской Библии, указывающие на варианты чтения, произношение и особенности кантилляции (напевного речитатива, которым произносятся тексты).

масорти (ивр.) (букв. «традиционный»). Так иногда называют консервативный иудаизм.

маца (мн. ч. **мацот**) (ивр.). Хлеб из пресного теста, который едят в праздник Песах.

мезуза (ивр.). Футляр с цитатой из еврейской Библии, прикрепляемый к дверному косяку еврейского дома.

менора (ивр.). Семисвечник.

Мехильта (арам.). Комментарий к Книге Исхода.

мидраш (ивр.). Толкование Писания.

миква (ивр.) (букв. «собрание, скопление [воды]»). Бассейн для ритуального омовения.

мин (мн. ч. **миним**) (ивр.) (букв. «вид», «разновидность»). Еретик.

миньян (*ивр.*). Кворум из десяти мужчин, необходимый для общественного богослужения.

митнагдим (ед.ч. **митнагед**) (*ивр.*) (букв. «противники»). Оппоненты хасидизма в XVIII–XIX веках.

минха (*ивр.*) (букв. «приношение»). Послеполуденная молитва.

мицва (мн. ч. **мицвот**) (*ивр.*) (букв. «повеление»). Религиозное предписание, заповедь.

Мишна (*ивр.*). Сборник мнений раввинов по законодательным вопросам, кодифицированный в начале III века.

Мусар (*ивр.*) (букв. «этика»). Движение за этическое обновление, зародившееся в Восточной Европе в XIX веке.

наси (*ивр.*) (букв. «вождь», «князь»). Почетное звание лиц, облеченных властью, в частности, главы палестинских евреев в III–IV веках.

омер (*ивр.*) (букв. «сноп»). 1. Сноп пшеницы, возносимый священником в Храме. 2. Период счета дней от Песаха до Шавуота.

Песах (Пасха) (*ивр.*). 1. Весенний праздник в память об исходе народа Израилева из Египта. 2. Барашек, приносимый в жертву в канун этого праздника во времена Храма.

пильпуть (*ивр.*). Казуистическая аргументация при изучении Талмуда.

пиют (*ивр.*). Стихотворение, используемое в синагогальной службе.

прушим (*ивр.*) (букв. «отделенные»). Наименование фарисеев в раввинистических текстах.

Пурим (*ивр.*). Праздник в начале весны в память о спасении персидских евреев, о котором рассказывает библейская Книга Есфири.

Рош га-Шана (*ивр.*). Праздник Нового года.

седер (*ивр.*) (букв. «порядок»). Молитва и пиршество в первый вечер Песаха в память об исходе евреев из Египта.

Сифра (*арам.*). Комментарий к Книге Левит.

Суккот (*ивр.*). Праздник Кущей (шатров).

сфира (мн. ч. **сфирот**) (*ивр.*) (букв. «перечисление»). В каббале – одна из эманаций Божества.

талит (*ивр.*). Четырехугольное молитвенное покрывало с бахромой по углам, иначе *талит гадоль* («большой талит»). *Талит катан* («малый талит») носят под одеждой.

Талмуд (*ивр.*). Комментарий к Мишне, составившийся с III по VI век.

танаи (*ивр.*) (ед. ч. **танай**) (букв. «повторяющие»). Учителя-раввины, действовавшие приблизительно до 200 года.

Танах (*ивр.*). Еврейская Библия (на иврите аббревиатура от Тора, *Невиим* 'Пророки' и *Кетувим* 'Писания').

таргум (*ивр.*). Перевод Библии на арамейский язык.

Тора (*ивр.*) (букв. «учение», «закон»). 1. Пятикнижие (т. е. первые 5 книг еврейской Библии). 2. Весь корпус раввинистического законодательства и практики его применения.

тосафот (*ивр.*) (букв. «добавления»). Комментарии на комментарий Раши к Талмуду.

Тосефта (*арам.*) (букв. «добавление»). Сборник мнений раввинов, по формату аналогичный Мишне и обычно служащий добавлением к ней.

тфилин (*ивр.*), или **филактерии** (*греч.*). Квадратные кожаные коробочки с цитатами из Пятикнижия, надеваемые на голову и руку во время молитвы.

Хабад (*ивр.*, аббревиатура). Название течения в мистицизме, исповедуемого любавичскими *хасидами*.

хавер (мн. ч. **хаверим**) (*ивр.*) (букв. «товарищ»). 1. У танаев – человек, скрупулезно придерживающийся заповедей о десятинах и ритуальной чистоте. 2. У амораев и позже – мудрец-раввин.

хавура (мн. ч. **хавурот**) (*ивр.*). Сообщество евреев, регулярно собирающихся для совместной молитвы или обучения.

хала (*ивр.*) (букв. «приношение теста»). Плетеный хлеб, выпекаемый для субботы и праздников.

Ханука (*ивр.*) (букв. «освящение»). Праздник в честь повторного освящения Храма после восстания Маккавеев.

хареди (мн. ч. **харедим**) (*ивр.*) (букв. «трепещущие»). Наименование, применяемое к современным приверженцам традиционного ортодоксального иудаизма.

хасид (*ивр.*) (букв. «набожный, благочестивый»). Самоназвание последователей хасидизма (с его появления в XVIII веке.).

Хасидей Ашкеназ (*ивр.*) (букв. «Благочестивые из Ашкеназа»). Последователи мистико-этического учения, возникшего в Рейнской области и Северной Франции в XII и XIII веках.

хахам (*ивр.*) (букв. «мудрец»). Почетное звание в раввинистическом иудаизме.

херем (*ивр.*) (букв. «запрет»). Формальное исключение индивидуума из общины.

хидуш (мн. ч. **хидушим**) (*ивр.*) (букв. «новшества»). Новые галахические постановления, выводимые из комментария к Талмуду или Библии.

цадик (*ивр.*) (букв. «праведный»). В хасидизме – термин, обозначающий духовного лидера или раввина.

цака (*ивр.*) (букв. «праведность», «справедливость»). Благотворительность, оказание помощи нуждающимся.

цицит (*ивр.*). Кисти на четырех углах малого талита (*талит катан* – носится под одеждой) или большого талита (*талит гадоль*, покрывала, которым накрывают голову во время молитвы).

Шавуот (*ивр.*). Праздник в честь дарования Торы, отмечаемый через 50 дней после Песаха.

Шма (*ивр.*) (букв. «слушай»). Декларация единственности Бога, предваряющая читаемые дважды в день три отрывка из Библии.

Шмоне эсре (*ивр.*) (букв. «восемнадцать»). Девятнадцать (первоначально восемнадцать) благословений, произносимых три раза в день во время молитвы (см.: *амида*); индивидуальными молящимися произносятся про себя, шепотом или вполголоса.

шофар (*ивр.*). Бараний рог, в который трубят в синагогах в Новый год.

штетл (*ид.*) (букв. «местечко»). Название еврейских поселений в Восточной Европе.

Шхина (*ивр.*). Божественное присутствие.

этрог (*ивр.*). Цитрусовый фрукт наподобие лимона, используемый в богослужении во время праздника Суккот.

яхад (*ивр.*) (букв. «община»). Самоназвание группы иудеев-сектантов, чьи правила общинной жизни были найдены среди свитков Мертвого моря.

Соответствие транскрипций

Соответствие ивритской и греческой транскрипций имен собственных и некоторых реалий

Многие имена собственные еврейского происхождения бытуют в русскоязычной литературе в двух вариантах. Традиционной для России является передача имен в их «эллинизированном» варианте, восходящем к греческому переводу Библии («Симон», «Финеес», «сикль»); в то же время в современной русскоязычной литературе по иудаизму, в основном, имена и реалии приводятся в ивритской, а не греческой транскрипции (соответственно «Шимон», «Пинхас», «шекель»). В настоящем переводе тот или иной вариант выбирался в зависимости от контекста: когда речь идет о библейских событиях и событиях конца эпохи Второго храма, как правило, выбирается греческая транскрипция, принятая в синодальном переводе Библии и существующих переводах трудов античных авторов; в других случаях – ивритская транскрипция.

Соответствие важнейших имен собственных и реалий, а также имен собственных и реалий, встречающихся в тексте более одного раза, приведено в списке с кратким пояснением через запятую.

При первом появлении в тексте в скобках приводится «альтернативное» (по контексту) написание.

Ивритская транскрипция (раввинистические тексты)	Греческая транскрипция (синодальный перевод Библии, труды античных авторов)
Авраѓам, патриарх	Авраам
Амос, пророк	Амос
Асир, родоначальник одного из колен	Ашер
Баал, ханаанское божество	Ваал
Бейт-Лехем, город	Вифлеем

Бейт-Эль, город	Вефиль
Беэр-Шева, город	Вирсавия
Биньямин, родоначальник одного из колен	Вениамин
Боаз, персонаж Книги Рут	Вооз
Гамлиэль, раввин	Гамалиил
Гошеа, пророк	Осия
Гризим, гора	Гаризим
Звулун, родоначальник одного из колен	Завулон
Зрубавель, вождь народа	Зоровавель
Зхарья, пророк	Захария
Ирмеягу, пророк	Иеремия
Йефошуа (Иешуа), распространенное имя	Иисус
Йефошуа бин Нун, вождь народа	Иисус Навин
Йефуда Маккаби, вождь восстания Маккавеев	Иуда Маккавей
Йефуда, распространенное имя	Иуда
Йехезкель, пророк	Иезекииль
Йешаягу, пророк	Исаия
Йонатан, распространенное имя	Ионафан
Йоровам, царь	Иеровоам
Йоханан, распространенное имя	Иоанн
Йошиягу, царь	Иосия
Йозель, пророк	Иоильт
Кислев, месяц	Хаслев
Леви, родоначальник колена	Левий
Матитьягу, вождь восстания Маккавеев	Маттафия
Машиах, идеальный царь, грядущий в конце времен	Мессия
Менаше, родоначальник одного из колен	Манассия
Мириям, сестра Моше (Моисея)	Мариам
Миха, пророк	Михей
Моше, пророк и вождь народа	Моисей
Наоми, персонаж Книги Рут	Ноеминь
Нафтали, родоначальник одного из колен	Неффалим
Нехемья, вождь народа	Неемия
Овадья, пророк	Авдий
Песах, праздник	Пасха
Пинхас, судья	Финеес
Реувен, родоначальник одного из колен	Рувим
Ревам, царь	Ровоам
Рут, прабабка царя Давида	Руфь
Санфедрин, собрание	Синедрион
Тамар, персонаж Книги Бытия	Фамарь
Хавакук, пророк	Аввакум
Хагай, пророк	Аггей

Ханох, патриарх из Книги Бытия	Енох
Хизкиягу, царь	Езекия
Хонио, первосвященник храма в Леонтополе	Ония
Цадок, первосвященник	Садок
Цидкиягу, царь	Седекия
Шабат, священный седьмой день недели	Суббота
Шауль, царь	Саул
Шекель, весовая и денежная единица	Сикль
Шито, город	Силом
Шимон, распространенное имя	Симеон, Симон
Шломо, царь	Соломон
Шломцион, царица	Саломея-Александра
Шмуэль, пророк	Самуил
Шомрон, город	Самария
Шхем, город	Сихем
Эзра, вождь народа	Ездра
Элиаким, первосвященник	Алким, Иаким
Элиша, пророк	Елисей
Элиягу, пророк	Илия
Эльазар, руководитель повстанцев в Масаде	Элеазар
Эстер, царица	Есфирь, Эсфирь
Эфраим, родоначальник одного из колен	Ефрем
Юдит, вдова	Иудифь, Юдифь

Соответствие названий некоторых праздников

Суккот Кущи

Шавуот Пятидесятница

Соответствие названий книг Пятикнижия

Берешит Бытие

Шмот Исход

Ваикра Левит

Бемидбар Числа

Дварим Второзаконие

vk.com/occultumlibris - t.me/occultum_Libris

Дополнительное чтение

Классический обзор: S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, 2d ed. (New York, 1952–...) – чрезвычайно информативный труд, весьма читабельный и сегодня, однако, увы, незаконченный: в 1989 году смерть автора прервала работу над книгой, когда она насчитывала 18 томов (с двумя дополнительными томами указателя). Из работы: W. D. Davies et al., eds., *The Cambridge History of Judaism* (Cambridge, изд. с 1984) – в настоящее время издано 4 тома, охватывающих тысячелетие от персидского периода до позднеримской раввинистической эпохи.

Из трудов по общей истории евреев наиболее общедоступное краткое изложение можно найти в кн.: N. de Lange, *Atlas of the Jewish World* (Oxford and New York, 1984) и M. Gilbert, *The Routledge Atlas of Jewish History*, 6th ed. (London, 2003). Издание: S. Grayzel, *A History of the Jews: From the Babylonian Exile to the Present*, 2d ed. (New York, 1968) – в настоящее время полностью устарело, однако многие разделы: Н. Н. Ben-Sasson, ed., *A History of the Jewish People* (London, 1976) – по-прежнему имеют научную ценность. Увлекательно и с душой написана книга: P. Johnson, *History of the Jews* (London, 1987). Продолжается издание трехтомника S. Schama, *The Story of the Jews* (London, изд. с 2013), где исторические сведения представлены более подробно, однако он не заменит собой великолепного труда ряда авторов: D. Biale, ed., *Cultures of the Jews: A New History* (New York, 2002), где особое внимание уделяется разнообразию жизни евреев разных стран и эпох.

Историю развития иудаизма в библейский период см. в кн.: A. Rainer, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, 2 vols. (Louisville, Ky, 1994). Доходчивое изложение истории позднего периода Второго храма и последующих событий дается в кн.: S. J. D. Cohen, *From the Maccabees to the Mishnah*, 3d ed. (Louisville, Ky, 2014). Автор кн.: S. Schwartz, *Imperialism and Jewish Society, 200 BCE to 64 °CE* (Princeton, 2001) – видит свою основную задачу в защите оригинального и интересного (пусть и спорного) тезиса о влиянии христианства в Римской империи на развитие иудаизма, но по ходу изложения рисует перед читателями великолепную картину

разнообразия еврейской религиозной жизни в римском мире до прихода ислама. Ценным источником по миру раввинистической мысли мудрецов талмудического периода остается работа: E. E. Urbach, *The Sages, their Concepts and Beliefs*, 2 vols. (Jerusalem, 1975), несмотря на устаревшую методологию описания развития представлений и верований эпох танаев и амораев. Наиболее доступным из сравнительно недавних описаний раввинистического общества Вавилонии, в которой эти идеи обрели форму, являются соответствующие главы в кн.: S. T. Katz, ed., *The Cambridge History of Judaism*, vol. 4: *The Late Roman-Rabbinic Period* (Cambridge, 2006).

В труде: R. Brody, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture* (New Haven and London, 1998) – приведено доходчивое научное описание раввинистического иудаизма в последние века I тысячелетия новой эры. Лучшим введением в историю караимизма как одного из течений этой эпохи, оставшихся за рамками раввинистического иудаизма, следует признать обширный сборник очерков: M. Polliack, ed., *Karaite Judaism: A Guide to its History and Literary Sources* (Leiden, 2004). О грекоязычном иудаизме в Средние века см.: A. Sharf, *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade* (London, 1971).

Большинство книг по средневековому иудаизму посвящены отдельным раввинам или конкретным религиозным движениям, однако труд: S. Stroumsa, *Maimonides in his World: Portrait of a Mediterranean Thinker* (Princeton, 2009) – дает представление о более широком контексте. Сб.: D. H. Frank and O. Leaman, eds., *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy* (Cambridge, 2003) – содержит очерки о попытках философского подхода средневековых евреев к иудаизму с IX по XVI век под влиянием ислама и христианства. Кн.: L. Jacobs, *A Tree of Life: Diversity, Flexibility, and Creativity in Jewish Law*, 2d ed. (London and Portland, Oreg., 2000) – представляет собой классическое исследование с богатым подбором и глубоким анализом фактического материала, причем охватывает не только средневековый период. Весьма информативный анализ сложных текстов, созданных в Средние века и более позднюю эпоху, в кн.: D. R. Blumenthal, *Understanding Jewish Mysticism: A Source Reader*, 2 vols. (New York, 1978–1982) – способствует непредвзятому пониманию тенденций мистицизма, при

этом избегая простых объяснений. Лучший обзор иудаизма начала Нового времени – труд: D. Ruderman, *Early Modern Jewry: A New Cultural History* (Princeton, 2010). В кн.: D. Abulafia, *The Great Sea: A Human History of the Mediterranean* (London, 2011) – приведено немало ярких подробностей из жизни еврейских общин по берегам Средиземного моря в Средневековье и начале Нового времени. Доходчивое введение в темы, оказавшие влияние на формирование иудаизма в Новое время, см. в сборнике очерков: N. de Lange and M. Freud-Kandel, eds., *Modern Judaism: An Oxford Guide* (Oxford, 2005).

Краткие введения в современный иудаизм доступны во множестве и все снабжены тем или иным историческим очерком. Среди лучших: N. de Lange, *Judaism*, 2d ed. (Oxford, 2003); N. de Lange, *An Introduction to Judaism*, 2d ed. (Cambridge, 2010); O. Leaman, *Judaism: An Introduction* (London, 2011); N. Solomon, *Judaism: A Very Short Introduction*, 2d ed. (Oxford, 2014). Из справочных изданий далеко превосходит прочие труд: C. Roth, ed., *Encyclopaedia Judaica*, 16 vols. (Jerusalem, 1971); даже выход второго, 22-томного, издания энциклопедии (M. Berenbaum and F. Skolnik, eds., Detroit, 2007) не затмил первого издания, тем более что второе издание значительно труднее найти в продаже и библиотеках. Энциклопедии: I. Singer, ed., *The Jewish Encyclopedia*, 12 vols. (New York, 1901–6) – уже больше ста лет, и по понятным причинам в ней нет информации о событиях XX века, зато этот труд можно бесплатно найти в Интернете, и многие его статьи по более ранней истории иудаизма по-прежнему полезны.

[Русскоязычному читателю в качестве великолепного справочного издания можно порекомендовать Краткую еврейскую энциклопедию (11 т., Иерусалим, 1976–2005); имеется полноценная веб-версия <http://eleven.co.il>, продолжающая дополняться. Еще до революции в России вышла «Еврейская энциклопедия» Брокгауза и Ефрона (16 т., СПб., 1908–1913), также доступная онлайн. – Прим. перев.]

Среди других ценных справочных изданий см.: L. Jacobs, *The Jewish Religion: A Companion* (Oxford, 1995), N. de Lange, *The Penguin Dictionary of Judaism* (London, 2008) и A. Berlin and M. Grossman, eds., *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*, 2d ed. (New York and Oxford, 2011).

Фотоматериалы

1. Серебряный свиток (ок. 600 года до н. э.), найденный в погребальной камере на раскопках Катеф-Хинном в Иерусалиме

© *The Israel Museum, Jerusalem/Bridgeman Images*

2. Внутренность коробочки тфилин шель рош (I век), по всей вероятности, из Кумрана

© *BibleLandPictures.com/Alamy*

3. Свиток библейской Книги пророка Исаии (ок. 125 года до н. э.), открытый в Кумране

© *BibleLandPictures.com/Alamy*

4. Предупредительная надпись с балюстрады Храма

© *Istanbul Museum of Archaeology/Holy Land Photos*

5. Вид на Храмовую гору в Иерусалиме

© *Robert Harding/Alamy*

6. Западная стена с внешней стороны Храмовой горы, Иерусалим

© *Lucas Vallecillos/Alamy*

7. Фасад Иерусалимского храма на тетрадрахме, отчеканенной еврейскими повстанцами в Иудее (132 год)

© *Eddie Gerald/Alamy*

8. Вырезанный из камня блок (Мигдаль, Галилея) с самым ранним известным синагогальным изображением храмовой меноры

© *BibleLandPictures.com/Alamy*

9. Масада

© *Nathan Benn/Alamy*

10. Найденный в Масаде фрагмент Книги премудрости Иисуса

© *Courtesy of the Israel Antiquities Authority, the Leon Levy Dead Sea Scrolls Digital Library*

11. Долина Вади-Кумран

© *Novarc Images/Alamy*

12. Большой свиток псалмов (первая половина I век), найденный в Кумране

© *The Israel Museum, Jerusalem, Israel/Bridgeman Images*

13. Каменные сосуды из Иерусалима конца эпохи Второго храма

© *Zev Radovan/Bridgeman Images*

14. Миква в Кумране (I век)

© *Pascal Deloche/Getty Images*

15. Стекланный сосуд, на котором изображен шкафчик для свитков Торы и менора (Рим, IV век)

© *The Israel Museum, Jerusalem, Israel/Bridgeman Images*

16. Одна из библейских сцен, изображенных на стенах синагоги середины III века в поселении Дура-Европос в Сирии. Моисей (Моше) выводит сынов Израиля из Египта

© *ART Collection/Alamy*

17. Напольная мозаика из синагоги IV века (Хамат-Тверия, Галилея)

© *BibleLandPictures.com/Alamy*

18. Напольная мозаика с изображением Давида (VI век) из синагоги в Газе

© *BibleLandPictures.com/Alamy*

19. Бронзовый магический сосуд из Вавилонии (V–VI века)

© *Zev Radovan/Bridgeman Images*

20. Ѓалахическая напольная мозаика синагоги в Рехове (VI век)

© *Amirki/Wikimedia Commons*

21. Мраморный стол из синагоги в Сардах (IV век)

© *BibleLandPictures.com/Alamy*

22. Крышка саркофага Фаустины – женщины, похороненной в Риме, по всей вероятности, в конце III века

© *Ryan Baumann*

23. Рукопись Маймонида из каирской генизы – черновик одного из разделов «Мишне Тора» (ок. 1180 года)

© *Bodleian Library, University of Oxford*

24. Фрагмент брачного контракта, составленного на иврите, арамейском и еврейско-арабском языках вступающими в брак караимкой и раббанитом и написанного в 1082 году, по всей вероятности, в Каире

© *Cambridge University Library, Taylor-Schechter Collection, T-S 24.1 fol 1r./The Syndics of Cambridge University Library*

25. Синагога Трансито (Тоledo, XIV век)

© *Fre2de2ric Reglain/Getty Images*

26. Стукко в интерьере синагоги Трансито

© *age fotostock/Alamy*

27. Староновая синагога в Праге, построенная в 1270 году

© *Oyvind Holmstad/Wikimedia Commons*

28. Новая синагога на Ораниенбургерштрассе в центре Берлина. Картина Эмиля-Пьера-Жозефа де Каувера (1828–1873)

© *Art Collection4/Alamy*

29. Португальская синагога (Эснога) в Амстердаме. Картина неизвестного художника

© *Zev Radovan/Bridgeman Images*

30. Синагога Бивис-Маркс в лондонском Сити, возведенная в 1701 году

© *Grant Smith/Alamy*

31. Пасхальный седер. Иллюстрация из Сараевской Агады (XIV век)

© *Zev Radovan/Bridgeman Images*

32. Листы из трактата «Меила» Вавилонского Талмуда, отпечатанного Даниэлем Бомбергом в Венеции в 1519 году

© *Sotheby's, New York*

33. Древо сфирот на обложке изданного в 1516 году латинского перевода каббалистического труда «Шаарей Ора» («Врата света») Йосефа бен Авраама Джикатиллы

© *Leemage/Bridgeman Images*

34. Тикун за самопровозглашенного мессию Шабтая Цви (1666 год)

© *Lebrecht Collection/Alamy*

35. Вино и свеча для церемонии авдалы. Миниатюра из Барселонской Агады (XIV век)

© *British Library, London, Add. 14761, fol.26./British Library Board/Bridgeman Images*

36. Коробочки для благоговений для церемонии авдалы. Оловянный сплав и серебро (Германия и Восточная Европа, XVIII–XIX века)

© *The Israel Museum, Jerusalem, Israel/The Stieglitz Collection/Bridgeman Images*

37. Обрезание в Венеции. Картина (1780 год) Марко Маркуолы (1740–1793)

© *Musée d'Art et d'Histoire Judaïsme, Paris*

38. Барух Спиноза (1632–1677). Портрет неизвестного голландского художника XVII века

© *Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel/Bridgeman Images*

39. Портрет голландского еврея (XVII век)

© *Photo R. M. N., Paris/Musée d'Art et d'Histoire Judaïsme, Paris*

40. Мегилат Эстер (свиток с текстом Книги Эстер) для чтения на Пурим (Голландия, XVIII век)

© *The Israel Museum, Jerusalem/Bridgeman Images*

41. Философ Моше (Мозес) Мендельсон (1729–1786). Портрет Антона Графа (1771 год)

© *Sammlungen der Universität, Leipzig/Getty Images*

42. Титульный лист первого издания «Иерусалима» Мендельсона (1783 год)

© *Private collection*

43. Гравюра Луи-Франсуа Куше (1782–1849) в честь «восстановления иудейской религии 30 мая 1806 года» Наполеоном

© *Bibliothèque Nationale, Paris/akg-images*

44. Деревянная сукка (шалаш). Фишах (юг Германии), ок. 1837 года

© *The Israel Museum, Jerusalem/Bridgeman Images*

45. Наступление шабата. Литография (ок. 1914 года) украинско-еврейского художника Иссахара-Бера Рыбака (1897–1935)

© *Yale Yiddish Book Collection, Beinecke Rare Book and Manuscripts Library. Call Number: 2007 Folio 18*

46. Пара серебряных римоним (конец XIX века)

© *Muse2e d'Art et d'Histoire Judaïsme, Paris*

47. Крашеный деревянный футляр-шкатулка для свитка Торы (Йемен, XIX век)

© *BibleLandPictures.com/Alamy*

48. Велюровая мантия для свитка Торы, украшенная золотыми нитями (Северная Африка, XX век)

© *Musée d'Art et d'Histoire Judaïsme, Paris*

49. Торжественное собрание сатмарских хасидов в Бруклине (2015 год)

© *Darren Ornitz/Reuters*

50. Студент любавичской ешивы в Бруклине под огромным портретом Любавичского ребе Менахема-Мендла Шнеерсона (2004 год)

© *Mark Boster/ Getty Images*

51. Девочки на церемонии бат мицва в одном из залов торжеств на Манхэттене (1998 год)

© *Mark Peterson/Getty Images*

52. Внесение новых свитков Торы в синагогу района Пиннер на северо-западе Лондона (1993 год)

© *Geoffrey Shalet/Ark Religion.com/Art Directors & Trip Photo Library*

53. Посвящение Алины Трайгер в раввины в семинарии имени Авраама Гейгера (Потсдам, 2010 год)

© *Camera Press, London*

54. Танец со свитком Торы в праздник Симхат Тора (Иерусалим, 2013 год)

© *Camera Press, London*

План Второго храма (стр. 67) основан на материалах кн.: Th. A. Busink, *Der Tempel von Jerusalem*, 2 vols. (Leiden, 1980), vol. 2, p. 1179.

Список карт

1. С. 20–21 – Ближний Восток во 2-м тысячелетии до н. э.
2. С. 22–23 – Еврейский мир в 300 г. до н. э.
3. С. 24 – Земля Израильская, по Библии
4. С. 110–111 – Еврейский мир в I веке н. э.
5. С. 112 – Земля Израиля в I веке
6. С. 252–253 – Еврейский мир в VI веке
7. С. 254–255 – Еврейский мир в 1200 г.
8. С. 392–393 – Еврейский мир в 1500 г.
9. С. 394–395 – Еврейский мир в 1800 г.
10. С. 470–471 – Еврейский мир в 1880 г.
11. С. 472–473 – Еврейский мир в 1930 г.
12. С. 474–475 – Еврейский мир в 2000 г.

Карты 2, 4 и 6 основаны на материалах кн.: N. de Lange, *Atlas of the Jewish World* (Oxford and New York, 1984).

Иллюстрации



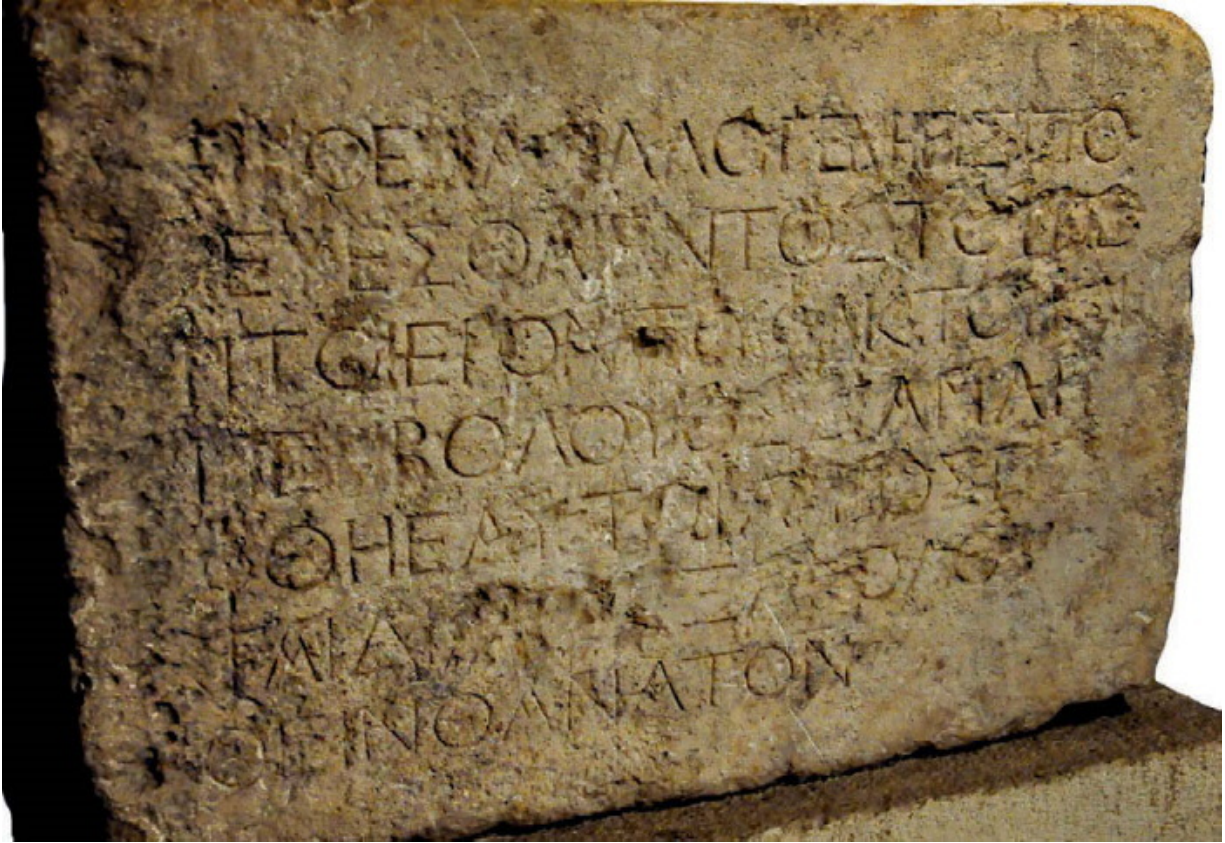
1. Крошечный серебряный свиток, датируемый ок. 600 года до н. э. и содержащий часть благословения коленов (Числ. 6:24–26). Найден в погребальной камере на раскопках Катеф-Хинном в Иерусалиме; вероятно, использовался в качестве амулета. Надпись на свитке – древнейший сохранившийся до наших дней текст из еврейской Библии



2. Внутренность коробочки тфилин шель рош (тфилин для головы) I века, по всей вероятности, из Кумрана. Изготовлена из телячьей кожи; размеры коробочки всего лишь 13 на 22 миллиметра. Четыре свернутых пергаментных листка в нижних отделениях содержат цитаты из Пятикнижия, записанные миниатюрным письмом



3. Почти полный свиток библейской Книги пророка Исаии, содержащий 54 столбца. Открыт в Кумране в 1947 году. На иллюстрации видны столбцы 8–10 с текстом Ис. 8:8–11:12. Датируется 125 годом до н. э. Текст лишь в незначительных деталях расходится с традиционным текстом из средневековых рукописей, являющимся основой современных изданий еврейской Библии



4. Предупредительная надпись с балюстрады Храма, отделявшей Двор язычников от Двора Израиля, на греческом языке. Датируется I веком. Перевод: «Никакой чужестранец не должен входить в огражденное место вокруг святилища. Всякий застигнутый сам навлечет на себя смерть»



5. Вид на Храмовую гору (для мусульман – аль-Харам аш-Шариф) в Иерусалиме с Масличной горы. Золотой Купол Скалы построен на платформе Ирода в VII веке как мечеть



6. Западная стена с внешней стороны Храмовой горы (вверху) остается местом молитвы евреев с момента разрушения Второго храма в 70 году. Огромные камни на уровне земли были фундаментом первоначальной стены



7. Фасад Иерусалимского храма на тетрадрахме, отчеканенной еврейскими повстанцами в Иудее в 132 году. Память о Храме сохраняла огромную важность в иудаизме и спустя много лет после разрушения Храма



8. Вырезанный из камня блок (Мигдаль, Галилея) с самым ранним известным синагогальным изображением храмовой меноры. Камень длиной 60 см, шириной 50 см и высотой 45 см располагался на каменных опорах в центре здания, датируемого I веком.



9. Масада – неприступная крепость и место массового самоубийства сикариев в 73 году. Дворец Ирода расположен на переднем плане, в северной части плоского верха скалы. Слева вид на Мертвое море



10. Найденный в Масаде фрагмент Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова, с текстом Сир. 39:27–43:30. Переписан в I веке до н. э., не более чем полтора века спустя после написания книги



11. Долина Вади-Кумран у Мертвого моря. Видно место расположения поселения I века до н. э. – I века н. э., а также некоторые из пещер, где были найдены свитки Мертвого моря



12. Столбцы 16 и 17 Большого свитка псалмов, содержащего частично псалмы 136, 108 и 145. Свиток, датируемый первой половиной I века, найден в пещере № 11 Кумрана. Имя Бога, часто повторяемое в тексте (например, в середине первой строки правого столбца), в отличие от остального текста выписано палеоеврейским письмом



13. Каменные сосуды из Иерусалима конца эпохи Второго храма. Подобные сосуды были широко распространены в Иудее и Галилее в I веке, так как камень, в отличие от глины, считался невосприимчивым к ритуальной нечистоте



14. Миква в Кумране (I век). Подобные бассейны для ритуального омовения во множестве найдены в поселениях времен римской Палестины



15. Дно стеклянного сосуда, который в Риме IV века прикрепляли рядом с погребальной нишей, отмечая могилу. На листке сусального золота, помещенном между двумя слоями полупрозрачного стекла, изображен шкафчик для свитков Торы и сами свитки на трех полках; нижнюю часть изображения занимает менора



16. Одна из множества библейских сцен, изображенных на стенах открытой в 1932 году синагоги середины III века в поселении Дура-Европос в Сирии. Моисей (Моше) выводит сынов Израиля из Египта и переводит через Красное море; ему помогает Бог «рукою крепкою»



17. Напольная мозаика из синагоги IV века (Хамат-Тверия, Галилея). Главная секция изображает знаки зодиака, названия которых подписаны на иврите; в центральном круге солнечный бог, а в четырех углах персонификации времен года. Секция вверху изображает Храм, справа и слева от которого расположены менора, лулав, шофар и лопатка для благовоний; в секции внизу перечисляются по-гречески имена жертвователей, в том числе и некоего Севера «из домочадцев

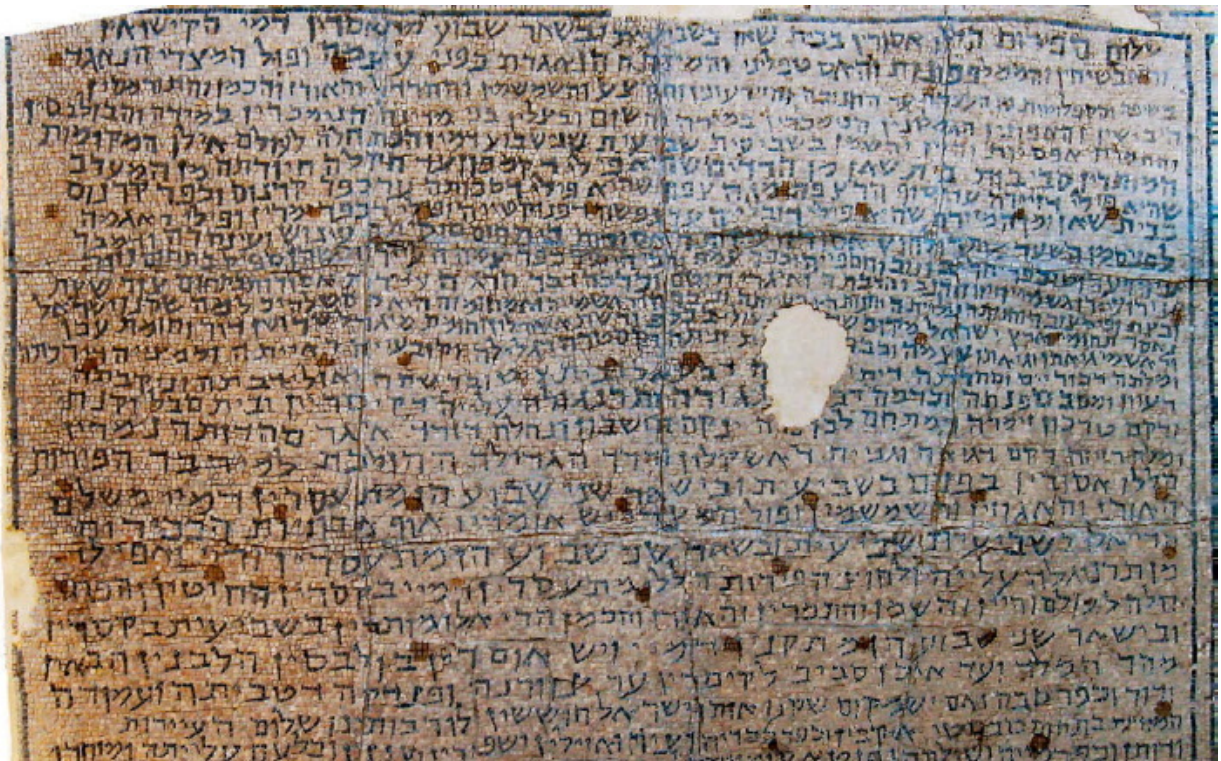
славных патриархов»



18. Напольная мозаика, датируемая VI веком, из синагоги в Газе. Фигура музыканта, играющего на лире, соответствует стандартной иконографии изображений Орфея, однако надпись на иврите указывает, что это Давид



19. Бронзовый магический сосуд из Вавилонии (V–VI века), вид сверху. Внутренняя часть исписана защитными заклинаниями. Подобные сосуды ставили у входа в дом в качестве ловушки для демонов, чтобы не дать им попасть внутрь



20. Галахическая напольная мозаика синагоги VI века в Рехове, неподалеку от установленной раввинами границы Земли Израиля. Надпись разъясняет особенности соблюдения заповеди о субботнем годе в полях вокруг Рехова и представляет собой самый ранний из дошедших до нас письменных раввинистических текстов



21. Мраморный стол из монументальной синагоги (120 на 18 метров) в Сардах (IV век). Синагога, перестроенная из более раннего здания общественного назначения, вероятно, в конце III века, использовалась как минимум до VI века и вмещала до тысячи молящихся



22. Крышка саркофага Фаустины – женщины, похороненной в Риме, по всей вероятности, в конце III века. Имя Фаустины написано по-гречески, однако шофар, менора и лулав, наряду с написанным на иврите словом «шалом», говорят о еврейском происхождении покойной. Театральные маски – одно из типичных изображений на саркофагах



23. Рукопись Маймонида из каирской генизы, написанная курсивным еврейским письмом ок. 1180 года, – черновик одного из разделов «Мишне Тора», первого систематического свода еврейского законодательства



24. Фрагмент ктубы (брачного контракта), составленного на иврите, арамейском и еврейско-арабском языках вступающими в брак караимкой и раббанитом. В документе, написанном в 1082 году, по всей вероятности, в Каире, особо оговаривается, что муж не будет принуждать жену нарушать принципы караимизма, а жена будет вместе с мужем отмечать праздники раббанитов



25. Необычно большая высота и внушительные габариты синагоги Трансито (Тоledo, XIV век) отражают политическое влияние в Кастилии Шмуэля га-Леви Абулафии, по чьей инициативе она была построена. Кафедральный собор на заднем плане сооружен веком ранее на месте мечети рядом с еврейским кварталом. Евреи, христиане и мусульмане жили в Тоledo в непосредственной близости друг от друга



26. Стукко в интерьере синагоги Трансито с памятными надписями на иврите. В изысканном внутреннем убранстве наблюдается заметное влияние исламского искусства



27. Староновая синагога в Праге (вверху), построенная в 1270 году в готическом стиле, используется и поныне. Внушительный внешний вид здания говорит о том, какое важное место в городе занимала еврейская община



28. Новая синагога на Ораниенбургерштрассе в центре Берлина (справа). Картина Эмиля-Пьера-Жозефа де Каувера (1828–1873). Синагога, построенная в мавританском стиле, насчитывала 3000 сидячих мест; на освящении в 1866 году присутствовал Отто фон Бисмарк



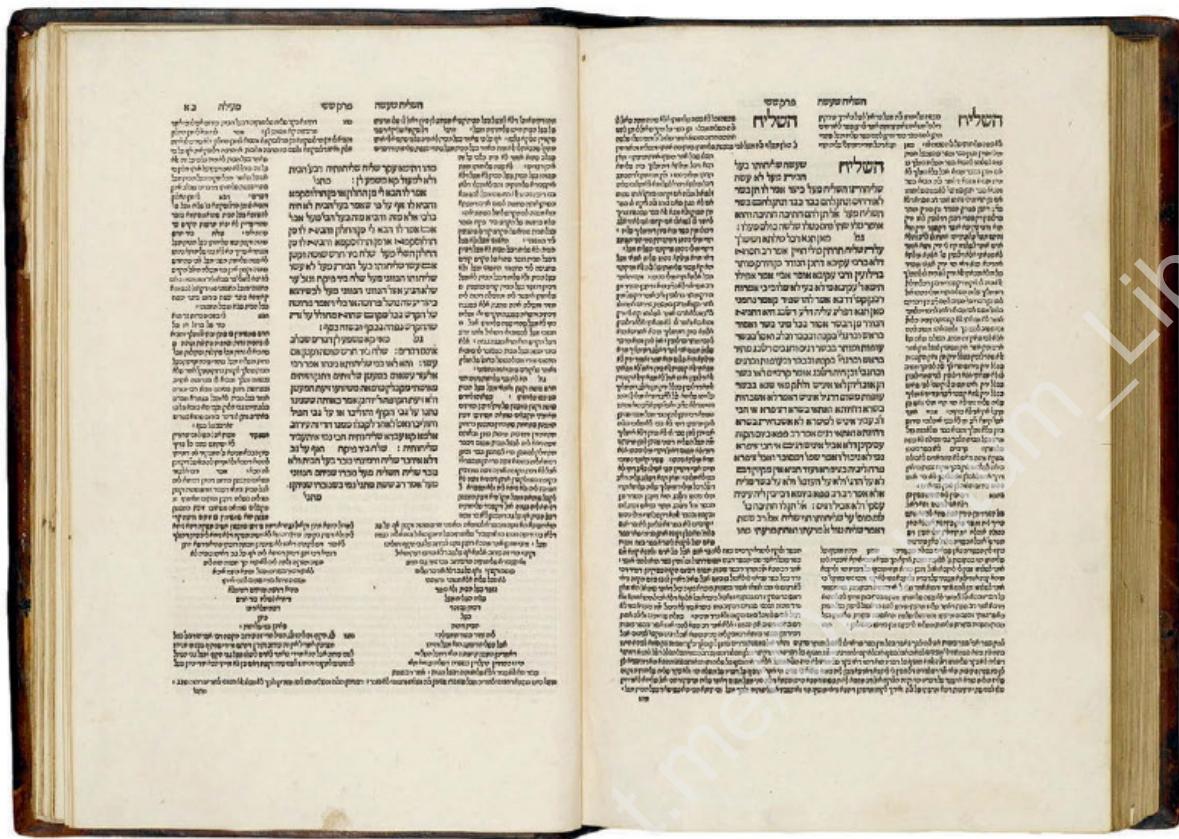
29. Португальская синагога (Эснога) в Амстердаме. Картина неизвестного голландского художника. Синагога, достроенная в 1675 году, стала одним из крупнейших зданий города



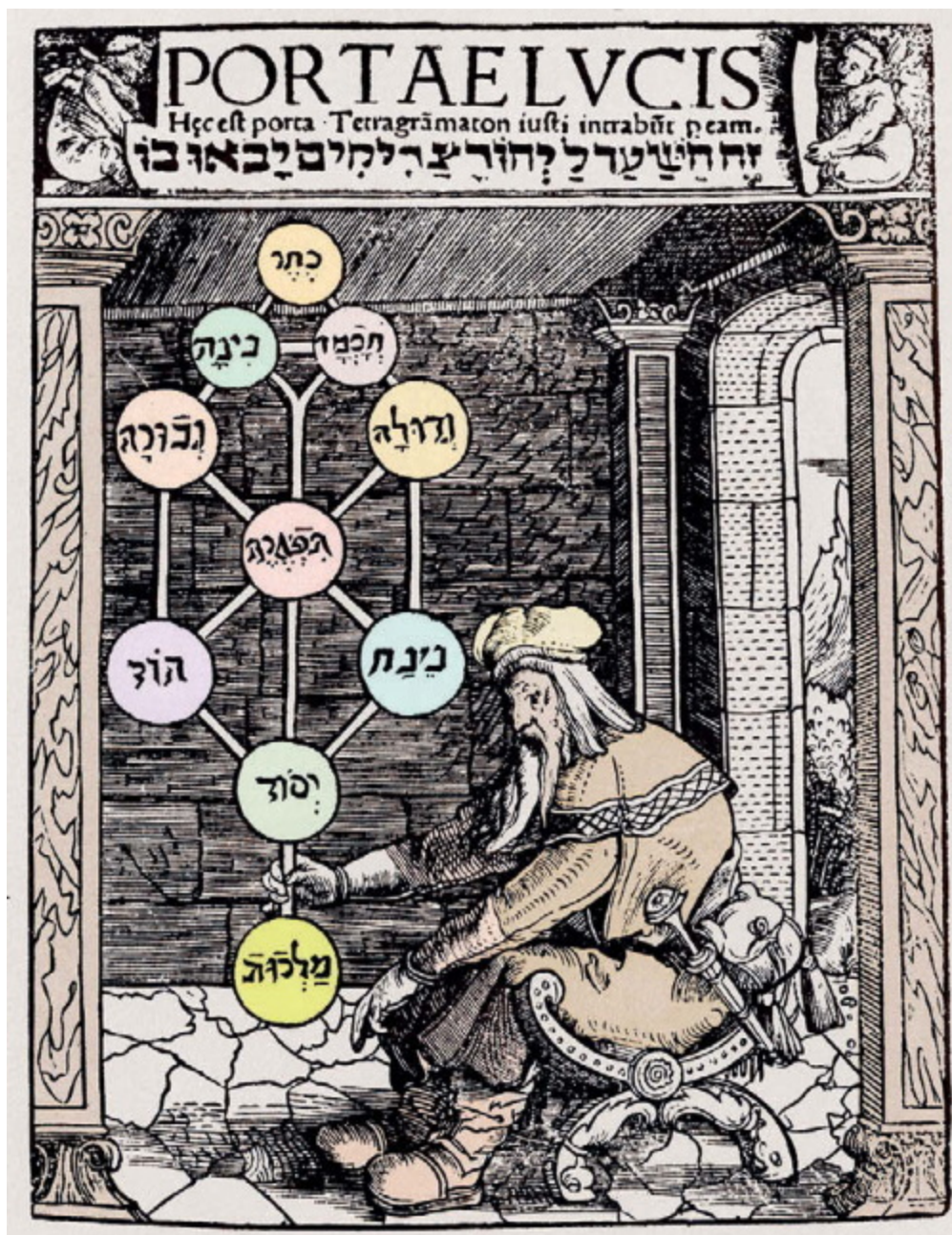
30. Синагога Бивис-Маркс в лондонском Сити. Возведена в 1701 году для испано-португальской общины. На стиль здания повлияли как построенная немногим ранее амстердамская Эснога, так и церкви английских христиан-нонконформистов той эпохи



31. Пасхальный седер (справа). Иллюстрация из Сараевской Агады – великолепной иллюминированной рукописи, датируемой серединой XIV века



32. Листы 20а и 21а из трактата «Меила» Вавилонского Талмуда (внизу), отпечатанного Даниэлем Бомбергом в Венеции в 1519 году. По центру страницы печатается Мишна, за ней Гемара (обсуждение Мишны амораями), а вокруг менее строгим шрифтом (так называемым шрифтом Раши) даются средневековые комментарии. Этот формат, введенный Бомбергом, стал стандартом для последующих печатных изданий Талмуда



33. Древо сфирот на обложке изданного в 1516 году латинского перевода каббалистического труда «Шаарей Ора» («Врата света») Йосефа бен Авраама Джикатиллы в переводе крещеного еврея Павла Риция



34. Тикун – небольшой сборник молитв за самопровозглашенного мессию Шабтая Цви, которые должны были читаться днем и ночью. Фронтиспис. Тикун был опубликован в Амстердаме в том же 1666 году, когда Шабтай объявил о грядущем Избавлении. На фронтисписе Шабтай изображен на троне во главе двенадцати старейшин



35. Вино и свеча для церемонии авдалы. Миниатюра из Барселонской Агады (XIV век). Широко распространенный обычай предписывал давать свечу для авдалы в руки ребенку



36. Коробочки для благовоний для церемонии авдалы. Оловянный сплав и серебро. Германия и Восточная Европа, XVIII–XIX века. Подобные ритуальные предметы наряду с подсвечниками для субботних свечей были среди самых ценных предметов домашнего обихода



37. Обрезание в Венеции. Картина (1780 год) Марко Маркуолы (1740–1793). Ребенка держат двое мужчин, облаченных в талиты (молитвенные покрывала). Приподнятый «трон» в левой части картины предназначен для пророка Элиягу. Присутствующие мужчины заслоняют саму операцию от глаз женщин, сидящих вдоль стены справа



38. Барух Спиноза (1632–1677), великий философ эпохи Просвещения. Портрет неизвестного голландского художника XVII века



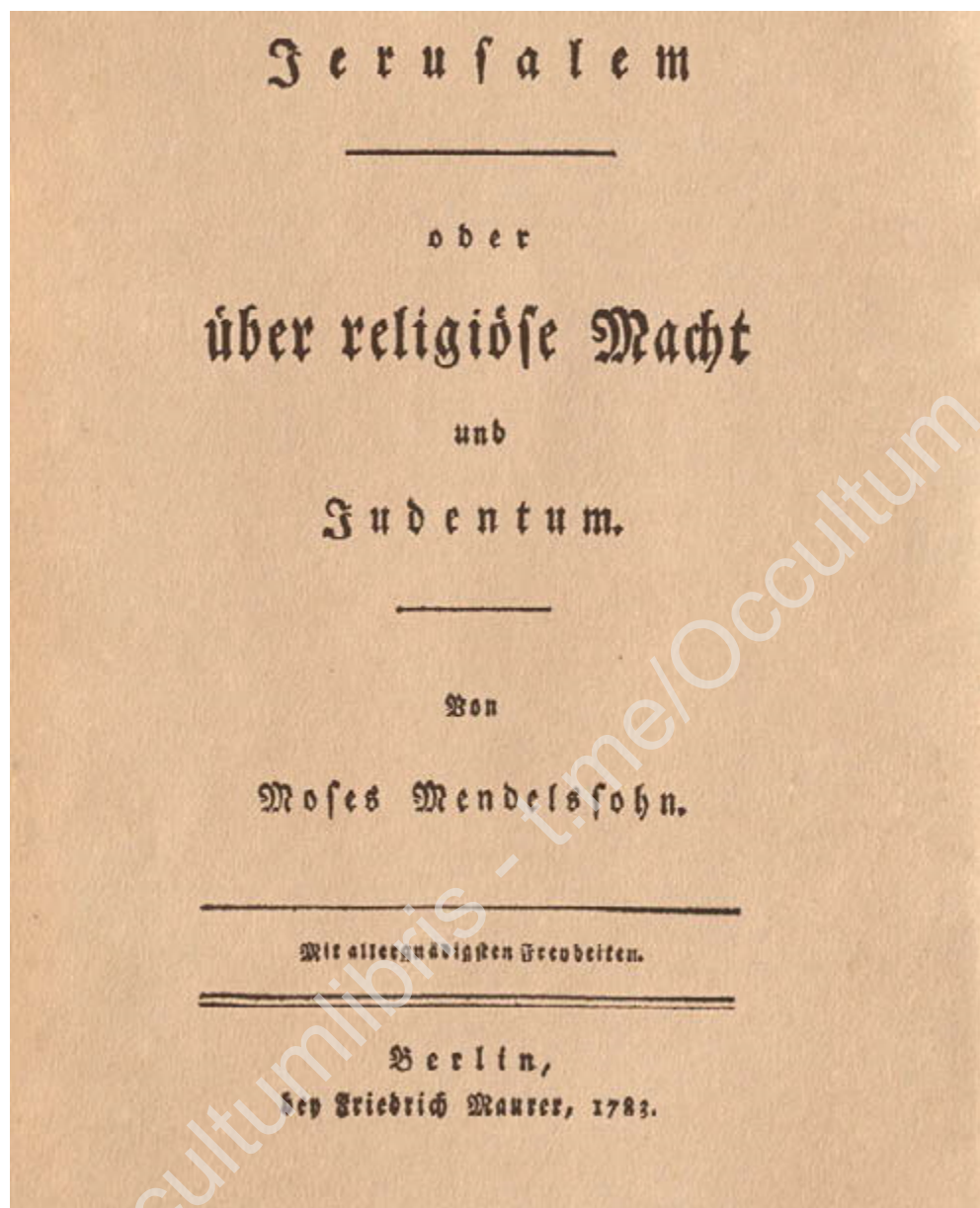
39. Портрет голландского еврея того же периода. Одежда изображенного, как и одежда Спинозы, разумеется, отражает нидерландский стиль этого времени, но герой картины облачен в большой талит, а в руках у него свиток Торы, украшенный римоним (навершиями) и короной



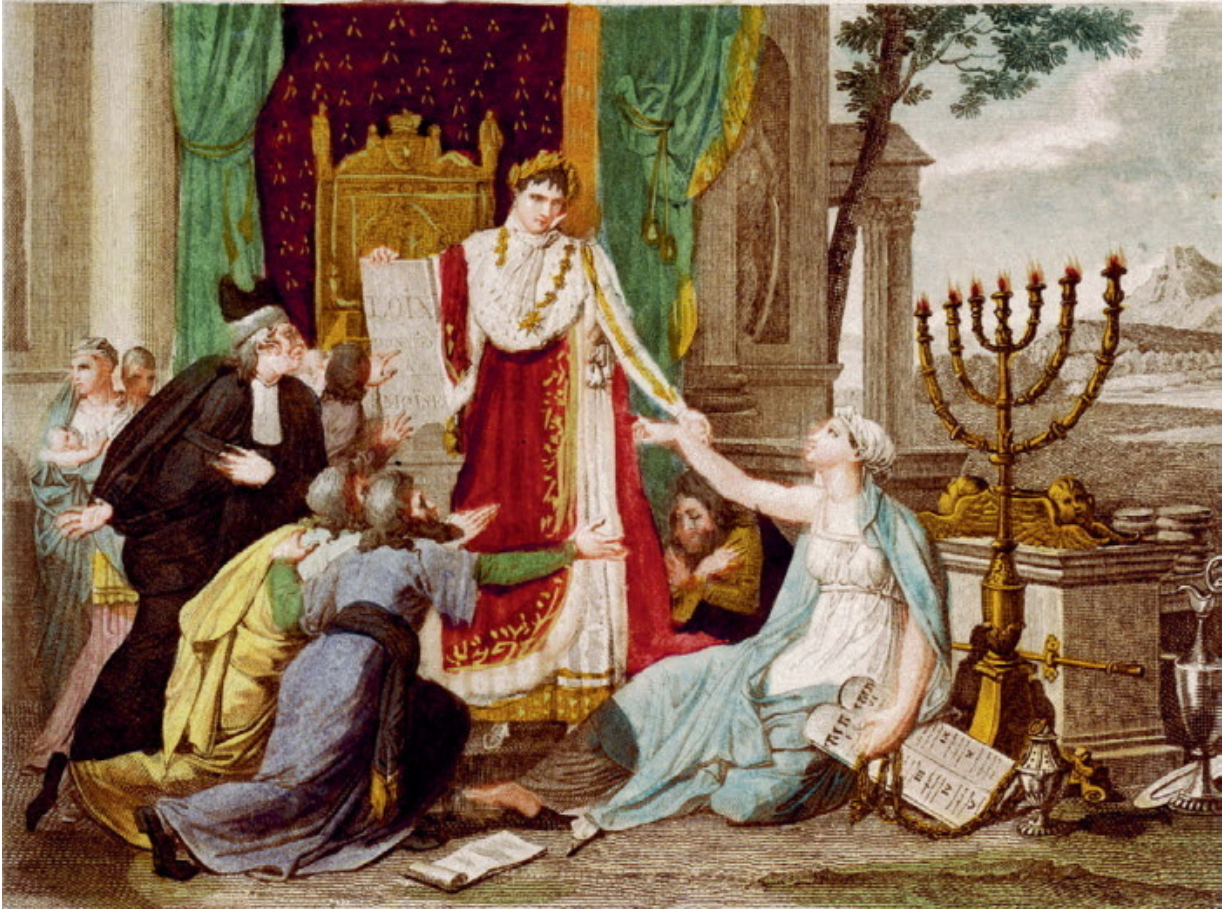
40. Мегилат Эстер (свиток с текстом Книги Эстер) для чтения на Пурим. Голландия, XVIII век. Пуримские свитки часто украшались миниатюрами. Отметим, что знаки зодиака изображены почти так же, как в синагоге IV века в поселении Хамат-Тверия (илл. 17)



41. Философ Моше (Мозес) Мендельсон (1729–1786). Портрет Антона Графа (1771 год). На первый взгляд Мендельсон выглядит типичным чисто выбритым деятелем Просвещения, но на подбородке и под щеками у него борода



42. Титульный лист первого издания (1783 год) важнейшей работы Мендельсона «Иерусалим»



43. Гравюра Луи-Франсуа Куше (1782–1849) в честь «восстановления иудейской религии 30 мая 1806 года» Наполеоном, то есть созыва императором Собрания еврейских нотаблей, призванных представлять еврейское сообщество



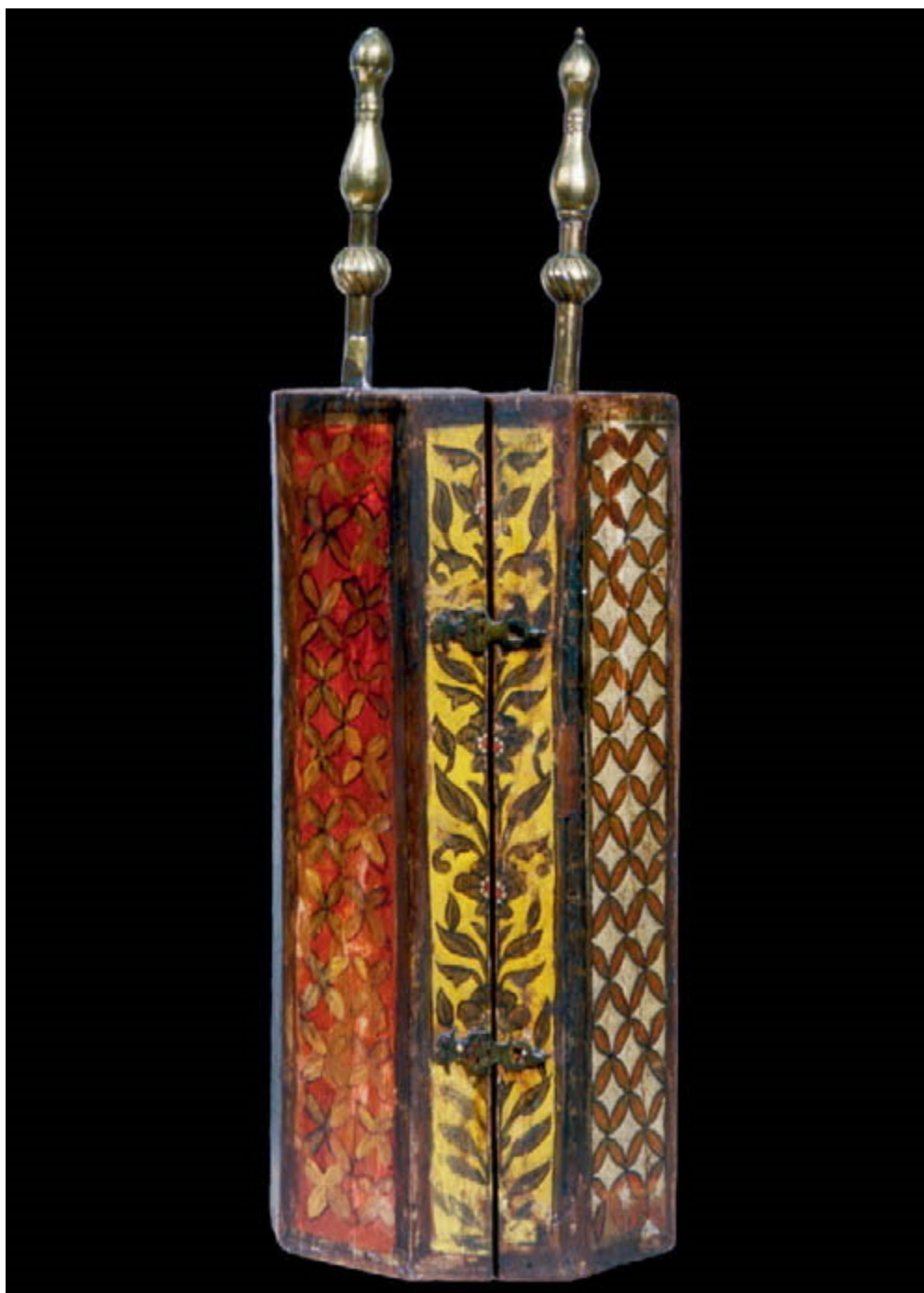
44. Деревянная сукка (шалаш, слева). Фишах (юг Германии), ок. 1837 года. Крыша шалаша покрыта листвой со свисающими декоративными фруктами. Местный художник изобразил на стенах и деревню Фишах, и идеализированный Иерусалим



45. Наступление Шаббата (внизу). Литография (ок. 1914 года) украинско-еврейского художника Иссахара-Бера Рыбака (1897–1935), который путешествовал по российской провинции, изучая жизнь и народное искусство евреев. Литография была издана в составе альбома «Местечко. Мой разрушенный дом. Воспоминания» (1922 год), где Рыбак в элегическом духе запечатлел еврейскую жизнь местечек своей юности, уничтоженных в погромах 1919 года



46. Пара серебряных римоним. Конец XIX века. Ювелир взял за образец двухъярусную китайскую пагоду. На первом ярусе в украшении балюстрады использован мотив цветущей вишни, крыша выполнена в китайском стиле. На обоих ярусах приделаны крючки для бубенчиков



47. Крашеный деревянный футляр-шкатулка для свитка Торы. Йемен, XIX век. Подобные деревянные футляры (при чтении Торы их раскрывают и располагают свиток вертикально, не вынимая из шкатулки) используют не только йеменские евреи, но и некоторые еврейские общины, ведущие свое происхождение из Ирака, Ирана, Афганистана, Курдистана, Сирии и Северной Африки



48. Велюровая мантия для свитка Торы, украшенная золотыми нитями. Северная Африка, XX век. Внутри мавританской арки в центре – посвятельная надпись на иврите в честь покойного, в память о котором сделан этот дар. Раскрытые ладони правой руки (хамса), увенчивающие арабески в углах и над аркой, – амулет от дурного глаза, распространенный не только у евреев, но и у мусульман и христиан



49. Торжественное собрание сатмарских хасидов в Бруклине в 71-ю годовщину спасения их ребе Йоэля Тейтельбойма, покинувшего Венгрию в декабре 1944 года



50. Студент любавичской ешивы в Бруклине (слева) под огромным портретом Любавичского ребе Менахема-Мендла Шнеерсона, 2004 год



51. Девочки помогают подруге зажечь свечу на церемонии бат мицва (справа) в одном из залов торжеств на Манхэттене (1998 год). Ритуалы бат мицвы для девочек продолжают развиваться



52. Внесение новых свитков Торы в синагогу района Пиннер на северо-западе Лондона, 1993 год. Возглавляет процессию главный раввин Джонатан Сакс (в центре), духовный лидер Объединенной синагоги – крупнейшего в Великобритании союза ортодоксальных общин



53. Посвящение Алины Трайгер в раввины в семинарии имени Авраама Гейгера. Потсдам, 2010 год. Алина Трайгер стала первой в Германии женщиной-раввином после холокоста



54. Танец со свитком Торы в праздник Симхат Тора, знаменующий завершение годичного цикла чтения Торы. Иерусалим, 2013 год

Увлекательное нарративное представление истории иудаизма,
в котором не оставлена без внимания ни одна важная тема.

Publishers Weekly

ИСТОРИЯ ИУДАИЗМА



18+

МАРТИН ГУДМАН

Примечания

1

В квадратных скобках в цитатах приводятся пояснения, отсутствующие в оригинальном тексте. В цитатах из кумранских рукописей пояснения приводятся в круглых скобках, а в квадратных скобках даются заполненные в переводе лакуны; то же – в письме Хананьи. Сокращением «р.» обозначается уважительная форма именования «рабби», традиционно прибавляемая к именам выдающихся законоучителей. – *Прим. автора.*

[Вернуться](#)

2

Перевод Г. П. Власова. – *Здесь и далее, если не указано иное, прим. перев.*

[Вернуться](#)

3

См. список соответствий ивритской и греческой транскрипций имен собственных в приложении.

[Вернуться](#)

4

Этимологически родственным русскому слову «еврей».

[Вернуться](#)

5

«Дидактическое объяснение» – не совсем точный перевод древнееврейского слова «мидраш». Последнее родственно глаголу «дараш» (искать, исследовать) и может быть переведено как «результат исследования».

[Вернуться](#)

6

В современном израильском узусе (и нередко, как следствие, в научной и популярной литературе последних лет) термином «иврит» называют как древнееврейский язык, так и современный иврит, возрожденный на базе древнееврейского в начале XX века, но значительно отличающийся от него.

[Вернуться](#)

7

Wissenschaft des Judentums (нем. «наука об иудаизме») – научная школа XIX века, основной задачей которой было изучение еврейской литературы (в том числе раввинистической) и культуры научными методами.

[Вернуться](#)

8

См. глоссарий в приложении.

[Вернуться](#)

9

Условное название ближневосточного региона, занимающего современные территории Ливана, Израиля, Сирии, Ирака, а также части Турции, Ирана и Иордании.

[Вернуться](#)

10

Напомним, что клиентами в Древнем Риме назывались граждане, зависевшие от покровителя (патрона) и, в свою очередь, поддерживавшие его – например на выборах. Отношения патрон – клиент имели место и между Римской республикой и зависимыми или союзными государствами.

[Вернуться](#)

11

Алфавит иврита содержит только согласные буквы, но в так называемом полном написании некоторые согласные могут использоваться для обозначения гласных: йуд – для обозначения звука «и», вав – для обозначения звуков «о» и «у».

[Вернуться](#)

12

В синодальном переводе – «книжником».

[Вернуться](#)

13

В современном иврите это слово обозначает акацию.

[Вернуться](#)

14

Давир (двир) – то же, что святая святых: самое сокровенное помещение Храма, где располагался ковчег завета.

[Вернуться](#)

15

Нумерация по синодальному переводу (в еврейской Библии и Септуагинте, на которой основан синодальный перевод, нумерация псалмов незначительно различается).

[Вернуться](#)

16

«Первую десятину» земледелец отделял от своих плодов каждый год и отдавал выбранному им левиту. Вторая десятина отделялась от плодов в 1, 2, 4 и 5 год семилетнего цикла; хозяин должен был съесть ее в Иерусалиме.

[Вернуться](#)

17

Вариант «кутийцы» принят в синодальном переводе Библии (4 Цар. 17:30). В цитированном переводе «Иудейских древностей» Г. Генкеля – «хуфейцы».

[Вернуться](#)

18

Библейская цитата (Ав. 1:12–13) приведена в синодальном переводе.

[Вернуться](#)

19

В цитируемом здесь переводе Д. Афиногенова – «молитвенный дом».

[Вернуться](#)

20

Ныне израильский город Тверия.

[Вернуться](#)

21

Этот фрагмент есть только в Септуагинте, но не в тексте Книги Есфири на иврите.

[Вернуться](#)

22

В цитируемом здесь переводе Я. Л. Чертка в этом месте (Иудейская война, VII, 3, 3) употреблено слово «святыня».

[Вернуться](#)

23

В синодальном переводе – «перья».

[Вернуться](#)

24

«Итак обрежьте крайнюю плоть сердца вашего» – Втор. 10:16. «Необрезанное сердце» непокорных израильтян упоминается в Лев. 26:41 и других местах. На необрезанные уста в еврейском тексте Торы жалуется Всевышнему Моисей, имея в виду свое косноязычие (Исх. 6:12; в синодальном переводе это не передано). «Ухо у них необрезанное», – сетует Исаия (6:10).

[Вернуться](#)

25

Так в синодальном переводе. В оригинальном тексте и в других переводах речь о десятом дне.

[Вернуться](#)

26

В синодальном переводе – зарезали.

[Вернуться](#)

27

Речь в этом фрагменте (2 Мак. 4:9), по всей вероятности, идет об основании в Иерусалиме греческого полиса с названием Антиохия или, возможно, о создании привилегированной группы эллинизированных горожан – «иерусалимских антиохийцев».

[Вернуться](#)

28

Синодальный перевод этого стиха (2 Мак. 4:12) куда эмоциональнее: «привлекши лучших из юношей, подводил их под срамную покрывку».

[Вернуться](#)

29

Греческий оригинал «Иудейских древностей» (XIII, 11, 3) здесь можно понять двояко: как «он выказывал себя другом греков» (так в цитируемом нами переводе Г. Генкеля) или как «он называл себя Другом греков».

[Вернуться](#)

30

В переводе Г. Генкеля подземное расположение места наказания грешников в этом фрагменте не упоминается.

[Вернуться](#)

31

Словом «секта» передано, как и ранее, греческое αἵρεσις – ныне «ересь». Этот же фрагмент («Жизнь», 191) цитируется далее в этой главе.

[Вернуться](#)

32

Иначе говоря, даст обет принести в дар Храму то имущество, которое могло бы быть использовано для помощи родителям.

[Вернуться](#)

33

Согласно заповеди в Лев. 15:19–30 (см. подробнее об этом в главе 4), после «истечения» крови (например, в случае выкидыша) женщина должна была принести в жертву пару голубей. Возможно, до постановления Шимона бен Гамлиэля эта заповедь интерпретировалась так, что женщина должна была принести по паре голубей за *каждое* «истечение» с момента предыдущего очищения.

[Вернуться](#)

34

Внутри буквы *далет* в слове *цадик* есть знак «дагеш», передаваемый в латинской и греческой транскрипциях удвоением согласной (см. подробнее в пояснении перед глоссарием в приложении).

[Вернуться](#)

35

По обычным правилам полное очищение наступает не сразу после погружения в микву, а позже – после захода солнца. Мудрецы считали, что рыжую корову можно было готовить до наступления полного очищения, то есть до захода солнца. Саддукеи были с ними не согласны. «Оскверняли» священника, возлагая на него руки непосредственно перед сжиганием коровы – в бытовой ситуации возложение рук человека, не являющегося ритуально нечистым, не оскверняет, но для обряда рыжей коровы священник становился нечистым. После этого священник окунался в микву и сразу приступал к обряду.

[Вернуться](#)

36

Так же в синодальном переводе: «Отсчитайте себе от первого дня после праздника... семь полных недель» (Лев. 23:15).

[Вернуться](#)

37

Перевод с изменениями (в пер. Г. Генкеля: «Когда они занимают правительственные должности, что случается, впрочем, редко и лишь по принуждению...»).

[Вернуться](#)

38

В цитируемых здесь переводах «Иудейской войны» и «Иудейских древностей» принят единообразный вариант «ессеи», в цитируемом переводе «Жизни» – «эссены».

[Вернуться](#)

39

В рассказе о ессеях Филон использует знакомые грекам термины. Фиас – культовая община в Греции; сисситии – совместные трапезы.

[Вернуться](#)

40

Г. Генкель переводит этот фрагмент (XVIII, 1, 5) так: ессеи «[считают, что рабы] подают повод к недоразумениям».

[Вернуться](#)

41

В цитируемом здесь переводе Я. Л. Чертка – «в передниках».

[Вернуться](#)

42

Перевод фрагмента, выделенного курсивом, изменен. В переводе М. М. Елизаровой в издании «Тексты Кумрана»: «Стремясь к совместной жизни...».

[Вернуться](#)

43

В переводе Г. Генкеля – «родоначальником».

[Вернуться](#)

44

Перевод курсивного фрагмента с изменениями. В цитируемом здесь переводе Я. Л. Чертка: «И теперь...»

[Вернуться](#)

45

В греческом оригинале («Иудейская война», II, 17, 9): «толпой вооруженных zelotim».

[Вернуться](#)

46

Или «великие», «почитаемые». В русском тексте Устава общины в вып. 2 издания «Тексты Кумрана» (СПб., 1996) термин передается как «старшие».

[Вернуться](#)

47

В издании «Тексты Кумрана» название книги оставлено без перевода, дано только название на иврите: NHGW (*гей-гей-гимель-вав*). По мнению переводчика Дамасского документа К. Б. Старковой, эта книга представляла собой нечто вроде компендия догматов и юридических норм, основанных на специально подобранных текстах Библии, которые следовало знать наизусть; название возводится к глаголу *гей-гимель-вав*, «бормотать», с переносным значением «повторять наизусть», «заучивать».

[Вернуться](#)

48

То есть *кофена*, члена наследственного сословия священников — потомков Аарона.

[Вернуться](#)

49

Парафраз Втор. 16:20.

[Вернуться](#)

50

В изданных русских переводах наблюдается некоторый разнобой: в 1-м выпуске «Текстов Кумрана», составленном И. Д. Амусиным, принят перевод «Учитель праведности»; составители 2-го выпуска используют вариант «Праведный наставник».

[Вернуться](#)

51

Библейская цитата (Авв. 1:13) здесь приведена в переводе И. Д. Амусина, так как смысл в синодальном переводе отличается довольно сильно: «Для чего же Ты смотришь на злодеев и безмолвствуешь, когда нечестивец поглощает того, кто праведнее его?»

[Вернуться](#)

52

Перевод выделенного курсивом фрагмента изменен в соответствии со смыслом английского оригинала. В издании «Дамасского документа» во 2-м выпуске «Текстов Кумрана» этот фрагмент выглядит так: «И покаявшиеся в преступлении... Иа[кова] хранили Завет Божий, тогда... ...друг дру[гу]... [друг] друга... замедлится их шаг по Божьему пути».

[Вернуться](#)

53

В синодальном переводе (Авв. 2:17): «за пролитие крови человеческой, за опустошение страны, города и всех живущих в нем».

[Вернуться](#)

54

Царь Ионатан – по всей вероятности, Александр Яннай, единственный среди Маккавеев-царей носивший имя Ионатан (Ионафан). Эмилий – Эмилий Скавр, первый наместник Сирии в 62 году до н. э.

[Вернуться](#)

55

Перевод части текста, выделенной курсивом, дан с изменениями. Во 2-м выпуске «Текстов Кумрана» этот фрагмент из дополнений к Уставу кумранской общины переведен так: «[А после благослов]ляют все собрание общины, каж[дого]».

[Вернуться](#)

56

В синодальном переводе такой оборот не встречается.

[Вернуться](#)

57

То есть хозяином, все плоды которого по умолчанию считаются очищенными.

[Вернуться](#)

58

В синодальном переводе (Быт. 9:3): «Все движущееся, что живет, будет вам в пищу».

[Вернуться](#)

59

Цит. по: Климент Александрийский. Строматы. I, 150, 1–3. Пер. Е. В. Афонасина.

[Вернуться](#)

60

Филон пользуется народной этимологией, произвольно толкуя значения имен на основании их звучания в иврите. Так, имя Сара он истолковывает как женский род от слова «сар» – «правитель», «военачальник» (в современном иврите это слово означает «министр»). Имя Авраам обычно истолковывается как «отец множества».

[Вернуться](#)

61

Мессия – греческая транслитерация ивритского слова «Машиах» – «помазанник». Христос – греческий перевод того же слова (в греческом оригинале Флавий – или позднейший редактор – использовал именно слово «Христос»).

[Вернуться](#)

62

Мф. 15:17–20. Отсутствует оно и в синодальном переводе Евангелия от Марка (Мк. 7:19).

[Вернуться](#)

63

То есть библейские патриархи.

[Вернуться](#)

64

Второзаконие (Втор. 25:3) запрещает давать более сорока ударов: «сорок ударов можно дать ему, а не более, чтобы от многих ударов брат твой не был обезображен пред глазами твоими». По обычаю, максимальным числом ударов было тридцать девять – чтобы не нарушить заповедь, даже если бьющий ошибется при подсчете и нанесет лишний удар.

[Вернуться](#)

65

Перевод с изменениями (в пер. Г. Генкеля: «...но для освящения своего тела, тем более, что души их заранее уже успеют очиститься»).

[Вернуться](#)

66

Перевод Г. С. Кнабе.

[Вернуться](#)

67

Напомним, что все когены были разделены на двадцать четыре смены, или череды, каждая из которых работала в Храме одну неделю.

[Вернуться](#)

68

От греч. ἀποκάλυψις – «откровение». Не следует полагать (под влиянием бытового употребления прилагательного «апокалиптический»), что в таких текстах непременно шла речь о конце света. Предметом откровения могли быть различные сведения, находящиеся за пределами обычного познания: тайны небес и

мирового порядка, имена и функции ангелов, тайны природы и творения, сущность природы самого Бога.

[Вернуться](#)

69

Последние библейские пророки (в синодальном переводе соответственно Аггей, Захария и Малахия).

[Вернуться](#)

70

Бат коль – глас с неба – небесный или божественный голос, провозглашающий Божью волю или решение судьбы человека.

[Вернуться](#)

71

То есть он вернет душу, которую получил на время.

[Вернуться](#)

72

В греческом оригинале *παράδεισος* – «парадиз», восходящее к словам со значениями «сад», «огороженное место» из иранских языков.

[Вернуться](#)

73

Во многих источниках датой падения Гранады указывается 1492 год. Договор о сдаче между эмиром Гранады с одной стороны и королями Арагона и Кастилии с другой стороны был подписан 25 ноября 1491 года; христианские войска вошли в город 2 января 1492 года.

[Вернуться](#)

74

Ираклий торжественно внес в Иерусалим и водворил в восстановленном храме Гроба Господня «Истинный крест», ранее захваченный персами. В некоторых источниках указывается 629 год, однако 630 год по ряду соображений более вероятен.

[Вернуться](#)

75

Предания о словах и действиях Мухаммеда, затрагивающие религиозно-правовые стороны жизни мусульман.

[Вернуться](#)

76

После взятия Константинополя в ходе Четвертого крестового похода (1204) Византия больше чем на полвека перестала существовать как единое государство. Крестоносцы основали Латинскую империю со столицей в Константинополе; другие обломки Византии превратились в независимые государства: Никейскую империю, Трапезундскую империю, Эпирский деспотат (последний занимал территории Эпира и Фессалии – север современной Греции).

[Вернуться](#)

77

Что неудивительно, так как ко времени путешествия Вениамина Тудельского Хазария уже два века как прекратила свое существование: конец независимому Хазарскому государству положил киевский князь Святослав в 965 году; впоследствии большая часть хазар перешла в ислам.

[Вернуться](#)

78

Кааба Зороастра – условное название прямоугольной башни, построенной около V века до н. э. неподалеку от Персеполиса – столицы империи Ахеменидов. Надписи III века на стенах сооружения – ценный источник сведений по истории государства Сасанидов.

[Вернуться](#)

79

Перевод С. Ю. Касумовой.

[Вернуться](#)

80

Современная Гранада.

[Вернуться](#)

81

В 1250 году на общину Сарагосы был возведен уже второй «кровавый навет».

[Вернуться](#)

82

Главная стена в синагоге – та, что обращена в сторону Иерусалима. В синагоге Дура-Европос это была западная стена; в синагогах Восточной Европы – восточная. Ср. у Шолом-Алейхема: «Например, в синагоге он [дядя Нисл] имел, как и все уважаемые обыватели, место у восточной стены» («С ярмарки»).

[Вернуться](#)

83

В синодальном переводе – «Господь Саваоф» (от ивр. *цваот* «воинства»).

[Вернуться](#)

84

Синодальный перевод этого стиха: «Во всякой скорби их Он не оставлял их, и Ангел лица Его спасал их».

[Вернуться](#)

85

В указанном стихе Второзакония говорится не о Моисее, а о Гаде, родоначальнике одного из колен Израилевых.

[Вернуться](#)

86

Перевод П. В. Марголина.

[Вернуться](#)

87

То есть 30 миллионов парасангов. Персидский парасанг был равен около 5,5 км, однако в трактате «Шиур Кома» используются особые единицы измерения: «мера парасанга Бога составляет три мили, а в одной миле 10 тысяч локтей, а в локте три пяди Его пяди, а одна пядь заполняет собой весь мир, ибо сказано: Он, Кто измерил небо Своей пядью» (перевод Н. Бартмана и Н.-Э. Заболотной цит. по: Г. Шолем. Основные течения в еврейской мистике. – Москва, Иерусалим: Мосты культуры, Гешарим, 2004. – С. 101). Эти невероятные размеры должны

приводить читателя к мысли о том, что Бога невозможно ни измерить, ни вместить в рамки человеческих представлений.

[Вернуться](#)

88

Респонсы – письменные разъяснения авторитетных раввинов по галахическим (законодательным) и судебным вопросам.

[Вернуться](#)

89

Гомилетическая литература – нравоучительные произведения, основанные на комментировании мотивов Библии.

[Вернуться](#)

90

Здание для проведения певческих и музыкальных состязаний.

[Вернуться](#)

91

Такой город неизвестен; возможно, имеется в виду Сфакс – порт в Тунисе, где на рубеже 1-го и 2-го тысячелетий уже существовала еврейская община.

[Вернуться](#)

92

Цит. по: Эрдер Й., Халамиш А. Иерусалим в первый мусульманский период (638–1099) // Иерусалим в веках. Тель-Авив: Издательство Открытого Университета, 1997.

[Вернуться](#)

93

Каль ва-хомер – «тем более» (закон может быть распространен на случаи, дающие еще большие основания для его применения); *гзера шава* – принцип аналогии, *биньян ав* – вывод общего правила на основе примера в одном или двух стихах, *клаль у-фрат* – «общее и частное», *прат у-хлаль* – «частное и общее», *бе-йоце бо ми-маком эхад* – упоминание частного случая отдельно от общего закона, *давар га-ламед ме-иньяно* – вывод области действия закона из контекста.

[Вернуться](#)

94

Исх. 22:6: «Если появится огонь и охватит терн и выжжет копны, или жатву, или поле, то должен заплатить, кто произвел сей пожар».

[Вернуться](#)

95

Речь о предыдущем стихе: «Если кто потравит поле, или виноградник, пустив скот свой травить чужое поле...»

[Вернуться](#)

96

Лев. 24:20. Далее цитируются стихи 17 и 18 из той же главы: «Кто убьет какого-либо человека, тот предан будет смерти. Кто убьет скотину, должен заплатить за нее, скотину за скотину».

[Вернуться](#)

97

Амнон, сын царя Давида, воспылил страстью к своей единокровной сестре Тамар (в синодальном переводе – Фамари) и силой овладел ею.

Йонатан (Ионафан) был старшим сыном царя Саула и другом юного Давида.

[Вернуться](#)

98

То есть оставил иудаизм. Живший в I–II веках Ахер (Элиша бен Абуя) был выдающимся знатоком Торы, но впоследствии отверг иудаизм. В Талмуде он нередко упоминается как Ахер (ивр. «другой»), а не по имени.

[Вернуться](#)

99

Перевод И. Р. Тантлевского.

[Вернуться](#)

100

Встречается также перевод «звезда» или «созвездие».

[Вернуться](#)

101

Под титулом «Рабби» без имени в Талмуде обычно имеется в виду р. Иеѓуда га-Наси.

[Вернуться](#)

102

Игра слов: нос на иврите *аф*, гнев называется в Торе словосочетанием *харон аф*.

[Вернуться](#)

103

Екк. 10:8.

[Вернуться](#)

104

Ис. 60:21.

[Вернуться](#)

105

Эпикоросом (от имени древнегреческого философа Эпикура) называли евреев, отрицающих раввинистическую традицию или подвергающих ее сомнению.

[Вернуться](#)

106

Прямым дополнением здесь являются слова «небо» и «землю». Грамматика иврита требует вводить прямое дополнение предлогом «эт». В индоевропейских языках подобный предлог отсутствует: прямое дополнение присоединяется к глаголу без предлога.

[Вернуться](#)

107

Полиглотта – полное или частичное издание Библии, в котором текст размещен в параллельных столбцах на нескольких языках.

[Вернуться](#)

108

Перевод А. А. Чекаловой.

[Вернуться](#)

109

Триклиний – трапезная (первоначально – с тремя застольными ложами). Тетрастон – прямоугольная постройка, вдоль каждой из сторон которой идут колонны, или двор, вдоль каждой из сторон которого идут колонны.

[Вернуться](#)

110

Перевод А. Г. Грушевого.

[Вернуться](#)

111

В синодальном переводе Библии слово *духифат* переведено как «удод»; таково же значение слова *духифат* в современном иврите.

[Вернуться](#)

112

В 1941 году нацистские власти обратились к трем еврейским историкам – Зелигу Калмановичу, Меиру Балабану и Игнацы Шиперу – с запросом о происхождении караимов. Чтобы спасти караимов, все трое высказали мнение, что крымско-литовские караимы нееврейского происхождения. Ни один из троих историков не пережил Катастрофу: Калманович и Шипер погибли в концлагерях, Балабан умер в Варшавском гетто.

[Вернуться](#)

113

Посек (ивр. «выносящий решения», мн. ч. *поским*; в литературе встречается и латинизированный термин *децизор*) – ученый, посвятивший себя решению практических проблем *ѓалахи*, в отличие от *мефаршим* (ивр. «комментаторы»), занимавшихся ее теоретическим изучением и объяснением.

[Вернуться](#)

114

Не следует путать ее с одноименным трудом Анана бен Давида – одного из предтеч караимизма (см. главу 12). Название труда последнего традиционно переводится как «Книга предписаний»; так как термин *мицвот* в контексте раввинистического иудаизма переводится как «заповеди», название труда Хефеца бен Яцлии передано как «Книга заповедей».

[Вернуться](#)

115

Эпитет Бога из Книги пророка Даниила (Дан. 7:9, 13, 22).

[Вернуться](#)

116

Здесь и далее комментарий Раши цит. в переводе Ф. Гурфинкель.

[Вернуться](#)

117

Школа юристов XI–XIII веков, использовавших схоластические методы в толковании римского права. Название глоссаторы получили от глоссы – сноски с объяснением непонятого слова или выражения на полях или между строк.

[Вернуться](#)

118

Перевод под ред. Л. О. Леванды.

[Вернуться](#)

119

Напомним, что для освобождения от обязанности жениться на вдове брата необходимо было выполнить особый ритуал, в ходе которого невестка снимала с деверя сапог.

[Вернуться](#)

120

Перевод В. Ванникова.

[Вернуться](#)

121

Перевод Д. Фролова.

[Вернуться](#)

122

Субстанция – в философии: сущность, смысл, коренное свойство данного предмета. Акциденция – случайное, переменное, несущественное свойство предмета.

[Вернуться](#)

123

Эта строка представляет собой цитату из Псалма 138.

[Вернуться](#)

124

Строки 2–4 – парафраз 1 Пар. 29:11–12, где Давид произносит благословение Господу.

[Вернуться](#)

125

Цитата из Псалма 101 (Пс. 101:27), в синодальном переводе: «они погибнут, а Ты пребудешь».

[Вернуться](#)

126

Перевод Г. Липш.

[Вернуться](#)

127

Сосуществование (*исп.*).

[Вернуться](#)

128

То есть от пророка Моисея до самого Маймонида.

[Вернуться](#)

129

На иврите слово *шамаим* («небо») имеет грамматическую форму так называемого двойственного числа, используемого для парных объектов.

[Вернуться](#)

130

Перевод под ред. П. Календарева, А. Ицексона.

[Вернуться](#)

131

Ис. 32:15.

[Вернуться](#)

132

М. Гудман не упоминает о церковном расколе XVII века.

[Вернуться](#)

133

Джованни Пьерлуиджи да Палестрина (1525/6–1594) – итальянский композитор, один из крупнейших полифонистов эпохи Ренессанса.

[Вернуться](#)

134

Нонконформистами (*англ.* non-conformists – «несогласные») в Великобритании называли членов различных протестантских конфессий, порвавших с англиканской церковью (баптизм, методизм, конгрегационизм и др.).

[Вернуться](#)

135

Милленаризм – концепция, согласно которой перед концом света наступит тысячелетнее земное царство Христа (в соответствии с

буквальным толкованием пророчества из Откр. 20:4), и ожидание наступления этого царства в ближайшем будущем.

[Вернуться](#)

136

Перевод С. Игнатова и А. Денисова.

[Вернуться](#)

137

Моше Альшех (1508–1593) – раввин и каббалист из Цфата, ученик рабби Йосефа Каро, знаменитый комментатор Торы и Танаха.

[Вернуться](#)

138

Ари – аббревиатурное имя рабби Ицхака Лурии (1534–1572), раввина и мистика, основателя так называемой лурианской каббалы. «Сефер га-Гильгулим» (точнее, «Шаар га-Гильгулим» – «Врата перевоплощений») и другие книги, излагающие учение Лурии, написал его ученик Хаим Виталь (1543–1620); сам Ари передавал свои знания ученикам только устно.

[Вернуться](#)

139

Напомним, что в число трех паломнических праздников, когда Тора предписывала совершать паломничество в Храм, входят Песах, Шавуот и Суккот.

[Вернуться](#)

140

Орган еврейского самоуправления в Литве, в 1623 году отделившийся от польского Ваада четырех земель.

[Вернуться](#)

141

В отличие от гаонов – руководителей ешив Вавилонии до X века, для Элиягу бен Шломо слово «гаон» было не названием должности, а прозвищем: в XVIII веке, как и в современном иврите, слово «гаон» уже означало «гений».

[Вернуться](#)

142

Аравот – название седьмой (наивысшей) небесной сферы, начиная с Талмуда и литературы чертогов. Слово *аравот* в значении «небеса» используется и в Библии (Пс. 67:5, в синодальном переводе: «Превозносите Шествующего на небесах»).

[Вернуться](#)

143

Скорлупа (ивр. *клипот*) – обозначение сил зла в еврейской мистической литературе.

[Вернуться](#)

144

«Как запах от поля, которое благословил Господь» – цитата из Быт. 27:27. Так говорил слепой Исаак о запахе от одежд, в которые был одет его сын Иаков, перед тем как благословить его.

[Вернуться](#)

145

Имеется в виду нутряной жир – жир, находящийся на внутренних органах домашнего скота и запрещенный Торой к употреблению в пищу.

[Вернуться](#)

146

Аллюзия на Книгу притчей Соломоновых (18:11): «Имя Господа – крепкая башня: убегают в нее праведник – и безопасен»; это мистическое прозвище дали верующие в Шабтая Цви его тюрьме. В литературе встречается также перевод «башня могущества».

[Вернуться](#)

147

Антиномизм, или антиномианизм – система взглядов, основанных на сознательном пренебрежении законами Писания.

[Вернуться](#)

148

Российский еврейский историк Семен Дубнов, а также Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона приводят другую версию, по которой прозвище «франк» Яаков получил как раз в Турции (франками в исламском Средиземноморье называли выходцев из Европы).

[Вернуться](#)

149

Перевод Л. Саврасова.

[Вернуться](#)

150

Перевод с нем. под ред. С. Якерсона, с изменениями (курсивных вставок в рус. изд. нет).

[Вернуться](#)

151

Учитель в религиозной школе для детей – *хедере*.

[Вернуться](#)

152

В Польше магнаты и шляхтичи сдавали евреям недвижимое имущество на правах аренды за фиксированную сумму, которая обычно выплачивалась заранее. В зависимости от состоятельности арендатор мог держать целое поместье (и в этом случае исполнял фактически обязанности управляющего) или, например, одну-единственную мельницу или корчму. Богатые арендаторы были скорее исключением, чем правилом.

[Вернуться](#)

153

Речь идет о труде «Шульхан арух га-Рав» (то есть «“Шульхан арух” Рава») – ныне основном галахическом кодексе хасидов Хабада.

[Вернуться](#)

154

По другим данным, в 1797 году (первоизданий не сохранилось).

[Вернуться](#)

155

Ме-Уман – ивр. «из Умани».

[Вернуться](#)

156

То есть Элиягу бен Шломо Залман – Виленский гаон.

[Вернуться](#)

157

Перевод с нем. под ред. С. Якерсона.

[Вернуться](#)

158

Датировка этих событий М. Гудманом вызывает сомнения. Михаил Илларионович Кутузов дважды возглавлял Литовское (Виленское) генерал-губернаторство – с декабря 1799-го по июль 1801 года, а затем с июля 1809-го по апрель 1812 года (фактически до марта 1811-го). В 1802–1805 годах Кутузов находился в опале и жил в своем поместье, откуда был вызван, чтобы возглавить русскую армию в войне Третьей коалиции против Наполеона; до конца 1805 года он находился в Австрии при армии. Таким образом, разбираться в спорах хасидов и *митнагдим* в 1805 году у Кутузова не было ни полномочий, ни времени.

[Вернуться](#)

159

Не считая евреев, проживавших на территориях Польши, Литвы, Латвии, Эстонии и Румынии, присоединенных к СССР в 1939–1940 годах.

[Вернуться](#)

160

Погромы 1881–1882 годов разразились на фоне нестабильной политической ситуации, сложившейся в России после убийства Александра II народовольцами, причем местные власти, как правило, не противодействовали погромщикам. «Временные правила» же были введены в русле резкого усиления антисемитских настроений в правительственных кругах России с воцарением Александра III и принятием тезиса о «еврейской эксплуатации» как о главной причине погромов. Необходимо также отметить, что лица, ранее получившие право жительства во внутренних губерниях России, сохранили это право и после 1882 года (однако им было запрещено жить в сельской местности черты оседлости). При этом толкование властями «Временных правил» становилось все более жестким вплоть до начала XX века.

[Вернуться](#)

161

Согласно Краткой еврейской энциклопедии (Иерусалим, 1976–2005), в 1918 году Гастер оставил должность из-за разногласий с членами общины.

[Вернуться](#)

162

«Братья-мусульмане» входят в Единый федеральный список организаций, в том числе иностранных и международных организаций, признанных в соответствии с законодательством Российской Федерации террористическими. – *Прим. ред.*

[Вернуться](#)

163

Еврейский погром в Кишиневе произошел при попустительстве властей в апреле 1903 года и стал одним из самых жестоких за всю историю Российской империи. Было убито около пятидесяти человек, ранено около шестисот, разгромлено свыше тысячи домов.

[Вернуться](#)

164

С точки зрения *ѓалахи* еврей, обратившийся в другую веру, по-прежнему считается евреем (хотя и отступником).

[Вернуться](#)

165

Джамбаттиста Вико (1668–1744) – итальянский философ, основоположник философии истории. Далее упоминаются: один из

ведущих деятелей позднего Просвещения Иоганн Готфрид Гердер (1744–1803), философ-идеалист Фридрих Вильгельм Йозеф фон Шеллинг (1775–1854), основоположник диалектической логики Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770–1831).

[Вернуться](#)

166

Положение, которое было прежде (*лат.*).

[Вернуться](#)

167

Бенджамин Джоуэтт (1817–1893) – англиканский богослов и библеист, преподаватель и член совета Бейллиол-колледжа в составе Оксфордского университета.

[Вернуться](#)

168

Декларация Бальфура 1917 года – официальное письмо министра иностранных дел Великобритании Артура Бальфура, в котором высказывалось намерение британского правительства приложить все усилия для создания в Палестине национального очага еврейского народа. После Первой мировой войны Декларация Бальфура была утверждена союзниками как основа для дальнейшего урегулирования ситуации в Палестине.

[Вернуться](#)

169

Напомним, что согласно еврейской традиции Тора включает 613 заповедей – 365 запретов и 248 предписаний.

[Вернуться](#)

170

В русскоязычной публицистике вместо термина «современная ортодоксия» иногда встречается термин «ортодоксальный модернизм»: так называют ряд направлений в иудаизме (в том числе и последователей Ш.-Р. Ёирша), интегрирующих ортодоксальные принципы, ценности и традиции с современной культурой и цивилизацией.

[Вернуться](#)

171

Отделившуюся общину (нем.).

[Вернуться](#)

172

Движение Поалей Агудат Исраэль было основано в 1922 году в Лодзи как рабочее крыло Агудат Исраэль.

[Вернуться](#)

173

«Похищенный младенец» – талмудический термин, обозначающий еврея, выросшего в нееврейской среде и ничего не знающего о законах Торы. Первоначально имелся в виду ребенок, в раннем детстве взятый в плен неевреями. «Похищенный младенец» не несет ответственности за нарушение заповедей по незнанию.

[Вернуться](#)

174

Бат мицва (ивр. «дочь заповеди») была введена по аналогии с обрядом бар мицва (ивр. «сын заповеди») – известным со

Средневековья празднованием религиозного совершеннолетия мальчиков по достижении ими 13 лет.

[Вернуться](#)

175

В Талмуде это правило означало запрет на употребление в пищу нового урожая до определенного момента.

[Вернуться](#)

176

Обыгрывается цитата из Быт. 44:20 (в синодальном переводе: «у нас есть отец престарелый» – так сыновья Иакова в Египте говорят о своем отце неузнанному ими брату Иосифу).

[Вернуться](#)

177

Концепция важности «изучения Торы ради самой Торы» восходит еще к Мишне: «Рабби Меир говорил: “Каждый, кто изучает Тору ради [самого процесса изучения] ее, удостоивается многого. Более того: ради него одного стоило [создавать] весь мир”» (трактат «Авот»).

[Вернуться](#)

178

Шломо Карлебах (1925–1994) – американский еврейский религиозный певец, композитор, раввин, популярный исполнитель хасидских песен.

[Вернуться](#)

179

Сьюзен Гроссман – одна из первых женщин-раввинов в консервативном иудаизме. В настоящее время раввин общины «Бейт-Шалом» в городе Колумбия штата Мэриленд.

[Вернуться](#)

180

Ос. 2:19–20. Эти стихи традиционно произносят при завязывании *тфилин* на руке.

[Вернуться](#)

181

Норман Ламм (р. 1927) – американский раввин, неоортодокс, до 2013 года – ректор нью-йоркского Ешива-университета.

[Вернуться](#)

182

По словам Малкина, «иудаизм – это культура еврейского народа в самом широком смысле этого слова. Он, безусловно, включает в себя и религиозную культуру, но это лишь его часть. На самом деле то, что мы делаем сегодня в искусстве, музыке, фольклоре, – это все иудаизм». На иврите это звучит не так парадоксально, как по-русски и по-английски, поскольку слово *ягадут* имеет значения как «иудаизм», так и «еврейство» (как и уже встречавшееся в этой книге немецкое *Judentum*).

[Вернуться](#)

183

Напомним, что в научном мире в настоящее время в целом принята гипотеза о том, что настоящий автор книги «Зоѓар» – каббалист XIII века Моше из Леона.

[Вернуться](#)

184

Вопреки названию, в Израиле они живут в основном не в Иерусалиме, а в Димоне (город в пустыне Негев к югу от Беэр-Шевы).

[Вернуться](#)

185

В настоящее время большинство раввинских судов стараются так или иначе обойти проблему, воздерживаясь от *унициирования* разбирательства о статусе мамзера. Если разбирательство все же начато, есть и другие способы: можно попробовать доказать, что отцом ребенка все-таки мог с минимальной долей вероятности быть первый муж (главное при этом – закрыть глаза на возможность молекулярно-генетического тестирования), а если проблему вызвал «неправильный» развод, можно найти причины объявить первый религиозный брак недействительным (а значит, не требующим религиозного развода; на судьбе детей от первого брака это не отразится, так как ребенок незамужней женщины мамзером не считается).

[Вернуться](#)

186

Входить в Двор священников, где располагался жертвенник, могли лишь священники для совершения храмовой службы, а в святая святых – только первосвященник, и то лишь раз в год, на Йом Кипур. Поскольку в настоящее время есть сомнения относительно точного расположения этих помещений, большинство раввинов *харедим* запрещают даже подниматься на Храмовую гору. Религиозные сионисты разрешают восхождение (после обязательного очищения), но без захода на запретные участки.

[Вернуться](#)

187

Британский фонд, финансирующий научно-исследовательские проекты в различных отраслях знаний.

[Вернуться](#)

vk.com/occultumlibris - t.me/Occultum_Libris