

*Моим друзьям из Совета христиан и
евреям, которые знают, что такое
сохранять свою веру, в то время как
изучаешь чужую*



ГЛАВА 1

ПОДХОД К ИУДАИЗМУ

ИУДАИЗМ КАК РЕЛИГИЯ

Говорят, что чужд вере тот, кто озабочен проблемой названия и определения религиозной системы. Тот же, для кого религия — часть личности, не интересуется систематизацией и не вводит каких-либо определений или «измов». Для иудейской религии такой подход как нельзя более верен. Поразительно, что в иврите — священном языке евреев — понятие «иудаизм» отсутствует. Действительно, в иврите вы не найдете слова, которое означало бы религию. Поэтому мы должны быть очень осторожны, давая определение иудаизму как религии, описывая его именно с этой точки зрения.

Термин «иудаизм» получил широкое распространение в 80-х годах прошлого века, когда процессы социальной и политической эмансипации в обществе вынудили евреев начать работать на неевреев и, соответственно, в меньшей степени на самих себя. В этих условиях именно «иудаизм» как понятие отделил их от последователей других религий. Определение иудаизма как религии со своими специфическими верованиями и обрядами служило для евреев в первую очередь противовесом христианизации всего общества. В известной степени эта ситуация актуальна и в настоящее время. Очень часто в университетах и колледжах на кафедрах теологии и религии иудаизм изучают параллельно с другими религиями, главным образом христианством.

Само название этой серии книг «Религии мира» — предполагает существование распознаваемых религиозных систем, которые при желании можно изучать по принципу сопоставления. Серия, однако, не стремится навязать искусственную систематизацию основных мировых религий, расчленяя их на одни и те же части, а именно: «Верования», «Священные книги», «Обряды», «Праздники» и т. д. Подобный подход чреват серьезной опасностью пропустить то

основное, что отличает каждую религию с точки зрения ее последователей, и таким образом серьезно исказить ее. Именно так часто обстоит дело при попытках сопоставления христианства и иудаизма. Еще более опасна тенденция рассматривать иудаизм просто как религию, предшествующую христианству (как если бы иудаизм больше не существовал), или же как неосуществленную версию христианства. Христиане склонны определять свою религию с точки зрения веры, как кредо. И именно из веры вытекают уже христианская практика, мораль и ритуалы. Помимо тех случаев, когда термин «христианин» употребляется в самом широком значении добра и гуманности (с неблагоприятным смыслом для нехристиан), христианин — это некто, исповедующий особую в теологическом отношении веру. Можно ли сказать то же самое об иудее?

В соответствии с Законом евреев, как это зафиксировано в Талмуде и как в дальнейшем это определяли раввины, начиная с поздней античности и до наших дней, евреем является тот, кто родился у матери-еврейки, или же тот, кто принял иудаизм. Это понятие важно для определения юридического статуса, когда речь идет об иудейском браке (см. главу 9) или о праве на израильский паспорт (см. главу 17). Само оно, однако, нуждается в доказательстве, ибо сразу же возникает вопрос: а на чем, собственно, основывается еврейство матери? Таким образом, определение еврея формулируется в отношении того, кто имеет еврейку-мать или принял иудаизм, но, кроме того, не привержен никакой другой религии и ясно заявляет о своей принадлежности к евреям.

Именно тогда, когда мы пытаемся выяснить точно, что же это означает, и возникают трудности с подходом к иудаизму как религии. В нем существует ряд моментов, которые не соответствуют традиционным представлениям о религии. Если мы определяем иудаизм как убеждение, в основе которого лежит вера в Бога, нам придется признать наличие здесь по меньшей мере двух противоречий. Во-первых, совершенно очевидно, что есть евреи, которые не признают догматы иудейской религии, как бы в своей основе они ни были сформулированы. Еврей, который отвергает иудаизм, тем не менее не считается разорвавшим все связи с иудейской общиной. Имея мать-еврейку, индивидуум может отвергать веру и религиозный устав и все равно считаться принадлежащим к еврейскому народу (хотя в отдельных случаях его могут лишить религиозных прав и не оказывать помощи в делах, имеющих отношение к некоторым обрядам в синагоге или при погребении). Такой индивидуум не рассматривается как потерявший свое еврейство. И если

этот индивидуум захочет возвратиться к вере, то для этого (по многим, хотя и не всем авторитетным источникам) ему не потребуется прохождения какой-либо процедуры «обращения». Для сравнения, католик или баптист, который отрекся от своей веры, действительно будет считаться «падшим». Он или она вряд ли будут ощущать себя тесно связанными с общиной практикующих католиков или баптистов, хотя, конечно, некоторое влияние со стороны такой общины может еще чувствоваться. Определяющим фактором христианской общины является вера, и если этот фактор был отторгнут индивидуумом, то он уже не может заявить: «Я — католик», например, в ответ на вопрос о его или ее религиозной принадлежности. В иудейской общине определяющим фактором является принадлежность к народу, и индивидуум имеет право утверждать, что он иудей, даже если отрицает веру.

Во-вторых, существует немало иудеев, которые считают себя отделившимися от религиозной жизни общины, однако принимают участие в деятельности, религиозной по своей сути. В Израиле, например, многие члены нерелигиозных киббуцев соблюдают субботу и участвуют в еврейских праздниках. В Северной Америке и других странах за пределами Израиля, где есть еврейские диаспоры, существуют отделения организации, которая называется «Международная федерация светских гуманистических евреев». Британская газета «Джевиш Кроникл» поместила в номере от 21 января 1994 г. репортаж о собрании федерации в Королевском колледже в Лондоне, которое открылось «традиционным зажиганием свечей... не с общепринятой, а скорее в духе киббуца молитвой». В репортаже публиковалось мнение профессора Еврейского университета в Иерусалиме, где он отметил, что есть люди, которые хотят принимать участие в светских мероприятиях еврейских праздников, в то время как есть и такие, кто хочет полностью отстраниться от религии. Недавно та же газета поместила большое количество материалов, озаглавленных: «Можно ли быть евреем без иудаизма?» Дебаты по этому поводу отражали мнение широкого круга людей, от секуляристов до верховного раввина, который задал вопрос: «Кто захочет быть евреем без иудаизма?» Он, может быть, озадачен так же, как и многие неевреи, которые пытаются понять, что же такое иудаизм. Однако факт остается фактом: есть иудеи, которые называют себя светскими или «гуманистическими», но зажигают в субботу свечи, и есть такие, которые отвергают термин «светский» и даже называют себя «религиозными людьми», однако затрудняются точно определить, что есть ре-

лигиозного в их жизни. Все вышесказанное призвано укрепить нашу решимость не подразделять иудаизм на категории, ему чуждые.

И тем не менее не стоит преувеличивать значение несоответствия некоторых моментов в иудаизме его пониманию как религии. В конце концов, многие аспекты иудаизма вполне вписываются в понятие «религия» в обычном смысле этого слова. Иудаизм не подменяет религию братством людей, но совершенно очевидно объединяет эти два понятия. Иудаизм — это религия еврейского народа, для которого вера и долг обязательны. Взаимоотношения между Богом и народом Израиля — основа иудаизма. Тот, кто захочет принять иудаизм, действительно принимается еврейским народом, однако заявление о приверженности к иудейской вере здесь является самым важным и решающим. Если подтверждения нет, обращение в иудаизм становится недействительным, далее при условии точного соблюдения всех формальностей (см. главу 9). Знаменитые слова Руфи, которые она произнесла, принимая веру своей свекрови-израильтянки, — образец такого подтверждения: «Народ твой будет моим народом, и твой Бог моим Богом» (Руфь, 1:16). И наоборот, тот, кто переходит из иудаизма в другую религию, не столько просто прекращает практиковать иудаизм, сколько перестает быть частью общины, как это понимают сохранившие приверженность иудаизму. В культурно-историческом отношении обращенный (скажем, в христианство) может сохранять тесное родство с еврейским народом, среди которого он или она родились. Несмотря на жаркие споры во времена средневековья, тем не менее можно установить определенное разграничение между теми, кто принадлежит к народу Израиля, и теми, кто принадлежит к общине Израиля. Община — это собирательный термин, значения которого включают веру. Если кто-то переходит в другую веру и таким образом меняет свою религиозную принадлежность в ключевых моментах, он (или она) уходит из общины. Иногда можно услышать возражение против того, чтобы исключать людей из их прежней общины в случае, если они предпочитают «любить Бога другим образом» (когда, например, иудей становится христианином). Но, как мы это увидим в дальнейшем при рассмотрении Закона о возвращении в народ Израиля (глава 17), отречение от иудаизма расценивается как отход от одного из значений понятия «еврей». Все, что было сказано выше об остальной части еврейского народа, соответствует действительности, однако то, что составляет принадлежность к народу, имеет очень

мало практического значения, и все это потому, что самоопределение общины подразумевает веру.

Далее, было бы неправильным сводить понятие иудаизма только к этике и считать его образом жизни, как если бы вера была чем-то случайным. Раннее самоопределение отражает противопоставление народа Израиля языческому миру и выражает отличие от последнего через теологическую систему и сопутствующую ей религиозную практику. Ярчайшим подтверждением этого является Второзаконие, 26, где заявление о принадлежности к народу, который Бог вывел из Египта, сопровождается предложением первых плодов урожая в подтверждение этого факта. Можно также привести древнюю молитву, известную под названием «Алейну» (см. главу 10). В Алейну иудеи заявляют о своем отличии от других народов, говоря о Боге, которому они поклоняются: «Ибо мы преклоняем колена и падаем ниц и возносим благодарность Владыке, Царю царей, Святому (Творцу), благословен Он». И в Алейну, и во Второзаконии во главу угла ставятся взаимоотношения между Богом и Израилем. Далее, та же раввинистическая традиция, которая разъясняет понятие «принадлежности к народу» (там, где это касалось споров по поводу, считать ли евреем человека, у кого один из родителей — еврей, а другой нет) в смысле происхождения по материнской линии, равным образом занимается вопросами границ веры. Классическим определением основ веры является Мишна (Сангедрин, 10:1). Там говорится, что те иудеи, которые отрицают некоторые догмы веры, лишаются «своей доли в грядущем мире».

Необходимо добавить, что есть все основания считать иудаизм религией, относящейся к семье «монотеистических», так же как христианство и ислам. Все три религии имеют много общего как в отношении географии происхождения, так и в отношении теологической системы. Христианский теолог Ганс Квднг придает этому факту большое значение, когда пишет о том, что абсолютно необходимо для достижения диалога между иудеями, христианами и мусульманами на сегодняшний день («Иудаизм: религиозная ситуация в наше время», 8СМ, 1992). Однако сама работа Кюнга свидетельствует о существующих здесь серьезных трудностях. Хотя автор претендует на то, чтобы представить иудаизм в его (иудаизма) собственных терминах как «независимую, объективно существующую реальность, отличающуюся поразительной целостностью, жизнеспособностью и динамизмом», сам подход, слог, выводы и место, которое он уделяет сравнению христианства с иудаизмом, — все это выдает желание оценить иудаизм с точки зрения

христианской теологии. То есть по сути дела он навязывает одной религии другую. Такова злополучная тенденция, которая, однако, не меняет того факта, что иудаизм можно совершенно справедливо рассматривать как религию. Необходимо только подходить к этой религии с точки зрения живущего в ней еврейского народа, а не тех, кто может по-своему воспринимать ее.

Мы уже отмечали, что в иврите отсутствует слово «религия». Наиболее близким по смыслу является слово «даат» («познание», «знание»), которое, вообще говоря, относится к области законов или обычаев. Оно употребляется в раввинистических писаниях, когда речь идет, например, о требовании, чтобы замужняя женщина, выходя из дому, покрывала голову (Ктубот, 7:6). Этот обычай тем не менее связан с религией, и в раввинистическом комментарии к книге Есфирь (8:17) слово «даат» четко трактуется как «вероисповедание» (Мегилла, 12а). Мы также упоминали, что слово «иудаизм» стало широко употребляться только в XIX веке, когда появилась необходимость отличать его последователей от христиан и мусульман. Как многие другие термины иудейской религии в английском языке (такие, как «Библия», «синагога», «Пятикнижие», «пророк», «филактерия»), слово «иудаизм» пришло к нам от говорящих по-гречески нудеев. Необходимо отметить, что это слово вошло в употребление незадолго до начала нашей эры и в первые века нашей эры, чтобы различать иудейское от неиудейского. Греческое слово «иудаизм» появляется во второй книге Маккавеев (2:21, 8:1, 14:38) и в Послании к Галатам апостола Павла (1:13—14). В иврите эквивалентом его является слово «йага-дут» - абстрактное существительное, производное от «иегуди», «иудей». Оно изредка попадает в средневековой литературе и не имеет аналогов ни в Библии, ни в раввинистической литературе. И все-таки нечто, предполагающее иудейство, и в том числе иудейскую веру, появляется в Библии, снова в книге Есфирь (8:17). Здесь мы найдем термин «митъягадим», означающий «становятся иудеями». Это уже шаг вперед от «йагадут». Есть также слово «идишкайт» (из языка идиш), смысл которого включает одновременно принадлежность к народу и веру и которое лучше передает ощущение теплоты этого сочетания, чем суффикс «изм» а слове «иудаизм».

Термином, который, бесспорно, входил в древний словарь иврита и в иудейскую религиозную терминологию, является «эмуна» («вера»). Причем он означает не столько «веру» (в смысле «Я верю, что..»), сколько «доверие» («Я верю в...»). Под ве-

рой в еврейской Библии подразумевается не столько набор догм, которые можно описать без необходимости верить в них, сколько установка, которая, будучи однажды принятой, служит основанием для действия. Вера включает в себя доверие, идущее изнутри, моральные обязательства и послушание, как это видно из жизни Авраама (Бытие, 15:6). Это слово означает «быть преданным». И таким образом, знаменитая фраза пророка Аввакума: «...праведный своей верою жив будет» (Аввакум, 2:4) относится одновременно к вере в Бога и к морали, которая вытекает из веры. В нашей страстной приверженности к систематизации всего, что только возможно, мы называем такого рода веру «этическим монотеизмом». Так что, возможно, именно это древнее слово «вера» указывает нам на лучший подход к иудаизму. Вера — понятие активное. Это нечто, созданное людьми и предполагающее доверие к чему-то или кому-то, нечто, имеющее отношение к жизненному опыту. То, что происходит в исторической жизни еврейского народа, определяет природу и содержание иудаизма. Само это название указывает, что иудаизм должен определяться в терминах, свойственных еврейскому народу, а народ исторически определяется как группа людей, объединенных общей историей.

В 1937 г. американские раввины из растущего «Движения за реформы в иудаизме» провели конференцию в Колумбусе, штат Огайо. Декларация принципов, которую они выработали, начинается с современной краткой формулировки иудаизма — одной из немногих сделанных за последнее время попыток обобщить его смысл: «Иудаизм — это исторический религиозный опыт еврейского народа». Эта формулировка, а также ряд названий последних исследовательских работ по иудаизму (таких, как «История и жизненный опыт еврейского народа» Треппа, 1973 г., «Еврейский народ, еврейская мысль: опыт евреев в истории» Зельтцера, 1980 г. и «Иудаизм: народ и его история» этого же автора, 1987 г., «Еврейский народ: история и религия» Райнера и Гольдберга, 1989) говорят об осознании ценности исторического подхода к иудаизму.

В 1986 г. численность евреев в мире составляла 12 964 000 человек, причем 95% проживало в девяти странах. По оценкам демографов, к 2000 г. еврейское население Израиля увеличится на 18%, в то время как диаспора сократится на 13%. Общее уменьшение по сравнению с 1986 г. составит 5%.

США.....	5 700 000
Канада.....	310 000
Израиль.....	3 562 000

Аргентина.....	224 000
СССР.....	1 515 000
Южная Африка.....	115 000
Франция.....	530 000
Бразилия.....	100 000
Великобритания.....	326 000

Мы уже поняли, почему теологический подход к иудаизму с его определениями идей и верований не внушает доверия. Социологический подход, делая ударение на культе и обрядах, также может произвести неверное впечатление и исказить общий смысл иудаизма. Такой подход скорее приведет к «иудаизмам», поскольку евреи во всем мире живут в самых разных условиях и среди самых разных нееврейских национальностей, составляющих большинство населения той или иной страны. Социологический подход может привести к тому, что иудаизм сведется к простому перечислению, чем занимается и что говорит группа населения в данное время и в данном месте. Очевидно, что такой подход абсолютно неприменим к религии, которая призывает к откровениям, содержащимся в священных писаниях и произносимым святыми учителями. Исторический же подход совершенно противоположен по своему методу и особенно подходит для исследования иудаизма. Иудаизм — это не просто история еврейского народа, но скорее отражение истории. Иудаизм не является историей, так же как он не является этикой, он — религиозный смысл истории, тот способ, которым евреи воспринимают в нем Божественное предназначение, то есть то, что составляет его значение. История религии как таковая расскажет вам обо всем, кроме того, что вы хотите узнать об иудаизме, то есть о том, что эта религия означает для тех, кто ее практикует. То, что действительно жизненно важно для иудаизма, можно назвать скорее «священной историей». Иудейские обряды, особенно празднование Пэсах (Пасхи), снова и снова проигрывают исторический опыт и утверждают его непреходящее значение. Именно приверженность этому опыту, как мы видим, делает иудея иудеем.

Далее, иудейские верования не только выражают исторический опыт, но и сами им же и образованы. Невозможно понять современный иудаизм в отрыве от его прошлого. Всевозможные движения, какими бы новаторскими они ни были, отдают себе отчет, что корнями своими они уходят в иудаизм прошлых поколений. Исторический подход к иудаизму учитывает как разнообразие выражения иудейской веры, так и географические и культурные различия еврейского народа.

СУЩНОСТЬ ИУДАИЗМА

Может ли исторический подход помочь нам ощутить также целостность иудейского опыта? Возможно ли для нас, поскольку мы «учимся иудаизму», иметь, по крайней мере, отправную точку, краткое изложение сути иудаизма? Поиски ответа на этот вопрос велись еще в давние времена. Талмуд рассказывает нам историю человека, который собирался принять иудаизм. Он пришел к рабби Гиллелю и попросил объяснить ему всю Тору, пока он будет стоять на одной ноге. Гиллель ответил следующее:

«Не делай своему соседу то, что не хочешь, чтобы делали тебе. Вот тебе вся Тора. Остальное — это комментарий. Иди и учись» (Шабат, 31а).

Ответ (известный под названием «золотое правило») делает явный упор на «делание», а не на умствование в вере. Но сам вопрос тоже интересен. По всей вероятности, если бы грекоговорящие иудеи рассказали эту историю, в ней обращенный попросил бы научить его «иудаизму», пока он стоит на одной ноге, так как именно это фактически и требуется. Во все века ученики веры стремились (и это не удивительно) узнать основные принципы иудаизма, ядро его учения, его особое видение.

В Талмуде было сделано немало попыток выделить суть иудаизма. В одном месте сказано (Мак-кот, 23б—24а), что Бог дал Моисею 613 заповедей, однако более поздние учителя сократили их до основных принципов: Давид до одиннадцати (Псалом 15), Исая до шести (Исайя, 33:15—16), Михей до трех (Михей, 6:8), снова Исая до двух (Исайя, 56:1); и наконец, Амос и Аввакум до одного, который гласит: «Взыщите Меня и будете живы!» (Амос, 5:4) и «Праведный своей верою жив будет» (Аввакум, 2:4). В XII веке знаменитый ученый и философ-талмудист Маймонид (его полное имя рабби Моисей бен Маймон, известен также его акроним «Рамбам») вывел тринадцать принципов веры, которые, по его мнению (и это мнение разделяют многие более поздние иудейские учителя), являются главными и существенными в иудаизме. В оригинале они написаны на арабском языке (язык, которым пользовались мыслители того времени в Испании и мусульманских странах) и представляют собой не что иное, как чисто формальное заявление, или кредо, в ответ на вызов, брошенный иудаизму исламом и христианством. Эти принципы можно кратко сформулировать следующим образом:

1. Бог существует.

2. Бог один.
3. Бог не существует в телесной оболочке.
4. Бог вечен.
5. Иудеи должны поклоняться только Ему одному.
6. Общение с Богом происходит через пророков.
7. Моисей — величайший из пророков.
8. Тора имеет божественное происхождение.
9. Тора никогда не утратит своего значения.
10. Бог знает обо всех поступках людей.
11. Бог наказывает зло и вознаграждает добро.
12. Бог пошлет Своего Мессию.
13. Бог воскресит мертвых.

Несмотря на то что эта попытка обобщить основы иудейской веры подвергалась критике с разных сторон и различным образом интерпретировалась в соответствии с иудейскими традициями, она тем не менее, получила отражение в иудейском богослужении. Во время службы в синагоге принципы веры, изложенные в гимне (гимн называется «Игдаль», по начальному слову, которое на иврите означает «величие»: «Величие и слава Бога (дающего) жизнь безграничны...»), поются верующими.

За последние два столетия поиски главного смысла иудаизма были обусловлены новыми факторами. Одним из них был подъем в XIX веке движения, направленного на объективное исследование источников и истории иудаизма, в результате чего выявилось общее направление иудейской мысли и стало ясно, что иудаизм развивался в ответ на внешние стимулы. Невозможно уже было утверждать, что иудаизм — это нечто замкнутое и неизменное. Другим фактором стала политическая эмансипация. Проникая в западное общество, иудеи должны были приспособить иудаизм таким образом, чтобы он стал жизнеспособен в новой ситуации и был в состоянии принимать вызов за вызовом, которые бросала ему эта новая ситуация. Институты иудаизма теряли свою силу при интеграции иудеев в структуру современного государства. Вопросы относительно характера иудейской общины, авторитета иудейских руководителей, которые в новых условиях оставались без политической власти, роли иудейского закона вели к значительной неопределенности и переориентации мышления. Процесс социального выкорчевывания традиционного уклада жизни часто сочетался с физическим истреблением, явлением хотя и не новым для евреев, однако совершенно выбивающим всякую почву из-под ног. Холокост и учреждение в 1948 г. государства Израиль оказали глубочайшее воздействие не только на численность еврейского населения, но также на самовосприятие евреев и на их самооценку. События нового времени, начиная с Французской революции

1789 года, сильно изменили иудейский мир. Все это затрудняет задачу определения того, что в иудаизме является неизменным. В самом деле, некоторые утверждают, что в наше время не представляется возможным дать простое описание иудаизма. В нем есть различные течения, каждое из которых претендует на истинность, однако ни одно из них не признается таковым другими. Больше не существует общепринятого мерила, с которым подходят к той или иной вере или обычаям. Ушла в прошлое более или менее общая традиция двухсотлетней давности, и теперь уже невозможно сказать с определенностью: «Это иудаизм». Тем не менее есть представители иудейской мысли, которые считают, что это возможно, даже несмотря на все вышеописанные факторы, влияющие на иудаизм. Лидер немецкого еврейства Лео Баек назвал свою работу «Сущность иудаизма». Он пишет:

«Понятие сущности, то есть основного, главного, характеризуется тем, что приобретено и сохранено. Иудаизм обладает таким постоянством, такой сущностью, несмотря на многочисленные разновидности и переходящие одна в другую стадии своего долгого развития. Именно благодаря этой сущности все они имеют нечто общее, единство мысли и чувства и внутреннюю связь» (3-я редакция, 1948).

В начале этого столетия ученый-талмудист Эхад га-Ам предположил, что сущность иудаизма заключается в возвеличивании идеального над всеми материальными или физическими формами и концепциями. Он отметил, что, если бы новообращенный Гил, леля пришел бы к нему с просьбой рассказать всю Тору, пока он стоит на одной ноге, он бы ответил:

«Не делай себе кумира и никакого изображения (Исход, 20:4). Вот вся Тора. Остальное комментарий».

Так все-таки возможно или нет установить сущность иудаизма? Совершенно очевидно, что было бы заблуждением рассуждать об иудаизме в монолитных терминах. Различные цивилизации: египетская, хананитская, вавилонская, персидская, греческая, римская, византийская и мусульманская оказали весьма ощутимое влияние на евреев и через них — на иудаизм в целом. По мере развития и приспособления к меняющимся обстоятельствам на протяжении своей долгой истории, иудаизм, естественно, меняет те или иные акценты и приобретает

явные противоречия. И если говорить о сущности иудаизма или о «нормативном иудаизме», как еще иногда его называют, каковы в этом случае объективные основы для определения того, что является существенным или нормативным, а что второстепенным или преходящим?

Совершенно очевидно, что здесь в рассуждения вкрадывается отчетливо субъективный элемент.

Вполне обоснованно, однако при условии соблюдения необходимых предосторожностей и не впадая в преувеличения, стремиться понять, что такое нормативный иудаизм или его (иудаизма) сущность. В одном из наиболее значительных произведений иудейского мистицизма, «Зогар» («Сияние»), говорится о трех элементах, связанных один с другим. Это Бог, Тора и Израиль. Несмотря на то что эти три идеи видоизменялись из века в век и что различия в акцентах действительно существуют в зависимости от культуры и точки зрения, тем не менее среди верующих имеется определенное единодушное мнение, что Бог, Тора и народ имеют первостепенное значение для иудаизма. Как иудейский теолог Льюис Якобе без лишних слов охарактеризовал это:

«Иудаизм без Бога — не иудаизм. Иудаизм без Торы — не иудаизм. Иудаизм без евреев -не иудаизм».

Разница между светским и религиозным иудаизмом может здесь оказаться весьма полезной. «Светский иудаизм» характеризует философию евреев, которые принимают определенные иудейские ценности и даже иногда в религиозных отправлениях, но не придавая им религиозного значения. Они могут называть себя иудеями и в то же время отвергать любую религиозную философию. Некоторые ученые с целью проведения четкой границы между одними и другими предлагают ввести в употребление новые термины. Например, Якоб Неснер предлагает слово «иудаист» для сравнения с евреем. Последний - - это тот, кто принадлежит к этнической группе евреев. Под его еврейством подразумевается то, что есть еврейского в его культуре, в какой бы части света он ни жил. С другой стороны, «иудаист» - - это еврей, который, кроме того, утверждает свое согласие с иудейской традицией важным и существенным образом. Неснер здесь различает еврейство и иудаизм, который он называет «иудейской традицией». В своей книге «Путь Торы: введение в иудаизм» он пишет:

«Еврейство соотносится с совокупностью черт, которые в различном обрамлении рассматриваются

как характерные и особенные для евреев; однако эти черты могут иметь слабое (если вообще имеют) отношение к иудейской традиции. Иудаизм состоит из религиозной традиции, бережно хранимой в священных книгах, выраженной священными словами, поступками, образом жизни, принципами веры, собранными вместе под словом «Тора» (Издательство Дикенсона, 1974).

Работая над книгой в 1992 г., Неснер признает трудность такого разграничивания. По данным отчета, из 5,5 миллиона североамериканцев, которые называли себя евреями в 1990 г., 4 миллиона заявили, что они евреи, потому что придерживаются своей веры и принимают участие в религиозной практике. Однако выяснилось, что под верой подразумевается своего рода «гражданская религия», поддержка земли Израиля, нечто, объединяющее евреев любых убеждений способом, в котором иногда чрезвычайно трудно распознать древний иудаизм Торы. Неснер склонен больше говорить об «иудаизмах» как о «семье религий», как он это называет.

Историю иудаизма можно подразделить на пять периодов:

1. Древний Израиль до иудаизма, с истоков и до 586 г. до н. э.
2. Возникновение иудаизма после разрушения Храма в 586 г. до н. э.
3. Период формирования раввинистического иудаизма после разрушения Второго Храма в 70 г. н. э.
4. Господство раввинистического иудаизма, 600—1800 гг.

о. Время разнообразных «иудаизмов», от Американской и Французской революций 1776 и 1789 гг. и до наших дней.

Эта книга не учит вас, как быть иудеем, а учит самому иудаизму и рассматривает иудаизм как мировую религию. Ибо он и есть мировая религия. Иудаизм сосредоточен на вере — вере народа Израиля в Бога. И этот Бог, евреи верят в это, не есть отсутствующий или безразличный Бог, но Бог, который сообщает о Своей воле человечеству. Эту волю предстоит открыть в Торе — руководстве, которое Бог дал людям, чтобы жить по нему. Вера евреев — в любви и власти Бога донести Свои цели до всего человечества. В этих целях, верят евреи, народ Израилев играет особую роль. Тора дана им на благо всего мира. Он, еврейский народ, — орудие для сообщения людям Божьей воли. Иудаизм, таким образом, — это мировая религия не только по географическому распространению, но и по своим горизонтам. &го религия для всего мира, не потому

что все должны стать иудеями, ибо цель иудаизма абсолютно не такова, но исходя из убеждения, что мир принадлежит Богу, и люди должны вести себя в соответствии с Его волей.

Отправной точкой любого исследования этой веры служит Библия. Здесь мы найдем записи о ключевых понятиях, обычаях, порядках и правилах, которые наиболее существенны в вере. Мы не можем, строго говоря, подразумевать под иудаизмом библейскую веру, веру древнего Израиля. Термин «иегуди» («иудей»), употребляемый в отношении всего народа Израилева, появился в самом конце библейской истории. Первоначально он означал «некто, принадлежащий к колену Иуды». И что еще более важно, поздний иудаизм обладает определенными чертами, которые отличают его от тех понятий, церемоний и обрядов, которые описаны в Библии. Тем не менее большинство евреев считают преемственность библейской веры и иудаизма вполне достаточной, для того чтобы рассматривать их как одну веру. Именно в Библии наше внимание сразу же привлекает сущность иудаизма как веры, как той деятельности, которую осуществляют люди. Мы видим в ней именно ту религию, о которой собираемся говорить. Как Баек заявляет в своей книге «Сущность иудаизма»:

«Вот принцип иудаизма в его глубочайшем значении; через действие мы проповедуем нашу религию. Наша жизнь расскажет о величии нашей веры».



ГЛАВА 2 КОРНИ ВЕРЫ И ОБЫЧАЕВ БИБЛИЯ

ИСТОРИЯ НАРОДА И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ

Мусульманское учение совершенно справедливо называет иудеев «народом Книги». Священные книги действительно занимают центральное место в иудаизме. Эти книги — Библия, Талмуд (раввинистические писания) и сиддур (молитвенник), однако именно в первой из них обосновывается вся иудейская вера. Библия была первой не только хронологически, она — основа, из которой в дальнейшем развилась религия иудаизма.

Религию Библии нельзя отождествлять с иудаизмом. В Библии религия представляет различные круги, взгляды которых развивались на протяжении веков, и они отличаются друг от друга. И ни об одном из этих кругов или взглядов нельзя сказать, что тот или этот представляет современный иудаизм. Тем не менее можно предположить, что определенные ключевые понятия имеют решающее значение в Библии и, естественно, они повлияли на формирование иудаизма. Мы уже говорили в первой главе, что все эти понятия вращаются вокруг треугольника «люди — Бог — Тора». С людьми неразрывно связана земля. Ключевые понятия выражены в Библии не в форме кредо, но как история. Некоторые полагают, что иудаизм начинается с Авраама, первого человека, с которым Бог заключает договор и которому обещает землю (Бытие, 15:18; 17:2, 19). Естественно, он считается отцом или патриархом еврейского народа (его сын Исаак и внук Иаков также рассматриваются как патриархи, а их жены как праматери). Другие считают более обоснованным отнести начало развития иудаизма к появлению Священного Писания, в период после разрушения Первого Храма в 586 г. до н. э. И хотя большая часть событий, описанных в Библии, произошла до этой даты, некоторые писания и практически вся систематизация писаний относятся к этому периоду. Именно эти письменные источники призваны придать бессмертную значимость древней истории отдельной группы людей.

Простое пересказывание истории этих людей в соответствии с библейскими книгами само по себе

не выводит нас к иудаизму. Существует много работ по истории евреев, которая остается историей и не открывает нам, каким образом религиозная летопись событий заложила основы развившегося из этой летописи иудаизма. То, что предлагает нам Библия, — это история и толкование ее значения. Ее первые слова: «*В начале Бог*» задают тон повествования, которое куда-то поведет. Евреи верят, что их собственная история — это продолжение библейской, что они являются наследниками Договора и, таким образом, связаны библейскими истинами, хотя и в переистолкованном виде. Убеждение раввинистического иудаизма, того иудаизма, который в конечном итоге стал нормой, заключается в том, что все характерные черты и особенности современного иудаизма вытекают из одного источника — Библии. Раввинистическая литература и принципы толкования, которые содержатся в ней, сосредоточены на подтверждении авторитета Библии в каждой из этих черт.

СТРУКТУРА ЕВРЕЙСКОЙ БИБЛИИ

В ощущении авторитета, черпаемого из Божественного вдохновения, — ключ к разгадке создания Библии и ее влияния на евреев. Латинское слово «*Библиа*», «*книжечки*» (первооснова которого — греческое название «*Библос*» — древний город в Сирии, известный производством папируса), указывает, что Библия — это не одна книга, но много. Ряд книг (иногда их насчитывали до 24, но в приведенном ниже списке некоторые считаются как одна книга) в конце концов был принят как имеющий особый авторитет для иудаизма, однако это произошло не за один раз, и не все эти книги имеют одинаковый вес. Порядок, в котором различные книги или сборники книг признавались иудаизмом, соответствует приоритету каждой из них в жизни евреев. Книги разделены на три отдела. Первый отдел (как по времени создания, так и по значимости) — Тора. Название часто переводится как «*Закон*», хотя точнее было бы трактовать его как «*Учение*» или «*Предписание*». Тора включает в себя пять книг (известных, следовательно, по их греческому названию «*Пентакеисл*» — Пятикнижие). Второй отдел состоит из Невиим («*Пророки*»), которые подразделяются на «*Ранних Пророков*» и «*Поздних Пророков*», — всех вместе этих книг насчитывается 19, хотя одна из книг может подразделяться на 12 небольших («*Малые Пророки*»). Третий раздел состоит из всех остальных книг. Книги этого раздела имеют чрезвычайно разнообразный характер и объединены под названием «*Ктувим*», или «*Писания*». Тора играет важнейшую роль в

иудейском культе, в каждый Шабат (субботу) на утренней службе читается отрывок из нее со специально подготовленного пергаментного свитка. Книги Пророков являются дополнительными на такой службе, отдельные выдержки из них читаются с печатных текстов. Писания вообще не фигурируют в общественных чтениях, за исключением только нескольких особых дней, в которые данная конкретная книга имеет значение, например, книга Есфирь на празднике Пурим (см. главу 13).

ТОРА (УЧЕНИЕ)

Берешит (Бытие)

Шмот (Исход)

Ваикра (Левит)

Вэmidбар (Числа)

Дварим (Второзаконие)

НЕВИИМ (ПРОРОКИ)

А. НЕВИИМ РИШОНИМ (РАННИЕ ПРОРОКИ)

Иееошуа (Иисус Навин)

Шофтим (Судьи)

1, 2 Шмуэль (1 и 2 Царств)

1, 2 Мелаким (3 и 4 Царств)

Б. НЕВИИМ АХАРОНИМ (ПОЗДНИЕ ПРОРОКИ)

1. ВЕЛИКИЕ ПРОРОКИ

Йешаяеу (Исайя)

Йермиягу (Иеремия)

Йехезкель (Иезекииль)

2. МАЛЫЕ ПРОРОКИ

Гошея (Осия)

Йозль (Иоиль)

Амос (Амос)

Овадья (Авдий)

Иона (Иона)

Миха (Михей)

Нахум (Наум)

Хаваккук (Аввакум)

Цфангья (Софония)

Хаегай (Аггей)

Зехарья (Захария)

Малахи (Малахия)

КТУВИМ (ПИСАНИЯ)

Тег ил и и (Псалтирь)

Мишлей (Притчи Соломона)

Иов (Иов)

Шир га-Ширим (Песнь Песней)

Рут (Руфь)

Эйха (Плач Иеремии)

Когелет (Екклесиаст)

Эстер (Есфирь)

Даниэль (Даниил)
Эзра (Ездра)
Нехемья (Неемия)
1, 2 Дивей га-ямам (1 и 2 Паралипоменон)

Книги Библии приведены в соответствии с принятым в иудаизме порядком расположения.

Приведенный выше старый порядок разделения библейских книг на три отдела был изменен в дальнейшем, когда христиане стали подразделять их по своему, на 39 книг. «Ранние Пророки» были отделены от «Поздних», а «Писания» были разбросаны по разным местам. Именно по иудейскому порядку составляется обычное название Библии на иврите — «Танах», которое представляет собой аббревиатуру начальных букв слов «Тора», «Невиим» и «Ктувим». Термин «Ветхий Завет» не употребляется иудеями. Слово «завет» означает «договор», ключевой термин в иудейской вере, обозначающий особые взаимоотношения Бога с народом Израиле-вым. Христиане говорят о Ветхом Завете с целью провести границу между договором Бога с народом Израилевым и последующим договором, который, как они верят, был утвержден Иисусом из Назарета и который лег в основу 27 книг, известных под общим названием «Новый Завет». С точки зрения иудеев, первоначальный договор по-прежнему остается в силе и, таким образом, не может быть воспринят как «ветхий» (т. е. старый). Когда христиане упоминают Библию, они имеют в виду сборник из 39 книг (которые соответствуют иудейским 24 книгам, но подразделены на большее количество и по-другому скомпонованы) и сборник из 27 книг I и II веков н. э. Последние были написаны на греческом языке, в то время как первые — на иврите (за исключением одного раздела книги пророка Даниила, который был написан на арамейском — очень близком к ивриту языку той же самой семитской языковой группы). Таким образом, очевидный способ обращения к Библии иудеев — это древняя Библия, написанная на иврите. Для иудеев древнееврейская Библия — это просто «Библия». Иудеи могут изучать Новый Завет, чтобы получить сведения о христианстве, но они не считают его Священным Писанием, и, таким образом, в иудейской вере и практике ему нет места. Существуют и другие книги, которые являются частью канона (критериями или нормами) католической или православной церкви, известные под названием «Апокрифы», что в переводе с греческого языка означает «тайные книги». Иудейская традиция обращается к ним как к «внешним книгам». К ним относятся Первая и Вторая книги Маккавеев, которые представляют исторический интерес, так как бунт Маккавеев связан с праздником Хануки и время от времени упоминается в раввинистической литературе, известной

под названием «Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова» («Бен Сира») или «Екклезиастическая» (не следует путать с библейской книгой Екклезиаста, известной также как «Когелет», которая является частью Ктувим).

СОДЕРЖАНИЕ ТОРЫ

Термин «Тора» может употребляться в отношении всей Библии, а также в отношении Библии вместе с раввинистическими учениями, которые развивались в течение периода примерно до VI века н. э. В наибольшей степени этот термин относится к первым пяти книгам Библии. Его употребление, с одной стороны, до некоторой степени вводит в заблуждение, но, с другой стороны, чрезвычайно уместно. Он вводит в заблуждение потому, что дает основание думать, будто все пять книг написаны в одном стиле и имеют одни и те же задачи. В действительности же здесь собрано воедино множество различных кусков письменного материала. Вместе с тем называть весь сборник «Торой», «Предписанием» или «Учением», уместно, потому что все эти книги объединяет одна основная идея — предписания, данные Богом народу Израилеву. Многие части повествования начинаются с таких фраз, как: «И сказал Господь Моисею», и эта древняя вера в авторство Моисея по-прежнему актуальна в ортодоксальной иудейской вере.

Еще более поразительно то, что руководство для жизни евреев начинается с описания сотворения мира. В первых двух главах книги Бытие содержатся фактически два различных описания, и оба направлены на то, чтобы подчеркнуть высшую цель Бога и ту ответственность за сотворенный мир, которая была возложена на человека. Первые 11 глав книги Бытие ставят важные вопросы об отношениях между Богом и людьми. Отчаяние Бога говорит о том, что представляли собой 10 поколений между Адамом и Ноем, а последующие 10 поколений между Ноем и Авраамом уже характеризуются ожиданием Бога признания Его как Творца со стороны людей. На этом этапе повествование сосредоточивается на Аврааме, его жене Саре и их потомках. Именно через их отклик, через готовность следовать Божьим предписаниям формируется народ Израилев. Имя «Израиль» дается Иакову (Бытие, 35:10), и таким образом его потомки в буквальном смысле являются «детьми Израилевыми». Обозначение «евреи» используется в отношении этой первоначальной группы семитских племен, как это видно из книги Бытие (14:13). Другие племена, такие, как арабы, тоже принадлежат к группе семитов, а начиная с VI века до н. э. термин «евреи» исторически

принадлежит израильтянам. Это был народ «иегуди» из южного царства Иегуда — термин, обозначающий провинцию Иудея во времена Маккавеев и до сих пор употребляемый евреями для обозначения области к югу от Иерусалима. Слово «Израиль» стало также употребляться применительно к земле, которая, когда Бог обещал ее Аврааму, называлась Ханаан и была населена хананеями (см. главным образом книгу Бытие, 12 и 17).

Таким образом, книга Бытие формирует основу для религии, которая в конечном итоге развилась в иудаизм. Для Бога — единственного Творца — значение имеют все люди. Ной, как их представитель (Бытие, 9:18—19), в соответствии с Талмудом, получает семь основных правил, по которым люди должны жить. Этот «Кодекс Ноя» запрещает поклонение идолам, богохульство, инцест, убийство, грабеж и жестокость по отношению к животным. Он требует проявлять честность и справедливость, в том числе указывает на необходимость учредить суд, чтобы отправлять правосудие. Только после этого внимание сосредоточивается на Аврааме и обещаниях, данных его потомкам. Следовательно, книга Бытие преобразовывает историю отдельной группы людей в нечто, имеющее не только серьезные последствия для всех будущих детей Израилевых, но и для всех людей на земле.

Наиболее ясно эта идея выражена в одном из существенно важных в Торе отрывков во второй книге:

«Вы видели, что Я сделал Египтянам, и как Я носил вас 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» (Исход, 19:4—6).

Понятие «избранный народ» ведет к серьезным недоразумениям для евреев, если они забудут условную природу договора, заключенного с Моисеем от их имени, и для неевреев, если они увидят в этом понятии заботу Бога исключительно только о детях Израилевых. Смысл этого отрывка, как и смысл остальных текстов Торы и Невиим (книг Пророков), в том, что дети Израилевы призваны сыграть особую роль в намерениях Бога в отношении «всей земли». Речь идет не о том, что они лучше, чем другие люди, так же как священники, которые в древнем Израиле представляли людей перед Богом и Бога перед народом, не были лучше, чем несвященники. Они просто были призваны выполнять свою задачу. Их задача — быть святым народом — народом, стоящим

отдельно. Так, прежде чем начать чтение Торы в синагоге, Богу возносится молитва:

«Благословен Ты, Господь, Бог наш. Царь вселенной, избравший нас из всех народов и давший нам Тору».

Неизвестны причины, по которым именно на этот народ была возложена такая ответственность. В соответствии с раввинистическими комментариями главы 24:7 книги Исход Тора была предложена всем народам, но только Израиль принял ее. Совершенно очевидно, однако, что в основе этого выбора — любовь Бога, а не достоинства Израиля. Во Второзаконии (7:7—8) мы читаем:

«Не потому, чтобы вы были многочисленнее всех народов, принял вас Господь и избрал вас, — ибо вы малочисленнее всех народов, — но потому, что любит вас Господь, и для того, чтобы сохранить клятву, которую Он клялся отцам вашим, вывел вас Господь рукою крепкою и освободил тебя из дома рабства, из руки фараона, царя Египетского».

И все-таки возникает коренной вопрос: почему Бог избрал только один народ? Почему вся человеческая раса не могла послужить средством для осуществления божественных целей преобразования мира? Возможно, наилучшим здесь был бы ответ, предложенный британским теологом рабби Льюисом Якобсом, который заметил, что «все величайшие человеческие достижения были сделаны отдельными людьми, живущими особым образом». Пьесы Шекспира не могли появиться сами по себе, для этого потребовался англичанин, который писал бы по-английски. Однако их ценность простирается далеко за пределы Англии. Бог должен был доверить Свой выбор еврейскому народу с его особым опытом. И однако, «то, что получилось из этого, и, как полагает иудаизм, то, что из этого получится, будет во благо всего человечества» («Книга иудейской веры», Verhman House, 1984).

В периоды преследований отношение евреев к идее благоволения к ним Бога, по сравнению с другими народами, было националистическим или партикуляристским. Тем не менее по мировоззрению будет достаточно точным описать иудаизм словом «всемирный». В ряде мест, особенно в главах книг Пророков, мы улавливаем убеждение о том, что израильский народ является благословением миру (например, в книге пророка Исаяи, 19:24—25). Само собой разумеется, в еврейском богослужении и философии подчеркивается особая роль Израиля в деле спасения человечества (Саадия Гаон в IX и X

веках н. э., Галеви в XI—XII веках и Каббала (мистическое учение)).

Основная цель книги Исход — указать особые обязательства, возложенные на Израиль. Начальные главы рассказывают о рабстве потомков Иакова в Египте и их избавлении в «земле, где течет молоко и мед» (3:8) под предводительством Моисея. Их «ехосЗиз» (греческое слово, означающее «исход») из Египта — основное событие в истории евреев, его каждый год отмечают во время праздника Пэ-сах и постоянно поминают во время служб в синагоге. Кульминацией исхода является подтверждение договора с Богом на горе Синай (другое название — Хорив), описанное в книге Исход, главе 19. Последующая глава устанавливает 10 заповедей, необходимых для соблюдения договора. Эти заповеди или обязательства (на иврите «Мицвот», единственное число — «Мицва») могут быть как утверждениями (например: «Почитай отца твоего и мать твою», так и запретами (например, «Не убий»). Первое из этих 10 речений (греческий термин «Decalogue», т. е. «Десятисловие») представляет собой утверждение, на котором основываются остальные заповеди в контексте:

«Я Господь Бог твой. Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства» (Исход, 20:2).

Вторая заповедь (стихи 3—6) решительно заявляет об основном последствии спасения израильтян Богом, а именно: они не должны иметь другого бога или какого-либо физического образа Бога. Вера в единого Бога, которому нет подобия, единственного Творца и поддерживающего все существующее, лежит в основе иудейской веры. Об этом говорится с абсолютной ясностью во Второзаконии (6:4):

«Слушай, Израиль: Господь, Бог наш. Господь един есть».

Мицвот (заповеди) книги Исход, 20 (также присутствующие во Второзаконии, 5), говорят одновременно о культе и о морали. «Помни день субботний» — ритуальная заповедь, в то время как «Не произноси ложного свидетельства на ближнего твоего» — относится к этике. По традиции в Торе насчитывается 613 заповедей. 248 из них являются утверждениями и 365 — запретами. Дальнейшее разделение может быть сделано между заповедями, для которых основания очевидны, такими, как запрет на убийство, и теми, основания для которых неочевидны, как, например, запрет на употребление в пищу некоторых видов домашней птицы. Заповеди первого типа называются «миш-иатим» («законы»), а

второго — «хуким» («устав»). Некоторые евреи считают, что нужно попытаться найти основания для хуким. В частности, Маймонид в своем труде «Путеводитель для заблудших» утверждает, что они, как и мишпатим, имеют рациональную основу. Другие считают, что не стоит пытаться искать основание для того, что его не имеет. В самой Библии не приводится никаких оснований для мицвот. Их просто нужно соблюдать.

В остальных частях Пятикнижия большое место отводится законам. Книга Левит определяет правила и нормы, по которым люди должны жить, чтобы достичь «святости». Многие из них касаются священного календаря и законов ритуальной чистоты. Описывается роль священников в принесении жертвоприношений от имени народа. Подчеркивается благодать Земли Обетованной, причем жертвоприношения считаются плодами этой земли. Остальные мицвот относят к общей морали, как, например, не мстить или не таить злобы на ближнего (Левит, 19:17—18). В книге Числа рассказывается о народе,двигающемся по пустыне между Синаем и Ханаанской землей, но еще раз подчеркивается роль Моисея как проповедника Торы и ответственность священнослужителей. Второзаконие еще раз утверждает правила договора и повторяет некоторые отрывки из повествований предыдущих книг. Они представлены в форме длинной проповеди Моисея. Книга заканчивается его смертью.

Поделенную на отдельные части («сидрот»), Тору читают в синагоге каждую субботу и на праздники. Каждая сидра получает название по первым ее словам на иврите. Так, часть 1:1—6; 8 книги Бытие называется «Берешит» («В начале»). «Берешит» — это также название книги Бытие в еврейской Библии. В напечатанном виде Тора занимает центральное место как в молитвах, так и в изучении ее в синагоге и дома. Термин, употребляемый для напечатанной версии пяти книг Моисея, в отличие от рукописных свитков («сэфер Тора»), — «хумаш» (от «хамеш» — «пять»).

СОДЕРЖАНИЕ КНИГИ НЕВИИМ («ПРОРОКИ»)

В обычной речи слово «пророчество» означает предсказание будущего. Когда же мы обращаемся к пророчествам еврейской Библии, мы замечаем, однако, что предсказание не является основной задачей пророчеств. Первые четыре книги Невиим («Пророки») главным образом озабочены прошлым и его скрытым значением для настоящего. Авторы, написавшие книги Иисуса Навина, Судей и Царств, рас-

сказывают о событиях в истории народа, начиная с его прихода в Ханаан и до разрушения Иерусалима, которое произошло приблизительно через 500 лет. Но, поступая подобным образом, они интерпретируют события с точки зрения их теологического будущего. Книги являются в большей степени пророческими, чем историческими, так как они оценивают историю в соответствии с божественным предначертанием, которое в ней просматривается, а также в соответствии с теми нравственными уроками, которые необходимо из нее извлечь. Основная идея здесь такова: послушание Богу ведет к процветанию, в то время как непослушание ведет к несчастьям. Книга Навиим начинается там, где Пятикнижие завершает свой рассказ, и повествует о завоевании Ханаана израильтянами под предводительством Иисуса Навина, преемника Моисея. Книги Навиим описывают, особенно во времена кризисов, как вожди, именуемые также «судиями», поднимаются, чтобы руководить людьми. Список героев включает в себя Самсона и Девору.

Особую важность имеет образование монархии во времена пророка Самуила. Не во всех историях просматривается положительное отношение к этому процессу, но в тех историях, где оно есть, говорится, что Двенадцать племен почувствовали необходимость царской власти как объединяющей силы. 3-я книга Царств (10:1) повествует о помазании Самуилом на царство первого царя, Саула. И далее каждый «помазанный» (на иврите «Малинах») царь, начиная с Саула, должен представлять Бога в управлении своими людьми в соответствии с законами Божьими. Главной фигурой здесь является Давид, и вовсе не потому, что он покорил Иерусалим и сделал его своей столицей (4 Царств, 5:1—10). Хотя его и не всегда изображали в лучшем свете (взять хотя бы историю с прелюбодеянием и последующим порицанием со стороны пророка Нафана в 4-й книге Царств (11, 12), Давид тем не менее становится образцом справедливого правителя (Исайя, 11:1—5). Его сын Соломон строит Храм в Иерусалиме, постоянное здание, которое заменило прежнее временное святилище (Исход, 25—27).

Во время правления сына Соломона Ровоама царство распадается на две части. Колена Вениамина и Иуды образуют северное царство Иудею, а остальные 10 колен образуют южное царство Израиль. Оставшиеся главы 3-й и 4-й книг Царств прослеживают истории этих двух царств вплоть до разрушения ассирийцами столицы Израиля, Самарии, в 721 г. до н. э. и разрушения вавилонянами столицы Иудеи, Иерусалима, в 586 г. до н. э. Пророки, по существу представители Бога на земле, появляются в

критические периоды жизни, чтобы призвать людей и их царей вернуться к поклонению единому Богу и к нравственным нормам израильской религии (например, Илия в 1-й книге Царств, главы 18 и 21). Имена пророков, живших в период между VIII и V веками до н. э., чьи предсказания были записаны либо ими самими, либо их последователями, составляют названия книг, объединенных в книгу Поздних Пророков. Основные здесь — книги Исаяи, Иеремии и Иезекииля, поэтому к ним обращаются как к книгам Старших Пророков. Книги Малых Пророков значительно короче, в еврейской Библии они объединены в одну книгу, которая называется «Книга Двенадцати». Пророческие откровения отличаются друг от друга в зависимости от кризисной ситуации, к которой относится откровение, но во всех можно обнаружить одни и те же повторяющиеся моменты. Главным здесь является яростное порицание Израиля и Иудеи, за то что они предали договор, надеясь на свою политическую мощь и идолопоклонничество, а также за нарушение нравственных требований. Так, например, Осия упрекает Израиль (называемый здесь по имени крупнейшего из северных колен, Ефрема):

«И увидел Ефрем болезнь свою и Иуда — свою рану, и пошел Ефрем в Ассирию и послал к великому царю. Но он не может исцелить вас, и не излечит вас от раны» (5:13).

«Поставляли царей сами, без Меня; ставили князей, но без Моего ведома. Из серебра своего и золота своего сделали для себя идолов: оттуда — гибель» (8:4).

«Слушайте слово Господне, сыны Израиле-вы; ибо суд у Господа с жителями сей земли, потому что нет ни веры, ни верности, ни Богопознания на земле. Клятва и обман, убийство, воровство и прелюбодеяние крайне распространились, и кровопролитие следует, за кровопролитием» (4:1-2).

В своих откровениях пророки обращаются к ценностям, проповедуемым Торой, таким, как деятельное сочувствие к наиболее социально уязвимым. Сироты, вдовы, чужеземцы — все они объекты особого внимания Бога, о чем говорится в Пятикнижии (например, в книге Исход, 22:21—24; во Второзаконии, 10:17—19). Так, Исая умоляет свой народ отвратитт. от себя Божье возмездие:

«Омойтесь, очиститесь; удалите злые деяния ваши от очей Моих; перестаньте делать зло; научитесь делать добро; ищите правды, спасайте

угнетенного, защитите сироту, вступайтесь за вдову» (1:16-17).

Мы видим, особенно в книге Исаяи, развитие идеи о том, что, когда Израиль выполнит свое предназначение, которое заключается в том, чтобы быть преданным Богу, на всей земле наступит мир (см., в частности, 2:2—4; 9:6—7; 11:1—9). От постоянного разочарования в правителях, пришедших на смену Давиду, появилась мечта о таком правителе, который будет обладать всеми качествами «помазанника» (мессии). Во время римского владычества эта мессианская мечта, корнями своими уходящая в еврейскую Библию, развилась в идею, в соответствии с которой, по раввинистическим рассуждениям, появится человеческая личность, посланная Богом, и провозвестит наступление Золотого века. В первые века нашей эры фарисеи в Иудее верили, что именно тогда произойдет воскрешение мертвых.

Претенденты на роль Мессии время от времени появлялись в истории евреев. Например, Симон бар Косиба (известный как Бар Кокхба, «сын звезды»), который в 132 г. н. э. освободил Иерусалим от римского владычества на три года (после чего восстание было подавлено), или турецкий еврей по имени Шабтай Цви в 1665 г. (впоследствии обратился в ислам). Сами евреи, однако, верят, что время Мессии еще не наступило. Они, таким образом, не признают центральное положение христианства о том, что Иисус из Назарета был Мессией («Христос» — греческий эквивалент слова «помазанник», «машиах»). Существуют группы верующих, известные под названиями «Мессианские иудеи» или «Евреи за Иисусом», которые считают, что сегодня они сохраняют иудейскую веру и в то же время верят в Иисуса как в Мессию. Непонятно, почему они не называют себя христианами, как делали те евреи, которые приходили к вере в Иисуса как в Мессию в новозаветные времена. С точки зрения иудаизма, будь он ортодоксальный или неортодоксальный, эти группы смешивают фундаментальные принципы веры как иудаизма, так и христианства. Основа христианства — Иисус, Который исполнил надежды о Мессии и заменил Тору Собой, как живым Словом Бога. Иудаизм по-прежнему считает повиновение Торе неизменным условием прихода Мессии и следующего за ним мессианского времени. Многие иудеи молятся каждый день о приходе Мессии и последующем восстановлении Храма и возобновлении жертвоприношений. Другие, особенно неортодоксальные иудеи, делают акцент на новой эре, а не на отдельной личности и молятся о преобразовании человечества, а не о возвращении системы жертвоприношений.

СОДЕРЖАНИЕ КНИГИ КТУВИМ («ПИСАНИЯ»)

Разрушение в 586 г. до н. э. Первого Храма было одним из двух существенных событий в последующих повествованиях еврейской Библии, поскольку возникла необходимость объяснить направление, которое приняла история евреев. Вторым таким событием было восстановление Иерусалима и строительство Второго Храма в период между 538 и 450 гг. до н. э. Когда персидский правитель Кир победил в 538 г. до н. э. вавилонян, он разрешил людям вернуться на родные земли, откуда они были изгнаны. Некоторые евреи предпочли остаться в Вавилоне, тем самым заложив основу крупной диаспоры. Среди тех, кто вернулись в Иудею, были Ездра, книжник, знаток Торы, и Неемия, который стал правителем. Книги Ездры и Неемии описывают, частью в форме автобиографических мемуаров, этот решающий период в жизни евреев. Жизненно необходимыми для дальнейшего развития иудаизма были чтения Торы перед народом, которые проводил Ездра, и готовность людей следовать заповедям, в частности той из них, где запрещались браки с неевреями (Неемия, 10:29). Делом первостепенной важности стало сохранение религии в первоначальной чистоте. Это было необходимо, чтобы избежать очередного предательства веры в Бога и последующего пленения.

Содержание и литературный жанр книг третьего раздела еврейской Библии настолько разнообразны, что, по существу, Ктувим («Писания») включает в себя все книги, которые не вошли в Тору и Нави-им. 1-я и 2-я книги Паралипоменон написаны приблизительно в то же время, что и книги Ездры и Неемии (они считаются одной книгой), и пересказывают историю, начиная от Адама и до Вавилонского пленения, но с упором на священническую сторону, а не на монархическую, как в книгах Царств. Книга Даниила рассказывает о преданности вере во времена преследований. Она была написана в вавилонский период, хотя современные исследователи связывают ее со временами Маккавеев.

Первой в Ктувине стоит книга Псалтирь, сборник из 150 псалмов, все или почти все из которых были созданы для богослужений в Храме. Псалмы по-прежнему играют заметную роль в иудейском культе и рассказывают, часто с необыкновенной красотой, о многих испытаниях, с которыми сталкиваются люди веры. В псалмах благодарят Бога или высказывают протест, восхваляют за благословения отдельным

людям или народу в целом и не понимают страдания опять же отдельных людей или народов. По традиции их создание приписывают царю Давиду. Остальные книги в сборнике Ктувим включают в себя Притчи — собрание мудрых высказываний — и книгу Иова, повествующую о прочности веры человека в Бога, несмотря на незаслуженные страдания. Книга Иова представляет собой вызов преобладающей в Библии идее зависимости благополучия от веры.

Вызовом эксклюзивистской позиции иудаизма периода после изгнания является книга Руфь, которая рассказывает о преданности моавитянки — героини книги — своей свекрови и Богу. Книга Руфь — одна из пяти очень коротких книг, известных под общим названием «Хамеш Мэгилот» («Пять свитков»). Каждая из них читается в синагоге в течение иудейского года в моменты, соответствующие времени года или теме: книга Руфь — на праздник Шаву-от (Пятидесятница), книга Екклесиаста — на Сукот (праздник Кушей), книга Плача Иеремии — в пост Девятого Ава, когда оплакивается разрушение Иерусалима, Песнь Песней (сборник любовной поэзии, иногда рассматриваемой как аллегория любви между Богом и Израилем) - - на Пэсах (праздник Пасхи), и книга Есфирь — на праздник Пурим.

ТОЛКОВАНИЕ БИБЛИИ

Даже когда Библия была уже написана и переведена на другие языки, ее толкование продолжалось. Толкование совершенно необходимо в тех случаях, когда слова священного текста используются для влияния на религиозные традиции народа. Слова могут иметь двойственный смысл, быть противоречивыми. Если к ним нет объяснения, они могут остаться без внимания. Греческий термин, используемый для подобного толкования или объяснения значения текста, — «экзегеза». На иврите толкование Библии древними иудейскими авторитетами звучит как «мидраш». Существует несколько видов подобных толкований, и все они исходят от разных раввинистических авторитетов, одни из которых обладали богатым воображением, другие держались близко к тексту. Некоторые из толкований призваны разъяснить смысл текста, который они толкуют, в форме наставлений во время субботних и праздничных чтений (назидательные), в то время как другие предлагают комментарии к каждому стиху (экзегетические). Понимание Священного Писания и того способа объяснения, которым оно передает изучение иудаизма, связано с пониманием мидраша, и именно этому уделяется большое внимание во время учения, будь то в хедере (религиозной школе

для детей) или в шиур (религиозных классах для взрослых).

Существует два основных сборника мидрашей. Первый относится приблизительно к 300 г. н. э. и включает в себя «Мехилту» («Правила толкования») — на книгу Исход, «Сифру» («книга») — на книгу Левит и «Сифрей» («книги») — на книгу Числа и Второзаконие. Второй, более крупный сборник относится к V веку н. э. и называется «Мидраш Рабба» («Великий Мидраш»). Этот сборник представляет собой компиляцию комментариев, которые первоначально существовали отдельно, по одному на каждую из пяти книг Пятикнижия и на «Мэгилот» («Пять свитков»). Так же как Пятикнижие разделено на 54 сидрот («раздела»), каждый из которых известен по начальным словам на иврите, так и комментарии к нему разделяются на соответствующие разделы. Так, например, в комментарии к книге Бытие, «Берешит Рабба», мы находим раздел «Толдот» («колена» или «потомки»). Раздел содержит комментарий на 25:19—28:9 книги Бытие и начинается словами: «Вот родословие Исаака...».

Все эти толкования принадлежат перу различных авторов и представляют собой различные точки зрения на одну и ту же тему, некоторые из которых откровенно противоречат друг другу. Например, в «Берешит Рабба» (63:4 на 25:20 книги Бытие) рабби Ицхак обращает внимание на языческое арамейское происхождение праматери Ревекки, подчеркивая, что люди могут подняться над своим происхождением. В противопоставление этому мнению рабби Ионахан в комментарии 63:6 (на 25:22) говорит, что, когда беременная Ревекка проходила мимо синагоги, Иаков «толкался» о стенки ее чрева, как если бы он торопился выйти на свет и начать молиться, в то время как Исав побежал бы поклоняться идолам. Упор здесь делается на том, что конфликт характеров и образа жизни двух братьев был предопределен еще до их рождения. И безо всякой попытки привести комментарий по этому пункту в соответствие рабби Леви в 63:10 (на 25:24) говорит, что и Исав и Иаков стремились как можно скорее пойти в синагогу.

Мы наблюдаем здесь творческую активность раввинов, когда они пытались выявить многогранность действительности. Мы также понимаем, какими видятся более поздние учреждения, например синагоги, в книге Бытие. Точно так же мы можем заметить в комментариях к книге Бытие отголоски будущей враждебности между христианским миром и еврейством, которая прослеживается назад через Рим, Ирода, идуменян и едомитян, прародителем которых был Исав (линия прослеживается назад к Измаилу, чтобы отделить от него потомство Исаака).

Это указывает нам на путь, с помощью которого более позднее толкование могло распространять враждебные прорицания и тем самым создать опасность национализма. Мы ясно видим, что процесс демонизации Исава начинается уже в Библии. Так, например, в чтениях из Пророков, которые следуют за чтением этого отрывка из Торы, в 1:1—2:7 книги Малахии, говорится: «Однако же я возлюбил Иакова, а Исава возненавидел». Иудейские священные писания имеют все основания быть истолкованы в нетерпимом к другим народам духе, так же как Евангелие христиан может быть истолковано в антисемитском. Сознвая эту опасность, мы тем не менее в состоянии оценить, насколько актуальна для раввинов-истолкователей книга Бытие не только в смысле ее откровений Израилю в прошлом, но и в смысле ее значения для Израиля в настоящем, — имеется в виду время владычества Рима. Выражается надежда, что Израиль выстоит в борьбе с язычниками и враждебными силами, так же как когда-то его предок, чьим именем он назван, Иаков-Израиль, который вытеснил Исава. Таким образом, утверждают толкователи, принципы и правила были намечены на самой заре человеческого существования.

РАСПРОСТРАНЕНИЕ И ПЕРЕВОД БИБЛИИ

Поскольку Библия играет решающую роль в иудейской вере и практике, были приложены огромные усилия, чтобы передать написанный на иврите текст через века потомкам. Настоящий текст известен под названием «Масоретский», от слова «масора» («традиция» или «то, что передается»). Его редакторы, известные как масореты, утвердили к X веку н. э. существующую редакцию текста, принятую теперь повсеместно. Мы можем встретить более ранние текстовые варианты, но точность масоретских копий видна уже по тому факту, что свиток книги Исаяи, найденный в районе Мертвого моря и датированный, по крайней мере, восемью веками ранее, практически не отличается от масоретского. До самого последнего времени этот свиток считался старейшим библейским манускриптом. Во время раскопок 70-х и 80-х годов нашего века были найдены два серебряных амулета, с надписями, сделанными на иврите. Надписи относили этот манускрипт примерно на 400 лет назад, к периоду Первого Храма. Самой потрясающей находкой была надпись, представляющая собой раннюю версию молитвы священников из 6:24—26 книги Числа, молитвы, которая и сегодня остается жизненно важной частью иудейского богослужения.

Мы упомянули комментарии в форме мидрашей. Далее мы расскажем о средневековых комментариях к Библии. Существует мнение, в соответствии с которым комментарии восходят ко времени Ездры. В книге Неемии (8:8) говорится, что Тору читали перед народом «внятно» и «присоединяли толкование, и народ понимал прочитанное». В Талмуде делается вывод, что арамейский перевод был уже осуществлен {Мегилла, За). Для такого перевода, который, как полагают, включал в себя и толкование текста, имеется специальный термин — «Таргум». До сих пор существует несколько арамейских таргумах, которые позволяют нам вникнуть в тот метод, с помощью которого Библия толковалась на общественных богослужениях во времена первых синагог. Самым первым переводом Библии на язык несемитской группы является «Септуагинта», греческий вариант Библии, осуществленный за длительный период времени, начиная с III века до н. э. Хотя он широко использовался иудеями в греко-римский период, этот перевод больше не является частью иудейской жизни, кроме как в своего рода библейском образовании, о котором мы упомянем в главе 4.



ГЛАВА 3

ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЬ ТРАДИЦИИ – ТАЛМУД

ПИСЬМЕННАЯ И УСТНАЯ ТОРА

В иудаизме упор делается не на формулировках веры и не на установленной центральной власти, но на Торе. Сама широта использования этого термина указывает на гибкость и динамизм иудейской веры. Жизненно важным здесь является предписание, которое, как гласит учение, Бог дал евреям и в соответствии с которым они должны жить. В этом предписании предусмотрены все многообразные меняющиеся обстоятельства, в которых может оказаться еврейский народ, и именно оно и должно передаваться из поколения в поколение. Мы уже упоминали слово «масора» («традиция»), используемое для тщательно скопированного текста еврейской Библии. Мы сталкивались также со словом «мидраш», употребляемым, когда речь идет о письменных комментариях к библейскому тексту. Корнями это слово уходит в иврит и означает «искать» или «выкапы-вать» и, таким образом, означает изучение Священного Писания с целью обнаружить его истинное значение. Не случайно все термины в классической еврейской литературе связаны со словами из иврита или арамейского языка, которые имеют отношение к учению, то есть к тому, что один человек узнает от другого, но все пошло от Самого Бога. Кроме слова «мидраш», существуют еще слова «Мишна», корень которого означает «повторять» и косвенно «учиться», «Талмуд», происшедшее от глагола «учиться», и «Гемара» - - от слова «сделать совершенным» путем постоянного учения. Учителя Торы до появления письменной Мишны назывались «Таннаим» («учителя») — хотя в их время к ним чаще обращались как к «мудрецам», а те, кто пришли уже после написания Мишны, назывались «амораим» («толкователи»).

В основе всего этого лежит убеждение, что на горе Синай Тора была явлена людям не просто как пять книг Моисея, но и как объясняющие и интерпретирующие их, тщательно разработанные законы и постулаты веры. К первым относились как к

«письменной Торе», ко вторым — как к «устной Торе» (на иврите этот термин означает «Тора в памяти»). Устная Тора формулировалась и передавалась по памяти, от пророков к мудрецам, от учителей к ученикам, со времен Моисея до того момента, когда она была в конце концов записана в Мишне приблизительно в 200 г. н. э. и в последующих книгах, прежде всего в Талмуде.

Эти постулаты веры через неразрывную цепь традиций, в которой Ездра (первый из Мужей Великого Собрания) примерно в 444 г. до н. э. и сменившие его учителя были звеньями, замечательно выражены в первых строках трактата, который был присоединен к Мишне приблизительно в 250 г. до н. э. Трактат помещен во многих молитвенниках, благодаря своей важности и доступности этического учения, и известен под названием «Пиркей Авот» («Поучения отцов», иногда его называют еще «Моральное поучение отцов» — согласно содержанию). Трактат начинается следующими словами:

«Моисей получил Тору на Синае и передал ее Иисусу Новину, Иисус - старейшинам, старейшины - пророкам, а пророки, передали ее Мужам Великого Собрания, Они сказали три вещи: судите обдуманно, воспитайте многих учеников и поставьте ограду вокруг Торы (предохраняйте людей от нарушения Торы). Шимон га-Цадик (Симон Справедливый) был одним из последних Мужей Великого Собрания. Он говорил: мир стоит на трех вещах: на Торе, на Божественной службе и на добрых делах. Антигнос, духовный наставник города Сохо, принял это учение от Шимона га-Цадика...»

Много дальше мы читаем:

«Раббан Йоханан бен Заккай, принял это учение от Гиллеля и Шаммая, Он говорил: если ты много изучал Тору, не кичись этим, ибо для сего ты был создан. У Раббана Йоханана бен Заккая было пять учеников; и вот они: рабби Елиэзер бен Горкенус, рабби Йегошуа бен Хана-нья, рабби Йосей, рабби Шимон бен Натаньэль и рабби Эльзар бен Арах» (2:9—10).

Этот список включает в себя также выдающихся личностей, способствовавших развитию раввинистического иудаизма, или «Иудаизма двойной Торы», как называет его ученый Яков Неснер. Предполагают, что основателем раввинистического иудаизма является Йоханан бен Заккай, центральная фигура в иудаизме.

Один из тех, кто уцелел после покорения римлянами Иерусалима, он основал центр в Явне (греческий вариант: Йамния), в Северной Палестине, где около 100 г. н. э. было установлено, какие книги считать священными. О нем самом известно немного, но значение его личности заключается в том, что он настаивал на изучении Торы.

ОСОБЕННОСТИ ВТОРОГО ХРАМА

Два раввина, упомянутые до Йоханана бен Зак-кая, Гиллель и Шаммай, основали школы для изучения Торы. Иудаизм I века н. э. был далеко не однородным. На этой чрезвычайно творческой стадии развития иудаизма появилось очень много разнообразных сект и движений. Одно из таких движений, чье влияние чувствовалось, вероятно, дольше всего, было движение фарисеев, и Гиллель и Шаммай были в нем одними из первых и самых известных учителей. Они стали называться «рабби» («мой господин» в смысле «мой учитель»), откуда и появился термин «раввинистический иудаизм». Гиллель и Шаммай часто расходились в точках зрения по разным вопросам, и записи мнений двух соперничающих между собой школ распространились далеко за их пределами. В Мишне (раввинистических писаниях), в трактате «Благословения» (на иврите «Брахот»), например, мы встречаемся с дискуссией по поводу порядка молитв, которые читают за едой. В трактате, посвященном документам о разводе (на иврите «Гиттин»), мы находим различные толкования Второзакония (24:1), представленные в переработанном каноническом толковании Библии:

«Если кто возьмет жену и женится на ней, и она не найдет благоволения в глазах его, потому что он найдет в ней что-нибудь постыдное, и напишет ей разводное письмо...»

То, что дает основания для развода, заключается в понятии «что-нибудь постыдное». Добавив одно-два слова, чтобы прояснить смысл, мы можем перевести отрывок из текста Мишны на эти слова следующим образом:

«Школа Шаммая считает: муж не может развестись с женой, если только не найдет в ней что-нибудь постыдное, так как было сказано: «Потому что он найдет в ней что-нибудь постыдное». Но школа Гиллеля говорит: «Даже если она испортила кушанье», так как было сказано: «Потому что он найдет в ней что-нибудь

постыдное». Рабби Акива говорит: даже если он нашел другую, более красивую, чем она, как было сказано».

Последователи Шаммая разрешают развод только на основании сексуальной связи вне брака, в то время как последователи Гиллеля считают развод возможным на основании гораздо менее серьезных причин. Что же касается последователей Акивы, то, по их мнению, развод возможен вообще по любой причине. Мишна не дает никакого окончательного суждения по этому вопросу, однако более поздними раввинистическими учениями развод совершенно очевидно не поощряется, как об этом сказано в Талмуде (обсуждение Мишны), например: «Когда муж разводится с женой, даже алтарь проливает слезы» (Гитган, 90б).

Последователь Гиллеля и Йоханана, Акива — третий по счету учитель, чья разработка правовых традиций иудаизма легла в основу Мишны. Ему приписываются многочисленные высказывания из Мишны. Акива умер смертью мученика во время восстания Бар Кохбы против римлян в 134 г. н. э.

В I веке фарисеям противопоставляли себя саддукеи. Пунктом противоречий между двумя группами была природа предания и его авторитет. Саддукеи учили, что только письменная Тора может считаться авторитетом. Они отвергали любые обычаи и верования, если не находили упоминания о них в книгах Моисея, например, воскресение мертвых. (Семью веками позднее в Вавилоне движение караимов точно так же требовало возврата к авторитету Библии, порицая раввинистические толкования.) Саддукеи были служителями культа, должность которых передавалась по наследству, по этому же принципу была устроена и секта. Их главой был первосвященник. Они взяли свое название от Цадока, священника времен правления Давида и Соломона. Преобладала и сохранилась, однако, точка зрения фарисеев, и в одном из поздних комментариев говорится, что Бог явил Моисею Библию, Талмуд, мидраш и даже ответы на вопросы, которые будут поставлены в будущем серьезными учениками. Утверждения фарисеев заключаются не в том, что вся устная Тора была передана без изменений со времен Моисея, а в большей степени в том, что принципы толкования и главные ее идеи восходят к его времени. Если письменная Тора постоянна и неизблема, то устная Тора открыта, она постоянно развивается. Таким образом, существенно важной здесь является неразрывная цепочка раввинов от Моше Раббейну («учителя нашего Моисея»). Такова позиция ортодоксального иудаизма на сегодняшний

день (см. главу 4), в соответствии с которой письменная Тора не может меняться, но она постоянно указывает свое отношение к непрерывно меняющейся жизни и тесно связана с ней.

Известны также другие иудейские секты периода Второго Храма, в том числе кумранская в районе Мертвого моря. Подавляющее большинство ученых отождествляют эту группу с одним из ответвлений ессеев. Сведения об ессеях исходят от авторов Жозефуса и Фило, однако представление о верованиях и обычаях кумранской секты основывается главным образом на информации из свитков, найденных большей частью в период между 1947 и 1960 гг. в пещерах, расположенных в этой местности. Все эти секты различались не только по своим теологическим воззрениям, но и по взаимоотношениям с властью Рима. После того как римляне заняли Иерусалим в 63 г. н. э., они положили конец еврейскому самоуправлению, которое было учреждено Маккавеями в 164 г. до н. э. Из двух самых крупных сект, появившихся, по-видимому, в тот период, фарисеи часто были очень критически настроены по отношению к источникам власти, в то время как саддукеи приняли светскую власть, предоставленную им римлянами, как раньше — птолемеевыми греками. Их власть и богатство совершенно не соответствовали их численности.

ЖИЗНЬ СВЯТОГО НАРОДА БЕЗ ХРАМА

Семьи, которые вернулись домой после Вавилонского пленения, были семьями священнослужителей. Тот факт, что Храм был точкой опоры, на которой держалось вновь обретенное здоровье нации, отражен не только в книгах Левит и Числа, но и в других библейских писаниях, в которых была воздвигнута высокая стена между евреями и неевреями. Жизненно необходимым стало установление отличия еврейского народа от всех других, и для этого нужно было возвеличить его, окружить ореолом святости, поставить его отдельно от других. Этому процессу предстояло отразиться в естественном и социальном порядке жизни евреев, но прежде всего необходимо было утвердить его в службе в Храме. Именно служба, сосредоточенная вокруг жертвенника, определяла святость, которая, в свою очередь, предполагала исключительность и, таким образом, придавала значение образу жизни евреев. После разрушения римлянами Второго Храма в 70 г. н. э. настала необходимость снова подтвердить факт святости. Храма и действующего священнослужения больше не существовало, поэтому все внимание было уделено выработке основы, на которой

жизнь всей нации могла стать священна. И хотя преемственность между личностями, действующими до разрушения Храма и после разрушения, возможно, слишком преувеличена, чтобы можно было сделать акцент на их авторитете, однако многочисленные свидетельства заставляют предположить, что именно фарисеи с их упором на святость повседневной жизни обеспечили необходимый подход к проблеме. В этом им помогала группа профессиональных переписчиков с их детальным знанием Библии. Переписчики толковали предание в точном соответствии с его порядком. Термин «переписчик» происходит от их занятия: переписывать Тору и готовить документы, необходимые для управления обществом в соответствии с его правилами. Некоторые из переписчиков были фарисеями, хотя и не все, поскольку переписывание было по сути дела профессией, а не деятельностью секты. Фарисеи практиковали широкий круг занятий, в том числе ручной труд, и только некоторые из них были переписчиками.

В иудаизме тех критических столетий, что последовали за потерей Храма, особенное внимание уделялось тщательной разработке освящения каждого аспекта жизни евреев. Тех святых, которые способствовали этому, называли «мудрецами». Их первый и основной труд по этому вопросу — Мишна, завершённый к 200 г. н. э. Самой главной мыслью Мишны была необходимость сохранения еврейским народом его святости, несмотря на отсутствие Храма. Земледелец должен повиноваться законам и порядкам, установленным книгой Левит (таким, как законы Седьмого года), а священники, даже несмотря на отсутствие возможности выполнять свои священнические обязанности, должны соблюдать правила, которые для них составлены в книге Левит (такие, как кастовый порядок при проведении свадебного торжества). Со времен Храма остались такие понятия, как «освящение», «выделенные времена», еженедельный Шабат, «новомесячье» и ежегодные праздники. Священными становятся особенно трапезы этих праздников, поскольку стол как бы заменил жертвенник. Именно значение обрядов (таких, как омовение рук) и молитв (благодарение после трапезы) становится одним из средств выражения себя евреями как святого народа.

Шесть разделов Мишны:

1. *Зраим* («Семена», «Посевы») — законы, касающиеся земледелия.
2. *Моэд* («Срок») — законы соблюдения субботы, праздников, постов.

3. *Нашим* («Женщины») — законы брака и развода.
4. *Нэзикин* («Вред», «Убытки») — гражданские и уголовные законы.
5. *Кодашим* («Святыни») — законы, касающиеся храмовой службы, жертвоприношений и ритуального убоя.
6. *Тохорот* («Чистота») — законы ритуальной чистоты.

Каждый раздел («сэдар») подразделяется на более короткие части, которые называются «трактаты». Всего существует 63 трактата.

Мишна охватывает шесть основных областей жизни и показывает, каким образом они могут быть освящены в конкретных обстоятельствах. Четыре раздела относятся к храмовой службе. Раздел «Семена?» указывает, какое количество урожая идет на нужды священнослужителей, и какое — для других групп общины, соответствующим образом выделенных, например, для бедных. Раздел «Праздники» трактует поведение на каждый конкретный случай, например, на День Искупления, на Пэсах (Пасху) и другие праздники. Раздел «Святыни» имеет дело с Храмом и системой жертвоприношений. В разделе «Законы ритуальной чистоты» речь идет о законах ритуального осквернения и способах очищения и развиваются законы, которые содержит книга Левит (особенно главы 12—15). Два средних раздела регулируют повседневные дела («Вред») и имеют дело с вопросами гражданского и уголовного законодательства, а также вопросами семьи и дома и проблемами личного статуса («Женщины»).

Мы уже привели несколько примеров из раздела «Женщины» («Нашим»), однако примеры из раздела «Вред» («Нэзикин») могли бы в дальнейшем пояснить распространение письменной Торы. Мы уже приводили в первой главе фразу, которую приписывают Гиллелю и в которой он выражает смысл всей Торы:

«Не делай своему соседу то, что не хочешь, чтобы делали тебе» (Шабат, 31а).

Эта фраза взаимосвязана с положением, которое имеет решающее значение в иудаизме:

«Не враждуй на брата твоего в сердце твоём; ..Ле мсти и не имей злобы на сынов народа твоего, но люби ближнего твоего, как самого себя» (Левит, 19:17—18).

Христианские проповедники слишком часто приписывают последнюю фразу Иисусу, как если бы Он Сам создал понятие любви к ближнему, а не процитировал это положение (Матфей, 22:39). В качестве альтернативы они могут признать источник цитаты, но при этом подчеркивают иудейское толкование этого положения книги Левит, которое ограничивает любовь к ближнему своими же соплеменниками-евреями, и утверждают, что только Иисус распространил идею на неевреев, даже на врагов. При этом делается акцент на неполноценность иудаистского человеколюбия.

Христианские проповедники и еще чаще средства массовой информации в своих репортажах о каком-нибудь судебном процессе делают то же самое с другим положением из книги Левит — речь идет о 24:17—24, которое гласит: «Кто убьет какого-либо человека, тот предан будет смерти» и «кто сделает повреждение на теле ближнего своего, тому должно сделать то же, что он сделал: перелом за перелом, око за око, зуб за зуб» (сравните с 21:23—25 книги Исход и обратите внимание на уступку, которая делается, если убийство совершено «без намерения»). Значительно более сложная дискуссия ведется по поводу этого принципа сначала в Мишне (в первом трактате «Вреда», Бава Кама, 8:1Й:), а затем в Талмуде (Бава Кама, 83Ъ—84а). Этот принцип никогда не воспринимали буквально «глаз за глаз...», он служил просто основой для определения компенсации за нанесение повреждения ближнему. Озабоченность мерой ответственности за повреждение, за боль, за причинение увечья, за необходимость лечения, за потерю времени, за оскорбленное достоинство просматривается здесь с замечательной ясностью (см. ниже отрывок из Талмуда). И очень жаль, что это положение так часто трактуется как призыв к мести. Любовь к ближнему в смысле признания, что он «такой же человек, как ты», или в смысле «поставь себя на его место» — вот в чем заключается суть этого принципа. Когда в душе лелеют ненависть или гнев, «подогревают ее» (как метко говорит об этом Роберт Берне в своем стихотворении «Там О'Шантер») — впереди ждут жестокие столкновения, и именно предписание обращаться с другими так, как мы хотим, чтобы обращались с нами, препятствует этим столкновениям. Та любовь, которая заповедывается в книге Левит (19:17), зависит не от приязни, а от способности помнить о человеческой сущности каждого.

Замечательный пример практического смысла, который составляет любовь к ближнему, мы находим в третьем трактате «Вреда» (Бава Батра, 2:10— 5).

Ближний здесь рассматривается в буквальном смысле как сосед:

«Никто не может выкопать яму с водой рядом с ямой своего соседа; никто не может выкопать ров, хранилище, канал или пруд для мойки ближе, чем на три ладони от стены его соседа; и он должен обложить их известью... Никто не может открыть хлебную лавку или красильню под амбаром его соседа, или, [держать] [рядом] хлев... Человек может возражать против [того, чтобы открыли] ремесленную лавку во дворе и сказать: «Я не могу спать из-за стука молотка» или «из-за шума жерновов» или «из-за криков детей»... Если стена какого-нибудь человека примыкает к стене его соседа, он не может построить еще одну стену, которая тоже примыкала бы к ней, ближе чем на расстояние в четыре локтя... Лестница не должна быть ближе четырех локтей от голубятни [соседа], чтобы куница не вспрыгнула туда... Его стена не должна быть ближе четырех локтей от водосточного желоба [соседа], с тем чтобы тот мог поставить свою лестницу и прочистить желоб. Голубятню не должно держать ближе чем на пятьдесят локтей от города, и никто не может строить у себя голубятню, если его владения не простираются на пятьдесят локтей в каждом направлении...»

Если отвлечься от слов и стиля (перевод выполнен Денби), смысл этого отрывка странно актуален в наши дни, когда люди постоянно препираются по поводу злых или дурно пахнущих животных, которых содержат в помещениях слишком маленьких или слишком близко расположенных к соседнему дому; по поводу работы слишком шумного предприятия в доме; по поводу сооружения каких-нибудь строений, которые загораживают свет соседу, портят вид или мешают проходу. Конкретные случаи, которые легли в основу Мишны, призваны не копаться в мелочах, но составить жизненно необходимую основу человеческого сосуществования.

Девятый трактат «Вреда» приводит другие примеры «земных» советов. «Пиркей Авот» («Поучения отцов») хотя и не типичен для Мишны по характеру и стилю, тем не менее наиболее доступен, его чаще всего цитируют. Некоторые из его высказываний вошли в народный фольклор:

«Если не я не для себя, кто для меня? И если я только для себя, что есть я? И если не теперь, то когда?» (Авот, 1:14)

«...не суди ближнего, пока не побыл на его месте. ...не говори: Я буду учиться, когда у меня будет время, — может быть, у тебя не будет времени. ...Стремись оставаться человеком там, где нет людей» (Авот, 2:5—6).

ОБСУЖДЕНИЕ МИШНЫ – ТАЛМУД

Мишна представляет собой записи споров и обсуждений мудрецами письменной Торы, собранные за продолжительный период времени, хотя до 200 г. н. э. они не были составлены в одну книгу. В этих обсуждениях часто упоминаются Гиллель и Шаммай, оба жившие в конце I века до н. э. — в начале I века н. э. И хотя историческая фигура Гиллеля представляется весьма неясной, многие из преобладающих точек зрения приписываются ему, так же как все процитированные выше высказывания из «Пиркей Авот». Тот сборник, который представляет собой Мишна в настоящее время, был обработан рабби Иудой Принцем (Га Наси), который жил с 135 по 217 г. н. э. Другие дискуссии (в частности, «таннаим») не были включены в Мишну, они называются «Тосефта» («Дополнение»), «Тосефта» подразделяется на те же шесть разделов.

Раввинистические дискуссии по вопросам толкования Торы в свете новых, специфических обстоятельств этим не заканчиваются. Слово «устная» действительно очень уместный термин для той Торы, которая следовала за письменной Торой, поскольку она представляет собой по существу запись устных споров и дискуссий в судах и академиях.

На протяжении двухсот лет, с 200 по 400 г. н. э., раввины палестинских академий, главным образом в Тверии, Кесарии и Цфате, обсуждали учение Торы, преимущественно в форме изучения аргументов. Позже эти обсуждения тоже были записаны. Они помещены параллельно с тем разделом Мишны, к которому они относятся, и известны под названием «Гемара» (на иврите означает «достижение совершенства», на арамейском языке «учение»). Такого рода углубленное исследование, часто занимающее несколько страниц, считалось совершенствованием Мишны. Записи Мишны и Гемары вместе составили Талмуд (на иврите означает «изучать»). Составленный около 400 г. н. э., этот труд обычно называют «Йерушалми», «Иерусалимский Талмуд» (хотя академии были расположены на севере, а не на юге Палестины). Талмуд включает в себя 39 комментирующих трактаты Мишны.

Еще более подробные обсуждения Мишны проходили в Вавилонских академиях Сура и Памбедита. Они были позже обработаны (по преданию, это сде-

лал рабби Аши и его ученик рабби Авиной около 500 г. н. э., хотя многие исследователи полагают, что работа продолжалась и в следующем веке) и приведены в форму Вавилонского Талмуда, известного под названием «Бавели». Хотя в этом труде Гемара написана на ряд трактатов Мишны, которые по объему меньше, чем в Иерусалимском Талмуде, Талмуд Бавели (Вавилонский) сам по себе значительно длиннее, и каждая дискуссия в отдельности занимает больше места, чем в Палестинском варианте. Его английский перевод, опубликованный «Soncino Press», напечатан на 15 тысячах страниц. Плод работы раввинистической мысли на протяжении трех столетий, по широте охвата и глубине он наводит на сравнение с морем. Когда упоминают или цитируют Талмуд без дополнительного определения, имеется в виду Талмуд Бавели (Вавилонский). Привлекая к себе внимание лучших комментаторов и наиболее знающих, всесторонне образованных толкователей, Талмуд Бавели (Вавилонский) стал основным источником авторитетного права и богословия.

Текст, напечатанный на странице 68, — это фолио 83Ъ, первая страница трактата «Бава Кама» в Талмуде. Текст Мишны, написанный на иврите, начинается со слова, напечатанного крупным жирным шрифтом наверху справа в центральной колонке. Этот параграф сам по себе называется «мишна», как все параграфы Мишны. За двумя буквами, напечатанными жирным шрифтом (еврейские «ГМ» передают слово «Гемара»), на середине пятнадцатой строчки идет крупно напечатанный текст арамейской Гемары, передающий смысл этой мишны. Он занимает всю среднюю часть страницы. Текст Мишны (по Талмуду Вопсто, ред. I. ЕрвЪет, 1938) гласит:

«Тот, кто нанесет повреждение ближнему, отвечает перед ним по пяти статьям; за обесценение, за боль, за лечение, за потерю времени и за ослабление. Как понимать «обесценение»? После того как он выьет человеку глаз, отсечет руку или сломает ногу, того, кто получил повреждение, рассматривают как раба, предназначенного для продажи на рынке, и его оценивают по [прежней] стоимости... Если он ударил человека, он обязан заплатить за лечение. Если тем временем на теле человека из-за раны появились язвы, обидчик отвечает за это, но если не из-за раны, тогда он освобождается от ответственности».

Много далее идет следующий текст Гемары:

«Почему [надо платить возмещение ущерба]? Разве Божественный закон не говорит «Око за око»? Почему не понять дословно [и взять] глаз [обидчика] за глаз? Да не войдет такое в ваш ум, поскольку так учат: вы можете подумать, что если он выбил человеку глаз, то глаз обидчика так же надо выбить, или если он отсек человеку руку, рука обидчика так же должна быть отсечена, или если он ломает человеку ногу, нога обидчика так же должна быть сломана. [Это не так, ибо] сказано: «Тот, кто поразит человека...» и «...тот, кто поразит зверя...», как в случае поражения зверя возмещение должно быть уплачено, так и в случае поражения человека возмещение должно быть уплачено».

Далее Гемара проводит различие между потерей конечности или органа и потерей жизни. За убийство не может быть никакого возмещения — только смертный приговор.

Слева (или справа, если это фолио «а») от Мишны и Гемары следует комментарий Раши (рабби Шломо бен Ицхака). Он жил во Франции, в 1040— 1105 гг., и был одной из самых выдающихся личностей в истории иудаизма. Он составил комментарии ко всей Библии и к Вавилонскому Талмуду, которые оказали огромное влияние на иудаизм. Его комментарий к Талмуду, ясный и четкий, отражает одновременно суть спора и последующие выводы. Справа на этой странице приводятся дополнения к комментарию Раши — «Тосафот» (не следует смешивать с «Тосефта», дополнением к Мишне). Они начинаются с того места, где заканчиваются комментарии Раши. Первыми создателями Тосафот были его зятья и внуки. Из Франции этот труд распространяется в Германию, работа над ним завершается в начале XIV века.

Как это следует из приведенного выше отрывка, Талмуд имеет дело с явлениями повседневной жизни (например, последствиями физического повреждения) как полем деятельности божественного начала. Той истиной, которая объединяет будничные вещи, является святость, так что внимание со стороны Талмуда к этим вещам имеет не только этическую основу. Как пишет Яков Неснер («Приглашение к Талмуду», переработанное издание, Нагрег апё Кото, 1984):

«Талмуд учит мыслить, что человеческая личность освобождается, а не заточается разумом, который открывает путь к истинному творчеству, то есть к поиску формы и порядка, чтобы заключить в них хаос. Средство творчества —• обыденность... и

смысл обыденности в том, что нужно раскрыть, внутри ли простых вещей, составляющих хаос, или вне их, тот порядок, то сложное устройство, ту последовательность звеньев, из которых состоит целое для раввина Талмуда наиболее интересные стороны реальности — человеческие и общественные: деревня, дом, личность. Иудаизм Талмуда с его упором на то, как и что человек ест. и пьет, называют религией горшков и сковородок. И таков он и есть, и ничего больше, ибо его материал — предельно малые частички конкретной жизни».

Талмуд, таким образом, представляет собой вершину, которой достиг процесс толкования письменной Библии. Со временем его стали рассматривать как своего рода свод законов с упором на практическую сторону жизни. Однако первоначально многие случаи из области прецедентного права и их решения, рассматриваемые в Талмуде, были скорее теоретическими, чем практическими. Представляется, что значение имел сам факт спора, как для самих амораим (толкователей Талмуда), так и для редакторов Талмуда. Об этом говорит то обстоятельство, что целые разделы Талмуда были посвящены богослужению в Храме, в то время как сам Храм был разрушен за несколько столетий до составления Талмуда. Изучение системы жертвоприношений стало ко времени амораим вопросом чисто академическим. И даже когда предмет дискуссии был чисто практическим, сама дискуссия проводилась строго теоретически, как если бы этапы доказательства были более важны, чем само доказательство. Даже там, где раввинов называют по имени, совершенно не имеет значения, являются ли приводимые ими аргументы реальными или воображаемыми. Значение имеет метод, и они осведомляются о значении слов и фраз, сравнивают один свод законов с другим и ищут принципы, лежащие в основе каждого из них.

ПРАВОВАЯ ТРАДИЦИЯ (ГАЛАХА) И ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ (АГАДА)

В тот же период, когда составлялись комментарии к Мишне, тогда же шла работа по толкованию самого Священного Писания, и в итоге были составлены мидрашим (комментарии к Библии), упомянутые во второй главе. Таким образом, раввини-стическая литература может быть сгруппирована в две части: Мишна и мидрагим. Есть, однако, и другой способ классификации раввинистической литературы — в соответствии с литературным жанром. Письменная

Тора включает в себя как материалы, связанные с Моисеевым законом, так и повествовательные. По мере развития устной Торы предания также принимали как форму закона, так и художественную форму.

Правовые обычаи называются «Галаха». Принято считать, что это слово происходит от глагола «идти» или «ходить» на иврите. Отсюда «Галаха» означает «путь». Английское слово #1ату» — закон — не является вполне адекватным по двум причинам. Во-первых, понятие «Галаха» включает в себя все, что регулирует человеческое поведение, оно гораздо шире, чем то, с чем имеет дело, например, английский суд. Во-вторых, это понятие является как описательным, так и предписывающим. Оно описывает «путь», которым Божий народ совершает те или иные поступки, используя такие формулировки, как: «Такой-то делает это; а такой-то делает то», и не употребляет повелительное наклонение: «Делай это; не делай того!» С помощью Галахи раввины пытаются направлять жизнь еврейского народа, чтобы он строил общество и служил Богу теми способами, которые они считают правильными. В законах они видят перспективу на будущее. С помощью этих законов, даже если временами они уходят от практической жизни (как, например, законы из пятого раздела Мишны, которые имеют дело со святынями Храма, в то время как к 200 г. н. э. Храм лежал в руинах уже более сотни лет), раввины описывают, как нужно поступать в идеальном мире.

Повествовательная традиция называется «Агада». Это слово происходит от глагола, который на иврите означает «рассказывать». Таким образом, Агада — это, по существу, история. Агада тоже отражает основные моменты иудейской религии, но в форме рассказа, полного легендарного или исторического воодушевления и энтузиазма. Агада также включает в себя различные отрасли науки, элементы народной мудрости и теоретическое богословие и этику, поскольку они имеют отношение к поведению. Талмуд в основном построен на Галахе, хотя в него включены и некоторые материалы Агады. С другой стороны, практически все мидрашим (раввинистические толкования Писания) строятся на материале Агады, с небольшими включениями Галахи. Художественная природа Агады отражается в том способе, с помощью которого огромное количество раввинов II века толкуют выражение «Дух Божий» из книги Бытие (1:2). Одни считают, что оно должно означать «дыхание», другие — «Адам», третьи — «Мессия». Все три толкования включены в мидраш без малейшей попытки вынести общее решение по этому вопросу. Испытание их

«правоты» целиком зависит от силы их поэтического воздействия. Таким образом, Агада предоставляет то, что стоит за религиозной практикой не в смысле формальной доктрины, как, например, в христианстве, где за практикой стоит вероучение христианской церкви, а в смысле энергии и воодушевления. Истории часто бывают весьма продолжительными, однако три нижеприведенных коротких отрывка из Талмуда (взяты из «Антологии раввинизма», изд. С. С.-. МотьеЯоге и Н. Ёетее, МегкНап Воо^в. 1963) могут дать определенное представление о характере таких повествований:

«Рабби Ханина бен Иди сказал: «Почему слово Торы уподобляется воде, как написано: «Жаждающие! Идите все к водам» (Исайя, 55:1). Чтобы показать, что как вода покидает высокие места и идет в низкие, так и слово Торы покидает высокомерных и остается со смиренными» (Таанит, 7а).

Император спросил рабби Йегошуа бен Ханания: «Что придает вашему мясу, которое вы готовите по субботам, такой аромат?» Он ответил: «У нас есть пряность под названием Шабат, которая, если ее положить в мясо, дает такой аромат». Император сказал: «Дай мне немного этой пряности». Он ответил: «Пряность действует у того, кто соблюдает Субботу, и не действует у того, кто не соблюдает» (Шабат, 119а).

«Зачем человек был создан в пятницу? Затем, что, если он слишком захочет повелевать, ему бы сказали: мошка была сотворена перед тобой» (Санхедрин, 38а).

Именно Галаха, правовая традиция, обеспечивает преемственность времен от античности к настоящему времени. И как всякая живая традиция, она все время подвергается процессу адаптации а ответ на постоянно меняющиеся нужды людей. Там, где в предмет изучения входят темы, не имеющие прямого отношения к современной жизни, его целью становится посмотреть, как первоначальные законы можно было бы применить. Звенья, связывающие реальную действительность с идеальным миром Талмуда, продолжают коваться. В приведенном ниже списке указаны титулы, дарованные тем, кто из века в век передавал предания:

1. *Софрим* (200—1 гг. до н. э.).
2. *Танаим* (1—220 гг. н. э.).
3. *Амораим* (220—ок. 500 гг. н. э.).
4. *Савораим* (500—ок. 650 гг. н. э.).
5. *Геоним* (650—1050 гг. н. э.).

Последний из них, геоним («высокочитимые»), относился к тем, кто возглавлял ведущие раввинистические академии в Вавилоне. Самый известный гаон из академии в Суре был Саадия (X век). Поскольку раввины из многих стран посылали геоним свои вопросы об установках, содержащихся в Талмуде, была выработана целая система ответов — «респонсы». Эти письменные ответы на вопросы обычно собирали вместе и издавали или сами авторы, или их ученики. Вопросы относительно Галахи продолжали задавать и много позже периода геоним в Вавилоне. Наиболее известными из отвечавших на вопросы были Израиль Иссерлейн из Австрии (1390—1460), Иезекиль Ландау из Богемии (1713—1793), Иосиф Шауль Натансон с Украины (1808—1875) и Бенцион Узиель из Палестины (1880—1945). Именно неохватность этого моря раввинистической литературы и привела, особенно в средние века, к систематизации Галахи. Не только величина Талмуда, но также и его структура делает процесс поиска той или иной темы делом исключительно сложным. Несмотря на названия разделов и трактатов, ссылки на ту или иную конкретную тему разбросаны по всему Талмуду. Как говорит Льюис Якобе («Структура и форма Вавилонского Талмуда», С11Р, 1991), его форма нелогична, но литературна. Различные подробности могут быть включены туда, где они произведут наибольший эффект, а не в точной последовательности, подобно тому как в пьесе или романе читателю сообщают сведения о героях. Подводные камни такого рода изложения сложной системы прецедентного права очевидны, особенно когда речь идет о замене живого обычая сухой кодификацией. Четыре кодекса тем не менее оказали определенное влияние, так как людям необходимо было знать результат раввинистической дискуссии, а не ее подробности.

Первый кодекс — это сборник XI века, составленный рабби Исааком Алфази, известным под акронимом «Риф». Этот кодекс проложил путь в XIII веке работе Маймонида. Его книга «Мишнэ Тора» («Повторение Торы») убеждала испанских евреев: «Отныне всякий, кто сначала прочитает письменную Тору, а потом эту книгу, будет знать всю устную Тору». В XIV веке появился труд рабби Иакова бен Ашера «Арбаа Турим». Название переводится как «Четыре ряда», предмет Галахи подразделяется здесь на четыре части, по темам: повседневная жизнь и ритуалы; религиозные правила, такие, как законы приема пищи; отношения между полами; гражданское и уголовное законодательство.

Эта четырехчастная классификация была принята для составления последнего и, насколько можно

судить, самого значительного Свода законов Галахи — Шулхан Арух («Накрытый стол»). Кодекс был создан в XVI веке рабби Иосифом Каро, который так же, как Риф и Маймонид, жил какое-то время в Испании. После изгнания его оттуда он поселился в Палестине, в Цфате — крупном иудейском образовательном центре. Шулхан Арух был принят большинством евреев-сефардов, а позднее — ашкеназов, после того как польский ученый рабби Моисей Иссерлез сделал к нему примечания. Эти примечания относились к практике ашкеназов и были известны под названием «Маппа», «Скатерть» к «Накрытому столу».

В число заповедей Шулхан Арух входит запрещение обращаться в нееврейские суды; законы посещения больных и законы соления мяса. Приведенные ниже примеры {перевод Филиппа С. Александера} дают нам возможность убедиться в этом:

«Даже если истец располагает документом, в котором написано, что он может подать на ответчика в суд иноверцев, — все равно ему не разрешается подавать на него в суд иноверцев...

Посещать больного — долг верующего. Родственники и друзья могут прийти сразу же, остальные — через три дня. Если, однако, человек заболел внезапно, то и те и другие могут приходить сразу же... Не нужно посещать больных, которые страдают от болезни кишок, или глаз, или от головной боли. Кроме того, если кто-то серьезно болен и беседа могла бы ему повредить, того не нужно посещать лично, но можно зайти в комнату рядом и узнать о нем, а также осведомиться, не нужно ли подмести комнату больного и окропить ее, или же оказать ему другую услугу. И должно проявлять внимание к его несчастью и молиться за него... Если кто-то страдает болезнью кишок, закон говорит, что мужчина не должен ухаживать за женщиной, но женщина может ухаживать за мужчиной-Соль не должна быть мелко помолена, как мука, а такой, чтобы она не могла раствориться сразу же в мясе, иначе кровь не сможет вытечь из мяса. Не должна она быть и слишком грубого помола, иначе она ссыплется с мяса. Соль должна быть среднего размера, такая, какую используют для приготовления пищи; она должна быть сухой, чтобы ее легко можно было сыпать».



ГЛАВА 4

ОРТОДОКСАЛЬНЫЙ ИУДАИЗМ

ОРТОДОКСИЯ И ВЕРА

Мы знаем, что в I веке н. э. в иудаизме существовало множество сект и движений. Тем не менее именно развивающемуся раввинистическому иудаизму оказалось под силу расти и формироваться дальше. Не все согласны со степенью преемственности между фарисеями и более поздними раввинами, обрисованной в главе 3, однако немногие станут отрицать, что именно тот иудаизм, который опирался на авторитет письменной Торы (Библии) и устной Торы (Талмуда), обладал всем необходимым, чтобы пережить разрушение Второго Храма. Процессу выживания предстояло продолжаться в средние века вплоть до периода нового времени, который начинается с Французской революции 1789 г. С этого события и позже становится уже невозможным говорить об иудейской вере так, как если бы все ее приверженцы верили в основном одинаковым образом. Появилась необходимость придумать названия для различных типов иудаизма.

Часто говорят, что название «ортодоксальный» вводит в заблуждение, поскольку оно означает «правоверный». Признавая, что в раввинистическом иудаизме отражены многие разновидности веры, лучше было бы использовать термин «ортопраксальный». Часто приводится довод, что иудаизм озабочен «правильной практикой?», то есть тем, что люди делают, а не во что они верят. Для тех, кто пытается понять иудаизм в формах, в которых он проявляется сегодня (особенно, но не исключительно для тех, кто судит со стороны), этот довод, возможно, покажется преувеличенным.

Справедливо, что сегодня те, кого называют «правоверными», редко употребляют этот термин в отношении самих себя, предпочитая именоваться «соблюдающими, исполняющими» (реформистские иудеи первоначально придумали слово «ортодокс» как пренебрежительный термин, так же, как сторонники англиканской церкви изобрели термин «методист» для протестантов, которых они считали сверхметодичными в их благочестивой жизни). Но в любом случае их принципы основаны на вере. И эта вера заключается в том, что они соблюдают Тору

(закон иудаизма) так, как это изначально предписано Библией и позже Талмудом. На этом уровне им не требуется особого названия, чтобы отличить себя от других иудеев, поскольку они следуют традиции. Как мы уже отмечали в первой главе и увидим позднее в последующих главах, есть евреи, которые соблюдают определенные праздники и избегают запрещенной пищи, свинины например, с тем чтобы подчеркнуть свою принадлежность к еврейскому народу, а не потому, что это предписано Богом. Тем не менее трудно понять, почему евреи, выполняющие все мицвот (обязательства), которые только возможно соблюдать, а их выполнение часто сопряжено со значительными неудобствами и расходами, стали бы это делать, если бы не разделяли убеждения, что им, евреям, это предписано. Логическая связь между верой и поведением может быть преувеличена, но точно так же она может быть и недооценена. Тот факт, что не все, кто принадлежат к ортодоксальной вере, полностью соблюдают ее предписания и что еврейство устанавливается через биологию (в соответствии с Галахой — через мать), не означает, что разрушается основная связь между верой и практикой.

Эта книга относится к серии «Самообразование» и ставит своей целью понять, что есть иудаизм. Простое описание обычаев и ритуалов, отличающих религиозные ответвления друг от друга, без попытки вникнуть в то, что стоит за этими ритуалами, едва ли прибавило бы что-нибудь к пониманию этой религии. Точно так же не прибавит к пониманию иудаизма простой пересказ истории еврейского народа и выражения через нее иудаизма, хотя исторический элемент, безусловно, важен. Здесь, в этой книге, нас интересует вопрос, каких действий можно ожидать от человека, который говорит: «Я иудей», в определенном месте и в определенный момент. Если вера не является значимым разграничивающим фактором в иудаизме (как утверждают некоторые), теоретически эта религия прежде других религий должна быть свободна от каких-либо разделений, поскольку различия в вере это

именно то, что ведет к внутреннему разделению. Этот вопрос рассматривает Джонатан Сакс, главный раввин Объединенных еврейских конгрегации Содружества наций, в своей книге «Единый народ?» (Литтман, 1993). Он отвергает термин «вероисповедания», особенно применительно к ортодоксальному иудаизму, поскольку, утверждает он, природа иудаизма не приемлет соперничающих версий. Он цитирует Самсона Рафаэля Гирша, который, как мы увидим далее, является важной

фигурой в развитии того, что в настоящее время считается ортодоксией:

«Иудаизм, не признает вариантов. Ему неизвестна мозаика мнений, будь она пророческая или раввинистическая, и не существует ортодоксального или прогрессивного иудаизма. Это либо иудаизм, либо не иудаизм».

Однако факт остается фактом: именно вера разделяет евреев на различные религиозные группы. В вопросах авторитета Библии и обязывающей природы Галахи существует подлинная теологическая разница между ортодоксальными и всеми остальными, то есть, следуя логике, неортодоксальными, иудеями. Существуют другие авторы, некоторые из которых, можно утверждать, обладают гораздо менее обширными знаниями и практически не придают значения воззрениям различных иудейских сект, как это делает Сакс. Эти авторы чувствуют, что уже давно пора подумать о способах воссоединения убывающей и тем не менее разделенной религиозной общины. Автор этой книги никоим образом не уполномочена проводить оценку различных видов иудаизма или же предлагать или предсказывать пути их дальнейшего развития. Однако она действительно чувствует глубочайшие различия между ними в подходе, и эти различия в конечном счете зависят именно от веры. Иудаизм, возможно, и не распадается на части, которые можно было бы сравнить с католицизмом, протестантством и православием в христианстве, но параллели совершенно очевидно можно провести. С риском грубого упрощения можно утверждать, что различия в христианстве берут свое начало в соответствующих различиях в вере по поводу авторитета Священного Писания и преданий. Действия различных течений следуют из того, во что они верят. Разнообразные подгруппы возникают в соответствии с убеждениями по поводу того, как нужно выполнять те или иные заповеди (основатели методизма первоначально не предполагали отходить от англиканства в большей степени, чем реформистские иудеи намеревались отойти от ортодоксального иудаизма). К счастью, иудаизму еще далеко до того момента, когда он сможет соперничать с христианством по количеству подгрупп внутри веры. И в то же время пропасть между ортодоксальными и неортодоксальными иудеями гораздо глубже, чем между большинством христианских вероисповеданий. Необходимо тщательно изучить тот вызов, который был брошен, чтобы привести к столь различным подходам к вере и культуре.

НЕПРЕРЫВНОСТЬ ТРАДИЦИИ И РАЗРЫВ

В определенном смысле ортодоксальный иудаизм, такой, каким мы видим его сегодня, не отличается от того, который мы описали в предыдущей главе. В конце концов, раввинистический иудаизм в числе прочего характеризуется и своей способностью приспосабливаться к новым обстоятельствам. В XVIII веке, однако, новизна ситуации достигла беспрецедентных масштабов. Именно благодаря этому неортодоксальный иудаизм и получил толчок к развитию. По иронии судьбы, вызов иудаизму был брошен в форме политической эмансипации евреев, и это обстоятельство повергло их в кризис самосознания, для которого, справедливо будет сказать, еще предстоит найти разрешение.

Между 600 и 1800 г. евреи считали себя святым народом Израиля. Они с нетерпением ожидали момента, когда они смогут вернуться из «галута» («изгнания», «рассеяния») на свою землю (в действительности потребовался еще немалый путь после 1800 г.). А тем временем им пришлось примириться с политической зависимостью от тех народов, на чьих землях они жили. Евреи должны были продолжать вести святую жизнь в соответствии с нормами их веры и обычаями, определенными в Торе, как письменной, так и устной. Всем было ясно, что должен делать еврейский народ, кто он такой и куда идет.

После Французской революции и наполеоновских войн евреям предоставили право голоса и другие политические свободы, в которых до этого им было отказано. С момента введения американской конституции и Билля о правах в 1787 г. и декрета Национальной Ассамблеи во Франции в 1791 г. все люди становились гражданами. Для евреев возможность полноценно участвовать в политической жизни была совершенно новым этапом их истории. Они отличались от других народов во всем: в еде, которую они ели, в одежде, которую носили, и даже в языках, на которых они говорили. В Северной и Западной Европе они говорили на идиш — немецком диалекте с элементами иврита, польского и русского языков. В регионе Средиземного моря они говорили на ладино, одном из вариантов испанского языка. И, что наиболее существенно, они отличались от других своей религией, своей верой, иной, чем вера большинства народов тех стран и того времени.

Современный период истории дал евреям свободу не отличаться от других, иметь то же образование и профессии, что и их сограждане. Эти возможности открыли для евреев целые области жизни, которые в прежние времена не получили отражения в Торе. Таким образом, встал вопрос о существовании системы, которая могла бы послужить связующим

Звеном между раввинистическим иудаизмом в его общепринятой форме и требованиями жизни, интегрированной в современные условия. Центральное место занял вопрос сбалансированного сосуществования требований традиции и современности.

Именно как реакция на эти явления и появился целый ряд систем, которые теперь встали под знамена ортодоксии и неортодоксии. В следующей главе мы рассмотрим наиболее радикальные из разновидностей этой реакции. Здесь же мы будем иметь дело с тем, что со всеми основаниями можем назвать «современная ортодоксия». В отличие от того, что называется «реформистским иудаизмом», реакция ортодоксии основана не на эмансипации, а на непрерывности традиции. Вера в Божественное откровение, во всеобъемлющий авторитет закона и обычая и вытекающее отсюда нежелание менять даже в малом общественную систему культа или отходить от строгого соблюдения религиозных предписаний привели ортодоксию XIX века к провозглашению полной и неразрушимой связи с иудаизмом, единым и неделимым. Ее последователи утверждали, что они продолжали традицию в неразрывном единстве с прошлым. И все-таки цепь преемственности нарушилась, это было вызвано соперничающими между собой ответными реакциями и возникшими на их основе системами и требовало от «традиционалистов» большего самосознания и большей избирательности. Иудаизм, который был сформулирован в этот период, основывался на видении нового мира и был адресован другому «Израиллю» — отличному от Израиля раввинистического иудаизма. Его идеал — это Тора вместе со светским образованием. Высказывание Мишны о желательности сочетания «Торы с мирскими занятиями» (Авот, 2:2) стало лозунгом Самсона Рафаэля Гирша. Он толковал это высказывание как указывающее на совместимость мирской жизни и культуры с иудейским образованием.

В 1836 г. Гирш опубликовал свои «Девятнадцать писем об иудаизме», в которых он критиковал, как чрезмерно секуляризованные, такие школы, как Филантропин во Франкфурте, и традиционные хэ-дарим (еврейские религиозные школы). Первым не хватало «образования души», в то время как последние учили «непостижимому иудаизму в виде механической привычки... и без духа». Гирш ратовал за синтез мирских и религиозных знаний. Он говорил: «Это иудейская точка зрения, что истина, как и Бог — ее источник, едина и неделима, и таким образом, знание ее может быть только единым и неделимым» (в работе «Иудаизм вечный»). Тот синтез в широком смысле, который представлял себе Гирш, не был реализован, но благодаря этой идее появилась

альтернатива решения проблемы кризиса самосознания, в котором оказались евреи в Германии XIX века, — тому решению, которое предлагали более радикальные реформаторы. Гирш предлагал способ существования одновременно в двух мирах, перед которыми оказались евреи на пороге нового времени. Они могли участвовать в светской, общественной жизни и одновременно в своем собственном, иудейском мире, в котором, как и раньше, применялись законы Галахи. В этом Гирш был убежденным традиционалистом. Таким же он был в том, что касалось изучения Библии. Поразительно, что его поддержка разума в философии и науке совершенно не распространялась на критицизм Библии, который он считал ошибочным. Он отвергал все версии иудаизма, которые появлялись в современном мире, заявляя:

«Ортодоксальный иудаизм верит в Божественную истинность Библии и ничего не знает ни о различных авторах Пятикнижия, ни о псевдо-Исайте, ни о Маккавейских песнях, приписываемых Давиду, ни об Екклезиасте Соломона времени Второго Храма, ни о прочих подобных вещах».

Огульные утверждения, которые слишком часто выдвигаются против ортодоксии и Библии, нуждаются в тщательном изучении, если мы хотим отразить в правильном свете противопоставление ее с неортодоксией. Обвинение ортодоксальных иудеев в том, что они — «фундаменталисты», мало помогает, главным образом потому, что это слово употребляется в уничижительном смысле и без какого-либо определения. «Фундаментализм» включает в себя ряд значений, но предположение, что ортодоксальные иудеи пренебрегают вопросами языка и стиля библейских книг (иногда это называется библейским критицизмом низшего порядка), просто неверно. Однако по историческим вопросам (иногда именуемым критицизмом высшего порядка) точка зрения ортодоксии на Библию, в особенности на Пятикнижие, нуждается в комментарии.

ОРТОДОКСАЛЬНЫЙ ИУДАИЗМ И БИБЛИЯ

В Талмуде есть место, где раввины обсуждают порядок и авторство библейских книг (Бава Батра, 14b—15a). Поскольку значение Библии в иудаизме не вызывает сомнений, можно было бы ожидать более развернутой дискуссии по этой теме. Создается впечатление, однако, что для раввинов имело значение только то, что эти книги были ниспосланы, разве что с различной степенью наития (как мы видели в главе 2). Вопрос, кто именно написал их, не вызывал особого интереса. Все были согласны, что Моисей написал Пятикнижие (первые пять книг).

Предметом дебатов между верующими и еретиками был вопрос, были ли они «ниспосланы Небом», то есть был ли Бог их истинным автором. Этот тип библейского критицизма, который появился позднее, не был основан раввинами Талмуда. Идея о различных частях писаний в Пятикнижии просто не возникала. Доказывалось, однако (в особенности ведущим ученым Масорти (консервативным) Льюисом Якобсом — см. главу 5), что совершенно не обязательно, что Бог дал Моисею все Пятикнижие, в том числе счет событий, которые еще должны были случиться. По мнению Якобса, раввины никогда этого не утверждали. То, что «Моисей получил Тору на горе Синай» (Авот, 1:1), означает скорее, что законы и догматы, которые содержатся в письменной и устной Торе, были явлены на Синае. Само по себе это уже серьезное заявление, с которым неортодоксальные иудеи не согласны. Но это и не просто вопрос отношения к Библии неортодоксальных иудеев с их философскими и лингвистическими познаниями, которые помогают им интерпретировать Библию, в то время как ортодоксальные иудеи удаляются в своего рода фундаменталистскую тихую заводь, как это вытекает из трудов крупных специалистов.

Мы уже упоминали Саадию Гаона. Он не только перевел Библию на арабский язык, но также написал комментарии ко многим библейским книгам, где выказал большой интерес к работам, посвященным ивриту. Библейские комментарии Раши, которые часто можно найти в печатных изданиях еврейской Библии параллельно с текстом, оказали огромное влияние на всех, кто интересовался этим вопросом. К ним были написаны комментарии, так же, как были написаны комментарии к комментариям Рати к Талмуду, как мы узнали из предыдущей главы. Родоначальником библейского критицизма был испанский ученый Авраам Ибн Эзра (1089—1164). Он утверждал, что некоторые из псалмов не могли принадлежать Давиду и даже что вся заключительная глава Второзакония была дописана Иисусом Навином. (Другие полагают, что это относится только к последним восьми стихам, повествующим о смерти Моисея.) Ибн Эзра был также первым критиком, который предположил, что у книги Исаяи мог быть более чем один автор. Это предположение объяснило бы не только различия в стиле, но и тот факт, что первые 39 глав в значительной степени отражают историю евреев в период до пленения, главы 40—55 — период пленения и 56—66 — период после пленения. Эта точка зрения Ибн Эзры получила дальнейшее развитие и в настоящее время в целом принята библейскими учеными. Однако принята ли она большинством ортодоксальных иудеев, это уже другой вопрос. Более важным является тот факт, что ортодоксия со-

противляется любому предположению, будто Пятикнижие не было явлено Моисею на горе Синай. Ортодоксия не делает различия, важного для неортодоксии, между написанием под диктовку и откровением вообще. В соответствии с ортодоксальной верой Моисей получил Пятикнижие каким-то нефизическим путем. Отсюда неизбежно следует сопротивление библейскому критицизму Пятикнижия. Тот факт, что подобный критицизм мог стать разрушительным для иудейской веры, видно из труда Баруха Спинозы (1632—1677). Будучи одним из отцов-основателей учения о рационализме в просвещении, Спиноза оказал огромное влияние на западную философию в целом, за исключением его собственной португальской общины в Амстердаме. Вопросы, касающиеся авторства Библии, привели его к отрицанию идеи откровения в целом. Человеческий разум, а не Бог работал над Библией, утверждал он. Другим крупным деятелям иудейской мысли предстояло участвовать в этих дебатах. Таким деятелем, в частности, был Моисей Мендельсон (1729—1786), который стремился сделать Библию доступной для современных ему читателей, для чего опубликовал перевод Библии на немецкий язык вместе с комментариями иудейских комментаторов-эрудитов. Мендельсона бесспорно можно считать основателем «Гаскалы» (еврейского движения «Просвещение»). Но это, однако, не побудило его, в высшей степени верующего иудея, двигаться в сторону библейского критицизма.

Некоторые, особенно консервативное движение (см. главу 5), которое порвало с ортодоксией именно на основании этого пункта, думают, что логика «просвещенной» мысли означает, что процесс получения Пятикнижия должен был занять много веков. В одной весьма разрекламированной статье, вышедшей в 1995 г., каждый еврей, который отрицал, что Моисей получил Тору непосредственно от Бога на горе Синай, объявлялся главным раввином Великобритании «порвавшим с верой предков». Реформисты и либералы выдвинули ответное обвинение, в котором, справедливо или нет, заявили, что формулировка иудейской веры, выдвинутая главным раввином, исключает из числа верующих по меньшей мере 90% английского еврейства. В эту цифру они включали многих евреев — членов ортодоксальной синагоги. Необходимо помнить, однако, что под знамя ортодоксии приходят многие из тех, кто, как в вере, так и в ритуалах и практической жизни, отличаются от своих единомышленников-ортодоксов. Существует, однако, направление в ортодоксии, которое всегда найдет себе место в современном мире, каким бы несовместимым он ни был с иудейской верой. С точки зрения этого направления (так называемой «ультраортодоксии»), современная ортодоксия, будь

она представлена Гиршем в XIX веке или Саксом в XX, отнюдь не является слишком традиционной, а наоборот, недостаточно традиционной.

УЛЬТРАОРТОДОКСИЯ

«Ультраортодоксия» — это еще одно название, которое используется некоторыми евреями, чтобы обозначить тех, кто занимает иную (и, как это часто подразумевается, ошибочную) позицию. Разумеется, те, к кому применяется этот термин, сами себя так не назовут. Они просто соблюдают заповеди или придерживаются традиции. На самом деле трудность с названиями для различных иудейских движений заключается в том, что все члены всех движений рассматривают себя как выражающих сущность иудаизма. Так, например, реформистское движение (как мы увидим в следующей главе) подчеркивает эволюционную природу галахического иудаизма» и заявляет, что действует в полном согласии с ним. Пример же тех, кого мы называем приверженцами ультраортодоксии, демонстрирует лучше, чем что бы то ни было, несостоятельность не только ярлыков, но и создаваемых с помощью этих ярлыков ошибочных впечатлений и информации для тех, кто стремится понять это движение.

Прежде всего, ультраортодоксия не является однородной группой. Здесь существуют два больших движения. Первое - это литовская традиция, которая делает упор на изучении Талмуда в иешиве (или академии, как это описывается в главе 8). Второе движение также делает упор на Торе, но в сочетании с тем, что можно описать как мистический подход. Это движение известно как «хасидизм», от слова «хасиде (что на иврите означает «благочестивый»)). Термин «хасид» применялся в отношении иудеев, которые во II веке до н. э. противостояли оппозиционной им вере, однако движение хасидов было не столько движением сопротивления, сколько движением возрождения. Они действовали в обстановке, которая сложилась в Восточной Европе в XVIII веке, преимущественно в Польше и Литве, и их призыв относился к угнетенным еврейским крестьянам этих земель. Возрождение заключалось в том, что они стремились к усилению религиозного рвения, к тесной связи с Божественным через выражение восторга, особенно через песни и танцы (некоторые мелодии хасидов глубоко трогают, и удивительно, как даже медленные мелодии способны вызывать желание танцевать). Их раввины, которых они называли «реббе», были харизматическими личностями и стремились очернить любое знание, если оно было недостаточно проникнуто

духовностью. Первым таким деятелем и, таким образом, основателем движения был рабби Израэль бен Елиэзер. Ему был присвоен титул «Баал Шем Тов» («Мастер Доброго Имени», то есть имени, принадлежащего Богу), и его знали под акронимом «Бешт». Он пользовался любовью людей как целитель, и от него руководство движением переходило последовательно от одного к другому цадик (что значит «праведник»). Каждый цадик пользовался авторитетом в силу своей близости к Богу.

Этот факт знаменовал собой явный отход от традиционного руководства раввинов, чей авторитет основывался исключительно на их учености. Отсюда последовало противоборствующее движение, члены которого назывались «митнагдим» (<• противники»). Руководителем движения стал Элия бен Залман из Вильнюса, который благодаря своим глубоким и обширным познаниям носил титул «Виленский гаон». Он был также знаток мистических писаний «Каббалы» («Традиция»), но воспринимал их по-другому, чем хасиды, которые черпали вдохновение не из учения, а из других источников. Мистицизм — не слишком простой предмет для разговора и, разумеется, не входит в число существенно необходимых тем для книги, цель которой объяснить образ мысли за внешним выражением жизни евреев сегодня. Тем не менее различные формы мистицизма оказали длительное воздействие на иудейские движения и их отдельных представителей, и не только на ультраортодоксов.

Хасидские евреи ожидают от своих раввинов, что последние обладают недостижимыми духовными достоинствами, из которых черпают вдохновение, чтобы возглавить движение. Из этой мистической традиции они должны, однако, выработать образ жизни для обычных евреев, а не только для себя. Элемент возрождения в хасидизме XVIII столетия явно прослеживается в необычайном миссионерском походе отдельной хасидской группы, известной под названием «любавичские хасиды» (от российского города Любавич) или «Хабад» («хабад» на иврите — это аббревиатура слов «мудрость, понимание и знание»). Движение любавичских хасидов основывается как на Талмуде, так и на Каббале. Его контакт с внешним миром необычен, особенно в том, что касается его образовательных центров и программ. В конце концов в восточной Европе нашли компромисс между хасидизмом, который почитал мистические книги и практиковал религиозный экстаз, видения и чудеса, и движением «Митнагдим», которое отводило главенствующую роль образованию и благочестию. Есеохватность иудаизма и его способность поглощать новые акценты и элементы выражения была, таким обра-

зом, продемонстрирована хасидским движением, которое доказало свою способность вдохновлять на изучение и соблюдение Торы. Отличаясь необыкновенным своеобразием в XVIII веке - - к нему даже относились как к еретическому, — хасидизм к XX веку превратился в оплот ортодоксии. Движение представлено в большой степени в «Агудат Исраэль», например, - - одной из самых влиятельных и заметных организаций внутри современной ортодоксии. Оно включает в себе иудеев всего спектра ортодоксальных движений, в том числе и литовскую общину.

ОРТОДОКСАЛЬНЫЙ ИУДАИЗМ СЕГОДНЯ

Оглядываясь на длинную родословную ортодоксального иудаизма, кажется удивительным, как мало евреев принадлежат к нему в Соединенных Штатах — стране с самым высоким процентом еврейского населения. Их доля составляет 9 процентов, хотя в настоящее время она стремительно растет за счет молодежи, которая уходит от своих более радикальных корней. Второй по величине центр иудаизма — Израиль - - не имеет себе равных по сложности и многообразию его иммигрантского населения. Особое внимание будет уделено этому вопросу в главе 17. А пока достаточно сказать, что, хотя ортодоксия обладает значительным влиянием в Израиле, она не составляет большинства еврейского населения. В Великобритании эта цифра приближается к тому, чего можно ожидать, а именно: примерно половина британских евреев принадлежит к Объединенной Синагоге (в 1992 г. эта цифра составляла около 100 тысяч человек). В Лондоне существует Федерация *синагог* ашкенази, учрежденная в 1870 г. и утвержденная парламентом. Федерация назначает верховного раввина и содержит лондонский Бет дин (Еврейский суд), о значении которого мы поговорим в главе 9. Утверждают, что дополнительно 30% британских евреев называют себя ортодоксами, некоторые из них принадлежат к ортодоксальным синагогам, не входящим в те 70 синагог, которые принадлежат к Объединенной Синагоге. Однако необходимо помнить, что эта «ортодоксия» охватывает широкий спектр религиозных уставов. Одни называют себя ортодоксами в том смысле, что они не принадлежат к реформистам, или потому, что их семьи были или являются ортодоксальными. Это иногда озадачивает тех неевреев, которые искренне пытаются понять систему иудаизма в целом. Им говорят, что ортодоксальные евреи не едят одновременно мясные и молочные блюда или же не ездят на машине в синагогу по субботам, а потом обнаруживается, что

это не так. Это что, исключение, или они неправильно называют себя ортодоксами? Чтобы никого не обидеть, лучше всего предположить, что ортодоксальные евреи серьезно относятся к соблюдению обрядов, описанных в различных главах этой книги.

Ультраортодоксальные группы представляют небольшое, но заметное меньшинство. Хасидизм занесли на Запад волны эмигрантов, начиная с 80-х годов XIX века, а в Соединенных Штатах и Палестине (позже Израиле) он возник как следствие Второй мировой войны. Большинство хасидских центров (в 30-х годах в Восточной Европе насчитывалось несколько миллионов хасидов) были практически сметены во время Холокоста. В какой бы стране они ни жили, они держатся вместе в закрытых общинах, практически исключая влияние внешнего мира. Крупная хасидская община находится в Стэмфорд-Хилл, на севере Лондона. Вместе с литовскими ортодоксами они существуют также в некоторых районах Манчестера, Нью-Йорка и в той части Иерусалима, которая называется «Мэа Шеарим». Еврейская община в Гейтсхеде (Ньюкасл) весьма гордится литовскими корнями.

Когда в газетах или на телевидении появляется репортаж на тему о евреях, в нем часто присутствует фотография хасида (тот факт, что хасиды не приветствуют фотографирование самих себя, не мешает им быть исключительно фотогеничными!), чье черное одеяние (традиционное со времен средневековой польской общины) и пейсы — завитки волос на висках, которые не стригут (знак повиновения книге Левит, 19:27: «Не стригите головы вашей кругом, и не порти края бороды твоей»), свидетельствуют, что он еврей. Этот прием часто используется, даже когда представленная точка зрения неблагоприятна для хасидизма, как, например, когда их показывали в связи с установлением эрув на северо-западе Лондона (см. главу 12). Когда речь идет об обычаях, трудных для понимания неевреев, под рукой, похоже, всегда имеются ультраортодоксы, просто потому что они очень благочестивы и соблюдают обычаи, которые отражают совершенно другую эпоху. Их неукоснительные правила благопристойности (из Свода Законов), например, запрещают мужчине находиться наедине с женщиной, если она не его жена. Даже очень сдержанное поведение, свидетельствующее о близости с женой (например, муле держит жену за руку), считается нарушением благопристойности, если это происходит в присутствии других людей. Предложить любой другой женщине просто даже пожать руку также неприлично. Отказ ультраортодокса-мужчины от рукопожатия с женщиной может быть неправильно истолкован как грубость по отношению к ней или неприязнь теми, кто не привык к такой степени и

манере религиозного повиновения, но все это не носит совершенно никакого личного оттенка и, как объясняют, относится к любой женщине, кроме жены.

ГЛАВА 5

НЕОРТОДОКСАЛЬНЫЙ ИУДАИЗМ

РЕФОРМИСТСКИЙ ИУДАИЗМ И ЕГО ОТПРАВНЫЕ ПУНКТЫ

Не всегда разумно давать определение чему-либо, будь то слово, фраза, точка зрения или движение, с помощью того, чем это «что-либо» не является. Реформистский иудаизм, однако, лучше всего определять именно таким способом, по крайней мере первоначально. Книга рабби Джонатана Ромейна, носящая подзаголовок «Путеводитель по реформистскому иудаизму сегодня», начинается словами:

«Определяющей характеристикой реформистского иудаизма является его отношение к Откровению на горе Синай. Произошло что-то очень особенное, не только для Моисея, но и для всей израильской общины» («Вера и практика», RSGB, 1991).

После того как он сделал акцент на значимости договора, который возник между Богом и людьми, Ромейн продолжает:

«Книга, описывающая это событие, считается у ортодоксов продиктованной Богом и содержит точные и неизменные слова о Боге. Ее законы считаются непреложными, и все решения, которые имеют отношение к новым событиям в любые времена в будущем, должны ей соответствовать».

Как мы увидели из предыдущей главы, именно другие стремятся использовать слово «продиктована», когда речь идет о вере ортодоксальных иудеев. Сами же они заботятся не о методе получения, а об убеждении, что Тора, будучи дана Моисею, была явлена ему свыше, недоступным для человеческого понимания Божественным способом. Все последующие решения должны, таким образом, выноситься по сопоставлению их с первыми принципами, которые там содержатся.

Реформистская позиция, в том виде, в каком она выражена Ромейном, заключается в том, что Тора «была ниспослана Богом, но записана людьми в соответствии с их пониманием воли Божьей. Это свидетельство развивающегося опыта... Книга — вечно обновляющийся источник, полный вдохновенных мест и практических указаний... И все-таки это человеческая книга... открытая бросаемым вызовам и пересмотру, книга, которая неизбежно частями устаревает».

По мере того как Ромейн стремится разграничить ортодоксию и реформизм, на повестке дня появляются такие вопросы, как: была ли Тора явлена Моисею на горе Синай или же в течение определенного времени большому количеству людей, а также являются ли ее законы обязательными во все времена или это указания, которые могут устаревать?

Реформистский иудаизм начал развиваться в Центральной Европе в конце XVIII — начале XIX века. Он не был задуман как новое религиозное движение, но стал таковым, по мере того как традиционные иудейские верования и обычаи столкнулись с необходимостью переоценки. Необходимость эта возникла в связи с предоставлением свободы мысли и политических свобод всем гражданам, в том числе и евреям. Как мы видели из предыдущей главы, таким освобожденным евреям надлежало выработать позицию, которая объясняла бы, что значит быть одновременно евреями и полноценными гражданами той страны, где они проживали. Им необходимо было самоопределиваться как евреям на фоне других вероисповеданий и светской жизни. Ассимиляция, не будучи характерной для евреев, стала своего рода искушением, и необходимо было к этому подготовиться и предложить такую веру, которая безусловно охватывала бы все стороны жизни и приводила бы к мысли, что ряд деятелей начал реформировать иудаизм. Первым таким деятелем был Израэль Якобсон в Германии, который обновил как идеи, так и практику иудаизма. Основной идеей была та, о которой уже говорилось, что Тора — это только слово Божье, интерпретированное человеческими существами. И

поскольку они могут ошибаться, то, следовательно, каждое новое поколение должно проверять понятия, высказанные Богом, в свете новых знаний и нового понимания. Чтобы поддерживать иудаизм в постоянном соответствии современности (как настаивали и продолжают настаивают реформаторы, в этом заключается цель раввинистического иудаизма), обычаи, которые не служат больше какой-либо полезной цели, могут быть отвергнуты. В соответствии с Галахой, например, мужчина из потомственной семьи священнослужителей древнего Израиля, коген («священник»), не может жениться на разведенной женщине (Левит, 21:7). Точка зрения реформизма по этому вопросу заключается в том, что в современной жизни коген не выполняет больше функций священнослужителя и поэтому он не должен быть отделен от других евреев-мужчин, когда речь идет о том, на ком ему жениться. Реформизм также ставит под сомнение, считать ли как само собой разумеющимся после многих веков, прошедших со времени падения Второго Храма в 70 г. н. э., что все ныне живущие произошли из рода священников. Далее, они считают, что напоминание о разделении израильского общества на священнослужителей, левитов и израильтян, как выражение иудаизма, неуместно в современном обществе. Они цитируют те места, которые считают неверными и нелогичными. Нельзя сказать, чтобы они не заботились о соблюдении норм Галахи, так как реформисты считают их важной отправной точкой в иудаизме, но вместе с тем они полагают, что законы одного времени могут не подходить для другого времени. То есть эти законы «устарели», и, вместо того чтобы обновлять их, лучше от них совсем отказаться. Реформизм применяет этот принцип к некоторым ритуальным законам, тем, которые связаны с соблюдением ритуальной чистоты (как в случае с когенами). Законы морали считаются ими обязательными.

Другие члены-основатели немецкого движения за реформы выразили возможность, и это сегодня по-прежнему актуально для реформизма, что разграничение между тем, что обязательно для исполнения и что нет, может быть соединено с традицией. Авраам Гейгер (1810—1870) пишет в своей книге «Иудаизм и его история»:

«Традиция — это развивающаяся энергия, которая продолжает жить в иудаизме как невидимая сила... Традиция — это живая душа иудаизма... Традиция, как откровение, — это духовная энергия, которая всегда действует, высшая власть, которая исходит не от человека, это эманация Божественного Духа...»

Реформист единомышленник Гейгера, Самуил Голдхейм, однако, пошел еще дальше в радикальном направлении — он был готов отменить все мицвот (предписания). Другими областями применения реформ в раннем реформистском иудаизме были общественные богослужения. Реформисты полагали, что сомневающимся иудеям, возможно, привлекли бы такие богослужения, в которых было бы больше сходства с христианской церковной службой. Поэтому к молящимся обращались на немецком языке, а не на иврите, была также введена органная музыка и смешанный хор. Были включены наставительные проповеди, молитвы о восстановлении жертвоприношений были исключены из традиционного молитвенника, и сама атмосфера проведения службы была пропитана благолепием. Со времени начала реформ в области службы было произведено много изменений, причем некоторые из выброшенных элементов были позже восстановлены.

Во второй половине XIX века в реформистском движении доминировало более радикальное крыло, особенно заметно это было в Соединенных Штатах. Его точка зрения была выражена на собрании реформистских раввинов в Питтсбурге в 1885 г. В принятой на этом собрании декларации, известной под названием «Питтсбургская платформа», объявлялось, что евреи больше не являются «священной нацией», которая ведет жизнь, полностью отличающуюся от жизни «других наций»:

«Мы распознаем в Моисеевых законах систему подготовки еврейского народа к его миссии в Палестине, где он должен был жить своей национальной жизнью, и сегодня мы принимаем как обязательные к исполнению только законы морали и сохраняем только такие церемонии, которые возвысят и очистят нашу жизнь... Мы утверждаем, что такие Моисеевы и раввинистические законы, как тщательно выверенная пища, обязательная для священников ритуальная чистота и определенная одежда, берут свое начало в глубине столетий и появились под влиянием идей, совершенно чуждых сегодня нашему умственному и духовному состоянию... Их соблюдение в наши дни годится скорее, чтобы

воспрепятствовать современному духовному подъему, чем углублять его... Мы не считаем больше себя нацией, а только религиозной общиной, и, таким образом, не ждем ни возвращения в Палестину, ни возобновления жертвоприношений под руководством сыновей Аароновых, ни восстановления каких-либо законов в отношении еврейского государства».

К 1937 г. в Соединенных Штатах вышла новая декларация «Основные принципы реформистского иудаизма». Под влиянием крайне традиционно настроенных евреев, которые прибыли в 1890-х годах в США из Восточной Европы, многие американские евреи почувствовали, что «Питтсбургская платформа» зашла слишком далеко. На собрании реформистских евреев в Колумбусе была принята новая декларация (соответственно она называется «Ко-лумбуская платформа»), где взгляды, высказанные в отношении традиционных символов, церемоний и прежде всего мицвот (исполнения заповедей), были более благоприятны. Враждебное отношение к попыткам основать в Палестине родное отечество также было пересмотрено.

Следующее собрание реформистских раввинов, на этот раз в Сан-Франциско, иллюстрирует дальнейшие шаги в сторону восстановления различных аспектов службы и ритуалов, которые были признаны имеющими непреходящую ценность. Признана также была необходимость «использования в наших богослужениях и системе образования иврита наряду с родным языком». В число обязанностей входили следующие:

- 1) создание еврейского дома, сосредоточенного вокруг семьи;
- 2) изучение на протяжении всей жизни (Торы);
- 3) личная молитва и общественные богослужения;
- 4) соблюдение субботы и святых дней.

«Платформа Сан-Франциско», вышедшая в 1976 г., разработала «Столетнюю перспективу американских реформистских раввинов». В реформистском иудаизме в Америке всегда существовал комитет, который основывал свои ответы на вопросы на Галаху (комитет «Респонса»). Важность этого обстоятельства, но и вместе с тем напряженные отношения с подходами других, более современных направлений отражены в этом заявлении 1976 г.:

«В пределах каждого иудейского обычая реформистские иудеи считают себя вправе противостоять требованиям иудейской традиции, каким бы различным ни было ее восприятие, и в вопросе выбора и созидания на основе преданности и знания использовать личную автономию».

Реформистское движение имело и имеет очень большое влияние среди американских евреев. Те, кто эмигрировали из Германии в XIX веке, обнаружили, что жизнь и воззрения «Нового Мира» хорошо уживаются с «Новым иудаизмом». Реформистские раввины европейского происхождения оказались способны быть связующим звеном между более радикальными представителями, такими, как Кауфман Кохлер, чьи позиции преобладали на собрании в Питтсбурге, и теми, кто настаивал, что реформизм — это обновление иудаизма, а не разрыв с ним. Главным среди этих посредников был Исаак Мэйер Вайс, который создал сеть крупных организаций реформизма: Союз американских еврейских конгрегации, 1873 г., Иудейский Объединенный колледж для обучения раввинов, 1875 г., в том же году — Ассоциацию раввинов. Позднее раввины, придерживающиеся более четкой сионистской философской ориентации (такие, как Стефен Вайс, 1874—1949), обладающие глубокими познаниями в области традиционного богослужения (такие, как А. З. Идельсон, 1882—1938) и мастерством в толковании Галахи (такие, как Соломон Фрихоф, 1892—1990), смогли более искусно объединить традицию и перемены, чем это было в ранний, оборонительный период реформистского течения. Женщины были уравнены в правах с мужчинами, и в 1972 г. в раввины была посвящена первая женщина. И все-таки была сделана серьезная попытка «удовлетворить всех»: например, хор, который вел бы пение, было предложено ввести как альтернативу или дополнение к кантору, а не как замену ему. Сегодня 13% американских евреев принадлежат к реформистскому течению, составляя большинство реформистских иудеев, которых во всем мире насчитывается более миллиона.

В Великобритании сначала решались практические вопросы, а затем уже создавались

идеологические формулировки. Действительно, британский реформизм появился почти случайно, и в течение некоторого времени отношение к нему было именно таким, прежде чем он начал развиваться в том же направлении, что и немецкий реформизм. Первый шаг был сделан членами Бевис Маркс, старейшей в Великобритании синагоги евреев-сефардов, в лондонском Ист-Энде. Переехав в Вест-Энд, они хотели, чтобы там у них тоже была синагога, но община в Вест-Энде возражала против этого, опасаясь потери финансовой поддержки со стороны состоятельных вест-эндских семей. Тогда некоторые пошли дальше в своих планах, порвали с Бевис Маркс и в 1840 г. образовали независимую конгрегацию. К ним присоединились несколько семей ашкеназов, и, назвав себя «Еврейская британская община западного Лондона», они открыли синагогу в 1842 г. Обладая независимостью, они воспользовались возможностью проводить незначительные реформы в синагогальных службах. В 1841—1842 гг. был выпущен молитвенник (первое издание «Формы молитвы» — см. главу 10). Они нащупывали свою теологическую дорогу — это было видно из того факта, что их первый священник, высокочтимый Д. У. Маркс, объявил, что только письменная Тора является обязательной, а устная недостаточно авторитетна, в то время как более поздние реформистские раввины говорили, что частями Библия устарела, а воззрения раввинистической литературы будут жить вечно. Непрерывающаяся дискуссия вокруг Галахи в реформизме представляется его последователям достоинством, а его противникам — фактором, вносящим путаницу во взгляды. Во второй половине XX века движение в направлении традиции продолжалось. Это особенно справедливо для Великобритании, где реформизм близок к тому, что в Америке является консервативным иудаизмом (см. ниже). Его сторонники составляют около 13% евреев, принадлежащих к синагоге в Великобритании (7% принадлежат к либеральному движению, которое является более радикальным из двух основных неортодоксальных течений в Великобритании). В настоящее время существует 41 конгрегация (около 42 тысяч членов), входящая в состав Реформистской Синагоги Великобритании (RSGB) — это название получила ассоциация, образованная в 1941 г.

В последующих главах этой книги мы отметим характерные различия между ортодоксальным и реформистским иудаизмом. Применяется разный порядок в обрядах, связанных с ходом жизни, практикуются различные законы в отношении пищи, образования, отправления культа, соблюдения субботы и других праздников. Но при этом одна особая область, в которой скрывается жизненно важный практический смысл, нуждается в рассмотрении прямо сейчас, поскольку именно в ней содержатся основные ключи к пониманию главных пунктов расхождения с ортодоксией. Реформистский иудаизм положил начало попытке показать, что иудейская вера и практика пригодны и в современные времена, а одним из самых значительных изменений современности было изменение роли женщины. В отличие от других изменений в структуре общества, которые произошли на начальном этапе становления реформизма, изменения в этой области все еще продолжаются. Эту проблему едва ли можно назвать урегулированной. По-прежнему ведутся многочисленные дебаты в отношении принципов, с ней связанных, и с не меньшей активностью, чем во многих других крупных мировых религиях.

Нелишне будет определить различные христианские вероисповедания, исключительно в смысле их воззрений на роль женщины. С одной стороны, даже в пределах одного вероисповедания существуют различные точки зрения, особенно в отношении роли женщин со стороны англиканского священничества. С другой стороны, роль женщины не возводится в принцип веры, хотя особое отношение к авторитету Священного Писания и традиции действительно стоит за соответствующими христианскими убеждениями. Реформистский иудаизм, однако, занимает особую позицию в отношении роли женщины и делает равноправие одним из руководящих принципов веры. У того же Ромейна на первых страницах мы читаем по поводу определения реформизма следующее:

«..Женщины считаются религиозно равными мужчинам, они имеют право на те же привилегии и несут ту же самую ответственность, будь то в синагоге, дома или в обществе. Реформистский иудаизм, таким образом, пробует выполнить устрашающую задачу привнесения современных условий и представлений в еврейскую жизнь, с тем чтобы

каждый мог быть одновременно верующим и реалистом».

Именно способы, с помощью которых реформизм пытается осуществить эту задачу, создают основу для сравнения его с ортодоксальным иудаизмом, что очень ценно для большинства наиболее существенных различий между этими двумя течениями.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ РОЛИ ЖЕНЩИНЫ В ИУДАИЗМЕ

Роль женщины в иудаизме — сама по себе целая область для изучения, однако здесь эта тема исследуется как пример, объясняющий расхождение неортодоксии и ортодоксии. Никто не может оставаться в стороне в отношении этого пункта. Мужчина или женщина, старик или молодой человек, еврей или нееврей, ортодокс или реформист — каждый выступает со своим мнением о той роли, которую должна играть женщина в обществе. Говоря о роли женщины специфически в еврейском обществе, мы, как нам кажется, привлекаем все эти мнения. Сегодня мы можем применять слово «сек-сист» к людям, придерживающимся определенного типа мнений и поведения. Хотя наша точка зрения на вопрос, что является сексизмом, а что нет, а также на целый ряд мнений и откликов не может быть полностью отброшена, когда речь идет об обсуждении роли женщины-еврейки, мы могли бы со всем основанием определить нашу цель, как понимание установок, принятых различными религиозными группами. С риском изобразить «еврейскую женщину» в карикатурном виде (тенденция, присущая театральным пьесам и телевизионной рекламе) мы могли бы, возможно, предложить читателю образ женщины-еврейки, принадлежащей к ортодоксальному, к ультраортодоксальному и к реформистскому течениям иудаизма в Великобритании.

Миссис Средняя Ортодоксия живет в Манчестере. Она замужем, скорее всего и останется в этом статусе. У нее двое детей, которые ходят в местную государственную школу. Она посылает детей в воскресную еврейскую школу, но сама — не слишком частый посетитель синагоги. Она придает значение посещению синагоги в праздник еврейского Нового года и Дня Искупления или в тех случаях, когда в церемонии принимают участие члены ее семьи или родственники. В синагоге она сидит на женской половине, откуда она может видеть мужчин, которые проводят богослужение, в том числе молящихся, а по субботам на утренней службе и на праздники слушать чтения Торы. Ее синагога принадлежит к Объединенной Синагоге, и некоторые женщины туда ходят регулярно. Дома она соблюдает правило употребления в пищу кошерного мяса, но вне дома или с друзьями неевреями она не слишком беспокоится о пищевых ограничениях. Каждый год она встречает Пэсах и готовит особые блюда для этого праздника. Она работает, ведет активную социальную жизнь и участвует в местной благотворительности. Поскольку она еврейка, для нее важно, чтобы ее дети взяли в супруги евреев, как это сделала она, и надеется, что так и будет. Для нее представляло бы особую трудность принять жену-нееврейку ее сына, даже если ей лично она понравится. Если только невестка не перейдет в ортодоксальный иудаизм (непростой процесс), ее внуки не будут считаться евреями.

Миссис Ультраортодоксия живет в Стэмфорд-Хилл, у нее большая семья, как и у всех ее соседок-евреев. Быть замужней женщиной и иметь детей она считает, безусловно, самым главным в жизни, хотя она тоже работает. Она получила полное еврейское образование и посылает детей в еврейскую школу. Она регулярно молится, постоянно учится, строго следует предписаниям о еде и соблюдает все праздники. Она исполняет законы семейной чистоты, что означает запрещение супружеской близости во время менструации и неделю после, после чего следует ритуальное омовение. Она покрывает голову, за исключением того времени, которое она проводит наедине с мужем. Ей не приходится беспокоиться о браке своих детей с «иноверцами», так как они (дети) практически не имеют никаких социальных контактов с неевреями.

Миссис Реформизм живет на северо-западе Лондона. У нее двое детей, которые ходят в государственную школу. Она живет не слишком близко к синагоге, но стала ходить туда более регулярно, так как ее старшая дочь заинтересовалась религиозными вопросами. Младшая дочь не слишком интересуется религией, ее друзья в основном неевреи. Один из них, вероятно, может стать ее супругом. Она бы предпочла, чтобы ее дочь не выходила замуж за «иноверца», хотя в свое время это сделала ее сестра, чем привела в большое смятение их мать. Она высвобождает вечер пятницы для особого семейного обеда и навещает на Пэсах и еврейский Новый год своих родственников-евреев, которые живут в Ливерпуле. Мать ее принадлежит к

ортодоксальной синагоге, но миссис Реформизм считает, что их приходские службы более значительны. У них молитвы читаются на английском языке, а не на иврите, и она согласна с тем, что женщины в ее синагоге принимают активное участие в чтениях и молитвах. Она даже слышала, как говорили, что их следующим раввином, весьма вероятно, может стать женщина.

В такого рода популяризации не следует заходить слишком далеко, однако этот способ изложения предмета проливает свет на основные пункты различий в течениях иудаизма. Это статус, то есть вопросы рождения, обращения в веру, брака и развода; общественные богослужения, состоящие из чтения Торы, и произнесение (или пропевание) молитв; семейная жизнь, а именно: вопросы воспитания детей, образование, работа. Многие из этих пунктов требуют освещения, что и будет сделано в последующих главах. Например, некоторые вопросы общественных богослужений, такие, как язык, на котором читаются молитвы, лучше рассматривать в главах, посвященных молитвам и синагоге. Вопросы ритуальной чистоты и роли еврейских судов в определении, кто является евреем, более естественно обсуждать в главе о браке. Однако существует и много соображений, которые связаны друг с другом, и их следует поднять именно здесь.

Кампания за сексуальное равноправие, естественно, не ограничилась только неортодоксальным иудаизмом. В настоящее время вопрос о возможности для женщины стать раввином занимает умы в некоторых неортодоксальных конгрегациях, особенно в США. Ответ во многом будет зависеть от того, какой представляется роль современного раввина. Должен ли он принимать решения по еврейскому законодательству, функционировать как учитель, как общественный лидер, или же он должен выполнять обязанности религиозного должностного лица? Будет ли роль раввина для женщины совместима с Галахой, которая все еще находится в стадии изучения? В то же время в Америке и в Великобритании есть небольшие группы женщин, которые не хотели бы противостоять требованиям Галахи, но при этом доминирование мужчин в ортодоксальной службе их не удовлетворяет. В связи с этим они учредили службы только для женщин. В Великобритании произошел случай, который вызвал особые трудности, когда суд главного раввина вмешался и остановил два богослужения, разрешенные ортодоксальным раввином в его синагоге на северо-западе Лондона. Трудности заключались в том, что женщины хотели проводить свои чтения свитка Торы. Такого рода общественное чтение, сопровождающееся молитвами, требует кворума, который в ортодоксии составляют 10 мужчин. Для средств массовой информации это был день большой охоты, как всегда случается, когда где-то вспыхивает спор, особенно среди верующих. Поэтому в газете «Индепендент» от 25 ноября 1992 г. появился крупный заголовок: «Требования богослужений только для женщин раскалывают ортодоксальный иудаизм» и высказывание другого раввина, который поддержал запрет: «С моей точки зрения, здесь больше феминизма, чем религиозного рвения, а значит, к этому нужно отнестись скептически». К сожалению, газета не объяснила трудность со свитком Торы, оставив рядового читателя под впечатлением, что женщинам не разрешается проводить собственные молитвенные собрания. А это совершенно не так, поскольку в ультраортодоксальной семинарии женщины сами проводят молитвенные службы.

Такие собрания теперь — часть богослужебной системы в Великобритании, в синагогах они проводятся под эгидой главного раввина и скрупулезно следуют требованиям Галахи, опуская ряд элементов службы, которые требуют кворума. В очень многих американских центрах чтение Торы включено, но недостаточный авторитет верховной власти в американской ортодоксии облегчает каждому отдельному раввину утверждение новых отступлений от правил, по сравнению с тем, как это происходит в Великобритании. Среди ортодоксальных иудеев существует расхождение в мнениях по поводу того, насколько некоторые из подобных случаев, в том числе чтение свитка Торы только женщинами и даже проведение женщинами общественных молитвенных богослужений, должны основываться на прочной практике Галахи и насколько — на простом обычае.

Последним событием в Великобритании было учреждение организации под названием «Организация еврейских женщин», которая была учреждена как съезд женщин любых убеждений для проведения диалога между ними. Как сказала член реформистского течения раввин Шейла Шульман на церемонии открытия организации в 1993 г.: «Изменения произойдут, если женщины начнут хотеть реальных изменений», однако она добавила: «Не знаю, насколько растяжим может быть ортодоксальный иудаизм». Время покажет,

являются ли женские молитвенные группы опасным заблуждением, которое, возможно, приведет, по иронии, к полностью раздельным богослужениям, или же они станут повсеместно принятым средством духовного воздействия. Недовольство среди женщин ортодоксального направления, разумеется, привлекло внимание главного раввина Великобритании, когда он анализировал обзор национальной жизни, который он поручил сделать, когда принимал должность, и о котором объявил в 1994 г. Многие высказывали свою критику в отношении, в частности, семейной ориентации иудаизма, которая, говорили они, исключает незамужних женщин, родителей-одиночек и вдов; участия женщин в жизни синагоги, которое ограничено функцией обслуживания; положения ортодоксальной еврейки, которая считается замужней, если муж отказывается предоставить ей религиозный развод, даже при условии, что она получила гражданский (см. главу 9).

Вопрос, могут ли женщины входить в кворум или проводить молитвенные богослужения, относится к другой области, где не совсем ясно, что именно не допускает изменений, обычай или Галаха. Хотя из Библии мы узнаем о таких сильных личностях, как Мириам, Девора и Есфирь, библейское общество тем не менее было отчетливо патриархальным. Женщина была создана, чтобы помогать мужчине и повиноваться ему (Бытие, 3:16). Никаких правил о ее роли не дано, не говоря уже об определении, однако к тому времени, когда Тору начали обсуждать, предполагалось, что основная роль женщины заключается в том, чтобы вести дом, воспитывать детей, а вовсе не в участии в какой бы то ни было общественной деятельности. От нее ожидалось, что она не сделает ничего, что могло бы воспрепятствовать выполнению материнских обязанностей. Таким образом, она освобождалась от повелительных заповедей, которые должны выполняться в определенное время суток в каком-либо общественном месте. Заповеди, связанные со временем, которые могут выполняться дома (такие, как соблюдение поста в День Искупления и употребление в пищу мацы в Песах), были обязательными для женщин, так же как все запретительные заповеди (Киддушин, 1:7). Основной привязанной ко времени утвердительной заповедью, от которой освободились женщины, была обязанность молиться вечером, утром и днем. Хотя мужчина мог молиться дома, считалось, что лучше это делать в миньяне* (кворуме), самой маленькой общественной единице (раввины считали, что слова: «Слава царя — в толпе» (Притчи, 14:28) означают, что чем больше людей собираются вместе для молитвы, тем больше воздается почтения Богу). Миньян считался собранным, если присутствовали 10 человек мужского пола в возрасте старше 13 лет (Берахот, 21б). Таким образом, это была обязанность мужчин, по сколько домашние обязанности не препятствовали ее выполнению. При этом мужчины должны были надевать особую одежду, в которой они должны были молиться, но женщины были от этого освобождены (Киддушин, 34а).

Таковы правила, которые по-прежнему определяют практику ортодоксального иудаизма. Женщина может молиться в синагоге в определенное время суток, но она не обязана это делать. А поскольку она не обязана, значит, она не может считаться входящей в миньян тех, кто обязан, а также руководить теми, кто выполняет свои обязанности. В этом заключается принцип Талмуда, который гласит, что только человек, который сам обязан выполнять заповеди, может исполнять эту мицву от лица других (Берахот, 20б). Существуют также законы благопристойности, которые цитируют некоторые, когда выступают против проведения женщинами молитвенных богослужений. Идея заключается в том, что голос женщины и ее внешность могут отвлечь мужчину от молитвы. Соображения «достоинства общины» (Мегилла, 23а) также стоят за запрещением женщинам читать со «свитка Торы», даже когда присутствует миньян, хотя очень любопытно, что из того же самого места в Талмуде выясняется, что чтение женщиной Торы приемлемо. Из всего сказанного вытекает, что по правилам ортодоксального иудаизма для женщины исключается возможность занимать должность раввина или кантора. С точки зрения неортодоксального иудаизма новые обстоятельства требуют, чтобы обычаи и даже законы, причины для появления которых заложены в патриархальном обществе прошлого, должны быть забыты. Каждая реформистская синагога пользуется автономией в определении практики богослужений. Во многих, хотя никоим образом не во всех женщины проводят молитвенные богослужения и чтения Торы. Женщины входят в состав миньяна (который считается желательным, но не обязательным у реформистов), а ношение такой одежды, как молитвенное покрывало, оставляется на их выбор, так же, как и для реформистов-мужчин (от мужчин в реформизме ожидается, однако,

что они будут надевать молитвенное покрывало, и некоторые настаивают, что логика равноправия требует того же для женщин). Никаких балконов или специально отведенных для женщин мест, чтобы они сидели отдельно от мужчин, не существует. С 1975 г. женщины в Великобритании могут становиться раввинами, хотя первое время имела место некоторая боязнь внутренних разногласий и вражды по этому поводу.

Реформисты также задают вопрос (так же, как и некоторые ортодоксальные иудеи), действительно ли в иудаизме периода Второго Храма женщины совершенно не участвовали в общественных богослужениях. То, что так было в самом Храме, сомнению не подвергается. Женщины не были священниками, это совершенно очевидно. Действительно, они не могли находиться поблизости от места жертвоприношений и должны были оставаться в наружном дворе, расположенном достаточно далеко как от двора для мужчин, так и от двора священников. Однако есть свидетельства, которые доказывают, что в синагогах с женщинами обращались в большей степени как с равными, чем позднее, когда их посадили отдельно от мужчин, и что они принимали значительно более широкое участие в службах того времени. Таким образом, настаивает Хайам Маккоби: «Только рост ханжества и забота о благопристойности привели к этим переменам в синагоге, так же, как это произошло в христианских церквях...» («Иудаизм в I веке», Sheldon Press, 1989 г.). Стефан Рейф, анализируя древние еврейские молитвы (см. главу 10), обращает внимание также на средневековые тексты, которые указывают на то, что женщины могли брать на себя обязательства, от которых они были освобождены (например, надевать специальные одежды во время молитв), входить в состав миньяна и не только читать Тору, но и произносить молитвы благословения.

Однако было бы анахронизмом вешать на практику ортодоксального иудаизма ярлык «сексизма». Его положения могут считаться «сексистскими» теми, кто с ними не согласен, но в основе своей разграничивание общественной роли мужчины и частной роли женщины, и та и другая религиозные, ни в коем случае не имело своей целью выразить идею о более низком положении женщины. Точно так же не ставится вопрос, должны ли женщины работать. Средняя женщина ультраортодоксального течения, как мы уже указывали, работает, хотя и не обязана, и вряд ли работает, если дети еще маленькие. Более того, еще с раввинистических времен сохранилась гордая традиция: женщина-кормилец дает возможность мужу учить Тору. Вся проблема здесь в том, что упор у евреев делается на брак и деторождение. Если понимать это как раввинистические обязанности, в этом случае брак и дети — это основной смысл жизни женщины. Если же принять совершенно другую отправную точку, которая основывается на том, что для мужчин и женщин доступны не просто равные религиозные роли, но идентичные, тогда позиция ортодоксального иудаизма ошибочна.

Реальная напряженность существует для женщин ортодоксального направления, которые чтят не только Галаху, но и обычаи («так делали родители»), и в то же время они чувствуют себя лишенными участия в жизни синагоги, когда значение их частной роли только усилилось бы, а вовсе не умалилось. Их больше не устраивает довод, что в любом случае религиозная роль женщины в иудаизме более важна, чем роль мужчины, потому что дом — это место, куда переносятся все ценности еврейской нации и где выполняются многие обряды. Серьезная дилемма действительно существует и не ограничивается в ключевых моментах только женщинами. Она подразумевает все, что касается времени и приоритетов. Древние раввины, возможно, очень тонко чувствовали смысл этой дилеммы, когда освобождали женщин от выполнения повелительных заповедей. Если дом является необходимым источником образования евреев, не угрожает ли участие женщин в других общественных обязанностях самой личности еврея? Некоторые считают, что угрожает. Так, Блу Гринберг, которая признает разницу в положении женщины, у которой есть маленькие дети, и женщины, у которой их нет, говорит:

«Благодаря освобождению матери маленьких детей от обязанностей... достигается следующее: галахически (по Закону) это ослабит многоголосые страхи, что тфилла (молитва) помешает выполнению семейных обязанностей. Еще более важно то, что такое освобождение перестанет осуществляться строго по признаку пола и, соответственно, быть чем-то негативным для женщин, как это имеет место сейчас, и приобретет позитивную окраску. Освобождение молодых матерей от повелительных

лицом станет тонким и одновременно мощным заявлением о святости воспитания детей и, возможно, по прошествии довольно многих критических лет возьмет верх над лицом молитвы» («О женщинах и иудаизме», Jewish Publication Society of America, 1981).

И Х. Х. Донин:

«Именно женщина, как правило, определяет духовный характер дома. Именно мать чаще всего призывают ответить на каждодневные вопросы ее дети. Именно степень материнской веры, сила ее ценностей и убеждений играет решающую роль в формировании духовного характера следующих поколений» («Воспитать еврейского ребенка», Basic Books, 1977).

Последний абзац, однако, может привести кого-то к совершенно противоположным выводам. Реформизм полагает, что ответ заключается в том, что он позволяет каждой женщине решать, как она и ее семья, если она у нее есть, могут укрепить веру.

КОНСЕРВАТИВНЫЙ ИУДАИЗМ

Проблема приведения в соответствие требований традиции и современности ярко проявляется на примере консервативного иудаизма, и в немалой степени в связи с его точкой зрения на положение женщины в синагоге. Консервативный иудаизм, можно сказать, стоит одной ногой в лагере ортодоксов, а другой — в реформистском лагере, соглашаясь с позицией ортодоксов по вопросу соблюдения Галахи и с позицией реформистов по поводу значения критического подхода и веры.

Консервативный иудаизм начался как отход от возникшего в Германии реформистского движения, когда в 1845 г. рабби Захария Франкель настоял на том, чтобы иврит был языком, на котором проводится богослужение. В 1854 г. Франкель стал первым главой Еврейской теологической семинарии в Бреслау. Аналогичная реакция на реформизм проявилась в США, и в 1886 г. там была учреждена Еврейская теологическая семинария Америки. В 1902 г. ее президентом был назначен Соломон Шехтер (1848—1915). Под его руководством консервативный иудаизм стал служить укрытием для целого ряда традиционных воззрений. Он отвергал все попытки разрыва с Галахой и с молитвенником неоортодоксов. Семинария, таким образом, смогла научить раввинов служить и ортодоксальной и консервативной конгрегациям. Однако ситуация изменилась, когда один из учителей семинарии, Мордехай Каплан, стал обращаться с Галахой так, как если бы речь шла о простом мингаг (обычае), и представлять иудаизм как своего рода эволюционирующую религиозную цивилизацию, а не как религию, данную сверхъестественным откровением. В своей книге «Руководство по иудейскому ритуалу» Каплан учил, что групповое выживание и индивидуальное выражение должны определять ритуал, а не наоборот. Большой защитник равноправия полов, Каплан создал церемонию «Бат Мицва» (см. главу 8). Между 1945 и 1963 гг. был выпущен целый ряд молитвенников, в которых были ликвидированы такие понятия, как «избранный народ» и «Мессия еврейского народа». В их молитвеннике 1994 г. обращение идет не к Богу, а скорее как к «Сострадающему», «Бесконечному» или «Вечному». Это течение известно под названием «реконструкционизм», число его членов оценивается примерно в 1—2% населения еврейского населения в США, и они весьма активны, имеют реконструкционистскую организацию конгрегации и раввинский колледж.

Вопреки этим событиям, консервативный иудаизм в конце концов выпустил в 1946 г. молитвенник для суббот и праздников. Основной текст остался вариантом современного молитвенника ортодоксальных ашкенази на иврите, но в молитвы были внесены существенные изменения, в такие, как просьба о восстановлении жертвоприношений в Храме и выраженная в отрицательной форме благодарность мужчин Богу за то, что «он не сотворил их неевреем... рабом... женщиной». Когда движение в целом обрело уверенность и стало явно отличаться как от ортодоксии, так и от реформизма, оно разработало собственную форму Галахи, которая была отражена в новых документах для религиозных

церемоний, таких, как бракосочетание, и в разрешении ездить по субботам в синагогу на машине.

Ни правые, ни левые не были полностью удовлетворены синтезом, отраженным в новом молитвеннике, однако к отпадению более традиционного меньшинства от консерватизма привела переоценка роли женщины, которая произошла в американском консерватизме в 1980-е годы, и решение, принятое в 1983 г. в отношении обучения женщин-раввинов в Иудейской теологической семинарии и их последующее рукоположение.

Аналогичные напряженные ситуации имели место в Великобритании в последней четверти XX века. Название, присвоенное движению «традиционалистских» консерваторов в США и в Израиле, — «ма-сортти» («традиция»). Движение масортти в Великобритании располагает в настоящее время шестью конгрегациями, но первая была учреждена во время вспыхнувшей полемики вокруг точного определения степени авторитета письменной Торы. Конфликт носил, и носит, теологический характер (что подтверждает значение разногласий в вопросах веры между ортодоксией и всеми прочими иудейскими религиозными группами). Страсти разгорелись. Была отвергнута кандидатура рабби Льюиса Якобса на пост директора Еврейского колледжа (ортодоксальный раввинский колледж в Лондоне), где он уже читал лекции, а позже он ушел и из раввината Объединенной Синагоги. «Дело Якобса» возникло в результате опубликования им книги «У нас есть причина верить» (1957), в которой он пишет:

«Тора не упала с небес как упаковка книг, это — продолжающиеся взаимоотношения с народом Израиля. Это продукт размышлений многих поколений о том, что значит слово Божье».

Сам Якобе считал свою веру вполне совместимой со своей позицией ортодокса, однако, будучи исключен из раввината Объединенной Синагоги, он основал Новую лондонскую синагогу, где оставался раввином до самого ухода на пенсию в 1995 г. Британское движение масортти пока не разрешает женщинам становиться раввинами. В Новой лондонской синагоге мужчины и женщины сидят отдельно, в отличие от синагог консервативного иудаизма. Последний в настоящее время является крупнейшим движением американских евреев — они составляют 23% исповедующих иудаизм. Его организация, Объединенная Синагога, представляет собой ассоциацию свыше 800 конгрегаций.

ЛИБЕРАЛЬНЫЙ ИУДАИЗМ

Приблизительно 20% евреев, посещающих синагоги в Великобритании, принадлежит к движению, которое иногда называют «прогрессивный иудаизм». Он включает в себя не только реформистов, которых насчитывается около 13%, но также и либеральных иудеев, которые составляют оставшиеся 7%. Либеральное движение зародилось в 1902 г. как ответвление реформизма, и в целом оно более радикально. Оно в значительной степени соответствует американскому реформизму и более радикальному крылу немецкого реформизма. (Термин «либеральный» сильно сбивает с толку, потому что в Германии он означает менее радикальное крыло реформизма.) Организация, которая его представляет, Союз либеральных и прогрессивных синагог (ULPS), выросла из Еврейского религиозного союза, основанного Лили Монтегю и Клодом Монтефиоре в 1902 г. В 1912 г. название «Религиозный либеральный союз» дополнили слова «ради прогресса либерального иудаизма». Все это свидетельствует об уходе от реформизма. В первом молитвеннике либерального движения предпочтение отдано английскому языку перед ивритом, и в нем отражались явные антиссионистские воззрения. Духовным лидером Британского либерального движения между двумя мировыми войнами был рабби доктор Исра-эль Маттук. К 1956 г. организацией Реформистские синагоги Великобритании в Лондоне был открыт Колледж для обучения раввинов и учителей. Начиная с 1964 г. он существует на средства RSGB и ULPS. Колледж назван в честь Лео Баека (1873— 1956), лидера немецкого еврейства, который поселился после Второй мировой войны в Англии. Либеральный иудаизм претерпел изменения, особенно в отношении сионизма, но остался совершенно негалахическим, как это видно, например, из того факта, что, в соответствии с его доктриной, еврейство передается через любого из родителей, а не только по материнской линии. Он по-прежнему делает упор на всеобщий Век мира, а не на более узкую Еврейскую Мессианскую эру. Каждая из 23

конгрегации, принадлежащих ULPS, обладает статусом самоуправления, и в пределах каждой конгрегации либеральный иудаизм рекомендует индивидуальные решения как наилучшую возможность распространять, очищать, укреплять и сохранять иудаизм в современном мире. Тем не менее его теоретики разрабатывают общие принципы и практическую программу, которые члены движения свободны принимать, модифицировать или же отвергать. Как самая современная и наиболее радикальная реакция на эмансипацию, либеральный иудаизм решительно верит в эгалитаризм и гордится несколькими выдающимися женщинами-раввинами, в том числе писательницей и диктором Джулией Ньюбергер.

ГЛАВА 6

ЗАКОНЫ О ПИЩЕ

ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ЦЕЛИ ЗАКОНОВ О ПИЩЕ

Ничто не может проиллюстрировать происхождение и развитие иудаизма лучше иудейских законов о пище. Своими корнями эти законы уходят в еврейскую Библию, их развитие прослеживается в Талмуде, и уровни, на которых соблюдаются эти законы, отражают основные позиции различных движений в иудаизме. Можно сказать, что соблюдение традиционных законов о пище является ключевым показателем соблюдения евреем Галахи (рав-винистической разработки библейских норм) в целом и его (или ее) отношения к специфическим отличиям, которые делают их евреями.

Эти законы называются «кашрут», от слова «кашер». В Библии и Талмуде слово «кашер» означает «правильный» или «подходящий». Его можно употреблять в отношении правильного поведения и человека, который ведет себя должным образом. Оно может использоваться, когда речь идет о чем-то правильно подготовленном, например, о свитке Торы. Слово «кашер» (или «кошер» — этот вариант появился в английском языке через особенности произношения ашкеназов) в настоящее время употребляется в отношении пищи, разрешенной для еды. Единственным критерием пригодности пищи считаются не соображения гигиены, а то, как Тора к этой пище относится. То есть обычное значение слова «кошер» сегодня — это «пища, разрешенная для еды».

О ее противоположности, запрещенной еде, говорят «трефа» («разорванная»). Первоначально слово «трефа» употреблялось, когда речь шла о животном, на которое напал и убил хищный зверь и мясо которого запрещено для еды, но в дальнейшем рав-винистическая традиция распространила этот термин, и он стал обозначать любое животное, которому была нанесена потенциально смертельная рана или физическое увечье, даже если оно не было «разорвано» диким зверем. Такие животные не годятся для употребления в пищу, даже при условии, что они были правильно забиты.

Система законов, регулирующих правила потребления пищи в иудаизме, перешла из Библии через Талмуд в своды законов. Большая часть этих законов заключена в одном-двух местах в Библии: в книге Левит, глава 11, и во Второзаконии, глава 14. Основными в первом случае являются высказывания, которые повторяются много раз в Торе: «...ибо Я — Господь, Бог ваш: освящайтесь и будьте святы, ибо Я свят». Во втором случае ранний раввинистический комментарий говорит: «Освящайтесь вещами, которые разрешены вам» (Второзаконие, 14:21).

Именно здесь мы находим определение цели законов о пище. Эта цель в том, чтобы установить строгую дисциплину для еврейского народа в отношении его святости. Какие бы соображения здоровья и гигиены в них теперь ни находили, основная цель кашрута, как это определено Торой, — отражение святости народа, с которым заключен завет.

Для евреев общее состояние святости — это мицва, а определенные требования — это

пути выражения святости, подчинения этим требованиям. Подчинение целому комплексу мицвот в законах о пище требуется не от всех людей, а, согласно Торе, только от людей Бога. Путем такого подчинения они становятся святыми, предназначенными для службы Богу (Исход, 19:3—6).

Способы, с помощью которых кашрут отделяет евреев как народ, мы обсудим позже, когда будем рассматривать точки зрения, принятые соответственно ортодоксами и неортодоксами. Здесь же следует сказать, что за этими законами стоит убеждение, что, соблюдая дисциплину в удовлетворении чувства голода, самой простой из человеческих страстей, люди смогут взрастить в себе особое отношение к жизни. Они напоминают себе, что едят, для того чтобы жить, а не живут, для того чтобы есть. Еврейский философ Маймонид пишет, что законы о пище помогают «научиться властвовать над нашими страстями, приучают нас ограничивать свои желания и избегать отношения к получению удовольствия от еды и питья как основной цели человеческого существования». Каш-рут, таким образом, это не всегда получение во всех случаях того, что ты хочешь и когда ты хочешь. Это начинается с еды и превращает эту еду в средство для достижения святости. Мы замечаем священную природу потребления пищи во многих проявлениях жизни евреев. В молитвах перед едой и по ее окончании и в действиях, навевающих воспоминания о древних обязанностях священников (например, омовение рук и макание субботнего хлеба халы в соль), стол, за которым проходит трапеза, становится священным местом. В Талмуде говорится: «Стол человека — как жертвенник» (Хагига, 27а). В жизненно важном акте потребления пищи евреи выражают свою веру в Бога, готовность выполнять Его требования в самой основе своего существования.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ, КАКАЯ ПИЩА ЯВЛЯЕТСЯ КОШЕРНОЙ

Древнему народу Израиля заповедано:

«Я Господь, Бог ваш, Который отделил вас от всех народов. Отличайте скот чистый от нечистого и птицу чистую от нечистой и не оскверняйте души ваших скотом и птицею и всем пресмыкающимся по земле, что отличил Я, как нечистое» (Левит, 20:24—25).

Все, что не «трефа» (нечистое или, вернее сказать, непригодное), является «кошерным» (чистым или, вернее, пригодным). Чтобы знать, какую пищу можно есть, еврей должен, таким образом, выяснить, что объявлено трэфой. В соответствии со списком, приведенным в книге Левит (глава 11), эта категория включает практически всех насекомых. Запрещались некоторые виды саранчи (стих 22), но, поскольку было неясно, какие из видов разрешены, раввинистические авторитеты запретили все виды саранчи, а заодно и всех насекомых. Из этого следует, что овощи (те, которые разрешены) должны быть тщательно вымыты, чтобы на них не оказалось насекомых.

Стихи 13—19 объявляют многие виды птицы непригодными для еды (сравните с Второзаконием, 14:11—18). И снова, однако, неясно, которые из птиц запрещены, поскольку не все древнееврейские названия можно перевести с должной определенностью. Непонятно, что именно делает домашнюю птицу непригодной к употреблению. Предполагают, что это каким-то образом связано с жестокостью, так как некоторые виды оказались названиями хищных птиц. Однако искать причину, по которой эти птицы считаются нечистыми, означает упустить сущность законов о пище. Торе не нужно давать причину. Законы о пище подпадают под категорию «хукким» (заповеди, разъяснение которым не дается). На практике евреи стремятся есть только ту птицу, которая традиционно признана кошерной, как, например, утку, гуся, курицу и индейку.

Когда речь идет о рыбе, те виды, которые запрещены, определены точно. У них отсутствуют плавники и чешуя (Левит, 11:10; Второзаконие, 14:10). Чтобы быть кошерной, рыба должна иметь и то и другое. Еще большую ясность вносит Галаха, где говорится, что чешуя должна легко счищаться, соответственно исключается такая рыба, как осетр. Ни один правоверный иудей не ест моллюсков.

Животные, чтобы считаться кошерными, также должны обладать двумя характерными свойствами. Они должны жевать жвачку и иметь раздвоенные копыта (с глубоким разрезом).

Вероятно, по причине того, что специально упомянуто отсутствие одного из этих свойств (стих 7; сравните с Второзаконием, 14:8), особенно поминается свинья, как животное совершенно запрещенное. Иногда выдвигается предположение, что запрещение как-то связано с чистотой, но это не так. Как с юмором заметил еврейский писатель Герман Воук, вы можете вырастить свинью в инкубаторе на антибиотиках, ежедневно купать ее, забить в клинике на операционном столе и про-стерилизовать ее тушу ультрафиолетовыми лучами, все равно свинина не будет кошерной. Соображения гигиены здесь ни при чем, играет роль только ритуальная чистота. Свинья не является нечистой сама по себе (курица по природе своей вряд ли чище) — она нечиста для народа Израилева. Речь здесь идет о дисциплине.

В средние века проходили настоящие дискуссии по поводу того, являются ли животные, которые жуют жвачку и имеют раздвоенные копыта (а также рыбы с плавниками и чешуей), кошерными только потому, что они обладают этими свойствами, или же эти свойства — просто показатели того, что эти животные и рыба являются кошерными. Однако установить истину оказалось невозможно, поскольку Тора не говорит, почему одни живые существа кошерные, а другие нет. Как мы уже выяснили, законы о пище, каково бы ни было их происхождение, должны соблюдаться просто потому, что их соблюдение способствует святости жизни. Неупотребление свинины, как и некоторые другие законы о пище, приобрело особенное значение, из-за того что в истории евреев были времена, когда соблюдение именно этого закона стоило евреям жизни. Во II веке до н. э., например, Антиох IV приговаривал к смерти тех евреев, которые отказывались есть свинину. Продукты животного происхождения, такие, как молоко и яйца, можно есть только в том случае, если они произошли от кошерных видов животных и птиц. Таким образом, молоко верблюда и страусиные яйца не являются кошерными.

В отношении животных есть и другие законы. Животные, которые умерли от естественных причин (Второзаконие, 14:21), или животные, которые были убиты другими животными (Исход, 22:31), — и в дополнение к ним все те, кто имеют какой-либо серьезный дефект, как, например, разрыв легких, не могут употребляться в пищу. Запрещены некоторые части животных, даже разрешенных. К таким частям относится седалищный нерв. Он должен быть тщательно удален — это довольно сложная процедура, в противном случае вся задняя часть животного должна быть выброшена. Делается это в память об истории, описанной в книге Бытие (32:22—32), когда Иаков борется с таинственным незнакомцем и тот ранит нерв его бедра (рассказ важен потому, что именно в нем говорится о том, как патриарх Иаков был переименован в «Израиль»). Другим запрещением является нутряной жир. Запрещенные жиры предназначены для жертвоприношений книгой Левит (7:1—4, 22—25). Отделение их от съедобных жиров — довольно сложное дело в кошерном мясопроизводстве.

Запрещена также кровь, так как Второзаконие (12:23) гласит: «Кровь есть жизнь». Поскольку жизнь плоти заключается в крови (Левит, 17:11), кровь слишком священна, чтобы употреблять ее в пищу. Даже маленькое кровяное пятнышко в яйце делает его не кошерным. Так что из мяса кровь надо удалять как можно лучше. В этот процесс вовлечены две процедуры: первая — это метод, используемый евреями для убоя скота, «шхита». В переводе это означает «убиение» (предписанным образом). Способом «шхита» животное забивают, причиняя ему как можно меньше боли, а затем освобождают мясо от крови. Этот процесс требует знания множества правил и мелких подробностей, поэтому убивать животное может только умелый резник-профессионал, шохет, и в любом случае под строгим надзором. Шохет, работая в лавке мясника или на бойне, должен хорошо знать законы, его экзаменуют, прежде чем допустить к работе, проверяют его сноровку. Если какое-то правило не соблюдено, мясо считается «разорванным» и есть его нельзя. Смертельный удар должен быть нанесен поперек шеи остро заточенным ножом. На лезвии не должно быть никаких зазубрин, которые могли бы порвать плоть животного в тот момент, когда его убивают, и которые могли бы причинить животному лишнюю боль. Пищевод и трахею нужно аккуратно отъединить. Кровотечение должно быть обильным, но животное не умирает от кровопотери, как иногда заявляют. Сонная артерия и яремная вена удаляются мгновенно, прерывая приток крови к мозгу. Таким образом, животное теряет сознание, прежде чем оно сможет что-нибудь почувствовать. Когда процедуру шхиту осуждают, как жестокую по отношению к животным, евреи предъявляют научное доказательство того, что такая смерть не менее милосердна, чем любая другая, которую люди могут причинить животным, и намного более милосердна, чем

многие.

Вторая процедура заключается в освобождении мяса от оставшейся крови путем кашерования (превращение его в пригодное). В наши дни эта процедура входит в обязанности мясника или продавца, а не потребителя. Эта специфическая процедура называется «соление», то есть мясо покрывается солью, чтобы экстрагировать кровь. Мясо сначала вымачивают в тепловатой воде в течение получаса, чтобы размягчить ткани и усилить действие соли, вытягивающей кровь. Затем его помещают на специальную сушильную доску, покрытую крупной солью, и оставляют еще на час, а затем тщательно промывают. Подробные правила о солении мяса находятся в своде законов «Шулхан Арух».

Есть и другой аспект кашрута, которому «Шул-хан Арух» уделяет много внимания в попытке разъяснить библейское учение. Существует странное библейское повеление: «Не вари козленка в молоке матери его». Вы можете спросить: «Кому это нужно?» Запрет повторяется в Торе три раза (Исход, 23:19; 34:26; Второзаконие, 14:21). Каков бы ни был обычай, к которому относился первоначально этот запрет, раввинистическое предание, занимающее 28 страниц Талмуда (например, Хуллин, 115Б), объясняет, что козленок, сваренный в молоке матери, приводится как пример смешивания мяса и молока. Из этого следуют три запрета: мясо и молоко нельзя варить вместе, мясо и молоко нельзя есть вместе и никакой пользы из такой смеси извлечь нельзя.

Следствие этих запретов — разделение мясных и молочных блюд в процессе приготовления пищи — выдвигает много требований к тому, кто готовит. Как само собой разумеющееся воспринимается в домашнем хозяйстве семей, принадлежащих к ортодоксальному иудаизму, наличие на кухне отдельных кухонных принадлежностей, ножей, керамической посуды, тазов для промывания мяса, кухонных полотенец, чайных салфеток. Двойной комплект оборудования включает одну раковину для мяса (она часто вместе со всеми своими приспособлениями окрашена в красный сигнальный цвет) и другую для молока (синего цвета). Без сомнения, причина, по которой раввинами Талмуда было запрещено использование одних и тех же кухонных принадлежностей для мяса и молочных продуктов, заключается в поглощающей способности глины, из которой изготавливалась большая часть посуды в прежние времена. Ортодоксальные иудеи полагают, однако, что целью закона было полностью и окончательно разделить посуду для мяса и для молока, сделана ли она из неабсорбирующего или пирексного стекла или же из легкопитывающих материалов, и не употреблять кухонные принадлежности попеременно то для молочных, то для мясных продуктов. Если металлические кастрюли и сковородки по незнанию использованы не для того, для чего они предназначены, или же по оплошности они соприкоснулись с некошерной пищей, их можно и должно снова сделать кошерными с помощью кипящей воды. Процесс кашерования заставляет вещество-нарушитель выделиться из материала посуды. Кухонные предметы, сделанные из абсорбирующих материалов, таких, как керамика или пластик, невозможно кашеровать (сделать пригодными для употребления).

Мясо — это настолько распространенный ингредиент любого блюда, что сразу же делается понятно, почему для верующего иудея так трудно питаться в нееврейском доме или в доме тех евреев, которые не соблюдают кашрут. Мясо и молоко не только нельзя смешивать при приготовлении пищи, но и есть сразу одно за другим. Тридцать минут должно пройти между потреблением молока и мяса и значительно дольше, часто три часа (хотя время здесь варьируется в зависимости от местных и семейных традиций от одного до шести часов), между мясным и молочным блюдом, поскольку мясо требует больше времени для переваривания. Такая пища, как рыба, которая не содержит ни мяса, ни молока, называется «парев» или «парве», на идиш — «нейтральная». Рыбные блюда можно есть вместе с молоком или мясом.

В период празднования Пэсах соблюдаются особые правила для еды. Тогда, и только тогда, пищевой продукт, который содержит хамец («квасное», а буквально, «кислое или ферментированное»), запрещен (используются отдельные кухонная утварь и принадлежности). В качестве альтернативы посуда, которая впитала в себя такой продукт и может быть кашерована, должна подвергнуться этому процессу для употребления в Пэсах. Не разрешаются те алкогольные напитки, которые произведены из заквашенного зерна (например, виски). В прочее время кашерность вина зависит не от способа производства, а от того, кто участвует в процессе. Многие ортодоксальные евреи не употребляют вино, если

в процессе его производства на любой стадии, начиная от сбора винограда и до момента розлива вина в бутылки, принимал участие нееврей. Это убеждение уходит своими корнями в талмудические времена, когда вино, которое использовалось в обрядах идолопоклонников, было абсолютно запрещено для евреев. Позднее этот запрет распространился на любое вино, к которому прикасались неевреи (если вино в процессе его производства подвергалось кипячению, оно больше не считалось причастным к религии и запрет на него не распространялся).

СТРОГОСТЬ В СОБЛЮДЕНИИ ЗАКОНОВ О ПИЩЕ

Многие евреи соблюдают законы кашрута во всей их полноте и очень скрупулезно. Позиция ортодоксального иудаизма гласит, что традиционная Галаха обязательна для соблюдения. Вопрос о том, что можно есть, а что нельзя, регулируется нормами, корни которых уходят в библейские тексты, и раввинистическими разработками библейских правил. Если пищевые ограничения связаны с большими усилиями, расходами и препятствуют ассимиляции с нееврейским обществом, значит, в конечном итоге это способствует достижению цели всех законов о питании. Они напоминают евреям об их отделении от других народов, требуют разборчивости и признания, что тело и пища даны Богом, который призывает свой народ к святости (отделению). Последние исследования в Америке и других местах показали, что критерии соблюдения законов о пище среди верующих различных неортодоксальных движений не слишком высоки и продолжают снижаться. Возможно, это покажется удивительным, если вспомнить, что кашрут вместе с правилом соблюдения субботы являются областью, которая имеет самое прямое отношение к жизни большинства евреев и которую в широком смысле рассматривают как основу еврейской жизни. Статистика по США, где проживает самая большая еврейская диаспора в мире и где вся документация представлена в наибольшем объеме, помогает нам увидеть теоретические позиции соответствующих групп. Различное отношение к кашруту этих групп служит яркой иллюстрацией к проблеме определения той степени свободы, которая должна быть предоставлена индивидууму (или маленькому сообществу) в решении, что есть «еврейская жизнь», если отвергнута традиционная установка на обязательное подчинение Галахе.

В начале существования реформизма лидеры движения придерживались той точки зрения, что законы о пище лишены рационального начала и вредны для добрых отношений между евреями и неевреями. Гейгер и Гольдхейм в Германии и еще в большей степени Кохлер в Америке восприняли эту негативную точку зрения. Различие делалось не между Моисеевыми и раввинистическими законами, а между типами законов. В то время как законы морали считались обязательными, ритуальные законы преследовали цель возвышать и освящать жизнь. Если они не служили этой цели, их необходимо было отменить. Наиболее радикальное заявление по этому поводу было сделано в «Питтсбургской платформе» — решении, принятом на конференции раввинов в 1885 г. (см. главу 5), в котором выдвинуто предположение, что кашрут фактически может быть препятствием к духовному возвышению. «Ко-лумбусская платформа» 1937 г. приняла более позитивную точку зрения на Галаху в целом, и еще шаг вперед в этом направлении был сделан в последней всеобъемлющей декларации Американских реформистских раввинов в их «Столетней перспективе» 1976 г.

На практике сегодня многие реформистские иудеи действительно придерживаются по крайней мере некоторых традиционных правил (а многие ортодоксальные иудеи не соблюдают некоторые из них), но с позиции ортодоксов практика реформистов не имеет логического обоснования и является вопросом личного предпочтения. Высказывания реформистских проповедников производят все то же впечатление: кашрут не является жизненно необходимым и легко может стать препятствием для истинно религиозного чувства.

Легко понять, почему предполагают, что реформистский иудаизм придерживается негативной точки зрения на кашрут. Но это предположение, однако, может быть оспорено. Вполне естественно, что некоторые реформистские иудеи по-прежнему осмотрительны в отношении скрупулезного соблюдения законов о пище с точки зрения их достаточности самих по себе. Только когда они служат напоминанием о ценностях иудаизма и сопровождаются этическим поведением, только тогда они служат своей цели. Существует также проблема раскола,

возникшая в связи с разногласиями между авторитетами, которые уполномочены принимать решения по кашруту. В США, например, решения может принимать любой раввин. В Великобритании есть два основных авторитета: решение главного раввина и Союз ортодоксальных иудейских конгрегации, который недавно составил перечень в попытке устранить расхождения. Кошерные мясные магазины, пекарни и рестораны (обычно в них подаются только мясные или только молочные блюда) должны предъявлять лицензии, выданные Советом раввинов. В этом случае на них ложится ответственность за соответствие пищевых продуктов всем правилам кашрута.

Особенно большое значение реформизм придает различиям между частной и общественной жизнью. В отличие от ортодоксии, реформизм проводит границы между различными сторонами кашрута. Кашрут нужно соблюдать не потому, что его дал Бог Моисею, а потому, что его законы могут побудить к самодисциплине и к чувству единства с еврейской общиной. Кроме того, они имеют определенную гигиеническую ценность. Однако каждая семья сама определяет для себя ту степень соблюдения кашрута, которая наилучшим образом способствовала бы достижению вышеперечисленных целей. Необязательно подходить к этому вопросу с позиции: все или ничего. Таким образом, существует много разновидностей соблюдения законов о пище, в зависимости от точки зрения заинтересованных семей. Некоторые реформистские иудеи соблюдают кашрут полностью, а некоторые частично. Последние утверждают, что те законы, которые они соблюдают, — библейские. К ним относится, например, воздержание от одновременного употребления в пищу мясных и молочных продуктов. В то время есть такие, которые, по их мнению, являются необязательными добавками, — это в основном внебиблейские интерпретации кашрута. К ним, по их мнению, относится требование держать отдельную посуду и кухонные принадлежности для мяса и для молока. Поскольку их позиция не являлась чем-то новым к моменту, когда зародился реформизм, и поскольку реформисты не определяют, какие конкретно аспекты должны быть соблюдены, можно спорить о том, что эта позиция, весьма распространенная, во многом развилась из желания облегчить отношения с неевреями. Разумеется, есть вместе с нееврейскими друзьями или в ресторанах в этом случае намного легче. Можно, например, просто заказать рыбу или вегетарианские блюда.

Какова бы ни была личная точка зрения каждого иудея-реформиста на ценность законов о пище, существуют тем не менее какие-то минимальные нормы их соблюдения. Не поощряется употребление особым образом запрещенной Библией пищи, свинины например, воздержание от которой представляет собой закон, признанный повсеместно и освященный историей, начиная от времен Маккавеев и до Гитлера. Предполагается также, что необходимо есть мясо, купленное только от кошерного мясника, который убивает и разделывает животных так, как это предписано. Такие мясные магазины существуют в районах с высоким процентом еврейского населения. В других местах некоторые реформистские синагоги держат свои собственные «кошерные магазины», где хранят запасы свежих и замороженных продуктов, чтобы помогать соблюдать кашрут (тем, кто живет в местах, где евреев немного, приходится проделывать большие расстояния, чтобы купить необходимые продукты). Организация Реформистские синагоги Великобритании и Собрание раввинов (профессиональный орган, к которому относятся все британские реформистские раввины) полностью поддерживают Совет депутатов в деле общественной защиты шхиты. Это проявилось особенно ярко в 1987 г., когда были произведены попытки объявить шхиту незаконной процедурой. Нормы соблюдения кашрута в синагоге или во время мероприятий, организованных синагогой, составлены так, чтобы учитывать как можно больше мнений. Смысл этих норм в том, чтобы большинство евреев без колебаний могло принимать участие в этих мероприятиях, а также чтобы избежать разделения на группы с различными взглядами на кашрут. Некоторые реформистские синагоги, например, разрешают есть только рыбу или вегетарианскую пищу, в то время как другие обеспечивают стопроцентную кошерность мяса.

Реформизм склонен считать большую часть ортодоксальных запретов ненужными и отвергает, к примеру, запреты на алкогольные напитки и необходимость особого наблюдения за пищей в Песах и приклеивания ярлыков к тем продуктам, которые очевидно не содержат никакой закваски. Существует, однако, область, в которой реформистская мысль развивается в сторону расширения библейских запретов. Некоторые реформистские иудеи

воздерживаются от употребления мяса животных, выведенных по методам современной технологии сельского хозяйства, таких, как куры, выращенные в инкубаторах. Они аргументируют это тем, что, в противоречие с настояниями иудаизма по поводу гуманного обращения с животными, в том числе с теми, которые предназначены для еды (см. Левит, 22:28; Второзаконие, 5:14; 22:6—7; Притчи, 12:10), такого рода пища является морально трефой.

Ортодоксальные иудеи отвергают любые различия между библейскими законами и их более поздним толкованием, которое, по их мнению, образует «изгородь вокруг Торы», предохраняющую библейские предписания от нарушения. Они считают также, что упрощение законов кашрута ведет к ослаблению еврейства. Строго придерживающийся традиции еврей не будет есть в нееврейском доме и не позволит есть некошерную пищу у себя дома. В современных обычаях, однако, есть определенные градации соблюдения законов о пище, и некоторые ортодоксальные иудеи при определенных обстоятельствах будут есть молочную или вегетарианскую пищу вне дома. Некоторые реформистские иудеи также сомневаются, возможно ли составить один набор правил для еды дома и другой — для еды где-то еще. В то же время некоторые предпочли бы стереть различия между еврейством у себя дома и мирской жизнью за его пределами, так как опасаются обвинений в непоследовательности, даже лицемерии, и боятся запутать собственных детей.

Для нееврея, принимающего гостей-евреев, разумнее всего избегать подавать за обедом мясо и моллюсков. Ввиду большого количества тонкостей, в которых выражается кашрут, лучше всего спросить гостей-евреев, что они могут есть и пить.

Консервативный иудаизм занимает в отношении кашрута промежуточную позицию (между нормами ортодоксов и реформистским радикализмом), как и в отношении многого другого. Поскольку консерватизм позволяет каждому человеку решать за себя, все ли правила способствуют его или ее духовному совершенствованию или мешают ему, то он, пожалуй, ближе к реформизму. Следствием этого может быть бескомпромиссное следование традиционной Галахе или же более избирательный подход. Либеральные иудеи также подчеркивают значение индивидуальной оценки законов, как помогающих культивировать истинно религиозное существование. Реконструкционисты, со своей стороны, могут прекрасно подчинить личные предпочтения идее «иудейской цивилизации» и будут соблюдать по крайней мере некоторые из законов о пище, из-за их места, которое они традиционно занимали в общинной еврейской жизни. Это чувство общих уз, как мы уже поняли, является целью кашрута, которую преследует большинство иудеев.

ГЛАВА 7

ВОПРОСЫ ЖИЗНИ И СМЕРТИ

ВЫРАЖЕНИЕ ВЕРЫ

Во всякой религии есть ритуалы и обычаи, которые отражают ее сущность. За этими ритуалами стоят фундаментальные основы религии. В этой главе мы обращаемся к двум наиболее важным моментам в жизни еврея и связанным с ними ритуалам. В то время как существуют, разумеется, многочисленные варианты обычаев, которые меняются от местности к местности и от века к веку, ритуалы рождения и смерти служат выражением самых глубоких убеждений, которые составляют ядро иудаизма. Главным из них является убеждение в важности иметь детей, в священности человеческой жизни, в подверженности людских мнений ошибкам и в то же время способности жить в согласии с повелениями Божьими, в равноправии всех людей народа завета и в реальности как смерти, так и загробной жизни. Сегодня евреи расходятся в способах религиозного выражения и в меньшей степени во

мнениях по поводу точных формулировок их убеждений. Однако предметы дебатов, такие, как, например, в какой момент начинается жизнь и в какой она заканчивается, а также какую форму принимает загробная жизнь, поднимают вопросы, которые на протяжении веков характеризовали сомневающуюся и развивающуюся иудейскую веру. То, во что люди действительно верят, выражается в самые критические моменты жизни. Для семьи и для друзей самым главным из этих моментов является приход новой жизни и уход существующей. Множество сопутствующих решений, необходимость которых была вызвана развитием в XX веке медицинской технологии и этики, также отражает ключевые понятия веры. И хотя нельзя просто сказать: «Евреи не признают кремацию» или «Евреи не практикуют контроль за рождаемостью» (многие практикуют), тем не менее возможно обрисовать в общих чертах как ритуалы, так и убеждения ортодоксального иудаизма и те области, в которых он расходится с неортодоксальной верой. Для нееврея более важным является не описание ритуалов, а способность воспринять то, что эти ритуалы хотят сообщить, чтобы, каковы бы ни были взгляды на эти вопросы (а они всегда очень тонки и часто спорны), неверные сведения и недопонимание не замутили бы грязью чистые воды веры. В США существует «Билль о правах пациента-еврея», документ, который призван помочь пациенту или его семье противостоять неправомерным требованиям подчиниться официальной медицине и помочь медикам избежать нанесения обиды тем, кто вверен их заботам. Жаль, что аналогичного практического документа нет в Великобритании.

ВАЖНОСТЬ И НЕОБХОДИМОСТЬ ИМЕТЬ ДЕТЕЙ

Самая первая мицва (заповедь) в Торе гласит: «Плодитесь и размножайтесь» (Бытие, 1:28; сравните 9:1). Необходимость продолжить род для выживания религии отчетливо признается, не последнюю роль здесь играет тот факт, что численность еврейского населения в настоящее время падает во всем мире. В общинах хасидов это ощущается особенно остро. Однако с древнейших времен отношение к детям как к своему долгу и одновременно как к благу ощущалось достаточно сильно. В библейских и раввинистических писаниях мы видим, что дети рассматриваются как дар, а отсутствие их — как большое несчастье (например, в Бытии, 16:1). Однако одним из самых важных положений в иудаизме является увеличение не просто числа евреев, а людей, признающих определенные взаимоотношения с Богом, повинующихся Ему и, таким образом, способствующих приходу Его Царства на земле.

Высшее выражение этой веры лежит в основе обряда обрезания. На иврите это слово звучит как «брит мила» («договор об обрезании») и само по себе подводит к ключевой концепции этого обряда. «Брит», к которому относится сам термин (часто вся церемония называется просто «брит» или в произношении ашкеназов — «брис»), — это договор между Богом и Авраамом. Книга Бытие (17:9—14) предписывает выполнять этот договор — «завет на теле вашем» — всем лицам мужского пола на восьмой день после рождения (Левит, 12:3, также констатирует это требование). О значении, придаваемом времени совершения обряда обрезания, говорит тот факт, что оно осуществляется на восьмой день, даже если это совпадает с субботой или Днем Искупления. Только в случае, если здоровье младенца вызывает сомнения, обряд «брит» может быть отложен.

Библия не дает объяснений ни установлению определенного дня, ни самому обрезанию как знаку завета между Богом и потомками Авраама. Выдвинуто много предположений, почему устранение крайней плоти считается верным знаком преданности Богу. Одни видят в этом связь с воспроизводством следующего поколения. Другие подчеркивают бесполезность крайней плоти и усматривают в ее устранении знак сотрудничества человека с Богом в деле усовершенствования самого себя и желание служить Богу каждой частью своего тела.

Каковы бы ни были последующие объяснения этого обряда, ни древность этого обязательства не подлежит сомнению, ни готовность выполнять его, которую проявляют евреи на протяжении веков. 1-я книга Маккавеев (1:60—61), например, свидетельствует о том, что евреи предпочли умереть мучениками, чем отказаться от обрезания, как требовали от них те, кто надеялся уничтожить иудейскую веру. Обрезание остается обязательным требованием для тех мужчин, которые хотят перейти в иудаизм (см. главу 9). Однако сам по себе этот акт не делает человека евреем. Он просто означает приверженность к иудейской религии. Любой человек, родившийся от матери-еврейки, в соответствии с Галахой (то есть

юридически) является евреем, независимо от того, был ли он обрезан. И любой, кто не смог быть обрезан (по какой-либо причине, например, из-за того, что он страдает гемофилией), не станет евреем в меньшей степени, чем тот, кто был обрезан. Обрезание для евреев, таким образом, — чисто религиозный обряд. Приводить доводы в пользу его желательности из гигиенических соображений, как если бы Авраам располагал какими-то необыкновенными знаниями в отношении опасностей, подстерегающих тех, кто не будет обрезан, означало бы двигаться в неверном направлении. Известно, что древние египтяне и другие народы практиковали обрезание, кроме того, по оценкам, одна седьмая часть населения земного шара практикует его, в том числе мусульмане в знак покорности Аллаху. Для еврея особое значение обрезания заключается в его принадлежности к народу Завета.

Следовательно, сама церемония, носит общинный характер. С IX по XIX век н. э. ее часто проводили в синагоге. Сегодня предпочтение отдается домашней обстановке, идеальным считается присутствие миньяна (десяти взрослых мужчин, необходимых для проведения публичной молитвы в ортодоксальной синагоге). Частное обрезание, которое проводит хирург в больничных условиях без предписываемых молитв, расценивается и ортодоксальным, и неортодоксальным иудаизмом как не имеющее религиозного значения. Когда на церемонии собираются семья и друзья, составляя часть народа Завета, само событие, даже для наблюдателя-нееврея, наполняется ощущением величайшей древности обряда и ревностного служения Богу. И хотя существуют радикальные иудеи, которые не практикуют обрезание, утверждая, что духовное послушание можно выражать без каких-либо внешних знаков, поражает тот факт, как много евреев считают этот обряд жизненно необходимым выражением их иудейства.

Лицо, исполняющее ритуальное обрезание, называется «могель». Это специально обученный профессионал, эксперт как в технике, так и в религиозной процедуре. Операция производится мгновенно, поскольку крайняя плоть быстро отрезается, ее внутренняя часть убирается, и затем накладывается повязка, чтобы остановить кровотечение. При этом часто присутствуют восприимчивые и другие родственники, но для матери, как правило, процедура слишком мучительна, чтобы она могла ее вынести. Отец произносит молитву, в которой благодарит Бога за обрезание, через которое его сыновья «присоединяются к завету Авраама нашего отца».

Другой особенностью церемонии является помещение младенца на специальный стул, прежде чем передать его сандеку*. Это стул Элиягу («трон Илии»), он напоминает о роли пророка в призыве древних израильтян к соблюдению обязательств Завета (см., например, 1 Царств, 18; 19; Малахия, 3:1; 4:5—6). Здесь же мальчику во время одной из молитв дают имя на языке иврит. Это звучит следующим образом: *«Господи, Бог наш и Бог наших отцов, сохрани это дитя для его отца и для его матери, и пусть его имя в Израиле будет такой-то, сын такого-то»*. (Например, имя «Иаков бен Самуил» было единственным именем евреев вплоть до XVIII века, когда правительства некоторых стран, например Польши, начали требовать наличия фамилий. И даже тогда многие просто брали имена своих отцов в качестве фамилий, например, «Якобе» или «Самуэльсон».) Евреи-сефарды часто выбирали имя живого родственника, в то время как ашкеназы давали ребенку имя умершего родственника или же библейского героя. Это имя употребляли в различных религиозных контекстах, например, при бракосочетании или когда его назначали читать свиток Торы.

Девочкам дают древнееврейские имена (например, «Ханна бат Мириам») в синагоге в субботу, следующую за днем рождения, по случаю чего отец ребенка назначается читать Тору. Некоторые реформистские иудеи проводят церемонию, которая считается эквивалентом «брита мила». Во время этой церемонии Бога благодарят за «договор жизни», вместо «договора обрезания». Некоторые также проводят церемонию благословения ребенка в синагоге через несколько недель после его рождения. Эта церемония часто проводится и для мальчиков тоже, в дополнение к ритуалу обрезания. Цель этой церемонии — привлечь значительное число членов общины к участию в праздновании рождения ребенка в атмосфере большей легкости и расслабленности.

Следующей церемонией для супружеской пары ортодоксального вероисповедания, если их первый ребенок — мальчик, является «Пидион га-бен» (церемония «выкупа сына»). Этот обычай переносит нас в библейские времена, когда перворожденные сыновья имели особый религиозный статус. За исключением тех, кто принадлежал к семье священника (когена),

первенцы должны были быть «выкуплены» отцом из священнической службы. Поэтому первенец (дословно «разверзающий ложесна (чрево)», как это сказано в книге Исход, 13:2, и не путем кесарева сечения) выкупается обратно, если только его отец не коген или левит или же его мать не является дочерью когена или левита. В реформистском иудаизме редко проводят эту церемонию, так как роль когена ими отменена, а кроме того, они утверждают, что она (церемония) приводит к дискриминации других детей в семье.

СВЯЩЕННОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЖИЗНИ

Убеждение в священности каждой человеческой жизни ярко проявляется в отношении евреев к контрацепции, абортам, эвтаназии, самоубийству, аутопсии, и в последнее время к этому списку присоединились трансплантация и генная инженерия. В соответствии с Галахой приспособления для контрацепции применяться не могут, за исключением тех случаев, когда под угрозой находится здоровье матери. И даже тогда супружеский акт должен быть как можно более нормальным, поэтому иудейский закон подразделяет методы контрацепции от наименее до наиболее нежелательных, начиная от оральных контрацептивов (ранние формы этого метода обсуждаются в раввинистической литературе), которые, как считается, не препятствуют нормальному процессу оплодотворения (как при «излитии семени» в книге Бытие, 38:9—10), и заканчивая презервативом или прерванным половым актом, что является действительным вмешательством в этот процесс. Вазэктомия считается нанесением увечья телу и не разрешается, хотя стерилизация женщин иногда допускается, в случае если существует опасность для жизни (Шабат, 110б—11а). Реформизм оставляет целиком на усмотрение заинтересованной супружеской пары все вопросы, касающиеся планирования семьи, в том числе решение, иметь ли детей вообще (в отличие от утвержденного в Евамот, 61б, минимального требования иметь одного сына и одну дочь).

Оплодотворение «в пробирке» в принципе одобряется, если сперма и яйцеклетка взяты от еврейской супружеской пары. Искусственное осеменение анонимным донором может привести к непреднамеренному инцесту. В соответствии с Мишной, если жизнь матери находится в опасности, аборт не только разрешен, но обязателен (Огалот, 7:6), жизнь существующая имеет приоритет перед потенциальной жизнью зародыша. «Респонса» (ответы на правовые вопросы) по проблемам абортов продолжают появляться и в последнее время, особенно в США, где преобладает консервативный иудаизм. Консерватизм заботится о том, чтобы соответствовать Галахе, однако он не возражает против некоторых процедур, отвергаемых ортодоксией (например, в отношении некоторых видов контрацепции). Государство Израиль приняло в 1977 г. закон об абортах, где разрешаются аборты в случаях изнасилования, инцеста, серьезного уродства и беременности несовершеннолетних. Ортодоксальный иудаизм возражал против этого закона, так же как Римская католическая церковь возражает против такого закона в Ирландской республике. Банки спермы и эксперименты на эмбрионах запрещены, так же как и донорство органа, если существует более чем пятидесятипроцентная вероятность, что донор или реципиент умрет. Существует также возражение против трансплантации сердца, если оно берется от кого-то, кто, возможно, не достиг еще границы, отделяющей жизнь от смерти. Иудейская традиция утверждает, что прекращение жизненных функций как сердца, так и легких означает смерть. Однако возможность поддерживать жизнь этих органов, даже если мозг умер (что, по мнению правоверных иудеев, не означает смерть), и вопрос, чем будет поддерживаться жизнь тела, породили другие вопросы, на которые разные течения иудаизма отвечают по-разному. Ортодоксия не разрешает трансплантировать органы, за исключением случая, когда реципиент умрет, если не пересадить ему этот орган немедленно. Реформизм разрешает хранение органов для использования их в будущем и не только для спасения жизни, но и в тех случаях, когда пересадка органа может улучшить качество жизни, таких, например, как пересадка роговицы глаза (пересадка роговицы разрешается и ортодоксией, так как слепота представляет собой опасность для жизни). По этим и другим существенным вопросам среди евреев, так же как и среди представителей других вероисповеданий, ведутся многочисленные дебаты в свете новых знаний и технологий.

То, как поступают с телом после смерти, отчетливо отражает веру не только в священность

человеческой жизни, но и в равноценность и взаимную ответственность каждого человека народа Завета. Точные указания здесь варьируются. В ортодоксии, например, тело никогда не оставляют без присмотра до похорон, а аутопсия считается осквернением тела, хотя она разрешается, когда этого требует законодательство данной страны или местности. Тело готовят к погребению группой, назначаемой каждой конгрегацией, мужчин — заниматься мужчинами и женщин — заниматься женщинами. Эта добровольная организация называется «Хевра каддиша» («Священное общество»), и принадлежность к ней рассматривается как привилегия, предоставляемая наиболее почитаемым людям. Эта группа может также оставаться с умирающим. После смерти выполняется обряд очищения. Он включает в себя тщательное омывание и обработку тела, которое затем заворачивают в самые простые белые одеяния, в том числе китель, предмет одежды, напоминающий халат, который мужчины надевают в День Искупления. Этот ритуал, «тагара» (ритуал омовения тела), выполняется в дополнение к обычному омовению, которое тоже может быть сделано. Процедура происходит или дома, или в морге и выражает духовное очищение. Ортодоксальные иудеи строго запрещают неевреям выставлять тело в больнице или в молельне. Почти во всех общинах плечи человека накрываются молитвенным покрывалом («галитом»). Край покрывала отрезается, чтобы показать, что мертвые не подлежат выполнению мицвот (см. главу 10).

В знак уважения к покойному похороны производятся как можно скорее после наступления смерти, но не в субботу и не в первый и последний день праздников. Церемония проводится в помещении на территории кладбища и подчеркивает достоинства ушедшего и веру в Божью справедливость. Затем каждый присутствующий выполняет мицву сопровождения тела к могиле. Ортодоксальные иудеи верят, что человеческие создания должны возвратиться в прах (Бытие, 3:19), и не разрешают кремировать тело. Существует также убеждение, что тело, разложившееся и вернувшееся в землю естественным путем, физически воскреснет в Век Мессии. В библейские времена тело хоронили прямо в земле, и этот способ по-прежнему практикуется в Израиле. Однако в наши дни тело обычно кладут в деревянный гроб, но этот гроб должен быть простым, а не дорогостоящей конструкцией и покрыт черным покрывалом, без каких-либо украшений, которые могли бы навести на мысль о богатстве или о его отсутствии. Цветы на еврейских похоронах возлагать не принято. Реформисты верят, что продолжение жизни души после смерти не зависит от условий, в которых находится тело. Поэтому посмертное вскрытие и трансплантация разрешается, так же как и кремация. Во время кремации служат такую же службу, как и во время похорон. Из крематориев приходится убирать христианские символы (хоронить еврея на нееврейском кладбище не разрешается). Не имея могилы как места для оплакивания ушедшего, реформистские евреи могут позже захоронить пепел на кладбище и поставить надгробный камень. Развеивание пепла не одобряется. Незадолго до похорон или сразу после них скорбящие ортодоксальные иудеи придерживаются обычая разрывать одежды, соблюдая все установленные правила, в знак глубокого горя. Некоторые реформистские иудеи считают также, что этот обычай дает выход чувствам.

ГОРЕ И НАДЕЖДА

Оплакивание реальности смерти и утверждение веры в загробную жизнь связаны в иудаизме весьма сложным образом. Еврейское кладбище само по себе называется «бет олам» («дом вечности») или «бет га-хайим» («дом жизни»). Хотя эти названия по сути могли бы быть эвфемизмами, они также выражают убеждение евреев в том, что со смертью жизнь не заканчивается. То же самое убеждение лежит в основе обычного приветствия недавно усопшего: «Желаю тебе долгой жизни». Это приветствие призвано не отрицать печаль, а утверждать, что жизнь (как для умершего, так и для живущих) продолжается. Наиболее убедительно это выражено в молитве, известной под названием «кадиш» (на арамейском языке означает «святой» или «священный»). Эта молитва в различных формах всегда читается на иудейских богослужениях во всем мире, но в скорбных церемониях оплакивания смерти она обретает особую силу. Ибо «кадиш» скорбящих родных и близких сосредоточена не на умершем (который даже не упоминается в молитве), а на Имени

Всевышнего, которое мир должен прославлять. Молитва начинается словами, основанными на стихах из книги пророка Иезекииля (38:23): «Да будет велико и свято имя Его в мире, который создал Он Своей волей», утверждая веру скорбящих. Они заявляют об убеждении, что, даже если Царство Божие кажется совсем незаметным в их жизни, оно тем не менее проявляется во всем.

Молитва увеличивает и укрепляет преданность идее наступления Царства Божьего, когда сбудется обещание о воскресении мертвых. Дети обязаны читать эту молитву на похоронах родителей и затем каждый день в течение последующих 11 месяцев. Если детей нет, «кадиш» читают другие родственники или кто-то нанятый для этой конкретной цели. «Хевра кадиша» исполняет особую роль — поддерживать скорбящих в их горе.

Окончание похорон служит началом формального периода оплакивания. Первая стадия оплакивания, происходящая удивительно открытым и здоровым образом, обладает величайшей силой воздействия. Она продолжается семь дней и в связи с этим называется «шива» («семь»). Скорбящие сидят «шиву», то есть они располагаются на низких табуретках, выражая тем самым свое горе, и, как правило, освобождаются от общественных обязанностей. Они могут уходить из дома только по субботам (и между моментом смерти и похоронами они не могут входить в состав миньяна). Они могут присоединиться к верующим в синагоге не раньше, чем пройдет радостная церемония встречи субботы в пятницу вечером (см. главу 12. Считается, что им будет трудно ее вынести). Пренебрегая внешним видом, мужчины не бреются и не стригут волос. Еду, особенно в первый раз, приносят члены общины, которые, кроме того, собираются в миньян, чтобы читать в доме молитвы.

Хотя различные обстоятельства и темперамент означают, что люди по-разному переживают горе и им требуется для этого различное время, ритуалы оплакивания у евреев предназначены побуждать людей постепенно возвращаться к нормальной жизни, в то время как они устанавливают определенный порядок и поддерживают людей, которым приходится смириться с потерей. За «шивой» следует «шлошим» («тридцать дней») — время, в течение которого оплакивали Моисея, как это описано во Второзаконии (34:8). В период «шлошим» скорбящий возвращается к работе, но ему запрещено посещать места увеселения. Религиозные праздники, однако, он соблюдает. В случае, если оплакивают одного из родителей, ограничения «шлошим» распространяются на весь следующий за похоронами год. По прошествии года «ребенок» проводит «йор-цейт» («годовщину» на идиш) — заключительный ритуал оплакивания. Это день раздумий и сожалений, и некоторые евреи делают его днем поста. Накануне «йорцейта» часто зажигают свечу, которая горит 24 часа. Они могут также посетить синагогу, чтобы прочитать «кадиш», как они будут делать в дальнейшем каждый год в годовщину смерти. В «йорцейт» на надгробной плите оставляют маленький камешек, возможно, выражая память о родителе через уход за могилкой. В последние дни праздников Пэсах, Шавуот и Сукот и в День Искупления (Йом Киппур) ушедших поминают в «из-коре» («заупокойной службе»).

Иногда перед первым «йорцейтом» часто совершают церемонию возложения камня, на которой присутствуют родственники и друзья покойного. Надгробные плиты в период похорон не воздвигаются — это делается позже, с четвертого по двенадцатый месяц после смерти. Плиты могут быть горизонтальные (обычай сефардов) или вертикальные (ашкенази). Церемония возложения камня может сопровождаться короткой службой, предназначенной облегчить горе скорбящих на этой стадии, однако сама церемония не считается вторыми похоронами. В одной из частей реформистской молитвы, предназначенной для этого случая, просят, чтобы, когда скорбящие увидят камень, им бы напомнили «не только об умершем, но и о Тебе, Господь вечной жизни». Молитва продолжается: «В их печали Ты с ними... Научи их, что вечная жизнь поглощает смерть на веки вечные». Ортодоксальная заупокойная служба подобным же образом утверждает, что однажды Бог победит саму смерть, и цитирует книгу пророка Исаяи (25:8): «Поглощена будет смерть навеки, и отрет Господь Бог слезы со всех лиц, и снимет поношение с народа Своего по всей земле...»

Иудаизм в основном одобряет сосредоточение на этой жизни, а не на будущей. Мысль о смерти не должна пугать, но она должна порождать постоянную веру и преданность Всевышнему. Поэтому Мишна побуждает людей к раскаянию однажды перед смертью и говорит об этом мире как о «передней при входе в мир грядущий», где нужно сделать все приготовления (Авот, 4:17). Загробную жизнь, однако, нужно ожидать с нетерпением, об этом

говорится в том же месте: «Лучше один час блаженства в будущем мире, чем вся жизнь в этом». Это убеждение появилось в иудаизме значительно позднее. В Библии преобладает мрачное описание всех людей (плохих и хороших, рабов и царей), бредущих после смерти к шеолу («пропасти»), подземному миру теней, где люди оторваны даже от Бога (см. книгу Иова, 7:9, и Псалтирь, 88). Вряд ли здесь уместно слово «жизнь». «Продолжение жизни» имелось в виду только в отношении человеческой общности, то есть в потомках народа Израиля. Мы можем видеть, что в эпоху Второго Храма саддукеи отрицали всякую идею о личном воскресении, в то время как фарисеи считали это основой веры. Они рассматривают воскресение как следствие веры в любящего Бога, Который дает людям жизнь, чтобы они учились, что значит повиноваться Ему.

Ортодоксальные иудеи следуют учению фарисеев. Но все-таки они признают, что физическое воскресение «не обязательно подразумевает идентичность с материей, из которой состояло тело, когда оно было живым» (рабби Гертц в своих комментариях к «Утвержденному молитвеннику на каждый день»). Это скорее «итог, подведенный нашим поступкам и мыслям, привычкам и характеру... Для души в грядущем мире есть личность, тождественная душе в земной жизни». В иудаизме существуют явные затруднения, так же как и в христианстве, в словесном определении веры в «Грядущий мир» («Олам га-Ба» на иврите), как совершенно новый порядок (который придет после Века Мессии, осмысленного по большей части в земных терминах). Точные описания природы загробной жизни должны быть признаны, считает Льюис Якобе, «чистыми размышлениями о состоянии, не похожем на что-либо, нами ощущаемое в этой жизни, но которое люди пытались описать как самое лучшее, что они могут выразить языком». Концепции иудаизма о рае и аде, о воскресении тела и бессмертии души подпитывались древнееврейской и греческой философией, развитой в дальнейшем иудеями и христианами. В настоящее время среди евреев существуют различные мнения по этому вопросу, но основное убеждение в том, что жить нужно сейчас и «вечно» так, как предназначает Бог, остается.

ГЛАВА 8

ИУДЕЙСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ

ДОМАШНЕЕ ОБРАЗОВАНИЕ

Еврейская литература изобилует ссылками на высшее значение изучения Торы. В религии, центром которой является Тора (в Библии и раввинистических писаниях и сводах законов), такой упор на религиозном учении легко объясним. Практика этой религии со всеми ее мицвотами (заповедями) требует прежде всего знания. Побудительные мотивы для осуществления религиозных обычаев и ритуалов должны основываться на понимании их целей. Нельзя забывать о необходимости культивировать чувство вдохновения, религиозного рвения, духовности. Именно это лежит в основе убеждения, что изучение Торы само по себе — это религиозный акт. Действительно, учеба считается крайне важной, даже больше, чем молитва, в том смысле, что она предоставляет ученику возможность соприкосновения с Богом, Который вдохнул жизнь в Священные Тексты. В Талмуде говорится, что изучение Торы — это больше, чем восстановление Храма (Мегилла, 16б), и, в то время как Дом молитвы может быть превращен в Дом учения, последний, будучи более священным, нельзя превратить в Дом молитвы (Ме гилла, 27а). Среди многих ссылок на религиозную ценность учения в «Пиркей Авот» (например, 1:6,15; 2:4—6, 8; 3:6; 5:22) самое сильное впечатление производят слова в 3:3: «...если двое сидят вместе и обмениваются словами из Торы, Божественное присутствие (Шхина) пребывает с ними». В другом известном положении из Мишны, которое цитируется и развивается в молитвеннике, есть положение, что изучение Торы равно следующему: «Почитанию отца и матери, поступкам милосердия, примирению человека с его ближним» (Пеа, 1:1).

Уже давно установлено, что узнавать о вере начинают дома. Поэтому народу Израиля было велено:

«И да будут слова сии, которые я заповедаю тебе сегодня, в сердце твоём (и в душе твоей); и внушай их детям твоим и говори о них, сидя в доме твоём и идя дорогою, и ложась и вставая; и навязжи их в знак на руку твою, и да будут они повязкою над глазами твоими, и напиши их на косяках дома твоего и на воротах твоих» (Второзаконие, 6:6—9).

Материальные напоминания о Торе (см. «тфил-лин» и «мезуза» в главе 10) вместе с родительскими указаниями здесь предписываются. Хотя высшее образование в системе религиозного обучения евреев могут получить только некоторые, всем доступно образование, которое даёт каждому еврею необходимые знания, чтобы он мог принадлежать к «царственному священству и народу святых», несмотря на то что были времена, когда для женщин образование было ограничено. Примечателен тот факт, что уже во времена фарисеев предпринимались меры, чтобы дополнить домашнее образование в области веры учреждением целой сети школ, а сироты и дети из бедных семей учились на средства общины. В соответствии с «Бава Батра» (20б—21а), верховным священником Иешуа бен Гамла (64—65 гг. н. э.) было введено начальное образование для мальчиков 6—7 лет. За начальной школой следовала «средняя школа» «Бет Мидраш» («Дом учения»), которая располагалась недалеко от синагоги. В средние века к начальной школе стал применяться термин «Талмуд Тора». Для девочек «Талмуд Тора», по сведениям, была открыта в XV веке в Риме, однако прошло четыре столетия, прежде чем еврейская школа для девочек получила полный статус. Способы, которыми последующие поколения пытались обеспечить получение этого более официального еврейского образования, мы будем обсуждать, сразу как только перейдем к тому, что обеспечивали синагога и еврейские дневные школы. Обстоятельство, что само выживание еврейского общества зависит от эффективности передачи веры, остаётся таким же верным, как и всегда, и роль семьи в такой передаче остаётся жизненно важной. Будучи, как правило, группой национального меньшинства, евреи всегда признавали свою ответственность за образование, в смысле наставления своих детей в отношении религии. Они не ждут, что за них это сделают другие. В отличие от них, христиане порой весьма неохотно признают неэффективность христианского воспитания, когда оно предоставлено государственным школам. Внушение чувства особой связанности обязательствами перед религией не является задачей религиозного образования в таких школах. Давно ушли в прошлое те дни, когда в Великобритании считалось, что подданный должен распространять христианскую веру и обычаи. Религиозное наставление пришло на смену глубоким знаниям в христианстве, религии тех, кто был тогда подавляющим большинством в Великобритании. Некоторые родители, по-видимому, неохотно соглашались с логичностью той позиции, что если они действительно хотят, чтобы их дети не только имели представление о христианской вере, но и следовали ей, то передавать её нужно и дома, и в церкви.

Непрерывное сокращение численности и без того небольшой еврейской общины (330 тыс. человек) в Великобритании привело недавно к появлению ряда особых инициатив, направленных на усиление роли домашнего религиозного образования. Ортодоксы, ультраортодоксы и реформисты озабочены тем, что Джонатан Сакс назвал «еврейской целостностью». Реформистское движение, в частности, разработало программу под названием «Еврейское семейное образование». Необходимость этого обусловлена не только тем фактом, что коэффициент смертности среди евреев превышает коэффициент рождаемости, но также усилением общего воздействия светского подхода к жизни. Еврейские организации в США, обнаружив, что многие родители хотели бы передать своим детям иудейское религиозное наследство, но не располагают для этого достаточными знаниями, первыми ввели такие программы в 80-х годах. Чтобы снабдить всем необходимым учителей и обеспечить соответствующие ресурсы, ещё в 1910 г. в Нью-Йорке был основан первый Центр еврейского образования, а в настоящее время в каждом крупном городе Соединённых Штатов есть такая организация. В своей публикации для главного Центра Лос-Анджелеса социолог Сэмюэл Хейлмэн пишет:

«Несмотря на все давление и реалии сегодняшнего дня, которые, как оказалось, подрывают понятие семьи, евреи в целом по-прежнему живут внутри семейных единиц... Даже многие не принявшие религиозные обязательства евреи хотят активно проявлять свое еврейство, однако они не знают, как к этому подойти, или же располагают слишком малыми возможностями для выбора способа выражения еврейства... Степень преданности и уровень обязательств перед иудейской религией повышается или падает в зависимости от изменения статуса семьи».

Великобритания последовала примеру США в 1990 г., в частности, в Центре иудейского образования при штаб-квартире реформистского иудаизма в Штернберг-центре. Программы центра построены так, чтобы, когда по ним учатся родители вместе с детьми, в них не звучали бы угрозы или назидания. Иногда появляется необходимость знания основ иврита, иногда требуется переобучение в вопросах различных навыков и значений понятий, связанных с праздниками. Эти программы предлагают экспериментальное обучение для семьи, такое, как зажигание сообща свечей для праздничной трапезы в пятницу вечером (когда начинается Шабат), или приготовление праздничного стола в Пэсах, или же возведение шалаша для праздника Кущей (Сукот). Хотя для взрослых всегда существовала возможность получения иудейского религиозного образования, немногие ею воспользовались, и в настоящее время наблюдается тенденция к дальнейшему разделению между образованием детей в синагоге и дома — там, где происходит в конечном счете определение личности еврея. Обширные программы для взрослых, в отличие от семейных, разработаны в организациях, расположенных в основном на северо-западе Лондона: в Штернберг-центре, в Институте еврейской истории и культуры Спиро и в Якаре, независимом центре ортодоксального иудаизма. Во многих синагогах предоставляют возможность взрослым получить образование, часто в форме «шиури́м» («религиозного класса»), где изучают книги по иудаизму.

В СИНАГОГЕ

Существующее иудейское образование в основном направлено на то, чтобы подготовить детей к моменту, когда, повзрослев, они смогут принять на себя религиозные обязательства. В ортодоксальном иудаизме возраст «религиозного совершеннолетия» наступает в 12 лет для девочек и в 13 лет для мальчиков. Талмуд объявляет 13 лет возрастом «исполнения заповедей» (Авот, 5:24), таких, как соблюдение поста полностью в День Искупления (Ктуба, 50а). С момента, когда еврейскому мальчику исполняется 13 лет по иудейскому календарю (см. главу 13), он становится «бар Мицва» («сыном Заповеди» — комбинация слов арамейского языка и иврита). Считается, что девочка вырастет раньше, и в день своего 12-летия она автоматически становится «бат Мицва» («дочерью Заповеди»). В начале своего существования реформистский иудаизм относился отрицательно как к разделению мальчиков и девочек, так и к факту религиозного совершеннолетия «бар» или «бат Мицва», которое часто воспринималось детьми как конец, а не начало учения, так как они прекращали свои религиозные занятия по достижении этого возраста. Кроме того, реформисты считали, что этот возраст, установленный в талмудические времена, когда люди начинали свою трудовую деятельность в гораздо более юном возрасте, сегодня уже не соответствует реальной жизни. Исходя из этого, реформисты отменили какое-либо формальное обозначение этого возраста в пользу конфирмации в 15—16 лет. Эту церемонию часто проводят во время праздника Шавуот (Пятидесятницы) (см. главу 14), поскольку сам праздник сосредоточен на подтверждении верности Завету, заключенному на Синае. Сегодня чаще всего реформистские общины предоставляют возможность провести церемонию «бар» или «бат Мицва» в 13 лет и для мальчиков и для девочек, при условии, что кандидат дает торжественное обещание в письменной форме продолжить религиозное образование до достижения возраста конфирмации. После этого иногда проводится церемония «бен» («сын» на иврите) или «бат Тора», которая заключается в том, что кандидат проводит всю утреннюю службу в Шабат или на праздник Шавуот. Чему бы он ни научился позднее, цель «бар» или «бат Тора» в том, чтобы обеспечить должное понимание языка службы и соблюдения заповедей, которое впоследствии позволит индивидууму принять полноценное участие в еврейской жизни.

Реформистский иудаизм, подчеркивая равноправие полов, считает, что все заповеди возложены на девочек точно так же, как и на мальчиков. Мы приводим здесь торжественное заявление (в данном случае оно составлено для девочек) из реформистского молитвенника, в котором выражается цель церемонии, отмечаемой в тринадцатилетнем возрасте:

«В присутствии моих учителей, руководителей и членов этого святого собрания я теперь готовлюсь возложить на себя долг, обязательный для всей семьи Израилевой. Я прошу у них помощи на все те годы, которые мне предстоит укреплять мою преданность и верность, чтобы я могла вырасти в милосердии и добрых поступках. Я также думаю о тех, кто ушел до меня и кто через все не взгоды, этого мира пронес и сохранил наследие святости и добродетели, чтобы я могла принять его сейчас.

Да буду я истинной бат Мицва, дочью Завета, и займу свое место в общине Израиля, приму все ее обязательства, возрадуюсь ее благу. Да свидетельствую я о Боге Живом и Его милосердии и о предании, что живет во мне.

Я помню всех тех, кто помог мне подойти к этому дню. Я приношу благодарность за любовь и заботу моей семье, за терпение и наставления моим учителям и за поддержку и товарищество моим друзьям.

В Торе я прочитала Слово Божье. С вашей помощью да продолжу я свой путь и выполню его в моей жизни. Омэн».

Как в ортодоксальной, так и в неортодоксальной синагогах посещение религиозной школы в синагоге в течение нескольких лет обязательно. Большинство школ принимает детей с 5 лет, занятия проводятся обычно два-три раза в неделю по вечерам после общеобразовательной школы и/или по воскресеньям с утра (либеральные конгрегации могут проводить занятия по утрам в субботу, чтобы облегчить присутствие в синагоге всей семьи за один раз). Ортодоксия называет воскресные школы «хедеры». Буквально «хедер» означает «комната». (В прежние времена, когда эмансипация евреев еще не стала свершившимся фактом, хедер представлял собой маленькую еврейскую «школу» с небольшим количеством учеников, которые помещались все в одной комнате и изучали религиозные тексты. Они могли переходить из класса в класс и получали по крайней мере это формальное образование, перед тем как начать работать.) Каждый хедер делится на классы по возрастному признаку. Учение в классах начинается от алфавита и основ иврита и молитв и заканчивается подробным изучением Хумаша (Пятикнижия) и Талмуда. В некоторых лондонских ортодоксальных хедеримах, после того как программа пройдена, ученики должны сдать ряд экзаменов.

В период, предшествующий «бар» или «бат Миц-ва», большое внимание уделяется чтению на иврите и выполнению религиозных обязательств. И то и другое абсолютно необходимо, для того чтобы кандидаты могли полноценно участвовать в церемонии, которая подтвердит их новый статус. Необходимо подчеркнуть, что сама по себе церемония ничего не меняет. Действительно, по крайней мере для мальчиков в ортодоксии это не особая церемония, а обычная субботняя утренняя служба, которая выпадает сразу же по достижении мальчиком 13-летнего возраста. Неевреи часто говорят о еврейских мальчиках, как «имеющих бар Мицва», однако они не столько «имеют» это, сколько «становятся» этим, то есть они обязаны выполнять все мицвоты общины завета. Служба, таким образом, отмечает тот момент, когда мальчик становится бар Мицва. Если мальчик-еврей не участвует в этой службе, он все равно является бар Мицва, поскольку он достиг 13 лет. После службы может состояться празднование бар Мицвы, которое происходит в зале. Позже семья и друзья могут устроить праздничный обед, однако руководители еврейской общины следят за тем, чтобы он не был слишком роскошным и приготовления к нему не превосходили бы приготовления к самой службе. Отмечают ли это событие или нет, сам смысл достижения 13-летнего возраста заключается в том, что ребенок вступает в мир взрослых. Родители, как заявляет отец в синагоге, теперь свободны «от ответственности за своего ребенка».

В ортодоксальной практике взросление мальчика отмечается его участием в службе, на которой читается Тора (хотя обычно мальчик участвует в субботней службе, это может также происходить и в понедельник, четверг или на праздник. См. главу 11). Если он в состоянии и если такова традиция в его синагоге, он прочитает ту часть Торы, которая предназначена для этого дня. В качестве альтернативы он может произнести молитву благословения перед чтением Торы или после или же прочитать выбранный отрывок из книг Пророков, чтение которых происходит после чтения Торы. Практика реформистов здесь мало чем отличается от ортодоксии, хотя мальчик может также провести небольшую лекцию по поводу прочитанного отрывка. Вызов на чтение Торы является также частью церемонии достижения «бат Мицва» девочкой, хотя это редко происходит в ортодоксии, где женщины не проводят богослужений в конгрегации и не входят в состав миньяна (см. главу 4). Они также не надевают тфиллин, которые носят взрослые мужчины во время ежедневных утренних молитв (см. главу 10). Обычная практика ортодоксии заключается в том, что в синагоге в воскресенье днем проводится специальная церемония для всех девочек, которым в прошлом году исполнилось 12 лет. Эта церемония называется «бат Хайил» («достойная дочь», по аналогии с «женщиной достоинства» из Притч, 31:10). Вся семья, друзья и члены конгрегации собираются, чтобы послушать, как девочки будут читать на иврите отрывок по

их выбору, возможно, с комментариями. В ортодоксальных кругах продолжают обсуждать вопрос, является ли празднование «бат Мицва» уместным, а в реформистских и либеральных кругах — не следует ли придавать большее значение конфирмации, чем церемонии «бар» или «бат Мицва». Все общины заинтересованы в том, чтобы не только отразить в этих церемониях свои традиции, но и воспрепятствовать мнению, будто иудейское религиозное образование заканчивается в 12—13 лет.

В ШКОЛЕ

Сегодня 85% еврейских детей в Великобритании ходят в нееврейские школы, и, таким образом, их религиозное иудейское образование зависит от синагоги. (Оставшиеся 15% посещают еврейскую школу.) В некоторых латиноамериканских и мусульманских странах этот показатель превышает 90%. В целом по всему миру эта цифра приближается к 40% от всех еврейских детей в возрасте от 3 до 17 лет. Большая часть еврейских школ в Великобритании существует на добровольные пожертвования (газета «Times Educational Supplement» упоминала цифру 21 в своей статье по вопросу о несправедливости по отношению к мусульманам, численность которых в Великобритании составляет 1 миллион против 330 тысяч евреев, а они не имеют ни одной субсидируемой государством школы). В США есть несколько типов еврейских школ, представляющих определенные течения иудаизма, будь то ортодоксальное, реформистское или консервативное течение. В Великобритании выбор поменьше. Есть несколько ультраортодоксальных школ, например, Любавическая школа (начальная и средняя) в Стэм-форд-Хилл и одна (но пока только одна) неортодоксальная школа в Штернберг-центре. Эта школа, «акива», где принята система совместного обучения для детей с 5 до 11 лет, планирует со временем продолжить обучение детей до 16 лет. Она находится «под покровительством реформистского и либерального движений иудаизма и открыта для всех, кто причисляет себя к еврейской общине». Школа ставит своей целью воспитывать и развивать позитивное восприятие личностью своей принадлежности к иудейской вере, культуре и еврейской общине. Ее учебный план охватывает все предметы начальной школы и построен таким образом, что «светские занятия и еврейский образ жизни и учение не разделяются, а сведены воедино». Подавляющее большинство еврейских школ в Великобритании, однако, находятся в ведении организации Объединенной Синагоги, и ее Совет по образованию предоставляет им субсидии. Одной из таких ортодоксальных школ является Начальная школа Майкла Собелла в Мидлсексе. Здесь тоже предусмотрены все предметы начальной школы, но иудейское образование, которое обычно называют «лиммуидеи кодеш» («религиозные занятия»), занимает примерно 25% времени, и опять же оно включено в расписание каждого дня, а не идет отдельной частью. Прием в школу открыт для всех, никакого выбора по принципу способностей или степени религиозного соблюдения заповедей не существует. Некоторые дети приходят из семей крайне религиозных, в то время как для других школа является единственным источником специфически иудейского религиозного образования. В школе преподают как евреи, так и неевреи, причем на них не возлагается никаких обязанностей проводить религиозные занятия. Около 80% детей из Синайской школы Майкла Собелла поступают потом в еврейские средние школы. Те, кто выступает за отдельные религиозные школы, видят в этом подтверждение необходимости и успеха еврейских начальных школ. Те, кто выступает против, рассматривают это как доказательство трудности перестроиться назад от разделения к интеграции. Обретают ли еврейские дети в конечном итоге более устойчивое чувство принадлежности в среде, где религиозное послушание облегчается такими вещами, как кошерная пища во время ланча, это основной вопрос, который стоит сейчас на повестке дня.

Самая известная старейшая еврейская школа в Великобритании — это Еврейская свободная школа, основанная в Лондоне в 1817 г. В конце XIX века это была крупнейшая начальная школа в Европе. В других городах с высоким процентом еврейского населения также есть еврейские средние школы, например, «Кинг Дэвид хай скул» в Ливерпуле. Общее их число составляет примерно 20 (существует около 40 детских садов, 30 начальных школ и две специализированные школы для еврейских детей). Из общего числа еврейских школ в Лондоне три существуют на добровольные пожертвования, в том числе «Кинг Соломон хай

скул» в Редбридже. Существуют также еврейские закрытые частные школы, такие, как «Кармэл колледж» в Оксфордшире. Все эти школы делают упор на высокий академический уровень, но в учебный план входит также изучение Библии, Талмуда и иврита, как современного, так и классического.

В ВЫСШИХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЯХ (АКАДЕМИЯХ, СЕМИНАРИЯХ, КОЛЛЕДЖАХ)

Каждый год мальчики — выпускники Любави-ческой школы в Стэмфорд-Хилл поступают сразу в раввинскую академию, где они учатся в среднем в течение пяти лет. Некоторые из них, хотя и не все, пройдут ступень за ступенью все стадии раввинского учения. Такая академия называется «йешива». Это слово происходит от «йашав» («сидеть» на иврите), дополнительное значение которого — «юноши сидят за изучением томов Талмуда». Хотя некоторые учатся сами по себе, по одному, большинство работает парами, в соответствии с системой, которая называется «хаврута» («товарищество»). Изучение Талмуда занимает большую часть жизни в йешиве. Другие предметы — это иудейская философия, этика, своды законов и комментарии. Ядро учения — Библия, как мы уже отмечали в главе 2. Мы уже упоминали Раши и Ибн Эзру — крупнейших библейских комментаторов, но есть и много других, в частности внук Раши, Рашбам (акроним рабби Самуила бен Мейера), который жил в XI—XII веках, и сефардский ученый Нахманид (акроним рабби Моисея бен Нахмана), живший в XII—XIII веках. Принципы толкования Библии уходят корнями во времена тан-наев (см. главу 3). Раши и Ибн Эзра в основном ограничивались простым значением текста, в то время как Нахманид выказывал равный интерес к более глубокому толкованию. Простой смысл важен, утверждал он, и все-таки главная ценность этого смысла заключается в том, как он стал применяться к жизни евреев. В период эмансипации в Западной Европе исчезли практически все йешивы (как и хедеры), но они продолжали свое существование в Восточной Европе, причем некоторые из них существуют и по сей день, пережив смертоносный вихрь Хо-локоста (например, йешива в Воложине, Литва, основанная в 1803 г.). Российские (а позже немецко-фашистские) преследования привели к некоторому перемещению традиционного иудейского образования в США и Западную Европу, например, йешива в Гейтсхеде, основанная в 1927 г. Современные семинарии и университеты основаны в конце XIX века на принципах неоортодоксии, в частности Университет йешива в Нью-Йорке в 1886 г.

Равноценным высшим учебным заведением для девочек является семинария. Круг изучаемых предметов здесь шире, и курс обучения выстроен намного более четко, чем в йешива. Хотя система хаврута здесь тоже применяется, подход в целом аналогичен университетскому с его системой лекций, письменных заданий и курсовых проектов. Многие ограничиваются трехгодичным курсом, другие остаются еще на год или два. Самый известный высший колледж в системе основного направления ортодоксии в Великобритании — Еврейский колледж в Лондоне. Здесь тоже часть студентов учится, чтобы стать раввинами, в то время как другие могут посещать более короткие курсы. Колледж также проводит обучение «канторов». Реформистские и либеральные раввины обучаются в Колледже Лео Баека, после которого они могут служить в реформистской или в либеральной синагогах. Пятилетний курс сильно нагружен текстами, он включает в себя Библию, Талмуд, философию, историю, практическую этику и юриспруденцию. На четвертом году обучения студент определяется на должность, и пятый год он служит в конгрегации и одновременно пишет диссертацию. В США (а также в Израиле) в последние годы имел место определенный рост числа традиционных йешива, однако в основном иудейские высшие учебные заведения предназначены для обучения раввинов, например, реформистский Хебрю юнион колледж (основан в Цинциннати в 1875 г.).

Иудаизм можно также изучать во многих университетах и колледжах в разных странах мира. В Великобритании он часто включается в систему изучения религии, как, например, в университете в Манчестере, где недавно при факультете религии и теологии образовали кафедру иудаизма современно го периода и где есть профессор, специалист по еврейской литературе послебиблейского периода. Иногда это просто курс на каком-либо факультете, например, по теологии Холокоста на факультете религии в университете в Бристоле или по истории Третьего рейха на историческом факультете в Ли-честере. Многие университеты и

колледжи располагают преподавательским составом, который специализируется на еврейской Библии и изучении свитков Мертвого моря, как, например, в Эдинбургском университете, на факультете богословия, или в университете в Манчестере, на факультете стран Ближнего Востока, где читаются текстовые курсы по Талмуду. Курсы исследований иудаизма, рассчитанные на получение степени, появляются во все большем количестве. Степень бакалавра искусств в этой области предлагает Оксфордский университет, вместе с давно существующим курсом иврита. Специальные центры расширяют изучение еврейских предметов, в том числе Оксфордский центр иврита и иудаизма, а также исследовательское отделение «Taylor-Schechter Genizah», учрежденное в 1974 г. при Кембриджском университете. Учреждение отделения стало результатом открытия Соломоном Шехтером (основателем консервативного иудаизма) в Каире обширного собрания фрагментов текстов, начиная от библейских времен и более поздних периодов истории евреев. Он был назначен преподавателем средневекового иврита в Кембриджском университете в 1892 г. и профессором иврита в Университетском колледже в Лондоне в 1899 г. Многие признанные ученые продолжили работу Шехтера. Фрагменты пролили свет на еврейские законы, философию, поэзию, а также на религиозную, общественную и экономическую деятельность (в том числе на детское образование) в ближневосточных еврейских общинах в период между VII и XIII веками. Следствием этих открытий были также значительные работы в области изучения языка (фрагменты были отсняты на микроплёнку и изучались в других исследовательских центрах, таких, как Университет Йешива в США и Еврейский университет в Израиле). Со времен Холокоста эти две страны стали главными центрами иудейского религиозного образования. Израиль обеспечивает важнейшими материалами и персоналом для школ маленькие диаспоры и предлагает образовательные путешествия продолжительностью от 7 месяцев до одного года. В то время как многие из тех, кто изучает предмет иудаизма, принадлежат к еврейской нации, очевидно, что все то, что эти учебные заведения предоставляют учащимся, не предполагает и никак не культивирует приверженность к иудейской вере и обычаям, которые стоят за тем, что мы рассматриваем в целом в этой главе как «иудейское образование». Некоторые учебные заведения, однако, применяют двойной подход. Так, Колледж Лео Баека не только обучает раввинов и учителей иудаизма, но и предлагает курсы для получения степеней бакалавра и магистра в области еврейских наук. Последние включают в себя раввинистическую литературу, историю евреев и достижения еврейской философии.

ГЛАВА 9

БРАК

СЕКСУАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ И БРАК В ИУДАИЗМЕ

Мы уже видели из предыдущих глав (особенно из главы 5), насколько большое значение придает иудаизм браку. Так высоко брак оценивается по двум причинам. Первая заключается в том, что брак обеспечивает эмоциональную и духовную полноценность человека через поддержку и товарищество супруга. Письменная Тора заповедует, что «не хорошо быть человеку одному» (Бытие, 2:18) и он должен прилепиться к жене своей, чтобы стать одной плотью (Бытие, 2:24). Устная Тора гласит:

«Человек, у которого нет жены, обречен на существование без радости, без блаженства, без ощущения истинной ценности жизни, без Торы, без защиты и без мира» (Иевамот, 62Б).

Вторая причина высокого значения, придаваемого браку иудаизмом, заключается в ощущении человеком физической полноты жизни в форме сексуального выражения. В иудаизме отсутствует предположение, что безбрачие ведет к особой святости. Наоборот, брак видится как идеал, а сексуальные отношения — как наиболее сокровенный и радостный способ углубить

общение между людьми. Когда ортодоксальный иудаизм говорит о сексуальных отношениях, он имеет в виду брак. Слово «брак» на иврите звучит как «кидушин» («посвящение»), выражая тем самым его особую священность. Брак — это не просто один из видов священных отношений, это — те самые священные отношения. Вопрос о приемлемости гомосексуальных взаимоотношений не поднимается, так как они осуждены в Торе, например, в книге Левит (18:22; 29:13). Реформистские иудеи, однако, ведут упорную борьбу с этими вопросами, так же, как и все основные христианские вероисповедания. В то время как Римская католическая церковь настроена категорически против гомосексуализма, известно, что в других основных церквях ведутся активные дебаты по этому поводу. Может ли не скрывающий своей сексуальной ориентации гомосексуалист проводить службы в церкви, может ли он или она быть рукоположены в сан, могут ли устойчивые взаимоотношения между гомосексуалистами-христианами быть признаны на церковной церемонии? Аналогичные вопросы обсуждаются в реформистской иудейской общине в США, а недавно их стали поднимать в Великобритании. И реформисты, и ортодоксы сходятся, однако, в своем осуждении неверности, неразборчивости в половых контактах и сексуальной эксплуатации. Они также соглашались друг с другом в том, что в браке одна женщина предназначается для одного мужчины в верности, преданности и взаимном уважении. Полигамия фактически не была запрещена до 1000 г., однако свидетельства показывают, что многими веками раньше нормой еврейской жизни была моногамия.

Упор на высокую оценку мужчиной своей жены присутствует в раввинистических утверждениях, но этому не придают значения те, кто считает формулировку писаний чрезмерно патриархальной. Разумеется, автор писаний всегда оценивает взаимоотношения мужчины и женщины через призму своего мужского восприятия, но даже при этом женщина всегда рассматривается как ключ к полноценной жизни. Некоторые утверждают, что раввины признают за женщиной духовное превосходство, выводя из этого предположение о возможных причинах освобождения ее от многих мицвот (предписаний) по сравнению с мужчинами. Гирш, например, утверждает, что «женщины обладают большей религиозностью и верой, чем мужчины». Разумеется, традиция велит «хранить честь жены, ибо благо входит в дом только благодаря жене» (Бава Меция, 59а).

Отношение к подобным предписаниям (согласие или неприятие) разделяет многих женщин-евреек. В целом разделение мнений не зависит от принадлежности к ортодоксальному или неортодоксальному иудаизму, к тому, современен ли индивидуум или старомоден, феминист он/она или сексист (если эти две категории противостоят друг другу). В главе 5 мы рассматривали различные точки зрения на роль женщины. И все-таки существует сфера библейской и талмудической практики, которую только женщины реформистского направления находят полезной, но по причинам, весьма отличным от традиционных. Речь идет о сфере «нида» («нечистота»). Законы «нида» имеют отношение к ритуальной чистоте (или семейной чистоте) и рассматриваются одними как унижающие женщин, а другими, в том числе некоторыми представительницами реформизма, как выражение еврейской женственности. Чтобы понять это, необходимо рассмотреть тот образ мыслей, который стоит за этими законами.

Библейские утверждения по поводу «нида» появляются в книге Левит (15:19—24; 18—19; 20:18) и в талмудических разъяснениях в трактате «Нида» в разделе «Тогорот» («Чистота»). Действительно, «Нида» — единственный трактат Мишны о чистоте, снабженный комментариями в Вавилонском Талмуде, который, возможно, иллюстрирует значение данной темы. Законы «нида» имеют отношение к чистоте святынь, особенно Храма. Каждый предмет и каждый человек, входящий в соприкосновение с Храмом, должен быть чистым. Из этого следует вывод, что контакта с оскверняющими субстанциями нужно избегать. Так, если священнослужитель прикоснется к мертвому телу, он должен очиститься, прежде чем совершать жертвоприношение, и избавиться от осквернения. Отсюда немедленно переходят к утверждению, что менструирующая женщина считается нечистой, с последующим легко вытекающим из этого выводом, будто секс рассматривается раввинами как что-то грязное. Такой вывод совершенно не соответствует истине. Супружеская пара поощрялась и поощряется к сексуальным контактам в субботу, как в один из радостных дней. Мужа призывают заботиться об удовольствии женщины во время полового сношения и не одобряют, если работа заставляет его находиться вне дома и тем самым обрекать жену на более долгие перерывы в общении с мужем, чем она ожидала, когда выходила за него замуж.

Необходимо понимать, что в действительности не секс считается оскверняющим ритуальную чистоту, а менструальная кровь. Кроме того, что так говорит книга Левита, мы не знаем причины, почему это считается нечистой субстанцией. Предполагают, что, как и другие субстанции (такие, как семяизвержение вне тела женщины и различные болезни типа проказы), она каким-то образом олицетворяет смерть.

Раввины установили минимальный срок в двенадцать дней, в течение которого менструирующая женщина не должна иметь сексуальных контактов. Те, кто принимают эти правила, относятся к периоду воздержания положительно. Это заставляет супружескую пару искать другие пути, кроме физического, для выражения своих отношений. Период воздержания культивирует признательность друг к другу, внимание и уважение. Блу Гринберг, непоколебимая защитница «нида» как специфической мицвы женщин, пишет:

«...Она предназначалась защитить сущность и сексуальность женщин — совсем плохо, принимая во внимание, что общество было ориентировано на служение женщины мужчине, сексуально и в других отношениях. «Нида» также предохраняла женщин от отношения к ним как чисто сексуальным объектам; даже когда закон был бессилён изменить социальные установки, он, по крайней мере, уменьшал возможности для проявления этого отношения» («О женщинах и иудаизме»).

Далее она пишет:

«Законы «нида» постоянно напоминают мне, что я еврейка, «нида» усиливает глубокое внутреннее удовлетворение еврейским образом жизни. Принятие мицвы в этом случае является основой: сопутствующие ощущения «общности, еврейской женственности и цепи традиции» — просто украшения».

Любопытно, что число тех, кто в ряду религиозных перспектив находит соответствующую перспективу для «нида», похоже, увеличивается. Многие ощущают святость еврейских женщин, их принадлежность к народу, и не согласны с устареванием обычаев, чем представляется религиозное послушание в этом вопросе другим.

О том, что число приверженцев этой точки зрения увеличивается, говорит статистика: растёт количество женщин, которые посещают «микве» («скопление воды») каждый месяц. Это традиция очищения замужней женщины после менструации (а также перед свадьбой и после рождения ребенка). Для ритуального очищения необходимо, чтобы вода была из естественных источников, чтобы образовать «живые воды». Ручей, река, пруд, озеро или океан являются «микве», однако большинство женщин пользуются специально сооружённым для этой цели закрытым бассейном, где есть определенная пропорция дождевой воды. При бассейне есть ванная комната, где женщина готовится к «микве», снимает одежду, кольца и любые другие предметы, которые могут помешать проникновению чистой воды к каждой части тела. После того как она вымоется обычным образом, она входит в «микве» и полностью погружается в воду, читая при этом соответствующие молитвы благословения. Это действие называется «твила» («погружение»).

Такое духовное очищение практиковалось в иудаизме во все времена и не только женщинами. Немало особенно религиозных мужчин совершали погружение в «микве» перед субботой или ежегодными праздниками. Многие мужчины делают это накануне Дня Искупления, так как цель этого дня — устранить все, что может помешать людям «объединиться» с Богом, встав на их пути. «Твила» также является обязательным ритуалом в конце процедуры перехода в иудейскую веру (см. ниже).

ЕВРЕЙСКАЯ СВАДЬБА

Еврейская свадьба всегда происходит под хупой (балдахин). Балдахин символизирует священное пространство супружеского очага. Как только церемония начинается, невеста в сопровождении ее родителей или обеих матерей (или иногда ее отца) присоединяется к жениху, который уже ждет под балдахин. Они стоят напротив раввина или официального лица, которое проводит эту часть церемонии. Отцы стоят слева от жениха, матери — справа от невесты. Вся группа, таким образом, образует квадрат. В самом простом варианте функцию хупы может исполнять талит (молитвенное покрывало), который держат над головами пары четверо друзей жениха. Но это может быть и специально сконструированный, искусно

украшенный балдахин, с большим количеством цветов, спускающихся вдоль четырех шестов. Простая или сложная, хупа может располагаться под открытым небом или же, как часто бывает, в синагоге.

Церемония бракосочетания, с незначительными вариантами, проходит следующим образом: сначала читают вводные молитвы благословения — за вином, оба супруга пьют вино из одной чаши, как символ разделенной радости, и за всей свадьбой тоже. Затем надевают кольцо. В большинстве конгрегации это делает жених — надевает обручальное кольцо на указательный палец правой руки, откуда оно лучше всего видно двоим свидетелям (позже кольцо надевают на тот палец, на котором его принято носить в стране бракосочетания). Этот момент — самый важный, именно сейчас жених произносит следующие слова: «Смотри! По закону Моисея и Израиля через это кольцо ты посвящена мне». Эти слова важны с юридической и религиозной точек зрения. Они со ставят еврейский брачный обет, хотя на церемониях либералов в Великобритании иногда и мужчина, и женщина произносят по-английски слова: «Этим кольцом я сочетаюсь с тобой...», позаимствованные из христианской свадебной церемонии. Свадебные церемонии у реформистов обычно проходят в традиционной форме, но при этом невеста, как правило, произносит те же слова о посвящении в момент, когда она передает жениху кольцо. Они, таким образом, отгорожены от остальных друг для друга. Подразумевается обещание преданности на всю жизнь, но иудаизм не верит, что люди могут обещать это в обете: «В радости и в горе...»

Третья часть церемонии сосредоточена вокруг брачного контракта, «ктуба». Лицо, проводящее бракосочетание, зачитывает его на арамейском языке и затем часто коротко резюмирует его на английском. «Ктуба» — это письменное брачное соглашение, в котором утверждаются практические обязательства мужа обеспечивать жену и в котором муж гарантирует ей финансовую поддержку из своего имущества в случае развода или его смерти. Иногда «ктуба» составляют и подписывают во время церемонии. В некоторых общинах жених зачитывает и утверждает «ктуба» до того, как церемония начинается. У реформистов это часто простое свидетельство о браке, которое подписывают жених и невеста. Заканчивается церемония чтением семи благословений. Восхваляя Бога за сотворение всего мира, человека, мужчины и женщины по Своему образу и подобию, эти молитвы намеренно призывают блаженство Эдемского сада. В них звучат отголоски не только истории сотворения мира, но и истории Израиля и его будущих надежд. Вся церемония призвана освятить обыденное, изменить именно эту конкретную пару, так как их любовь сливает воедино создание Божье, откровение и избавление здесь и сейчас. Эти выразительные молитвы читают еще раз в конце свадебного приема. По традиции их также читают в конце праздничного обеда, который проводится каждый раз в другом доме в течение семи дней, следующих за свадьбой. Еврейский свадебный пир — это яркое событие, полное радости, веселья и танцев.

Первоначально свадебная церемония состояла из двух частей, одна за другой с промежутком в один год. Первая часть, обручение, происходила в доме невесты. После обручения мужчина и женщина юридически были связаны друг с другом, но вместе не жили. Теперь эта первая часть воплощается во вводных молитвах. Вторая часть, фактическое бракосочетание, имела место, когда невеста входила под балдахин. Там передавалось кольцо, зачитывался брачный контракт и читались семь благословений. Другие характерные моменты, которые часто сопровождают еврейскую свадебную церемонию, включают в себя соблюдение поста, как подготовку к торжественному событию (чаще всего в ортодоксальных конгрегациях), и разбивание стакана с вином, когда жених наступает на него под крики: «Мазел тов» («поздравления», буквально означает «желаем счастья»). В ортодоксии разбивание стакана призвано напомнить о разрушении Храма, в то время как у реформистов это означает в более общем смысле напоминание о мимолетности и печали жизни. Читают также стихи из книги Иеремии (33:10—11), в которых звучит сходная тема переплетенных печали и радости, когда они призывают помнить о возрождении, избавлении и возвращении народа Израилева после пленения, и пророк призывает к вере, хотя враг стоит у ворот Иерусалима. Иногда пару оставляют в отдельной комнате сразу после церемонии, в знак того, что теперь они стали мужем и женой.

Еврейские свадебные церемонии могут происходить в любой день, кроме субботы и праздников. Эти дни сами по себе особые события, и в это время нельзя совершать юридические действия. Большинство еврейских свадеб празднуется по воскресеньям, обычно

в дневное время, чтобы те, кто прибывают издалека, могли отправиться в путь, после того как субботние ограничения закончатся. Во время свадьбы в синагоге разрешаются хоровое пение, органная музыка, даже съемки на видеокамеру. В периоды траура, как личного, так и национального, ортодоксальные иудеи свадьбы стараются не назначать. Соблюдение траура для многих означает пост.

БРАК МЕЖДУ ЕВРЕЯМИ И НЕЕВРЕЯМИ

В прежние времена существовали еврейские свахи, делом которых было знакомить между собой людей, которые, по их мнению, подходили друг другу по своей религиозной принадлежности. В настоящее время, за исключением очень традиционных кругов, евреи таким способом уже не знакомятся. Для всех, кроме ультраортодоксальных иудеев, работа и социальная жизнь, вероятно, проходят в весьма ассимилированном обществе. Последствия этого обстоятельства, когда речь заходит о браке, вызывает большое беспокойство среди евреев. В СИТА в настоящее время более 50% евреев заключают браки с неевреями. К концу XX века в Великобритании этот показатель вполне может сравниться с американским. В эпоху, когда упор делается (или, по крайней мере, так заявляют) на индивидуальную свободу и терпимость между людьми как разных направлений внутри одной религии, так и вообще разных религий, противостояние евреев бракам с представителями других национальностей понятно. Термин, который иногда употребляется для обозначения таких браков, выражает основную причину беспокойства. «Out-marriage» («брак вовне») означает уход из веры через брак, а именно судьба иудейской веры, выражение которой во многом происходит через домашний уклад, ставится на карту. Так ситуация видится многим. Чтобы понять всю глубину этого беспокойства, необходимо учитывать исторический и культурный аспекты этой проблемы. В прежние времена заключить брак с неевреем/нееврейкой означало покинуть свою семью, общину и веру. Остаться нейтральным было невозможно, и, таким образом, брак с представителем христианской веры воспринимался как мощнейший жест отречения. Семья в таких случаях переживала горькое чувство собственной несостоятельности, так как ребенок полностью исчезал из ее жизни. Сегодня общество уже не придерживается крайних взглядов, однако эмоциональный груз остается, усиленный историческим опытом враждебного отношения христиан к иудеям. Страх перед браком с неевреем появляется у родителей, даже если они не очень религиозны.

Тревоги по этому поводу понятны также в связи с другими показателями, отражающими заметный упадок в еврейском укладе жизни. По подсчетам, произведенным в 1991 г., ежегодный коэффициент рождаемости за последнее десятилетие составил всего около двух третей коэффициента смертности, одна треть браков в еврейском обществе заканчивается разводом, около 20% еврейских детей проходят через распад брака их родителей, только половина евреев заключает брак в синагоге. Тот факт, что упадок продолжается и что ситуация становится все более критической, подтверждает директор Центра регистрации браков верховный раввин рабби доктор Джулиан Шиндлер («Тенденции заключения браков среди английских евреев» в «Le'ela: A Journal of Judaism Today», апрель, 1993). Точно невозможно определить, сколько браков из недостающей половины не были заключены в синагоге именно по причине того, что это были браки с неевреями. Одни евреи просто живут вместе, не заключая брак, другие женятся, но довольствуются только гражданской церемонией, однако Шиндлер полагает, что число межнациональных браков значительно выше. Различные круги английского еврейства признают наличие проблемы, однако далеко не все согласны с ее решением.

Мы уже отмечали значение, которое придается браку, как взаимоотношениям, где иудейская вера выражается наивысшим образом, а также важности воспитания детей в еврейской семье. Ортодоксальный иудаизм утверждает, что цель может быть достигнута, только если два убежденных в вере супруга-еврея дают торжественное обещание вместе строить еврейский дом. И здесь просто не может быть супруга-нееврея. Такое отношение вполне понятно, поскольку трудно себе представить, как может нееврей исполнять требование соблюдать такие законы, как «кашрут» (законы о пище). Чем можно оправдать все усилия и расходы, если не важностью этих законов? Далее, в этих самых глубоких из всех взаимоотношениях идеальной является ситуация, когда супруги единодушны во всем. Но,

если их ощущение Бога различно, это означает, что они не имеют основы для единства на самом глубоком уровне. Чем больше значит для каждого его вера, тем больше будут иметь значение разногласия между ними. То же самое относится к воздействию веры на детей. Чем больше значения придают родители вере, тем труднее будет для ребенка воспитываться сразу в двух религиях.

Будучи верховным раввином, Иммануил Якобо-виц подчеркивал противодействие ортодоксального иудаизма любому браку с неевреем. Важнейшим фактором является закон Галахи (повторяемый Якобовицем в ответ на американскую альтернативу), что только ребенок, родившийся у еврейской матери, является евреем. А поскольку через брак из иудаизма уходит больше мужчин, чем женщин, здесь появляются очень большие проблемы. Хотя некоторые женщины переходят в иудаизм (см. ниже), перед тем как выйти замуж, однако большинство этого не делают. Значит, такое бракосочетание не может происходить в синагоге. Актом о бракосочетании 1949 г., следуя за уже существующим законодательством, разрешается регистрация брака, заключенного в синагоге «двумя лицами, если они оба исповедуют иудейскую религию». Все синагоги в Великобритании придерживаются этого закона. Ни один раввин не может участвовать в роли официального должностного лица в межрелигиозном браке. (Увидев, насколько иудейская церемония, где важнейшими являются слова «согласно закону Моисея», а не «во имя Отца, и Сына, и Святого Духа», отличается от христианской, нетрудно понять, почему такая церемония считается невозможной. Совершенно непредставимо с точки зрения разума, как можно объединить Тору и Святую Троицу.) В США такое участие запрещено ортодоксальными, консервативными и реконструкционистскими раввинами и не одобряется реформистами.

В последние годы британскими реформистскими раввинами были сделаны некоторые шаги в целях выработки конструктивного подхода к реальной ситуации. Из опасений быть понятым как поощряющий межнациональные браки, поборник таких шагов раввин доктор Джонатан Ромейн дает понять, что он признает в межнациональных браках угрозу будущему иудаизма. В рабочем отчете 1982 г. он заявляет, что «первоочередной задачей является поощрение евреев заключать браки с евреями». Однако он чувствует, что одних слов для борьбы с угрозой недостаточно, — необходимы практические меры, причем не такие, как простое неприятие синагогой нееврея и таким образом вычеркивание супруга-еврея. Если брак между евреем и неевреем происходит, должна быть принята определенная линия поведения, чтобы сохранить связь с еврейской общиной. Исходя из этого, он учредил семинары для таких евреев и (с 1989 г.) их супругов-неевреев, где он стремится подчеркнуть значение всех элементов еврейского уклада в их совместной жизни. Эта программа расширяется, и ее в настоящее время финансируют реформистский и либеральный иудаизм в Штернберг-центре. В 1990 г. на ежегодной конференции Реформистских синагог Великобритании приветствовались

«Инициативы, которые были направлены на возвращение в лоно еврейской жизни межрелигиозных союзов, возвеличивание личности еврея и расширение роли образования, соответствующая забота о евреях и их семьях».

Еще одну попытку не дать роду прерваться, когда заключен межнациональный брак, сделали британские реформисты, когда разрешили детям, рожденным от отцов-евреев, но от нееврейских матерей, посещать религиозную школу в синагоге. Хотя это никоим образом не дает ребенку право на получение статуса еврея, ставка делается на то, что такого рода подготовка может лечь в основу дальнейшего обращения в иудаизм, если ребенок захочет это сделать. (Реформисты цитируют Ктубот, На, где проводится принцип облегчения перехода в иудаизм в пользу ребенка.) В некоторых случаях обращение ребенка не требует обращения матери, которая, как говорит Ромейн, «может иметь большие основания» не переходить в иудаизм, даже если она счастлива поддерживать отца в его намерении передать иудаизм ребенку в наследство и «воспитывать их детей как евреев». Хотя честность позиции матери достойна похвалы, необходимо признать, что здесь существуют серьезные проблемы, особенно когда речь идет об отношениях с ортодоксальными иудеями, которые требуют от каждого обращения в иудаизм, с тем чтобы стать евреем (см. ниже). Некоторые опасаются, что британский реформизм движется в сторону ситуации в США, где каждый ребенок от смешанного брака находится под «презумпцией статуса еврея», о чем постановила резолюция, принятая в 1983 г. Централизованным совещанием американских раввинов. Это решение означает, что существует много людей, которые причисляют себя к евреям и принадлежат к синагоге и которые не признаются евреями

ортодоксальным иудаизмом — и все это в стране с крупнейшим еврейским населением в мире. Кто-то усматривает в этом обструкцию ортодоксии, кто-то — безответственность со стороны реформистов, а кто-то считает, что ситуация указывает на необходимость изменения критериев личности еврея во всех аспектах.

Совершенно очевидно, что это область, в которой страсти разгораются и где реакция ортодоксального и неортодоксального течений радикально отличаются друг от друга. Первый считает, что он охраняет еврейский уклад жизни путем строгого следования Галахе. Другой борется за то же самое путем следования реформистскому принципу переоценки основ иудаизма, выступая прагматиком в существующих обстоятельствах и стараясь все предусмотреть в отношении посещения синагоги и религиозной школы. Когда Джонатан Сакс выступил в 1993 г. с инициативой еврейской целостности, одной из его целей было заставить услышать себя тех, кто «не вступает в брак, заключает брак вне общины или уходит из общины каким-нибудь другим путем». Время идет, и трудно понять, как различные религиозные группировки английского еврейства могут сотрудничать в этой области. Мы увидим это сейчас, когда перейдем к проблеме статуса. Что такое «еврейская целостность» и каким образом лучше всего сохранить ее — это те сферы, где ярче всего проявляются их разногласия.

РЕЛИГИОЗНЫЙ СУД И ЗАКОНЫ СТАТУСА

В раввинистических писаниях евреям предписывается разбирать споры в их собственных религиозных судах, а не в гражданских. Такой раввинистический суд носит название «Бет дин» (буквально «дом суждения»). Такие суды существуют в городах со значительным еврейским населением. В Лондоне есть четыре ортодоксальных Бет дина: они представляют сефардскую общину, Союз ортодоксальных еврейских конгрегации (хасидский), Федерацию синагог и Объединенную Синагогу соответственно. Последний, именуемый «лондонский Бет дин», — это суд главного раввина, учрежденный актом парламента в 1890 г. В Бет дин может обратиться любой человек, при условии, что с этим согласны обе участвующие в споре стороны. По соглашению, действующему в соответствии с английским законодательством («Акты об арбитраже» от 1950 и 1979 гг.), если обе стороны подписали документ об арбитраже, решения Бет дина так же обязательны к исполнению, как и решения любого гражданского суда. Древняя религиозная обязанность установления абсолютной справедливости (Второзаконие, 16:18—19) воспринимается очень серьезно, и состав каждого суда включает в себя трех высококвалифицированных опытных раввинов.

Разрешение спорных случаев занимает только около 20% времени работы лондонского Бет дина. Он также издает руководства по таким предметам, как начало праздников, и по «кашруту» — будь то частные запросы или предоставление лицензий на организацию общественного питания и пекарни. Его основной задачей, однако, является разрешение вопросов личного статуса, то есть иудейского религиозного статуса. Это могут быть вопросы, связанные с абортами, обращения в иудаизм или разводов. Каждый год суд рассматривает от 300 до 400 случаев, связанных с желанием неевреев принять иудейскую веру, и следит за выдачей 170—200 «гиттинов» («свидетельств о разводе»). Каждый ортодоксальный Бет дин признает решения другого Бет дина в юридических вопросах, как правило, по «гиттинам». Поэтому лондонский Бет дин, например, не является апелляционным судом для Бет дина в Манчестере, Лидсе или Глазго (в США и Израиле есть тенденция создать неформальный суд, где можно попробовать получить свидетельство о разводе, как в описанном ниже случае с израильянином).

С точки зрения Галахи любой, родившийся от матери-еврейки или принявший иудейскую веру, является евреем (либеральный иудаизм признает евреем ребенка, родившегося либо от еврейки матери, либо от отца-еврея, так же как реформистский иудаизм в США, начиная с 1983 г.). Деликатной проблемой, однако, для всех реформистов является тот факт что случаи перехода в иудаизм, а также разводы, утвержденные их собственным Бет дином, не признаются действительными ортодоксальными иудеями. Реформистский Бет дин был учрежден в 1948 г. и с тех пор обслуживал все общины, принадлежащие к RSGB. Он заседает в Штернберг-центре иудаизма, штаб-квартире RSGB на севере Лондона. Во всех заседаниях этого суда, как и в ортодоксальном суде, принимают участие три даяна (судьи), все они — рукоположенные

раввины, хотя, в отличие от ортодоксии, они не находятся в Бет дине полный рабочий день, а, будучи конгрегационными раввинами, работают по принципу очередности. Реформисты редко имеют дело с гражданскими случаями, если только с ними не связаны специфически еврейские проблемы. Реформистский Бет дин гордится своим пониманием Галахи. Придерживаясь по-прежнему своего собственного видения проблемы, реформизм в последнее время начинает ощущать необходимость привести гражданские процедуры в соответствие с подобными процедурами в других иудейских религиозных течениях. Поэтому положение о необходимости получения «гета» для тех, кто желает во второй раз заключить брак в синагоге, было введено снова в 1940 г. В 70-х годах реформизм также ввел как обязательные традиционные требования для желающих принять иудейскую веру и теперь глубоко сожалеет о том, что эта акция не получила удовлетворительного отклика со стороны ортодоксов.

В случае, если обращенный в иудаизм намеревается заключить иудейский брак, супруг-еврей должен быть членом реформистской синагоги, прежде чем кандидат сможет зарегистрироваться в реформистском Бет дине. Ортодоксия принимает к обращению очень мало претендентов, настаивая, что они должны строго исполнять религиозные обычаи и учиться в течение нескольких лет перед переходом в иудаизм. Совершенно немиссионерская религия, иудаизм никогда не поощрял людей к обращению. Существует показательный отрывок из Талмуда, где говорится о сомнительности мотивов, побуждающих людей присоединиться к народу, такому «пренебрегаемому, угнетенному, униженному, предназначенному для страданий» (Йевамот, 47а—б). Реформизм, однако, подчеркивает более привлекательную часть отрывка, в которой говорится о том, что нет необходимости кому-то сгибаться под тяжестью груза и что не стоит слишком стараться в мелочах. Обычная процедура обращения в реформизме — это беседа с местным раввином, который объясняет кандидату три условия обращения. Первое условие — искреннее желание стать иудеем, готовность следовать иудейской вере и обычаям, а также желание присоединиться к еврейской общине. За первоначальным интервью иногда следует второе, в том случае, если кандидат имеет очень слабое представление о религии. Всегда существует вероятность, что обращение в иудаизм кандидату нужно для того, чтобы было проще заключить брак, и реформизм всегда подозревает этот мотив, хотя не до такой степени, как ортодоксальный иудаизм. Второе условие заключается в том, что кандидат должен приобрести надлежащие знания об иудаизме, достаточные, чтобы уверенно себя чувствовать, выполняя иудейские обряды, и учить детей. Это означает, что кандидат должен посещать раз в неделю специальные классы, где он будет изучать религию — верования, обычаи и ритуалы, историю и язык. Такие занятия проходят в местной реформистской синагоге и продолжаются минимум один год (если кандидат имеет еврейские корни, то есть отец — еврей, а мать — нет, в этом случае курс может быть сокращен). Третье условие — это выполнение ритуальных требований: обрезание для мужчин, которое выполняет моголь (см. главу 7). И мужчины, и женщины кандидаты должны пройти «твилу» (ритуальное омовение). Либеральный иудаизм этого не требует, до 1977 г. не требовал и реформизм, но затем стал применять это условие, с тем чтобы привести в соответствие практику BSGB с практикой иудаизма во всем мире. После продолжительной дискуссии на эту тему Собрание раввинов сделало с 1980 г. это условие обязательным. Все реформистские синагоги в других европейских странах и в Израиле требуют «твилы» для обращения, так же, как и все консервативные и ортодоксальные синагоги (обращенный в либеральный иудаизм тем не менее признается евреем реформистским иудаизмом). Перед войной реформистская синагога в Манчестере, например, располагала собственной миквой, и остается загадкой, когда именно и почему британский реформизм отменил это требование для обращенных, очевидно только, что американский реформизм и британское либеральное движение повлияли на это решение. В Штернберг-центре построили микву для обращенных, но и многие жены, особенно молодые, находят, что ритуальное погружение помогает лучшему выражению сущности еврейской женщины. В реформизме ритуальное погружение проводится по желанию, в отличие от ортодоксии, где оно обязательно. Реформизм делает здесь упор не на ритуальную чистоту, а на начало новой жизни.

Когда все требования исполнены, кандидат приходит на собеседование в Бет дине, где окончательно устанавливаются уровень его/ее знаний и степень приверженности к религии. Если его/ее кандидатура принята, он/она получает удостоверение, где говорится, что он/она

является «прозелитом праведности». Если дети принимают иудаизм вместе с родителями, они тоже должны выполнить основные требования. Через реформистский Бет дин ежегодно принимают иудейскую веру около 100 взрослых, для большинства из них это связано с супругом-евреем. Ортодоксия настаивает на строгом следовании всем без исключения процедурам Галахи.

РАЗВОД СРЕДИ ЕВРЕЕВ

Когда раввины говорили, что «Бог ненавидит того, кто разводится со своей женой» (Гиттин, 90б), они, разумеется, имели в виду нежелательность развода. И все-таки тот факт, что они уделяют столько внимания практическим вопросам, связанным с разводом, говорит о признании ими реальности распада брака. Даже в старые времена иудейская вера никогда не провозглашала, что брачные узы длятся всю жизнь, что бы ни случилось. Во Второзаконии (24:1—4, а также 22:13—21, 28—29) говорится о библейском разрешении на развод и описывается его процедура. Мы уже говорили (в главе 3) о дебатах раввинов по поводу основания для развода, которое формулируется в Библии, как «что-нибудь противное», но обета «пока смерть не разлучит нас», который был бы препятствием для развода, не существует. Даже в «основаниях для развода» (которые включают в себя неудовлетворенность браком обеими сторонами) иудаизм не распределяет вину, как это до сих пор широко применяется в Британском гражданском судопроизводстве. Действительно, до 1969 г., чтобы развод просто состоялся, необходимо было перед этим установить чью-то вину («брачное правонарушение», такое, как жестокость или супружеская измена). Основание «непоправимого распада» брака допускалось, хотя давно уже намереваются через реформы изъять из бракоразводного процесса формулировку «желчный характер противной стороны».

Иудейский бракоразводный процесс — это официальное и окончательное аннулирование брака. Если супружескую жизнь начинает «клуба», то «гет» ее завершает, и оба «в соответствии с нормами, установленными раввинами». Существенно, что 5 из 7 трактатов Мишны, которые имеют отношение к женщинам и семье, посвящены переходу женщины или в состояние связанности брачными узами, или в состояние их распада. Женщина рассматривается как составная часть общественной структуры дома, в котором она «свята для мужа». Если она оставляет все это и становится «разрешенной для каждого мужчины», она в этом случае не становится главой семьи для своих детей. Скорее, она вернется в дом отца. Но несмотря на все ограничения, женщина в раввинистические времена пользуется большим уважением. Если брак перестал существовать или недействителен, все делается для того, чтобы восстановить статус-кво женщины, каким он был до заключения брака, и не потому, что женщину рассматривают как собственность мужа, а потому, что предполагается, что она находится в финансовой зависимости от него.

В некотором смысле иудаизм всегда опережал свое время, признавая реальность разрушенных отношений и стремясь защитить в браке женщину, которая была в зависимом положении. Немало людей, вероятно, приветствовали бы точку зрения иудаизма на брак как на контракт, а не как на неразрушимый союз или таинство. Контракты совершенно обоснованно подлежат аннулированию, если их условия несоблюдаются должным образом. И все-таки в одном существенном пункте, с точки зрения большинства людей, в том числе большинства евреев, иудейский развод устарел. Он заключается в том, что последнее слово при разводе остается за мужчиной. Женщина может быть инициатором бракоразводной процедуры, но она не может быть официально освобождена от супружества без согласия ее мужа. Такое положение вещей привело к случаям, подобным тому, что описан в журнале «Гардиан»:

«За последние 30 лет Ихью Авраама отделяли от свободы три слова. С 1963 г., когда 80-летний израильтянин был заключен в тюрьму, он отказывается произнести «Я желаю» (по-английски три слова — «I am willing». — Прим. пер.) — слова, которые освободили бы его как от тюрьмы, так и от брака, который продолжается 52 года» (22 февраля 1993 г.).

В Израиле, где брак, развод и повторный брак возможны только религиозным путем, бунтарка миссис Авраам остается, до тех пор пока этого желает ее мстительный супруг, «агуной» («вставшей на якорь»), то есть привязанной к нему. Суд раввинов может заключить

такого человека в тюрьму, но не во власти суда добиться от него согласия на развод. В приведенном здесь случае супружеская пара заключила брак в Йемене, когда супруге было 12 лет, и уже 40 лет, как они не живут вместе. Рассказ «Гардиан» о том, как причудливо закончилось дело, юмористичен, но сама типичность ситуации не располагает к смеху:

«В течение двух дней жена дежурила в аэропорту. Когда она наконец увидела своего мужа, полиция задержала его, и он предстал перед созданным на данный случай судом аэропорта, где ему объявили ультиматум: или он соглашается на развод, или опоздает на самолет. Он выбрал первое решение».

Приведенный пример — это, конечно, крайний случай, но как много существует несчастных «агуно-тов», которые хотели бы остаться в ортодоксии и при этом освободиться, чтобы снова выйти замуж. Трудности с решением проблемы «агуно-тов» испытывает не только ортодоксальный, но и консервативный иудаизм. Такая женщина, «агуна», может, в частности, быть замужем за человеком, который отсутствует, например, он не вернулся с войны. Формулировка «предположительно мертв» не меняет ситуации. Если у нее нет свидетельства о разводе, она остается замужем за отсутствующим. Невозможность отменить этот закон Галахи связана с тем, что в соответствии с древним постановлением для отмены закона требуется собрание раввинов более высокого ранга, чем то, которое издало этот закон. Но ни одно современное собрание раввинов не может быть признано выше того, древнего, которое стоит за Талмудом. Можно спорить о том, что Галаха намного шире по своим возможностям, чем это принято считать неортодоксами, и что власти ортодоксального течения могли бы решить множество очевидно не поддающихся решению проблем, если бы предпочли обратиться к этой содержательной традиции. Случаи с женщинами, чьи мужья отказываются дать им развод, — это как раз область применения Галахи. Фактически существуют юридические пути освобождения женщины, чтобы она снова могла выйти замуж. Они сходны с расторжением брака Римской католической церковью. Этот процесс можно, конечно, считать искусственным, но морально он обоснован.

Неортодоксальный иудаизм отрицает саму идею «агуны» как неэтичную. Ничто не приобретается и ничто не теряется от того, что женщину, которая является вдовой или разведенной в соответствии с гражданским законодательством, продолжают считать замужней. К тому же не только женщина страдает от несправедливости, но и ее дети, если они родились от последующего гражданского брака этой женщины. Для них в ортодоксии есть термин — «мамзеры» («отпрыски запрещенного союза», такого, как прелюбодеяние или инцест). Такого рода незаконность, в свою очередь, коренным образом отражается на их собственном выборе супруга или супруги. Лицо, считающееся «мамзером», в соответствии с Мишной может заключать брак только с другим «мамзером», прозелитом или освобожденным рабом. Реформизм отменил саму концепцию незаконности. Реформистский Бет дин не в большей степени может заставить супруга (мужчину или женщину, поскольку раввинистическое постановление VIII века гласит, что женщина также не может быть принуждена к разводу) согласиться дать «гет», чем ортодоксальный Бет дин. Однако, если все усилия убедить одного из супругов оказываются напрасными, суд реформистов берет на себя полномочия предоставить «гет», если супружеская пара уже разведена в соответствии с гражданским законодательством. Либеральным иудеям не требуется «гет», для того чтобы вторично заключить брак. Супружеская пара принимается реформистской синагогой, если они становятся ее членами, однако «гет» потребуются, если они хотят заключить брак и провести свадебную церемонию в синагоге.

перед созданным на данный случай, судом аэропорта, где ему объявили ультиматум: или он соглашается на развод, или опоздает на самолет. Он выбрал первое решение».

Приведенный пример — это, конечно, крайний случай, но как много существует несчастных «агунов», которые хотели бы остаться в ортодоксии и при этом освободиться, чтобы снова выйти замуж. Трудности с решением проблемы «агунов» испытывает не только ортодоксальный, но и консервативный иудаизм. Такая женщина, «агуна», может, в частности, быть замужем за человеком, который отсутствует, например, он не вернулся с войны. Формулировка «предположительно мертв» не меняет ситуации. Если у нее нет свидетельства о разводе, она остается замужем за отсутствующим. Невозможность отменить этот закон Галахи связана с тем, что в соответствии с древним постановлением для отмены закона требуется собрание раввинов более высокого ранга, чем то, которое издало этот закон. Но ни одно современное собрание раввинов не может быть признано выше того, древнего, которое стоит за Талмудом. Можно спорить о том, что Галаха намного шире по своим возможностям, чем это принято считать неортодоксами, и что власти ортодоксального течения могли бы решить множество очевидно не поддающихся решению проблем, если бы предпочли обратиться к этой содержательной традиции. Случаи с женщинами, чьи мужья отказываются дать им развод, — это как раз область применения Галахи. Фактически существуют юридические пути освобождения женщины, чтобы она снова могла выйти замуж. Они сходны с расторжением брака Римской католической церковью. Этот процесс можно, конечно, считать искусственным, но морально он обоснован.

Неортодоксальный иудаизм отрицает саму идею «агуны» как неэтичную. Ничто не приобретается и ничто не теряется от того, что женщину, которая является вдовой или разведенной в соответствии с гражданским законодательством, продолжают считать замужней. К тому же не только женщина страдает от несправедливости, но и ее дети, если они родились от последующего гражданского брака этой женщины. Для них в ортодоксии есть термин — «мамзеры» («отпрыски запрещенного союза», такого, как прелюбодеяние или инцест). Такого рода незаконность, в свою очередь, коренным образом отражается на их собственном выборе супруга или супруги. Лицо, считающееся «мамзером», в соответствии с Мишной может заключать брак только с другим «мамзером», прозелитом или освобожденным рабом. Реформизм отменил саму концепцию незаконности. Реформистский Бет дин не в большей степени может заставить супруга (мужчину или женщину, поскольку раввинистическое постановление VIII века гласит, что женщина также не может быть принуждена к разводу) согласиться дать «гет», чем ортодоксальный Бет дин. Однако, если все усилия убедить одного из супругов оказываются напрасными, суд реформистов берет на себя полномочия предоставить «гет», если супружеская пара уже разведена в соответствии с гражданским законодательством. Либеральным иудеям не требуется «гет», для того чтобы вторично заключить брак. Супружеская пара принимается реформистской синагогой, если они становятся ее членами, однако «гет» потребуются, если они хотят заключить брак и провести свадебную церемонию в синагоге.



ГЛАВА 10 МОЛИТВА

МЕСТО ДЛЯ МОЛИТВЫ

В иудаизме чрезвычайно важным является вера, что Бог общается с человеческими существами. Первичным средством такого общения считается Тора, как письменная, так и устная. Из этого следует, что в «Талмуд Тора» («изучении Торы*») евреи должны слышать Божественное откровение и в каком-то смысле развивать его. С изучением Торы тесно связана «тфила» («молитва»). Это слово, возможно, произошло от корня глагола «судить» на иврите, и смысл его в том, что в тфиле люди призывают Бога судить все их мысли и поступки. Оно может подразумевать самоизучение, оценку самого себя. Другие слова на иврите, связанные с молитвой, также делают упор на суде Божьем над человеческой жизнью, на руководстве Богом человеческими поступками, на необходимости открыться навстречу Божественным предписаниям, гармонизировать с ними. Слово «авода» («служение») во времена Храма относилось к публичным богослужениям. Некоторые подчеркивают жертвоприношения этой «службы», резко разграничивая ее с молитвой (тфилой). Другие, в частности Самсон Рафа-

ил Гирш, утверждают, что в иудейском культе молитва всегда шла рука об руку с жертвоприношением. Из 1-й книги Царств (8:27—30) становится ясно, что Храм Соломона был посвящен молитве. Далее, эта служба, «авода», главным образом исполнялась первосвященником в День Искупления и включала в себя не только ритуал (в смысле, что было сделано), но и богословскую часть (в смысле, что было сказано). В этот день людям читалась 16-я глава книги Левит, читается она и теперь. В 1:11 — 15 из книги пророка Исайи VII века до н. э. мы встречаемся с осуждением неискренности, как в жертвоприношении, так и в молитве. Разумеется, после разрушения Храма, когда жертвоприношения уже невозможно было осуществлять, были наготове образцы молитвы, предназначенной не воздействовать или влиять на Бога, а на то, чтобы воспринять духовные наставления. Гирш даже проследживает порядок синагогальной молитвы назад до «Мудрецов великого собрания»* в V веке до н. э. Много споров существует вокруг древности некоторых формулировок молитвы. Тем не менее термин «авода шебалев» («служение сердца») употреблялся раввинами (например, Таанит, 2а, ср. с Второзаконием, 11:13) в значении «молитва». Отсюда основной молитвенник либеральных иудеев называется «служение сердца» (их молитвенник для великих святых дней называется «Врата покаяния»).

* «Мудрецы великого собрания» — иудейский Синедрион, который, считается, был собран Ездрой и Неемией в Израиле после возвращения из Вавилонского плена. В нем, помимо Ездры, участвовали Мардохей, пророк Даниил, Азария, Михаил, Анания и др. Им приписывается установление «устной Торы».

В соответствии с Талмудом, именно службы в Храме определяли время для вознесения иудеями молитвы. Жертвоприношения приносили каждый день, утром и днем. Поэтому сегодня существует ежедневная молитва на утренней службе, известная под названием (как и утреннее жертвоприношение) «шахарит» («утро»), и на послеполуденной службе (так же, как послеполуденное жертвоприношение), которая называется «минха» («приношение» муки, смешанной с маслом). Часть службы жертвоприношения переходила на вечер, и это продолжение отражено в институте вечерней молитвы, термин для которой — «маарив» («вечер»). Этот распорядок молитв и служб приводится в Мишне:

«Утреннюю тфи́лу (молитву) можно возносить в любое время до полудня. Рабби Игуда говорит: до четвертого часа (то есть середина утра). Дневную тфи́лу можно возносить в любое время до захода солнца. Рабби Игуда говорит: до середины пути дня. У вечерней тфи́лы нет времени; дополнительную тфи́лу можно возносить в любое время в течение дня. Рабби Игуда говорит: до седьмого часа (то есть часа ночи)» (Брахот, 4:1),

«Дополнительная молитва», о которой идет речь, соответствует дополнительной службе жертвоприношения по субботам и в «десять дней раскаяния». Поэтому она называется «мусаф» («дополнительная»). «Мусаф» часто следует за чтением Торы на службе «шахарит», что вместе составляет 2 часа. Другой причиной для установления трехразового расписания основных молитв служит пример патриархов: Авраама (Бытие, 19:27), Исаака (Бытие, 24:63, где говорится о его выходе в поле) и Иакова (Бытие, 28:11).

Определенное время установлено не для того, чтобы не уменьшать спонтанность или искренность молитв. Два приведенных далее слова, связанных с молитвой, указывают на необходимость концентрации и ощущения Бога. Первое, «кава-на», можно определить как «преданность», или «направление», или «намерение», в противоположность пустым словам, осуждаемым пророком Исайей (29:13). Маймонид, который сам привнес очень много в иудейскую богослужебную службу, подчеркивал важность, придаваемую «каване» Талмудом. Он утверждал, что молитва без «каваны» — это не молитва и ее нужно произнести еще раз с «каваной». Человек, говорил он, «должен очистить свой ум от всех посторонних мыслей и считать себя пребывающим в Божественном присутствии». «Кавана» влечет за собой также осознание полного значения слов, выбранных для молитвы. Шулхан Арух говорит подобным же образом: «Лучше короткая молитва с «каваной», чем длинная без нее». Руководители хасидов также видели опасность публичных молитв в установленное время. В XVIII веке рабби Нахман призывал своих последователей находить уединенное место и изливать свои мысли Богу. Он говорил о том, что смелость молитвы стоит на первом месте. Дерзание потребно, говорит он, чтобы стоять в молитве перед «величием Создателя»:

«Молитва есть тайна, направленная в своей сущности на изменение порядка в мире. Каждая звезда и сфера неподвижна на своем месте, а человек хочет изменить порядок в природе; он просит о чуде. Поэтому в момент молитвы человек должен отложить в сторону свою способность к стыду. Если бы люди

стыдились, они, Боже упаси! — потеряли бы веру в то, что молитва будет услышана».

«Кавана» может, как считается, привести к состоянию «двекут». Это второе важнейшее слово. Наверно, лучше всего его переводить как «приобщение к Богу». В соответствии с писаниями Каббалы (иудейского мистицизма) «двекут», как высшее духовное достижение, могут обрести намного больше людей, чем существует тех, кого определяют как мистиков. Хасидизм заходит в своих утверждениях еще дальше, говоря, что «двекут» должно быть состоянием ума. И все-таки именно в молитве может совершаться встреча с Божественным. Основатель течения «Хабад» в хасидизме Шнеер Залман так говорит о молитве:

«Молитва — основа всей Торы. Это означает, что человек знает Бога, признает Его величие и Его славу с безмятежностью и всей полнотой разума и с пониманием в сердце. Человек должен размышлять об этих идеях, пока его рациональная душа не проснется, чтобы любить Бога, быть верным Ему и Его Торе и желать Его заповедей».

В физическом смысле место для молитвы может находиться где угодно. Очень типично для иудаизма, что определяется как святое не место, а время (см. главу 12 о субботе). Мы можем видеть это очень ясно в парадигматической молитве иудаизма, «браха» («благословение»). Это не конкретная молитва, а тип молитвы. Ее важность видна из того факта, что это слово во множественном числе, «брахот», выступает как название первого трактата Мишны, в котором находятся правила прочтения молитвы, так же, как в отрывке об определе-

нии времени, приведенном выше, и как в Биркат (9:13):

«Если человек увидел место, где были сотворены чудеса для Израиля, он должен сказать: «Благословен Тот, Кто сотворил чудеса для наших отцов в этом месте»... Если он увидел падающие звезды, землетрясения, молнии, громы и штормы, он должен, сказать: «Благословен Он, Чьей силой и могуществом полон, этот мир»... За дождь и за добрые вести он должен сказать: «Благословен Он, Добро и Делатель добра». За дурные вести он должен сказать: «Благословен Он, истинный Судья». Если человек построил дом или купил новые сосуда, он должен сказать: «Благословен Он, Кто дал нам жизнь».

Обычное начало для «брахи» следующее: «Благословен Ты, Господи наш Боже, Царь Вселенной, Который...» Далее может следовать, как показано выше, необычное или новое зрелище, получение новостей (хороших или плохих), это могут быть также слова, произносимые перед употреблением любой пищи или напитка или перед исполнением мицвы (относится только к ритуальным обязанностям, а не к этическим), например, обрезания («...повелел нам, чтобы сыновья наши вошли в завет с Авраамом, нашим отцом»). Здесь важны два аспекта формулировки. Первый — это Бог, Кто благословен, а не событие, предмет или мицва (заповедь). То есть благословен Бог, «Который сотворил фрукты для вина», а не само вино. Во-вторых, здесь имеет место смена лица от второго («Ты») к третьему («Он, Который сделал»), как если бы в мире предусмотрено только не прямое ощущение святого Бога. Через особый момент непостижимый и вечный Бог являет Свое присутствие.

Нигде это не выражается лучше, чем в особой молитве благодарности за достижение какого-то определенного момента во времени, которая может быть передана так: «Благословен Ты, Господь наш, Бог, Который сохранил нас живыми, дал нам силы, позволил дожить нам до этого часа». Эта молитва получила название «шегехеяну», от выражения на иврите, которое звучит так: «Он, Который сохранил нас живыми*». Так, завершая строительство нового дома или приобретая что-либо, иудей благословит Бога не за место, но за момент. «Шегехеяну» возносится также перед началом каждого праздника, с упором на преимущество остаться в живых и поэтому праздновать в этот раз Божье откровение.

Хотя эти благодарственные, да и другие молитвы тоже можно возносить везде, где представится случай, основными местами для молитвы остаются синагога и дом. Молитвенники всех течений иудаизма, таким образом, включают в себя и молитвы для синагоги, и молитвы для дома. Многие можно читать и там и там. Еще одна, обычно читаемая дома, — это послетрапезная молитва. Эта, по всей видимости, самая ранняя из всех формальных бенедикций (благословений священника из книги Числа, 6:22—27), которая, как мы знаем из главы 2, вероятно, в основе своей восходит к VII веку до н. э., относится к другой категории молитв. Более важным моментом, чем дата возникновения, является способ, которым в иудаизме послетрапезная молитва позволяет постигнуть сущность места, где возносится молитва. Яков Неснер в своей книге «Краткая история иудаизма», которая имеет подзаголовок «Три трапезы, три эпохи», уделяет особое внимание этой молитве. Хотя, возможно, не все согласятся в целом с

его точкой зрения, вряд ли кто-нибудь сможет отрицать основную предпосылку, что стол, на котором происходят трапезы, становится после разрушения Храма равнозначным жертвеннику. Поэтому в четырех частях этой молитвы молящийся переносится из момента «здесь и сейчас» в грядущее время, от только что завершенной трапезы к пиршеству конца истории. Два абзаца в середине молитвы вызывают в памяти всю священную историю иудейского народа и указывают вперед, на конечное спасение. Они включают следующие слова:

«Благодарим Тебя, Господь, Бог наш, ибо Ты дал в наследство нашим отцам желанную, обильную и добрую землю... и за то, что запечатлел на плоти нашей знак завета Своего, за Тору, которой Ты научил нас, за Твои законы, которые Ты довел до нас... за жизнь, благодать и любящее милосердие, которые Ты даровал нам, и за пищу, которой Ты непрерывно питаешь нас и подкрепляешь нас каждый день, каждое время года, каждый час... Бог наш, Отец наш, веди нас, питай нас, подкреплй нас, поддержи и вызволи нас поскорее, Господь, Бог наш, из всех наших бед...»

После этих слов Неснер пишет, завершая абзац:

«...возвращает нас к тому моменту, с которого мы начали: благодарность за обед... Обедающие были голодны и ели, обычная вещь, всецело мирское действие, но посредством слов ощущение голода и процесс насыщения превратились в свидание с миром совершенно других значений».

ОБЩЕСТВЕННЫЕ МОЛИТВЫ - ДРЕВНИЕ И СОВРЕМЕННЫЕ

Двумя равновеликими стержнями общественных молитв являются «Шма» и «Амида». В последней работе по истории иудейского богослужения «Иудаизм и еврейская молитва» (Cambridge University Press, 1993) Стефан Рейф утверждает, что эти две молитвы могли прийти в позднюю раввинистическую литературу из различных источников и с различными традициями в отношении времени, когда они должны были произноситься. «Шма» получила свое название от начального слова молитвы «слушай». Молитва фактически состоит из трех библейских стихов: из Второзакония (4—9; 11:13—21) и из книги Числа (15:37—41). Первый стих (как это напечатано в молитвеннике на каждый день ортодоксального иудаизма) звучит так:

«Слушай, Израиль: Господь, Бог наш, един есть».

(Вместо имени Бога на иврите, из чувства глубокого благоговения к имени в переводе говорят «Адонай», что означает «Господь», или «Га-Шем», «То самое Имя».) Далее:

«И люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим и всю душою твоею и всеми силами твоими».

В этих начальных стихах Бог обращается к Израилю, а не Израиль обращается к Богу. Обращение, таким образом, становится символом веры в то, что является абсолютно главным в иудаизме: Бог един и Он требует беззаветного послушания от Своего народа. По сути своей это объединенная молитва, в ней община заявляет о своих обязатель-

ствах по отношению к Богу, Который явил им Тору, спас их и обещал им спасение в будущем. «Шма» образует часть утренней и вечерней молитв иудея, независимо от того, где он находится, в синагоге или дома. Первая фраза читается в тот момент, когда свиток Торы вынимают из ковчега* в Шабат и другие праздники (см. главу 11), а также по другим важным случаям. Цель верующего иудея — умереть с этими словами на губах. Они завершают исповедь у смертного одра, причем в идеале их должен произнести умирающий. Если он или она не в состоянии это сделать, эти слова молитвы произносят присутствующие, помогая человеку умереть, утверждая свою веру.

«Амида» означает «стояние», и молитва называется так потому, что верующий читает ее, стоя лицом в сторону Храмовой горы в Иерусалиме. Молитва состоит из серии благословений, как это описано выше, но только Бога благодарят в конце, а не в начале каждой части. Сейчас их насчитывается 19, но первоначально их было 18 — отсюда делается понятным и другое название молитвы — «Шмо-не-Эсре биркат» («восемнадцать благословений»). Не совсем ясно, было ли последним дополнением 12-е благословение относительно еретиков или 15-е, касающееся царя Давида. Таким образом, основной в иудейском богослужении является «Амида», которую иногда называют просто молитвой, «тфилой». Во времена танаймов уже возник спор по поводу точного числа и содержания благословений. Некоторые полагают, что костяк молитвы сформировался уже во времена Храма. Если это так, туда, по

* Ковчег — определенное место, где хранятся свитки Торы, в той стене синагоги, которая повернута по направлению к Иерусалиму.

всей вероятности, входят три первых и три последних благословенств. Эти три — те самые, которые читают в Шабат и на праздничных службах. В будние дни, утром, днем и вечером, читают все 19, переходя от восхваления к просьбе и к благодарению. Раздел, содержащий просьбу, образует основную часть всей молитвы, с 4-го по 16-е благословение, в нем просят об удовлетворении как духовных, так и материальных нужд. Мудрость, покаяние, исцеление и мирской покой, свобода, справедливость и конечное спасение Мессией, — обо всем этом просят в молитве. В последнюю очередь просят о мире. Как и во всех иудейских молитвах, община высказывает свою просьбу во множественном числе, например, в шестом благословении:

«Прости нас, о Отец наш, ибо мы согрешили; помилуй нас, о Царь Наш, ибо мы нарушили Твой завет; ибо Ты прощаешь и милуешь. Благословен Ты, Господь, милостивый и всепрощающий».

Тем не менее об исполнении просьбы молят молча, так как каждый просит сам за себя, вместе с другими, так же молча молящимися. Затем коллективное начало выражается ведущим, который повторяет «Амиду» вслух. Неснер вызывает этот образ к жизни:

«Чтобы созерцать силу этих молитв, представьте себе комнату, полную людей, все стоят отдельно друг от друга и все-таки очень близко, некоторые покачиваются из стороны в сторону. Все обращаются прямо к Богу шепотом или тихим голосом, адресуя Ему^ все самое сокровенное. Они не передвигают ног, ибо стоят перед Царем царей, и им не при-

стало шевелиться и шаркать. Если с ними заговорить, они не ответят. Их внимание сосредоточено на словах мольбы, хвалы и благодарности. Когда они начинают, они преклоняют колени — и делают то же самое ближе к концу, а по окончании молитвы они отступают назад и удаляются от Его присутствия» («Краткая история иудаизма». Fortress Press, 1992).

Существует и третий обязательный элемент (первоначально он завершал службу на еврейский Новый год, а теперь завершает все службы) предписанного общественного богослужения. Называется он по своему первому слову «Алейну» («на нас возложено», или «наш долг») и относится к роли Израиля в миропорядке. Он выводит еврейскую общину к нациям, перед которыми она должна засвидетельствовать, что Бог един. «Шма», «Амида» и «Алейну» охватывают те же темы, что и послетрапезная молитва: сотворение, откровение и спасение. Действительно, если «Шма» читается вместе с молитвами благословения, предшествующими ей, она включает в себя все три темы.

Публичные молитвы содержат в себе множество отрывков и фраз из Библии. Иногда читаются целиком псалмы. Псалмы содержат в себе различные виды молитв, такие, как хвала, благодарение, плач и исповедь. Обрамление для многих из них — Храм, некоторые имеют отношение непосредственно к паломничеству (например, Псалтирь, 42, 122), другие — к горе Сион и Иерусалиму как к источникам вдохновения (например, Псалтирь, 24, 150), третьи — к различным видам жертвоприношений (например, Псалтирь, 20:3, 54:6). Некоторые ученые считают, что существует связь между отдель-

ными псалмами и конкретными праздниками или же событиями государственного значения, такими, как возведение царя на престол. Однако точная взаимосвязь между типами псалмов и богослужениями в Храме вызывает споры среди исследователей еврейской Библии. Также спорна взаимосвязь между общественной и личной молитвой. Не все согласны с предположением о том, что богослужение и ритуал могут быть связаны между собой, о чем говорится в начале этой главы. Длинная и сложная богослужебная история прослеживается от Библии до того, что сегодня составляет основу молитв иудейского культа. Существует тем не менее авторитетное мнение, оно основано на раввинистических источниках и подтверждается недавними библейскими научными изысканиями, в пользу гипотезы о том, что псалмы были частью богослужения в период Первого или Второго Храма. Ученые также сходятся во мнении о том, что книга Псалтирь пользовалась заметным влиянием, а также по вопросу о времени и месте выхода первого молитвенника — в вавилонских академиях (XII—XIX века). Однако, каков бы ни был возраст и источник каждой из молитв, компиляции этих религиозных путеводных звезд были предшественниками классического еврейского молитвенника.

Сегодня молитвы на все случаи жизни, дома ли, в синагоге, входят в основную книгу молитв «Силур» («Порядок»). Этот порядок молитв, тот же самый, что и в «Шма», «Амиде*» и «Алейну», служит многим целям. Он утверждает иудейскую веру и исторический опыт. Он препятствует эгоистичной молитве, в которой, молясь среди других людей, признают только собственные интересы. В нем есть фразы, которые пришли к нам из глубокой древности и которые поэтому создают ощущение преемственности

и безопасности. Он подает пример и вселяет чувство единства во всех евреев в мире, независимо от того, в какое время или в каком месте конкретный индивидуум будет произносить те или иные молитвы и будет ли молиться вообще, если говорить о личном настроении и привычках. Все верующие иудеи принимают «Сидур» как важнейшее выражение их надежд и убеждений. В Великобритании ортодоксальный «Сидур» — это «Утвержденный молитвенник на каждый день», реформистский «Сидур» — «Формы молитв иудейского богослужения (ежедневные, субботние, молитвы для разных случаев)», либеральный «Сидур» — это «Служение сердца».

Молитвы для особых случаев в годичном цикле (см. главу 13) помещаются в праздничном молитвеннике, который называется «Махзор» («Цикл»). В главе 15 приведено множество примеров из реформистского «Махзора для десяти дней раскаяния». Пример из либерального «Махзора» гласит:

«Господь наш, Бог, мы обращаемся к Тебе снова, чтобы кричать о нашей жажде и жажде всех мужчин и женщин начала той целостности, которую мы зовем миром... Ум, который Ты насадил в нас, мы направили на искусства войны; с искусством, которое у нас есть от Тебя, мы делаем орудия ужаса и боли».

Некоторые считают современные выражения, такие, как «орудия ужаса и боли», отталкивающие прозаическими, в то время как другие находят их яркими и убедительными в своей прямоте. Некоторым, возможно, покажется употребление таких всеобъемлющих формулировок, как «все мужчины и все женщины», ненужным в религии, которая подразумевает общность, а другие считают существен-

но важным, если евреи, придерживаясь любых убеждений в столь открыто несексистском обществе, должны так молиться.

Включение новых молитв, некоторых на родном языке, других на иврите, и осовременивание языка ряда древних молитв — это только два изменения, произведенных реформистским и либеральным иудаизмом как в праздничном, так и в ежедневном молитвеннике. Другие изменения подразделяются на три категории: богословские, исторические и структурные (в упомянутом выше труде Рейфа в двух последних главах дается великолепный обзор таких изменений, происшедших в современный период, и приводятся подробности из всех основных книг молитв, опубликованных до 1990 г.). Одна из основных областей, которые Гамбургское движение стремилось реформировать, был порядок богослужения. В частности, убрали или сократили большую часть «Пиютимов» («Богослужебных стихов»), большая часть которых была создана до XIII века. Это представлялось необходимым не только потому, что они устарели с точки зрения языка и высказываемых мыслей, но и потому, что они слишком удлиняли службу. Библейские и раввинистические тексты, в которых речь шла о жертвоприношениях, были в целом выпущены, и некоторые молитвы стали читать на немецком языке вместо иврита или параллельно ему. Эти изменения не были полностью последовательными и производились без всякой системы, на чем делал упор «духовный отец реформистского движения» Авраам Гейгер. Он хотел, чтобы иврит употреблялся в меньшем объеме и чтобы в молитвах не было ни малейшего намека на что-либо положительное в отношении жертвоприношений. Еще более радикальными были взгляды Самуила Гольдхейма. Они включали, в частности, замену

субботы на воскресенье, устранение требования покрывать голову, молитвенного покрывала талита и звука бараньего рога в День Искупления. По мере того как реформистское движение набирало силу, оно продвигалось все дальше и дальше по пути отхода от традиционных вариантов молитвенника. В некоторых конгрегациях даже «Шма» и «Амида» были подвергнуты суровым сокращениям, а служба «Мусаф» (дополнительная молитва), где прослеживается четкая связь с жертвоприношениями, была отменена. Радикальные реформы набрали силу в Англии, Франции, Голландии и США, в то время как Германия начала поворачиваться в сторону умеренности («либеральности» в том смысле, как это понимается в Германии). Начиная с середины XIX века в реформах, однако, возобладало направление в сторону воссоединения традиции и современности. Это происходило в немалой степени благодаря Захарии Франкелю и его «позитивно-историческому подходу» к иудаизму. Самое последнее издание «Форм молитвы», выпущенное RSGB, теперь стоит ближе к традиционному «Сидуру». Скоро будет выпущен новый либеральный «Сидур», который сейчас находится в стадии написания. Он будет также отражать позитивную оценку некоторых традиционных элементов. Оппозиция реформистских и либеральных иудеев сионизму первой половины нашего столетия заметно модифицировалась во второй половине XX века. Богослужения обоих течений включают в себя пункты, относящиеся к государству Израиль, хотя либерализм пока еще колеблется, а реформизму слишком недостает бескомпромиссного сионизма, характерного для современной ортодоксии.

Некоторые из богословских изменений по-прежнему в силе. Национальные и партикуляристские элементы были выброшены ранними реформаторами

ми, как не имеющие под собой почвы в современном мышлении. Сегодня некоторые считают традиционную формулировку «Алейну» унижительной для неевреев и поэтому изменяют язык, хотя основное обязательство молитвы о свидетельстве единого Бога остается прежним. Подобным же образом в молитвах о мире говорится о роли евреев в распространении этой идеи по всему миру, а не о мире для Израиля. Из прочих опущены молитвы о возрождении жертвоприношений — консервативный иудаизм, больше других придерживаясь традиции, говорит об одобрении жертвоприношений в прошедшем времени и продолжает молиться в настоящем времени об идущей от всего сердца преданности, подобно той, что лежит в основе жертвоприношений в Храме. Молитвы возносятся также о личности Мессии и воскресении мертвых, хотя формулировки консервативного молитвенника (такие, как: «Благословен Ты, о Господь, Который призывает мертвых к вечной жизни») допускают широкое поле для толкований. Реформисты говорят: «...Который возрождает жизнь из смерти*», хотя древнееврейский оригинал оставлен без изменений. Реформизм в настоящее время пытается в целом установить равновесие между традиционными древнееврейскими формами и богослужебной реформой. Молитвы, которые во время службы повторялись по несколько раз, особенно на арамейском языке — неизвестном большинству евреев на сегодняшний день, ограничены теперь только одним чтением (исключение составляет «кадиш» по субботам. См. главу 7). Исторические изменения включают в себя введение к молитвам, посвященное памяти жертв Холокоста, и рассказ о событиях современной истории Израиля, например, о Дне Независимости. Структура реформистского «Силура» отличается от

ортодоксального тем, что в первом субботние молитвы идут вначале, а ежедневные потом. Это связано с признанием того факта, что большая часть иудейских общественных молитв происходит по субботам.

ПОВЕДЕНИЕ ВО ВРЕМЯ МОЛИТВЫ

Мы говорили в самом начале о необходимости «каваны» (сосредоточенности) в иудейской молитве. Несмотря на разнообразие обычаев, существуют определенные физические действия и предметы одежды, принятые, чтобы культивировать правильное отношение и создавать необходимую атмосферу для молитвы. Некоторые из них действуют особенно сильно в качестве напоминания о самых главных убеждениях иудейской религии, таких, как вера в единство Бога, в Тору как Его откровение и в обязанности, указанные в Торе, как образ жизни «святого народа».

Талмудические правила в отношении движений, о которых говорится в раннем описании «Амиды», собраны в основном своде законов «Шулхан Арух»:

«Должно совершить четыре поклона во время «Амиды»: в начале и в конце первого благословения и в начале и в конце благословения «модим» (18-е благословение). Когда произносится: «Благословен», нужно склониться так, чтобы, выступили сочленения позвоночного столба, а также склонить голову. Затем, прежде чем произносить имя Господне, нужно начать медленно выпрямляться, как говорит стих, «Господь восстанавливает согбенных» (Псалтирь, 146:8). По прочтении «Амиды» и

перед тем, как верующий прочитает «Да принесет Он, Который устанавливает порядок во вселенной, мир нам и всему Израилю», он должен поклониться и отступить три ко—ротких-шага назад, как-слуш,которого~отп~— пускает его господин».

Общая идея очевидна: Бог требует от людей повиновения, но не раболепства. Раши комментирует трактат Талмуда Биркат, 34б» который требует, чтобы первосвященник отдавал поклоны чаще, чем обыкновенный человек, следующим образом: «Чем значительнее личность, тем выше должна быть степень повиновения».

Помимо преклонения, есть обычай простираться ниц во время чтения «Алейну» на еврейский Новый год и в День Искупления (и во время произнесения «Авода» — описания службы в Храме) и прикрывать глаза во время чтения первого стиха «Шма», чтобы не отвлекаться. Хотя некоторые находят, что неподвижная поза способствует концентрации, другие предпочитают слегка покачиваться из стороны в сторону. В одном из многочисленных объяснений для этого движения ссылаются на Псалтирь, 35:10 — «Все кости мои скажут: «Господи, кто подобен Тебе?»» Некоторые хасидские группы со времен своего основателя, Баал Шем Това, побуждают делать энергичные движения во время молитвы, которые способствуют ощущению большей близости Бога, хотя это должно происходить спонтанно, без фиксирования их в определенных моментах молитвы.

Общепринятым выражением благоговения является шапочка-ермолка (возможно, сокращенное выражение на идиш «страх перед Царем» — предполагается, что Бог находится наверху), или «ка-

пель», или «кипа*». Шапочки всегда имеют круглую форму, но могут сильно различаться по величине и форме. Происхождение шапочки неизвестно, хотя многие считают, что она появилась в качестве знака отличия от христианства, где мужчины в знак почитания Бога снимают головной убор. Некоторые евреи-мужчины носят ермолку все время, другие — когда произносится имя Бога, напри-мер, во время занятий или молитвы. Уличные шляпы некоторые мужчины носят в синагоге, в ряде общин официальные лица носят цилиндры. В целом от мужчин требуется, чтобы при входе в синагогу они покрывали голову.

Предметом одежды, ассоциируемым в наибольшей степени с молитвой, является талит (покрывало). Он сделан из белой шерсти, хлопка или шелка, но никогда из смешанного волокна (это запрещено в книге Левит, 19:19), с горизонтальными полосами синего или черного цвета по краю. Покрывало может быть квадратным или прямоугольным, но самой характерной его особенностью являются кисти на каждом из четырех его углов. Значение «цицит» («кистей») объясняется в книге Числа (15:38—41):

«Объяви сынам Израилевым и скажи им, чтобы они делали себе кисти на краях одежд своих в роды их, и в кисти, которые на краях, вставляли нити из голубой шерсти; и будут они в кистях у вас для того, чтобы вы, смотря на них, вспоминали все заповеди Господни и исполняли их... Чтобы вы... исполняли заповеди Мои и были святы пред Богом вашим. Я Господь, Бог ваш., Который вывел вас из земли Египетской, чтобы быть вашим Богом...»

Талит надевают мужчины ортодоксального направления иудаизма (то есть старше 13 лет) во время утренней молитвы дома или в синагоге. Некоторые, особенно руководители синагоги, надевают его также во время вечерней молитвы. Он закрывает плечи и иногда голову, в ряде случаев перед тем, как надеть его, произносятся слова каббалистической медитации:

«Здесь я покрываю себя талитом, к которому пришиты цициты, чтобы исполнить заповедь моего Создателя... И так, как я покрываю себя талитом в этом мире, так и моя душа заслуживает быть облаченной в прекрасное духовное одеяние в Мире грядущем, в саду Эдемском».

Реформисты считают обязательным ношение талита мужчинами (в некоторых общинах это означает только женатых мужчин) и по желанию женщинами, но некоторые настаивают, что это должно быть обязательным для женщины, если она хочет взять на себя те же обязанности и иметь те же привилегии в синагоге, что и мужчины, например открывать ковчег или читать из Торы (так утверждал, например, рабби Давид Канин в «The Journal of Progressive Judaism», май 1994 г., призывая реформистов следовать тому, что он называет *галахическими принципами природы обязательства»). Маленький талит («талит катан») некоторые традиционные иудеи носят под одеждой в течение дня. Этот предмет одежды еще называют «арба канфот» («четырёхугольная майка»). Самым существенным признаком талита катана является также наличие кисточек, как напоминание о мицвоте народа Завета.

Тот же принцип напоминания положен в основу тфиллинов (иногда это слово переводят как «фи-

лактерии»), надеваемых во время утренней молитвы в синагоге или дома, В прогрессивном иудаизме это разрешается любому мужчине в возрасте старше 13 лет, но не обязательно для всех. В ортодоксии взрослые мужчины обязаны «накладывать тфиллин» — выражение, которое объясняет способ прикрепления тфиллина к телу с помощью символического обматывания двумя лентами. Один обматывается вокруг левой руки, другой крепится на лоб в знак послушания указаниям Второзакония (6:4—9; 116:13—21, первые две части молитвы «Шма») и книги Исход (13:1—10; 13:11—16). Эти четыре отрывка помещаются внутри тфиллина, они написаны от руки на свитках специально обученным писцом. Это черные коробочки, сделанные из шкуры кошерных животных. Хотя образовательные учреждения делают факсимиле тфиллина для демонстрации, необходимо отметить, что с настоящими предметами обращаются со всевозможным почтением.

Первые два из этих отрывков, написанные на пергаменте, прикрепляются к косяку входной двери (иногда во всех жилых комнатах) дома, где живут евреи, в знак послушания этим текстам, которые предписывают прикреплять к косякам напоминания о Торе. Это называется «мезуза». Мезузу часто помещают в ящик, перед тем как прикрепить его, наклоняют вверх в направлении двери, к правому косяку. Невозможно яснее выразить неразрывную связь между молитвой и изучением Торы, а также двойное значение дома и синагоги для соблюдения мицвот.



ГЛАВА 11 СИНАГОГА

ТЕРМИНЫ И ФУНКЦИИ

Здание синагоги выполняет целый ряд функций: в нем проходят занятия, молятся, оно также служит местом для сбора всей общины. В нем может также размещаться «Бет Мидраш» («Дом учения»), хотя, как мы видели из главы 8, для школы чаще всего используется отдельное здание. Роль синагоги как «дома молитвы» мы широко освещали в главе 10. Следует тем не менее повторить, что иудеи молятся как уединенно, так и в обществе других верующих и что для общей молитвы синагога не требуется. Необходимо также добавить, что сейчас нет ясного представления о том, когда и где синагога стала ассоциироваться с молитвой. Греческое слово, обозначающее «дома молитвы» — «proseuche», встречается в надписях на местах египетских поселений III века до н. э., но вплоть до конца I века до н. э. не найдено источника, который свидетельствовал бы о существовании особого здания для молитв евреев, ни в Палестине, ни в Вавилоне. Название на иврите «Бет Кнессет» («Дом собраний») — основной термин для обозначения синагоги (помимо более разговорного слова «шул» на идиш, которое на самом деле чаще

всего и используется). Его часто употребляют, когда хотят не только обобщить истинную природу и значение синагоги, но также показать происхождение института синагоги. «Кнессет» означает «собрание» (так же, как и в названии израильского парламента), и, таким образом, «Бет га-Кнессет» — это «место для собраний» («га» на иврите — определенный артикль). Употребление термина «Бет Кнессет» в Талмуде имеет чисто формальный оттенок, указывая, что речь идет о собрании по поводу более важного события, чем простые «посиделки». Неясно, как синагога развивалась в качестве «общинного центра», однако термин «Бет Кнессет» полностью отражает ту деятельность, которая ведется в современной синагоге. Люди приходят, чтобы: учиться, молиться и читать Тору, на собрания, в клуб, по социальным поводам, праздновать различные события. Религиозное и мирское не разграничиваются. Синагога допускает сосуществование под своей крышей всех видов деятельности.

Хотя принято считать, что очень мало известно о синагоге до I века до н. э., существуют доказательства, что предшественником современной синагоги был местный пункт сбора диаспоры грекоговорящих евреев. Желая выразить чувство общности, они собирались и занимались вместе различными видами социальной и религиозной деятельности: проводили занятия, молились, читали тексты Священного Писания и практиковали другие традиционные еврейские обычаи. Интересно, что ранние палестинские записи о местах таких собраний не упоминают об общей молитве (Теодот, по-видимому, в I веке н. э., называет «архисинагогой», «главной синагогой» само здание, предназначенное для чтения Торы, обучения заповедям и для оказания гостеприимства). Объяснение вполне может быть

следующим: евреям, которые всегда имели в то время доступ в Храм, не было необходимости создавать еще одно «священное пространство», и, более того, они не испытывали желания это делать. Тогда существовали, вероятно, общественные здания (и открытые места), где регулярно читались молитвы, но в них отсутствовал элемент священности, который позднее стал неотъемлемым качеством синагоги. Поэтому, по всей видимости, термин «кнессет» точно соответствует первоначальному значению его греческого эквивалента «synagoge» — формальное совещание или собрание, а не здание. Этим, возможно, объясняется факт, почему в первые века христианства не существовало четко определенных требований к форме и конструкции самого здания. Действительно, существует очень мало технических требований к синагоге вплоть до сегодняшнего дня. Те, что есть, сосредоточены вокруг Торы и ее чтения.

Некоторые относят начальные этапы существования синагоги к пленению в VI веке до н. э. Лишенные Храма, евреи, вполне вероятно, стали собираться вместе, чтобы молиться. Текстовые доказательства, однако, заставляют со всей очевидностью предполагать, что, вернувшись после пленения, евреи в Израиле собирались вместе, уже после восстановления Храма, чтобы послушать, как читают Тору (Неемия, 8:7—8). Традиция приписывает Езд-ре учреждение чтений в понедельник и четверг по утрам, когда множество людей соберется на рынке и на заседаниях суда (Талмуд Иерушалаим, 4:1), а также в субботу днем, потому что все торговцы будут свободны и смогут прийти (Бава Кама, 82а). (Упоминания о датах общественных чтений Торы по особым случаям во времена Моисея, Иисуса Навина и Осии можно найти во Второзаконии, 31:10f;

в книге Осии, 8:34; и во 2-й Царств, 23:2 соответственно.) К I веку н. э. философ Фило и историк Иосиф упоминают регулярные чтения по субботам как уже устоявшуюся традицию. О центральном месте синагоги в чтениях Священного Писания свидетельствует Новый Завет (например, Лука, 4:16—20, особым образом упоминает чтения, и Марк, 12:9; Деяния, 18:4, упоминают учение), в то время как только один текст Нового Завета (Матфей, 6:5) определяет синагогу как место для молитв, и то имея в виду «собрание людей», а не здание. Только после разрушения Второго Храма в 70 г. н. э. в Палестине все эти разнообразные способы выражения веры смогли быть собраны вместе под одной крышей специально отведенного для этого здания. Неудивительно поэтому, что, начиная с этого времени выдающееся значение синагоги резко возрастает (Талмуд говорит, ни много ни мало, о 394 «домах собраний*» в одном только Иерусалиме к 70 г. н. э., однако число «синагог» в смысле «зданий, где проводятся все богослужения», кроме жертвоприношений, вероятно, все-таки стало заметно возрастать только уже после этого времени). То, что мы имеем сейчас, это соединение молельни, школы и места для собраний, которое напоминает нам о разнообразных и сложных источниках происхождения синагоги как отдельного института. Но в любом случае центральная роль в культе остается за Торой.

ЧТЕНИЕ ТОРЫ

Синагога, будь то большое здание с украшениями или простая маленькая комната, должна иметь два характерных признака: в ней должен быть ков-

чег для свитков Торы и стол, на котором их читают. В соответствии с книгой Исход (25:10—16), скиния, которую возводили в пустыне, содержала две каменные доски, скрижали, явленные Моисею на Синае. Они хранились в деревянном ящике, покрытом золотом. Этот ящик назывался «арон кодеш» («святой ковчег»). Ковчег исчез во времена разрушения Первого Храма Соломона. В талмудические времена ковчег представлял собой обычный переносной сундук, однако начиная с эпохи средневековья он уже представляет собой шкаф, прикрепленный к восточной стене синагоги. (Еврей-сефарды называют его «гейкаль» («святилище»), а не «арон кодеш».) В нем хранятся свитки Торы, и, таким образом, он является центром внимания в синагоге. Напротив ковчега или сразу же за дверями висит красиво расшитый занавес (некоторые полагают, что занавес предназначен напоминать о завесе, отделяющей самую сокровенную часть Храма, Святая Святых). Синагога западного Лондона знаменита своей решеткой искусной работы, которая позволяет видеть свитки во время службы. Чаше это впечатляющее зрелище представляется взору присутствующих сразу после того, как Тору вынимают к началу чтения.

Над ковчегом часто помещаются две дощечки, которые представляют Десять Заповедей двумя первыми словами каждой заповеди (обычно имя Бога написано на иврите и не полностью — из благоговения, как в книге Исход, 3:14). Иногда дощечки содержат также другие высказывания, такие, как: «Знай, перед Кем ты стоишь». Все освещается «нер тамид» («неугасимым светом»), символизирующим Божественное присутствие. В самых современных синагогах горит электрический свет, но есть немало таких (в том числе синагога западного Лондона), в

которых по-прежнему используют традиционные масляные светильники, подобные тому, что постоянно горели в Скинии (Исход, 27:20—1), откуда и пошло название «нер тамид». Свет в синагоге, по-видимому, относительно недавнее нововведение, так как до XVIII века отсутствуют какие-либо упоминания о «нер тамид» в связи с ней. Свет, однако, с древности был символом Божественного присутствия, так как в Скинии, а позднее в Храме существовала «менора» («светильник»), такая, какой она описана в книге Исход (25:31—40; 37:17—24). В некоторых синагогах менора (обычный семисвечник или девятисвечник — как для праздника Ха-нуки) стоит справа от ковчега.

Еще один важный предмет — «бима» («площадка»), с которой читают Тору. Это может быть довольно широкая платформа или же простой попитр. В ортодоксальных синагогах он обычно находится в центре. Маймонид предписывал именно такое положение бимы, но в «Кесеф Мишне», комментарии к его своду законов, говорится, что это необходимо для улучшения слышимости, но в маленьких синагогах биму можно ставить с любой стороны (эта точка зрения, однако, оспаривалась в более поздних сочинениях). Одним из видоизменений, произведенных реформистским движением в начале XIX века, было помещение бимы прямо напротив ковчега. Места расположили соответствующим образом, чтобы люди могли сидеть к ней лицом. В ортодоксальных синагогах женщины сидят отдельно от мужчин, или на балконе, или в части, отгороженной экраном, в соответствии с положением Талмуда о том, что мужчины не должны отвлекаться от обязанности молиться.

Молитвенные службы проводятся в синагоге ежедневно вечером, утром и днем. Некоторые молитвы, как это описано в главе 10, требуют миньяна

(по традиции 10 взрослых мужчин). Ортодоксальные и многие другие иудеи считают своей обязанностью произносить индивидуальные молитвы, если в синагоге не собралось достаточное количество людей для проведения общественной службы. В Шабат и по праздникам чтение является центром богослужения и сопровождается церемониальным проходом вокруг синагоги до момента, когда свиток Торы будет извлечен из «арон кодеш». Каждую субботу по утрам читается один отрывок из Торы. Продолжительность «сидры» (раздела) зависит от того, ортодоксальная это синагога или нет. Ортодоксальные общины еле-ду-гот древнему вавилонскому обычаю читать "в течение года Тору полностью, и, таким образом, каждую неделю прочитывают несколько глав или частей глав. (Существующее разделение на главы появилось в Библии сравнительно поздно, и часто повествование по смыслу оказывается разрезанным на части.) Палестинские евреи нередко растягивали чтение Торы на три года. Этот трехгодичный цикл был принят реформистскими общинами на основании того, что более короткий текст помогает сконцентрироваться и способствует величественности богослужения. Они также ссылаются на Талмуд, где указывается, что в древнем Израиле существовала именно трехгодичная система чтения Торы, которая предшествовала вавилонскому обычаю (Мегилла, 29Б). Сегодня богослужебный календарь реформистов не включает всю Тору, считая некоторые тексты ненужными для общественных чтений (такие, как родословные в книге Бытие, 36, или перечисление кожных заболеваний в книге Левит, 13). Большую часть ее, однако, прочитывают, разделяя каждую «парашу» («недельную часть», этот термин взаимозаменяем с «сидрой») годичного цикла на три части и прочитывая по одной такой части раз в три года. Такая система обеспечивает некоторое со-

ответствие с теми частями Торы, которые читают каждую неделю в других синагогах мира. (Иногда удлинение праздничного богослужения в ортодоксии за пределами Израиля означает, что чтения Торы там не совпадают по времени с чтениями у реформистов, как в праздник «Симхат Тора», когда он выпадает днем позже, — см. главы 13 и 14.) Во всех конгрегациях богослужебный цикл заканчивается, когда на празднике «Симхат Тора» прочитываются последняя часть Второзакония и первая часть книги Бытие (см. главу 14).

По субботам, праздникам, в посты тагтагдневной службе в День Искупления чтение Торы сопровождается чтением из книг Пророков (см. главу 2). Неизвестно, когда появился этот обычай, хотя текст Мишны указывает на его древность (Мегилла, 4:1). Поскольку книги Пророков завершают Тору, их чтение носит название «гафтара» («заключение»). Гафтара связана с конкретным праздником или постом (см. примеры в главах 13—15) или же содержит какую-либо идею, которая связана с сидрой на этот день. Таким образом, в годичном цикле пророк Михей (5:6—6:8) включает упоминание об истории Валака, первом сюжете (отсюда и название) повествования сидры в книге Числа (22:2—25:9), и разведчиков Иисуса Навина (22:1—24) одновременно с разведчиками, посланными Моисеем в сидре книги Числа (13). Трехгодичный цикл с разделом из книг Пророков для каждого раздела Торы неизбежно содержит намного большее число гафтарот (этим объясняется также, почему выбор гафтары в богослужении сефардов, исходящем от иудеев Испании, отличается от богослужения аш-кеназов, образцом которого является немецкая служба). Этот цикл включает в себя не только книги Пророков, но и значительно большее количество

избранных отрывков из Священного Писания (см. главу 2), чем по традиции принято читать на публичных чтениях, например книги Иова или Даниила. Реформисты снова заявляют о следовании талмудической практике (Шабат, 116Б), но включение ими отрывка из апокрифов (см. главу 2), в особенности 1-й книги Маккавеев (2:1—28) в качестве гаф-тары для второй субботы праздника Хануки вместо традиционной 1-й книги Царств (7:40—50) — явление совершенно новое.

Во время службы в синагоге гафтара читается с печатного текста, но сидра идет всегда со свитка Торы. После того как дверцы ковчега открылись, оттуда торжественно вынимается один свиток Торы, и процессия несет его прямо к биме, проходя посреди (когда бима находится в центре) собравшихся людей, которые наклоняются вперед, чтобы коснуться его кистями своих талитов (молитвенных покрывал). Это чувство благоговения заметно во всем, что связано со свитком Торы, в том, как он написан, украшен, как с ним обращаются и как его читают.

Свиток Торы — это пергаментный свиток, на котором написаны первые пять книг Библии. Он тщательно скопирован от руки особыми чернилами профессиональным сойфером (писцом). Алфавит иврита состоит только из согласных букв. Здесь нет огласовки — диакритических значков печатного варианта, нет знаков пунктуации, отсутствуют музыкальные обозначения над буквами, которые направляли бы читающего во время пения. Все это делает чтение свитков Торы нелегкой задачей, и многим, кто, возможно, хотел бы быть удостоенным чести читать Тору, недостает навыков в иврите. В сефардских общинах свиток Торы укреплен на двух роликах внутри тяжелого деревянного или металлического ящика с резьбой или гравировкой



С древнейших времен до наших дней со свитками Закона обращаются с величайшим почтением

и декорированного металлом или кожей. Две части ящика скреплены петлями и открываются, как книга, внутри которой виден свиток. Нужный отрывок текста находят путем поворачивания с двух сторон шестов роликов, и свиток устанавливают на подставку на биме и приступают к чтению.

Свитки Торы ашкеназов свернуты в рулон, два ролика соединены вместе и связаны холщовой веревкой. Затем их заворачивают в шелковую или бархатную мантию, поверх которой свисает серебряный нагрудник, часто украшенный символами

величия Торы, такими, как цветы или короны. Нагрудник представляет тот, что надевал на себя первосвященник во времена Храма. Еще одна корона часто помещается наверху свитка ашкеназов и сефардов. Под короной концы шестов запирают иногда «риммонимы» («плоды гранатов»). К серебряным украшениям прикреплены колокольчики, которые звенят, когда свиток несут к биме и обратно. Когда процессия после чтения направляется вокруг собравшихся верующих, звук и вид зрелища не оставляет места для сомнений в том, что самое главное в службе. На биме свиток устанавливается наверху, чтобы все могли его видеть, и затем его освобождают от всех символов. Свиток ашкеназов помещается горизонтально, и чтец (или чтница, если это прогрессивная синагога) остается на своем месте, не касаясь текста рукой, а действуя посредством «яд» («рука»), серебряной или медной указки.

ЯЗЫК И МУЗЫКА

В ортодоксальной синагоге как Тора, так и Пророки читаются речитативом на иврите, как это было описано выше. Это может делать специально обученный человек либо кто-то из верующих по особому случаю, такому, как суббота перед его свадьбой или завершение периода оплакивания близкого родственника. Сидра продолжается очень долго, поэтому ее подразделяют на части, и по меньшей мере семь человек по очереди вызываются к биме либо читать, либо возносить молитву до или после чтения, или свидетельствовать и следить за чтением. Для этой привилегии существует специальный термин «алия» («восхождение»). В обычной реформистской практике «алия» предоставляется только одно-

му человеку, и сама сидра прочитывается, а не произносится речитативом. До или сразу после текста на иврите следует перевод на родном языке (в некоторых синагогах перевод следует за каждым стихом). Основная цель — ясность и доступность понимания при сохранении древнего языка Торы. Гафта-ра в реформистских синагогах обычно читается на родном языке и произносится или пропеваается только одно благословение на иврите.

Несмотря на то, что каждый обладающий определенными качествами и умеющий читать вслух Тору (и вести молитву) может это делать, ортодоксальные синагоги часто приглашают профессионального кантора, «хазана». В прежние времена хазан был должностным лицом и занимался решением практических вопросов общины. В настоящее время роль его сводится главным образом к проведению большей части службы. Хазан должен пройти серьезный курс обучения не только как певец, но и как специалист в «хазануте» (иудейской богослужебной музыке). В США, например, первой школой для обучения хазанов был Иудейский объединенный колледж Священной музыки, основанный в 1948 г. В Великобритании хазаны обучаются в Еврейском колледже.

Будущее музыкальной традиции и ее роль в иудейском культе вызывают серьезное беспокойство. Услуги хазана недоступны для маленьких общин из-за их стоимости, да и другие предпочитают обходиться без его услуг. Очень немногие реформистские синагоги, даже крупные, нанимают кантора. Частично это объясняется тем, что большая часть службы проводится на родном языке и не требует соответствующего навыка. Кроме того, реформистские службы короче и могут с таким же успехом использовать хор (всегда смешанный) и орган (расположен-

ный на балконе, как, например, орган 1870 г. в синагоге западного Лондона, или за ковчегом), чтобы вести пение. Кроме того, в реформизме делается упор на участие всех членов конгрегации, а не на солирование, а ведущую партию вместо казана может исполнять раввин.

В Храме Соломона были не только певцы и музыканты (см. 1 Паралипоменон, 25), но и также музыкальные инструменты (см. Псалтирь, 92:2—4). После разрушения Храма в службу ввели некоторые ограничения. Руководствовались при этом тремя соображениями: необходимостью проявлять сдержанность при оплакивании потери Храма, решением избежать попытки копирования Храма в синагоге и тем фактом, что на музыкальных инструментах нельзя играть в субботу или по праздникам (см. главу 12). В некоторых ортодоксальных синагогах есть орган, но на нем играют преимущественно на свадьбах. В реформизме нет этих ограничений, поскольку его авторы в XIX веке не соглашались с соображениями, касающимися Храма (в США реформистские синагоги часто называются «храмами»).

В синагогах, где нет музыкальных инструментов, упор делается на вокальную партию. Некоторые полагают, что ее самые простые и чистые формы восходят по крайней мере ко времени Ездры и, возможно, к периоду Первого Храма. Замечательное единство трех основных совершенно разных традиций в иудейской богослужбной музыке — ашкеназов, сефардов и восточной — дают все основания предполагать наличие общего корня в храмовой музыке. Потрясающие сравнения были сделаны (например, профессором Иехезкелем Брауном из Университета в Тель-Авиве) между иудейскими йеменскими песнопениями и христианскими грегорианскими напевами. Для тех и других характер-

ны короткие фразы в сочетании с заданными секвенциями, которые вместе образуют длительный речитатив. Фразы обозначены символами над или под текстом на иврите по системе, известной как «речитативное пение». (Есть разные формы речитативного пения для Торы и для гафтары.) Система, которая была усовершенствована в IX веке н. э., используется до сих пор. Эти «установленные песнопения» расцвели в золотой век испанского еврейства (900—1400), а когда еврей-сефарды были изгнаны из Испании в конце XV века, они забрали свою музыку с собой в страны Средиземноморья, такие, как Марокко. Хазан — это явление XIX века, а орган стал применяться сам по себе в иудейских богослужениях только с начала реформистского движения. Хор вместе с четырехчастной гармонией — также современное включение в иудейскую религиозную музыку.

РЕЛИГИОЗНОЕ РУКОВОДСТВО

Хазан — это платный наемный работник в синагоге. Пройдя серьезный курс обучения и получив глубокие знания Библии, Талмуда и молитвенника, он нередко удостоивается обращения «уважаемый». Занятый также в пасторской работе и в целом пользуясь авторитетом в религиозных вопросах, хазан осуществляет религиозное руководство в синагоге. На него (или, если речь идет о прогрессивных общинах, на нее) возлагается обязанность руководить общиной, особенно в вопросах богослужений.

Другим платным работником в синагоге и главным религиозным руководителем в иудаизме является раввин. В то время как хазан должен быть исключительно знающим человеком во всем, что

связано с Торой и тем, как ее петь, раввину необходимо быть экспертом во всех вопросах, с ней связанных. Именно центральное место Торы в иудаизме делает центральной роль раввина, и он удерживает ее постольку, поскольку изучает Тору и сам учит ей других. Титул «рабби» («мой учитель») первоначально принадлежал учителям Мишны. Их оплачиваемая работа заключалась, однако, не в толковании Торы, а во вполне земных занятиях, таких, как постройка шатров или починка обуви. Средневековые раввины часто имели более прибыльные занятия, такие, как медицина или торговля. Богатый или бедный, тем не менее уважение и власть, которой был облечен раввин, проистекали целиком и полностью из его знания Торы и способности принимать решения, исходя из этого знания, которые отвечали бы нуждам еврейского народа.

Мы знаем, что в Восточной Европе в XVIII веке существовал конфликт между раввинистическими лидерами и харизматическими (см. главу 4). В иудаизме всегда будет существовать некоторое подозрение в отношении тех, чье духовное лидерство не основано на глубоком знании Торы. Не то чтобы харизма, сострадание и все остальные качества, которые требуются современным раввинам, считаются несущественными или несовместимыми с компетентностью в вопросах Торы, но без Торы иудаизм (в том качестве, в каком многие люди понимают его как религию) просто не существует. Раввин — не особо возвышенный работник социальной службы (хотя трудно представить себе раввина, который, не обладая достаточными пасторскими навыками, был бы в состоянии удовлетворять нужды общины) и не изобретательный толкователь (хотя этот дар не может не пригодиться), но человек, чья подготовка призвана дать ему (или ей) все необходимое, чтобы

руководить общиной, где Тора читается, изучается и где по ней живут. Проповедь, как одна из основных черт службы в синагоге, — относительно новый метод для осуществления всего этого, хотя раньше существовали странствующие проповедники, которые толковали библейские или раввинистические тексты. В иудаизме (как и в христианстве) существуют различные точки зрения на действенность речи, особенно пространной, когда дело касается предписаний и воодушевления в эпоху, в которую возрастает влияние визуальных и других быстрых способов общения. И тем не менее если кто и способен связать Божественное откровение с человеческой жизнью, то это иудейский раввин, поскольку именно в этом заключается древняя и по-прежнему актуальная задача этой религии.

В прогрессивных синагогах проповеди придается даже большее значение и предполагается, что раввин может проводить всю службу. Признание необходимости умелого разрешения серьезных личных проблем, которые существуют, по всей вероятности, в каждой конгрегации, ведет к тому, что многие реформистские раввины проходят курсы психотерапии и других форм консультирования людей. Помощь в решении этических и ритуальных вопросов остается той задачей, в которой раввин считается тонким знатоком, так что некоторые раввины собирают примеры вопросов и ответов, чтобы составить публикацию ответов на вопросы реформизма. Вовлеченность в социальные события и участие в работе совета синагоги также входит в обязанности реформистского раввина, однако от ортодоксального раввина выполнения этих организационных задач, как правило, не требуют. Община покрупнее видит в реформистском раввине также представителя иудейской веры и практики в местных комитетах. Хотя

пример христианского клерикала, без сомнения, оказал влияние на представления реформистов о роли раввина, в раввинских колледжах длительный курс обучения все-таки сосредоточен вокруг Торы. Именно в колледже после окончания учебы происходит смиха («рукоположение») раввина, благодаря чему он обретает власть и авторитет. Ортодоксальными властями смиха не принимается, но общины реформистских направлений во всем мире, консерваторы, либералы и другие признают смиху Колледжа Лео Баека. Вопросы применения тех или иных обычаев, например, какая часть службы должна исполняться на иврите, каждый раввин решает самостоятельно, над ним нет централизованного контроля, так что разница между службами среди реформистских синагог гораздо больше, чем среди ортодоксальных. В вопросах статуса, однако, все решения принимает Бет дин (см. главу 9), и действия реформистских раввинов подлежат весьма суровой критике со стороны своих коллег — членов Совета раввинов. В Великобритании, например, они не могут совершать богослужения на смешанных бракосочетаниях (см. главу 9).

Централизованная власть Объединенной Синагоги в Великобритании исходит от главного раввина. Назначенный правительством как выразитель интересов британского еврейства, главный раввин представляет все синагогальные течения, однако значение этой его роли ослабевает все больше и больше. Фурор вокруг заявления рабби Джонатана Сакса в начале 1995 г. по поводу тех, кто не признает, что Тора была явлена в своей полноте Моисею Богом, как о «разорвавших связи с верой предков», еще больше обнажил эту проблему. Доктор Сакс получил образование и подготовку современного ортодоксального раввина. Тот факт, что многие из его раввинов

действуют под влиянием правого крыла ортодоксии, составляет одну сторону дилеммы. Те, что находятся слева от Объединенной Синагоги, раввины «масорти» (консервативные), реформистские и либеральные раввины просто не в состоянии принять его определение иудаизма. Прижатый к другой стороне дилеммы, доктор Сакс исключает из иудаизма, по крайней мере, 20% (а вероятнее всего, и больше) британских евреев. Можно процитировать Дэвида Голдберга, который, будучи либеральным раввином, сказал: «Положение вещей таково, что он, возможно, последний главный раввин, который признается как номинальный представитель всего английского еврейства» («Independent», 14 января 1995 г.).

Некоторые другие страны имеют Верховный раввинат. Израиль был создан во времена действия британского мандата, когда власти, имеющие мандатные полномочия, рассматривали поселение как религиозный, а не политический субъект и, соответственно, были готовы разговаривать с ним только как с религиозной властью. Во Франции, Польше и Южной Африке основная функция Верховного раввината заключается в представлении еврейской общины перед государственной властью.



ГЛАВА 12

СУББОТА

ОЩУЩЕНИЕ ПЕРЕДЫШКИ

Необходимость иметь передышку в ежедневном труде не является открытием евреев. Даже те, кто считает себя или кого считают другие «трудоголиками», склонны тем не менее признавать, что во «времени для себя» есть определенная польза. В Англии в последние годы проходило немало дискуссий о желательности торговли по субботам. Эти дискуссии в основном касались вопросов работы, досуга и культа. Должны ли те, кто выбирает для себя участие в христианских богослужениях по воскресеньям, иметь право определять, ходить другим по магазинам в этот день или нет? Будет ли оказываться давление на маленькие предприятия и работников, чтобы они работали в тот день, когда они предпочли бы принять участие в богослужении или заниматься другими вещами? Когда в любом споре упоминается слово «шабат», оно, как правило, имеет негативное звучание и ассоциируется с «занудами», которые не хотят давать людям делать то, что им хочется. Шабат вызывает в воображении людей образ хмурого, скучного, скорее всего безрадостного дня. Можно спорить о том, насколько выиграло христианское

воскресенье (день, избранный первыми христианами для празднования воскресения Христова, в то время как суббота осталась святым днем у иудеев) от заимствования ограничений иудейской субботы. Однако совершенно ясно, что, для того чтобы ощутить дух и понять предназначение иудейской субботы, нам необходимо уйти от этого негативного представления.

«Отдых», как часто переводится слово «шабат» с иврита, действительно является характеристикой седьмого дня иудейской недели, однако то, как понимается этот «отдых», какова его природа и функции, не имеет ничего общего с угнетающим бременем скуки. Слово «шабат» связано со словом «прекращать» на иврите, но оно не может быть точно переведено («суббота* просто передает древнееврейское «шабат»), так как ни в одной другой традиции или культуре эквивалента ему нет. Уникальный элемент в иудейском «дне отдыха» не столько в «свободном времени» в смысле «времени, свободном от работы», сколько в передышке в смысле «перерыва во времени». Идея заключается в том, что запланированный порядок изменения скорости жизни, организованный и особым образом сконцентрированный, может сообщить человеческому существованию в целом дополнительное измерение.

Мы можем обрести правильное понимание в этом вопросе, если примем во внимание важность роли, которую всегда играла суббота в поддержании иудейской веры. Когда в Эфиопии в XIX веке миссионеры не давали местным евреям покоя, требуя от них назвать имя Спасителя евреев, они отвечали: «Спаситель евреев — суббота». В XX веке философ Ахад га-Ам сказал: «Много больше, чем Израиль сохранил субботу, суббота сохранила Израиль». И дело не в том, что выделение этого дня обособляло евреев как отдельную группу, отличную

от мусульман, которые выделяют пятницу, или от христиан, которые выделяют воскресенье. Суббота соединяет вместе три основных момента иудейской религии — сотворение, откровение и спасение — таким образом, что евреи везде могут соблюдать ее с чисто практической точки зрения.

Основной библейский текст, который дает нам ключ к значению субботы, — это рассказ о высшей точке сотворения мира в книге Бытие (1:1—2:4). В ней говорится (2:1—3):

«Так совершены небо и земля и все воинство их. И совершил Бог к седьмому дню дела Свои, которые Он делал, и почил в день седьмой от всех дел Своих, которые делал. И благословил Бог седьмой день и освятил его; ибо в оный почил от всех дел Своих, которые Бог творил и созидал».

Таким образом, шабат — это праздник в честь завершения Богом сотворения мира. В этот день иудеи особенно должны помнить, что Бог — это Творец и что они Его создания. Во все другие дни недели они могут участвовать в Его творческой деятельности, но в этот день они должны следовать Его примеру и отдыхать. Поступая так, они могут размышлять о своих Богом данных силах и возможностях и, таким образом, извлечь из них пользу. Как говорит Иегуда Галеви:

«Соблюдение субботы есть само по себе признание Его всемогущества и в то же время признание творения Божественным словом (из Кузари)».

То, что Бог освятил субботу Своим отдыхом, стоит за заповедью «помни день субботний, чтобы святить его» (Исход, 20:8). Многие добавляет тот факт

из иудейских писаний, что Библия соединяет святость в значительно большей степени со временем, чем с пространством. На иврите «святой» — «кадош», применяется в первую очередь к самому Богу. Он свят в том смысле, что Он непостижимым образом отделен от материального мира с его, мира, ограничениями. И в то же время Бог доступен для Своего народа благодаря тому, что Он выделяет и освящает. Бог доступен в святых книгах (то есть в Талмуде), в святых местах (то есть в ковчеге завета) и в самой высшей степени в Его заповедях. Перед исполнением любой мицвы читается «браха» (молитва благословения): «Благословен Ты, Господь, Бог наш, Царь Вселенной, Который освятил нас Своими заповедями». Однако, как указывает современный американский религиозный философ Абрагам Хешель, первым святым объектом в истории мира была не гора и не жертвенник, а время. В своей поэме в прозе «Суббота» он пишет:

«Иудаизм учит нас быть преданными святости во времени, преданными священным событиям, призывает учиться, как освящать святости, что появляются из величавого потока дней года. Субботы — наши большие соборы; и наша Святая Святых — обитель, что ни римляне, ни германцы не смогли сжечь... День Искупления... Значение субботы — праздновать время, не пространство. Шесть дней мы живем под тиранией вещей в пространстве; в субботу мы пытаемся стать созвучными святости времени. Это день, когда нас призывают участвовать в том, что вечно во времени, отвернуться от плодов созидания к тайне созидания; от мира творения к творению мира».

Все обряды и богослужение в субботу предназначены, чтобы уловить это ощущение «святости времени», времени, которое есть часть теперешнего существования и все-таки оно за его пределами. Суббота — это единственный святой день, предписанный Десятью Заповедями. В Торе существует две версии заповедей. Из версии книги Исход, только что процитированной, раввины Талмуда черпают то, что может быть описано, как позитивный—сноеоб—соблюдений субботы, На^Айяньпр слово «Помни» обращается, считают они, к~чувствам7й; таким"ббразомЕ;""иудей' должен праздноватБ субботу позитивным путем. Рабби Игуда Благодетельный (праведник средневековой Германии) пишет в своем труде «Книга благочестивых»:

«Должно вымыть дочиста свое тело накануне субботы и одеть лучшие одежды и приготовить все для празднования «онег шабат» («веселья субботы») и читать то, что пристало читать в день субботы!»

Но из другой версии Десяти Заповедей раввины извлекают то, что может быть названо негативной стороной соблюдения субботы, которая заключается в запрещении работать. Во Второзаконии (5:12—15) мы снова находим соблюдение субботы как четвертую заповедь, но соблюдение это связано уже не с сотворением мира, а со спасением. Свобода отдыхать дана израильтянам Богом, Который спас их от египетского рабства. Первое слово в этой версии — «наблюдай» («соблюдай»), и отсюда следует повеление оберегать с великой тщательностью это святое время, создавая вокруг него прочную стену подробных и конкретных правил (например, Шавуот, 20Б).

Таким образом, суббота воспринимается как дар Божий Израилю, знак завета Бога с Его народом и

знак откровения Божьего, способ жить с ощущением Бога как Творца. Суббота представляется как «предвкушение грядущего мира» для евреев, способ почувствовать радость конечного спасения, жизни уже в Царстве Божьем. Это обилие мыслей выражено в субботних молитвах, читаемых, например, за вином, на дополнительной службе, на дневной службе, а также в нижеследующей выдержке из утренней службы, с которой начинается суббота:

. «...Ты не даровал его. Господь^А Вог^Ашш.
_^Ацм народам_з^Амли^А и не сделал его, о Царь наш, наследием тех, кто поклоняется идолам, и неверные не обитают в его отдыхе, но народу Израилеву Ты дал его в любви, семени Иакова, которое избрал Ты. Народ, что освящает седьмой день, насладится щедротами Твоими, и был избран волей Твоей седьмой день; и Ты освятил его и назвал его самым желанным из всех дней, в память сотворения мира».

ОТДЫХ ОТ РАБОТЫ

Цель субботы ясна, но встает вопрос, вероятно, как и в старые времена: каким образом этого можно достичь? Трудно сказать, в какой момент истории евреев этот день стал важным в иудейской вере. Из многочисленных библейских текстов мы знаем (например, из книг Исход, 31:14; Левит, 16:29, 31; Иеремии, 17:22), что с древности отличительной чертой субботы было воздержание от работы (в корне слова на иврите по-прежнему отражается смысл прекращения работать). Неизбежно следует вопрос: что именно составляет понятие «работа»? Ответы, которые дали на этот вопрос раввины

Мишны и Талмуда, а также способы, с помощью которых эти ответы были интерпретированы сначала ортодоксальными, а затем неортодоксальными иудеями, имеют важный практический смысл.

Библия дает очень мало явных запрещений в отношении субботы. В книге Исход (16:29) говорится: «Оставайтесь каждый у себя (в доме своем), никто не выходи от места своего в седьмой день», в то время как в книге Исход (35:3) утверждается: «Не зажигайте огня во всех жилищах ваших в день субботы». Предыдущий стих утверждает смертный приговор для тех, кто «будет делать дело» в субботу. Именно ко всему этому отрывку обратились раввины, когда стали устанавливать законы в отношении ограничений на работу по субботам. Бог, полагали они, оставил человеческим существам завершать творение постройкой «Мишкана», «святилища», или «скинии», и как раз эта творческая активность и описана в книге Исход (35).

Слово «Мишкан» трудно передать на английском языке. Оно происходит от корня глагола «обитать» на иврите и означает переносной шатер для собраний, место, в котором сосредоточивается присутствие Бога, обитающего вместе с израильтянами в пустыне. Шатер, скиния, стал прообразом Храма, построенного позднее в Иерусалиме. Вторая половина книги Исход посвящена описанию «Мишка-на» с приведением подробностей (Исход, 31:1—11). Необходимо отметить, что за этим описанием следует одно из самых значительных библейских обращений к субботе (стихи 12—17). Это соединение «Мишкана» и субботы появляется и в других местах, в частности в самой книге Исход (35) и в книге Левит (19:30 и 26:2), где заповедуется: «Субботы Мои храните и святилище Мое чтите». Этому следует Талмуд, усмотрев связь между святилищем

Бога в пространстве и святилищем Бога во времени. Созидательная работа (на иврите «мелаха») определяется как нечто связанное с возведением «Мишкана» (Шабат, 49Б). Раввины пришли к семи основным категориям запрещенных работ, подразделив их на 39 запретов:

1. Выращивание и приготовление пищи (11 запретов).
2. Изготовление одежды (13 запретов).
3. Кожевенные работы и письмо (9 запретов).
4. Строительство и разрушение жилища (2 запрета).
5. Разжигание и гашение огня (2 запрета).
6. Завершение работы (1 запрет).
7. Перенос вещей из одного владения в другое (1 запрет).

Любая деятельность, связанная с этими 39 категориями работ, была также запрещена (Шабат, 7:2).

Если мы хотим понять суть многочисленных разновидностей современной иудейской веры, нам необходимо вернуться назад к тому, что лежит в основе различий между ортодоксией и неортодоксией. В самом деле, соблюдение субботы дает четкое указание, к какой части религиозного спектра иудаизма принадлежит тот или иной верующий. Чем подвергнуть себя риску нарушить требования традиционной Галахи (основанные на Моисеевом законе требований), ортодоксальный иудей будет избегать любых действий, которые могут даже отдаленно соответствовать первоначально запрещенной деятельности.

Вырабатывая запрет о переносе вещей из общественного места в частные владения и наоборот, раввины отмечали, что может быть еще и третий

тип владений. Эта третья категория, которая не была ни частной, ни полностью общественной, называлась «кармелит*» («нейтральная территория») и была придумана раввинами главным образом с целью избежать путаницы. Людям запрещалось вносить что-либо в «кармелит», если только эта территория не была отделена видимой, хотя и теоретической границей, именуемой на разговорном языке «эрув» (дословно — «смесь» общественной и частной собственности). По иронии, сама эта попытка избежать путаницы привела впоследствии к путанице и недопониманию. Ярким свидетельством этого был случай в 1993—1994 гг., когда резко разошлись мнения вокруг установления эрува на северо-западе Лондона.

Владения могут считаться общественными, говорят раввины, когда вход на территорию никак не ограничен. Таковой, например, является пустыня. Территория, от которой весь остальной мир может быть как-то отделен, не считается общественными владениями. Так, например, город Иерусалим, окруженный стенами, или Манхэттен между мостами может рассматриваться как кармелит. Граница каждого из них является эрувом. Поэтому те, кому нужно взять перед собой (действие, эквивалентное «переносу») детские или инвалидные коляски, могут это делать, не нарушая при этом правил. Многие члены современной ортодоксии в Великобритании, в том числе прежний и нынешний главные раввины, утверждали, что эрув на северо-западе Лондона поможет молодым матерям и людям с физическими недостатками. Раввины также смогут исполнить свое предназначение делать все возможное для должного соблюдения субботы. Территория более чем в 6 квадратных миль имеет естественные границы в виде дорог и железнодорожных линий,

однако на расстояние в 0,5 мили потребуются столбы, соединенные тонкой проволокой, чтобы указать, где пролегает граница.

Много было споров вокруг того, что может составлять эрув. В средние века для этого требовалась естественная граница, такая, как вокруг средневекового города. Сегодня многие ортодоксальные иудеи не соглашаются, что недавно обозначенная территория отвечает раввинистическим требованиям. К ним относятся ультраортодоксы и другие члены ортодоксальной общины, которые считают, что, в отличие от Иерусалима и Манхэттена, в северо-западном Лондоне нет явной границы нейтральной территории (кармелита). Прежде всего, через нее проходят крупные магистрали, которые делают ее вполне общественной. А поскольку эрув может функционировать в своем качестве только на нейтральной территории, они не будут пользоваться этим первым британским эрувом. То же относится к евреям-сефардам, которые придерживаются учения Маймонида о том, что эрув должен иметь настоящие границы, такие, как стены, а не чисто теоретические.

Все вышесказанное иллюстрирует до некоторой степени трудности понимания другой веры. Из факта разделения мнений среди иудеев, из ряда газетных репортажей становится ясно, что многие иудеи не понимают предназначения эрува. Неудивительно поэтому, что неевреев все это вводит в заблуждение, так же как и другие правила, которые позволяют верующим иудеям ходить пешком больше, чем это обычно разрешено по субботам, или готовить пищу на субботу в праздник, приходящийся на пятницу. Глядя со стороны, можно легко прийти к выводу, что цель всех этих правил — помочь избежать послушания или ослабить его. На самом деле основной

задачей для раввинов было и есть сделать послушание возможным во всех обстоятельствах и исключить случайное его нарушение. Как говорится в Мишне, «они возвели ограду вокруг Торы*».

Ярким примером попыток ортодоксальных иудеев избежать запрещенных с самого начала действий в субботу является неиспользование электрического света. Включение электрического тока подпадает под категорию зажигания света и поэтому запрещено. Репортажи в британской прессе 1 сентября 1994 г. о еврее — управляющем отелем, который потерял работу, потому что включил электрическое отопление в еврейском отеле в субботу, — еще одна иллюстрация проблематичности попыток понять логику ортодоксов со стороны. Действительно, как показывает репортаж газеты «Тайме», налицо тенденция оставить логику без внимания, а стало быть, пренебречь ею. Первая строчка: «Щелчок выключателя в субботу стоил работы менеджеру еврейского отеля», а также заключительный абзац могут вызвать насмешки:

«Они [ортодоксальные иудеи] не курят [по субботам] и не водят машину, например, потому, что это означает зажечь огонь; они будут читать, но не будут писать; они восхищаются цветком, но не сорвут его. В традиционных домах, где зажигание огня считается работой, подачу электричества ставят на таймер».

Правда, завести мотор автомобиля — совсем не одно и то же, что зажечь огонь, чтобы строить скинию, но с ортодоксальной точки зрения намерение в обоих случаях совпадает. Предположение, высказанное в газетной статье, о том, что восхищаться цветком, но не срывать его — непоследовательно,

звучит довольно странно. Служитель в парке легко заметил бы разницу! Ортодоксальные иудеи воздерживаются от подобного рода действий, потому что полны решимости следовать Торе во всей ее целостности. Те, кто уволил того управляющего, утверждали, что у него была лицензия управлять «кошерным отелем», где постояльцы-ортодоксы могут быть уверены, что не случится ничего такого, что нарушило бы их правила. А если у управляющего или постояльцев, как заявил уволенный, «более современные взгляды на религию», то для них имеется много других отелей.

Таймер отражает еще один момент в отношении ортодоксии, а именно, что следование Галахе сочетается с конструктивным подходом к применению достижений технического прогресса. «Суббота дана вам, а не вы субботе» — это выражение появляется в отрывке из «мидраша» (Эксодус Мехилта, 31:14; Иома, 85б). Христиане склонны интерпретировать замечание Иисуса: «Суббота для человека, а не человек для субботы» (Евангелие от Марка, 2:27) в смысле ухода от фарисейских учений I века н. э., но в действительности одно созвучно другому. Другие отрывки из Евангелия, которые часто цитируют для того, чтобы продемонстрировать новизну и превосходство христианской религии (и в действительности написанные явно с этой целью), также включают вопрос соблюдения субботы. Неоднократные обвинения против фарисеев в этих историях заключаются в том, что они, фарисеи, критиковали Иисуса за то, что Он исцелял в субботу (например, Евангелие от Матфея, 12:9; от Иоанна, 7:19—24). Но врачевание не входит в список запрещенных работ. Наоборот, раввины (последователи фарисейского иудаизма) поощряли врачевание по субботам, причем до такой степени, что говорили: любая или

все 39 видов запретной деятельности должны быть нарушены, если есть опасность для жизни. Таким образом, угроза человеческой жизни отменяет все запреты, и поэтому врачевание, далее если состояние здоровья не представляло опасности для жизни, не было запрещено. В некоторых случаях, вероятно уже не при жизни Иисуса, использование лекарств при обычных жалобах было запрещено, но не потому, что врачевание как тако-вое, а потому, что это могло быть связано с растиранием в субботу ингредиентов, входящих в состав лекарства. Всякое дробление и измельчение различных веществ входит в число 11 запретов первой из семи категорий «мелакот». Врачебная деятельность Иисуса и доводы, которые Он приводит в защиту этой деятельности, настолько соответствуют точке зрения фарисеев, что некоторые ученые, например Хайам Маккоби, полагают, что авторы Евангелия в некоторых моментах могли перепутать фарисеев с саддукеями, которые известны своим значительно более суровым, чем у фарисеев, подходом к соблюдению законов шабат.

С ортодоксальной точки зрения суббота предназначена быть не бременем, но удовольствием. Чтобы достичь этого, нужно избегать всякой деятельности, которая может стать работой. Все, что считается работой, определено списком запрещенных дел. Так, ортодоксальный иудей мог в субботу переносить тяжести в доме или в саду, но не заниматься садоводством, не нести что-нибудь даже самое легкое, вроде носового платка, из дома в синагогу. Последний запрет касается именно перенесения чего-либо из частных владений в общественные и наоборот. Существует, однако, дополнительная категория работ, которая связана с количеством прилагаемых для их выполнения усилий. Все то, что

по количеству затрачиваемых для выполнения усилий может считаться несоблюдением субботы, запрещено.

Как мы уже знаем из Талмуда, существует ситуация, когда любые правила в отношении субботы отменяются. Врачи, медицинские сестры и другие службы помощи в чрезвычайных обстоятельствах должны делать все, чтобы спасти жизнь. Предполагается, что остальные евреи должны предпринять все возможное, например, пользоваться лифтами, вести автомобиль и прочее, если этими действиями они могут спасти жизнь. Раввинистические запреты также снисходительны к вопросам, связанным с жизнью животных.

Неортодоксия делает не меньший упор на субботе, как дне, отведенном для восстановления сил. Существенные расхождения имеются, однако, в определении характера работы. То, что считалось работой во времена книги Исход (35) или в раввинистические времена, теперь уже таковой не считается. Добывание огня трением палочек друг о друга — это работа, но использование выключателя или кнопки, чтобы зажечь свет, включить отопление или кухонные устройства, не может больше считаться работой. Эти действия не отвлекают от отдыха, то есть изначальной цели этого дня. Фактически они улучшают его качество.

Сохранение духа первоначальной заповеди для дня отдыха евреев стоит за попыткой еще раз определить смысл понятия «работа», предпринятой реформистским писателем Доу Мармером в книге «Помни день субботний» (1983). Домашних дел, например, которые воспринимаются как работа, нужно избегать. Поездки, которые ассоциируются с напряжением и давкой в толпе, а также приготовление пищи в большом количестве считаются не-

нулевыми. Однако допускается, что в вопросах восстановления сил члены реформистских общин определяют сами для себя, как наилучшим способом это сделать, и поэтому здесь может быть много вариантов решений. Некоторые виды деятельности, как, например, коммерческая, категорически не одобряются, в то время как другие оцениваются в соответствии с их целями. Так, разрешается вести машину, чтобы посетить синагогу или навестить родственников, но нельзя ездить на машине за покупками.

Консервативный иудаизм сосредоточивает внимание на позитивных действиях в послушании, таких, как зажигание свечей или посещения службы в субботу, а не на различных запретах. Пытаясь вдохнуть новую жизнь в Галаху и привести ее в соответствие с требованиями времени, консерватизм находит трудновыполнимой задачу достигнуть соглашения на основании того, что разрешено. При существенном разделении голосов Законодательный комитет раввинистического собрания санкционировал использование электричества и, пойдя еще дальше, разрешил поездки в субботу с конкретной целью посещения синагоги (что в конечном итоге является обязанностью всех мужчин и женщин), но только в том случае, если достичь присутствия другим путем невозможно. И здесь существует принципиальное расхождение с ортодоксией, которая считает, что, если кто-то не в состоянии идти пешком в синагогу, он обязан оставаться дома.

Позиция реконструкционизма делает акцент на индивидуальном выполнении правил, разрешая ту «деятельность, которую индивидуум не в состоянии осуществить в течение недели и которая состоит не в способе зарабатывать на жизнь, а в способе наслаждаться жизнью» («Руководство по иудейским

ритуалам»). Чем разрушать «законное и ощущаемое в глубине души честолюбие», лучше отеснить в сторону соблюдение субботы, далее если работа связана с карьерой.

СОБЛЮДЕНИЕ СУББОТЫ ДОМА И В СИНАГОГЕ

Одной из позитивных черт субботы является наполнение этого дня всяческой красотой. Для того чтобы это осуществить, по мере приближения субботы необходимо провести тщательные приготовления. В эти приготовления входит улаживание всех споров и очищение от дурных мыслей и чувств. Некоторые наиболее религиозные люди погружаются в «микву» (ритуальное омовение), чтобы подготовить себя к субботе духовно. К материальным приготовлениям относятся покупки и уборка, все это должно быть сделано к субботе, чтобы уже ничто не могло бы помешать этому дню. Необходимо приготовить еду и накрыть стол для трапезы в пятницу вечером. Это важное семейное торжество.

Вскоре после захода солнца зажигаются две субботние свечи. Обычно это делает мать семейства в сопровождении дочерей или маленьких детей. Это действие вводит в субботу, и иногда присутствующие приближают пламя свечей к лицу три раза (или даже больше, до семи раз), как бы приманивая свет в дом. Мать может заслонить глаза рукой, когда читает браху (молитву благословения):

«Благословен Ты, Господь, Бог наш, Царь Вселенной, Который освятил нас заповедями и повелел нам зажигать субботние свечи».

Обычно молитву благословения об исполнении мицвы читают до ее исполнения, но, поскольку эта браха указывает на то, что суббота началась, зажигание свечи должно идти перед благословением. Заслоня глаза, мать показывает, что не увидит результат действия до того, как будет прочитана браха*.

Тем временем другие члены семьи приветствуют приход субботы в синагоге. Когда начинается вечерняя служба, о субботе возвещают, как о королеве или невесте. Один из наиболее любимых гимнов на эту тему — «Леха Доди» («Приди, мой друг»). Друг приглашается «приветствовать невесту Субботу*». После службы и в течение всей субботы обычное приветствие: «Шабат шалом!» («Мирной субботы!») или же на идиш: «Гут шабос!» («Доброй субботы!»). Этим приветствием обмениваются, когда те, кто были в синагоге, возвращаются домой. Рассказывают притчу о том, что в канун субботы человека на пути домой из синагоги сопровождают два ангела, добрый и злой. Если он видит, что дома все приготовлено для встречи субботы и обстановка такая, какой должна быть, добрый ангел произносит: «Пусть все будет так же на следующей неделе», а злой ангел вынужден ответить: «Омэн» («Да будет так»). Но если дома все не готово для встречи субботы, тогда злой ангел говорит: «Пусть все будет так же на следующей неделе», а добрый ангел против своей воли должен ответить: «Омэн» (Шабат, 119б). Когда вся семья собирается вокруг стола, иногда поют «Шалом Алейхем» («Мир вам, ангелы-служители») — это приветствие ангелам. Часто благословляют детей

* Такой порядок существует потому, что запрещено зажигать свечи в субботу, и прочитанная в пятницу браха отделяет будний день от субботы.

благословением священников из книги Числа (6:24—26), родители завершают благословение молитвой о том, что Бог сделает мальчиков такими, как Ефрем и Манассия (Бытие, 48:20), а девочек — такими, как Сарра, Ревекка, Рахиль и Лия, которые воплощают лучшие качества женщин их веры. Затем хозяин читает из Притч (31:10—31), превознося хозяйку дома как ибразцовую "жёну" и~мать, «достойную женщину» («эшет хайил»).

Перед едой читается «кидуш» («освящение дня»), как в синагоге перед окончанием вечерней службы о субботе. Таким образом, это время выделяется как священное. Первая часть «кидуша» — это чтение стихов из книги Бытие (2:1—3), которые повествуют о том, как Бог почил после сотворения мира. Бога благодарят сначала за вино, потом за то, что Он дал Израилю субботу, и в заключение — за хлеб. Вино символизирует сладость и веселье этого дня, а хлеб напоминает о двойной доле манны небесной, которая была дана израильтянам в пустыне в субботу после исхода из Египта (Исход, 16:4—36). Плетеные субботние хлебы («халы») символизируют двойную долю. Они обычно покрыты сверху белой тканью, которая, по мнению некоторых, символизирует росу, покрывавшую манну. Как и две свечи, две халы также служат напоминанием о двух повелениях: «помните» и «соблюдайте» субботу. После молитвы благословения каждому из присутствующих раздают куски хлеба, которые сначала обмакивают в соль. В этом ритуале часто участвуют гости, особенно те, у кого нет собственной семьи. (С ростом числа людей, живущих вдали от своих семей, некоторые синагоги поощряют своих членов организовывать общие мероприятия, такие, как вечерняя трапеза в пятницу или утренняя в субботу. Очевидно, что праздновать субботу одному челове-

ку, без компании очень трудно.) После' еды читают субботнюю молитву благодарения. Все это и «змирот» («застольные песни») призваны показать зависимость иудеев от Бога, благодарность за то, что Он создал для жизни много хорошего. Песня, приведенная ниже, взята из «Форм молитвы». Своим припевом она подчеркивает цель субботы:

Этот день для Израиля — свет и радость,
Суббота отдыха.

Ты заповедал нашим отцам, что стояли у горы Синай, Хранить субботу и праздники на все наши годы, Чтобы разделить за нашим столом самую отборную еду, Суббота отдыха.

Сокровище для сердец раненого народа, Для душ, что страдали, — новая душа, чтобы Облегчить от вздохов несвободную душу, Суббота отдыха.

Ты сделал ее святой, самой благословенной из дней; В шесть дней Ты закончил творить мир, И самые печальные в этот день обретут покой и мир, Суббота отдыха.

Порядок проведения вечера пятницы может меняться, особенно среди неортодоксальных общин. Упор делается на домашний праздник. Это может, например, означать, что сначала люди садятся за стол или же в некоторых семьях проводят службу дома, стараясь делать это в то время, когда проходит служба в синагоге, чтобы отождествить себя с общиной. В реформистских синагогах службы весь год происходят в установленное время. В некоторых служба начинается в 6 часов вечера или в 6.30

для тех людей, которые предпочитают присутствовать на службе пораньше, а затем вернуться домой на «кидуш» и семейную трапезу. В других служба начинается в 8 вечера или в 8.30 — для тех, кто предпочитает пойти на службу после того, как они встретят субботу дома и пообедают.

Начало ортодоксальных служб определяется закатом солнца. Фраза, повторяющаяся в 1-й главе книги Бытие: «И был вечер, и было утро», в талмудистской традиции означает, что ночь предшествует дню. По этой причине из религиозных соображений день начинается, когда наступает ночь, и продолжается до следующей ночи. По субботам и по другим праздникам день начинается на закате, так как период сумерек юридически сомнителен, и в то же время существует обязательство продлевать праздничные дни. Иудейские календари, следовательно, обозначают время наступления субботы непосредственно перед закатом солнца, а заканчивается она, когда уже совсем темно (при отсутствии календаря, когда три звезды среднего размера, расположенные в непосредственной близости друг от друга, появляются на ночном небе). В Израиле закат солнца происходит более или менее в одно время в течение всего года, между 5 и 7 часами вечера. В Великобритании, однако, время заката меняется в течение года от 3.30 зимой до 9 часов вечера летом.

Самая основная служба недели проводится в субботу утром. В ортодоксальных синагогах она начинается с «шахарита» (утренней молитвы), за ней следует «мусаф» (дополнительная молитва). Вся служба длится приблизительно с 10 до 12 часов дня (см. главы 10—11 о подробностях службы в синагоге). В неортодоксальных синагогах служба обычно короче. Но всегда это прежде всего семейное торжество, а также самая прочная связь, которая объеди-

няет евреев и заставляет их чувствовать себя частью общины, исповедующей одну религию. После службы в синагоге или дома читается «кидуш» (молитва несколько отличается от той, что читают в пятницу вечером), которая предшествует трапезе, — и далее опять следует пение «змирота» и благодарственная молитва после еды.

Дневное время не регламентируется, оно предназначено для отдыха и гостей. Из игр запрещены те, которые нарушают правила соблюдения субботы. Например, дома разрешены карты, шахматы, бильярд, настольный теннис, снукер (не воспринимается как процесс писания), игры с мячом. Кроме того, в синагоге проводится дневная служба. Отличительной ее чертой по сравнению с дневными службами в другие дни недели является чтение Торы. На службе читаются «кадиш», «Алейну» и «Амида», так же как и на двух других субботних службах. Утверждает идеал субботы следующая молитва, которая читается на дневной службе:

«...Ты дал Своему народу отдых, дарованный в щедрой любви, истинный отдых в мире и спокойствии, безмятежности и благополучии, совершенный отдых, которым Ты наслаждаешься. Пусть дети Твои ощущают и знают, что отдых дал им Ты, и своим отдыхом да прославят они имя Твое».

В любое время после наступления ночи проводится вечерняя служба, за которой следует церемония, посвященная окончанию субботы. Она проводится как дома, так и в синагоге, и, как и в приветственной церемонии, в ней используется вино и свет. Чтобы показать разницу между святым субботним днем и другими днями недели, церемония носит название «Гавдала» («отделение» или «разде-

ление»). Читаются «биркаты» (благословения) — над вином и позже — над благовонными пряностями. Пряности в коробочке передаются по кругу. Некоторые воспринимают это как обряд подслащивания дел наступающей недели, для других это способ продлить воспоминания о субботе. Раввинистическое предание говорит, что в субботу людям дается еще одна душа, которая приближает их к Богу. Возможно, пряности обновляют улетающую душу или укрепляют тело, так как оно ослабевает после ухода второй души. Суббота заканчивается, и зажигается многофитильная свеча, протягиваются руки к ее пламени во время третьей молитвы благословения на огонь. Это напоминание о том, что аервое, что сотворил Бог, был свет, которым нужно пользоваться в добрых целях. С уходящей субботой наступает «первый день» творения. В «Гавдале» и [рибегают ко всем физическим чувствам, чтобы увеличить чувство духовности. В основной молитве «Гавдалы» Бога восхваляют за разделение будничного и священного; тьмы от света; языческих народов от Израиля; шесть дней от субботы. Свечу гасят и пьют вино, как только последняя молитва, завершающая церемонию, прочитана. После этого часто ноют песни, в частности об Илие, пророке и провозвестнике Мессии.



ГЛАВА 13

РАСПОРЯДОК ГОДА - ПРАЗДНИКИ И ПОСТЫ

ЧУВСТВО ВРЕМЕНИ

Иудаизм отличается сильно развитым ощущением хода времени. Мы уже поняли это по структуре ежедневных молитв и в особенности по тому, как суббота отделяется от всех остальных дней недели. Ощущение хода времени, особенно исторического, наиболее заметно проявляется в ежегодных днях поминовения, отмечаемых в иудаизме. Каждый год в определенное время исторические события не только отмечают, но и воссоздают заново и, таким образом, снова их переживают. Время ощущается и в сезонном, и в историческом смысле, помогая тем самым культивировать понятие времени и его значение. За исключением Дня Искупления, все особые дни в еврейском году предназначены, чтобы напомнить о Божьих деяниях в природе или в истории или и в том и в другом.

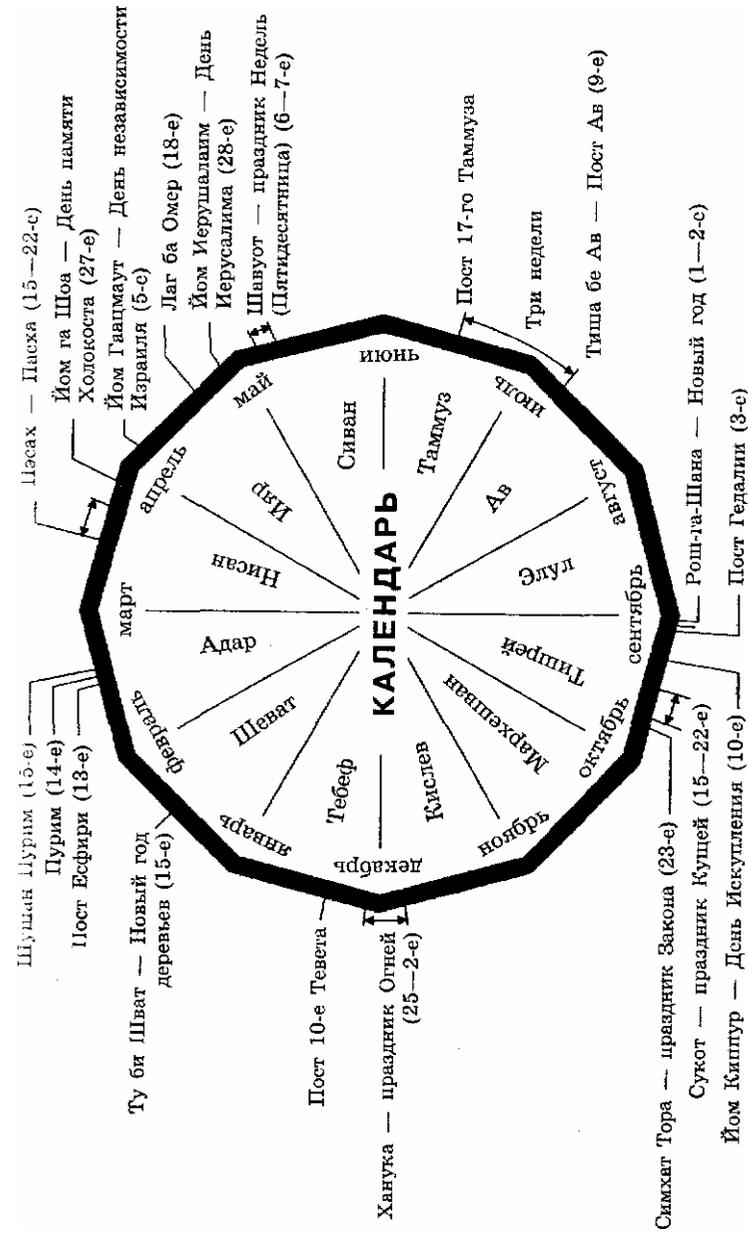
Первые стихи книги Левит (23) рассказывают нам о субботе. Эта глава продолжает вводить другие «назначенные праздники», представляя собой в действительности краткий обзор иудейского религиозного календаря. Эти праздники фактически

являются «святыми собраниями», то есть собраниями людей, которые пришли специально, чтобы послушать чтение Торы. Это назначенные события или периоды времени, вечные моменты, во время которых может промелькнуть мир духовный. Ритуалы и молитвы, связанные с каждым праздником от библейских времен и до наших дней, служат средством приобретения духовного опыта, способами постижения значения в истории людей деятельности Бога и превращения ее в свою собственную. Понятно, что само по себе соблюдение ритуалов и чтение молитв не приводит автоматически к духовности. Для иудеев, как и для приверженцев любой другой религии, возможно двигаться вперед под влиянием побудительных мотивов. Тот способ, однако, которым еврейский год разделен многочисленными праздниками, каждый из которых привносит особые качества в образ жизни евреев, обладает огромным потенциалом. Праздники и особенно связанные с ними трапезы — это именно те моменты, о которых неевреи стремятся узнать в иудаизме. Однако их нельзя рассматривать просто как серию вечеринок, организованных для развлечения. Праздники скорее создают определенный религиозный распорядок года.

Особенности поведения и обряды, описанные в Галахе, предназначены для того, чтобы развить цели библейских источников. Аналогичным образом праздники, которые зародились в послебиблейские времена, призваны отмечать события, важные для истории еврейского народа. Хотя здесь существует множество различных обычаев и вариантов служб, все группы признают значение праздников, как отражение богатого опыта еврейского народа и как отклик на эмоциональные потребности людей, связанные с этим опытом, через эти праздники они

обретают утешение, вдохновение и в широком смысле чувство значимости в еврейской истории.

Упор делается прежде всего на историческое событие, которое возрождается в празднике, так что ощущение божественной деятельности в прошлом в высшей степени переживается в настоящем. И все-таки сезонное начало, связанное с земледелием, остается в основе еврейского календаря. Как год состоит из целого ряда природных возможностей через смену времен года и земледельческий цикл, так и праздники подстегивают все имеющееся разнообразие психологических и духовных качеств. Многие ученые делают акцент на земледельческом происхождении праздников, полагая, что их историческое значение развилось много позднее. Они указывают на сходство между библейскими праздниками и теми, которые существовали в других странах Ближнего Востока. Существенно важным для еврейского народа вскоре стало подтверждение участия воли Бога в человеческой истории, однако отмечаемые исторические события могли сначала быть земледельческими празднествами. Разумеется, времена года в древности, исчисляемые на основе фаз луны, но при этом неизбежно определяемые воздействием солнца на урожай, лежат в основе двух основных серий праздников. Первая серия приходится на весну и раннее лето. Приготовления к весеннему празднику Пэсах (Пасхи) начинаются на десятый день того месяца, который иногда считается первым месяцем (Нисан), а сам праздник начинается на пятнадцатый день месяца, в полнолуние, и продолжается неделю (или восемь дней). Начиная со второго дня Пэсах, в соответствии с фарисейской традицией, отсчитывается период в 49 дней, который заканчивается праздником Шавуот (Недель или Пятидесятницы), отмечаемым в течение одного или двух дней.



стах. Некоторые из них, а именно День независимости Израиля, День Иерусалима (Воссоединения), День памяти Холокоста, — все они возникли в наше время. Другие пришли к нам из древности, в частности, праздник Пурим основан на библейской книге Есфирь, но он относится иудеями к послебиблейскому периоду и, следовательно, является второстепенным.

ЛУННЫЙ КАЛЕНДАРЬ

Грегорианский календарь с его делением на 12 слегка различающихся по продолжительности месяцев основан на движении солнца. Еврейский год также является солнечным, поскольку сезоны земледелия определялись и определяются положением солнца. Однако, когда древние израильтяне разрабатывали свой календарь, они основывали его главным образом на движении луны. Луне требуется приблизительно 29,5 дней, чтобы обернуться вокруг Земли. Когда она подходит к концу орбиты, она видна все меньше и меньше, до тех пор пока совсем не исчезнет, а затем снова появляется. Именно начало появления луны на небе, новой луны, и указывает на начало нового месяца для евреев. На иврите месяц — «ходеш», что означает «тот, что обновился*». Обновилась луна и вместе с ней месяц. Таким образом, иудейский календарь, по существу, является лунным.

Понятно, что месяц не может длиться 29,5 дня, но каждые два месяца составляют 59 дней, и, таким образом, месяцы группируются по парам, первый содержит 30 дней, второй 29 и т. д. (иногда в счете дней бывают различия). Обычный еврейский год, соответственно, получается длиной в 354 дня,

то есть на 11 дней меньше, чем солнечный. Если бы все так и оставили, иудейский календарь отставал бы каждый год на 11 дней до тех пор, пока лунные месяцы не сдвинулись бы таким образом, что праздники приходились бы совсем на другое время года. Во Второзаконии (16:1) говорится, что пасхальное празднование конца исхода приходится на месяц Авив (весенний месяц). То есть имеется в виду, что он всегда должен приходиться на весну. Чтобы это обеспечить и чтобы Шавуот и Сукот тоже распределялись правильно по сезонам, производится взаиморасчет, и лунный календарь приводится в соответствие с солнечным. Это достигается с помощью добавления еще одного месяца, что-то вроде високосного месяца семь раз в 12-летнем цикле. Удваивается последний месяц еврейского года, Адар. Третий, шестой, восьмой, одиннадцатый, четырнадцатый, семнадцатый и девятнадцатый годы 19-летнего цикла имеют «второй Адар», «Адар Шени*». Еврейские праздники и посты приходятся на установленные числа календаря. Например, Пэсах продолжается с 15-го по 22-е число месяца Нисана. Месяцы еврейского года часто нумеруются, начиная с Нисана, потому что он приходится на весну, время новых начинаний. В книге Исход (12:2) первый месяц года связывается именно с фактом исхода (необходимо отметить, однако, что праздник еврейского Нового года в действительности приходится на август). Числа, которым соответствуют 15—22-е число месяца Нисана в неиудейском календаре, слегка варьируются из года в год. Например, в 1994 г. Пэсах приходился на 27 марта — 3 апреля, в то время как в 1995 г. он был 15 апреля — 22 апреля. Названия месяцев в еврейском календаре вавилонского происхождения и восходят к пленению евреев в VI веке до н. э.

В том, что касается летосчисления, не существовало единого метода подсчета лет вплоть до средних веков. Затем была принята существующая практика исчисления лет от сотворения мира, которое, по подсчетам средневековых еврейских ученых, сделанным на основании анализа Библии, имело место в 3760 г. до н. э. В Талмуде обсуждается, произошло ли сотворение мира в первый месяц года (Нисан) или же в седьмой месяц (Тишрей). Из соображений датирования принята последняя "точка зрения, и, таким образом, Новый год и, соответственно, еврейский праздник Нового года приходится на первый день месяца Тишрей. Чтобы пересчитать даты от новой эры ко времени сотворения мира, нужно прибавить 3760/1 к дате новой эры. Так, 1995 г. станет 5755 г. от 1 января до 24 сентября, и начиная с 25 сентября (дата Нового года в 1995 г. по еврейскому календарю) еврейский год будет 5756. Этот метод летосчисления принят в еврейских юридических документах, письмах, газетах, но он не подразумевает никаких соображений доктрины. Таким образом, его применение обычно не мешает тем, кто предпочитает интерпретировать библейские записи по-другому и учитывать высказанное учеными мнение о невероятно большем возрасте Земли.

НОВОЛУНИЕ

Хотя упоминание о новолунии можно найти во множестве дневников, мало неевреев обращают на него внимание. В древнем Израиле, однако, появление новой луны имело очень большое значение. Люди наблюдали за ней, чтобы узнать, когда начинается новый месяц и когда, соответственно, им

нужно будет отмечать свои праздники. Появление новой луны ожидается на двадцать девятый или тридцатый день месяца. На тридцатый день в Иерусалиме собирался Синедрион, великий законодательный суд, и ожидал прихода двух надежных свидетелей, которые лично заверят, что сами видели на небе ущербную луну. Удовлетворившись докладом свидетелей, Синедрион объявлял тридцатый день днем новолуния, Рош Ходеш (буквально «го-лова луны»). Если погодные условия не позволяли засвидетельствовать появление луны, суд Иерусалима автоматически объявлял Рош Ходеш в тридцать первый день месяца. Сообщение распространялось по всему Израилю посредством сигнальных огней и гонцов.

Проблема надежности этой процедуры возникла, когда евреи расселились в других странах за пределами Израила. Такая ситуация неизбежно вызвала задержки в получении сообщений общинами диаспоры, особенно в Египте и Вавилоне, и они не могли узнать вовремя, какой день после двадцать девятого раввинистический суд объявил Рош Ходешом. Таким образом, евреи в этих общинах праздновали тридцатый день как Рош Ходеш, а в тех случаях, когда им сообщали о задержке до тридцать первого дня, они соблюдали его как второй день Рош Ходеша. Для полной уверенности, что они отмечают праздники в нужный день, эти евреи автоматически выделяли два дня для каждого праздника. Пэ-сах стали праздновать восемь дней, Шавуот — два дня, Рош-га-Шана — два дня и Сукот — восемь дней. Единственным исключением оставался Йом Киппур, который, по причине трудности соблюдения поста два дня подряд, продолжался один день. Те, кто жили в Израиле, придерживались в празднованиях той продолжительности, которая была

указана в Библии, за исключением Рош-га-Шана, на который был отведен дополнительный день, поскольку он приходился на первый день месяца, и поэтому было трудно объявить о его наступлении даже в самом Израиле.

После того как верховный суд в Иерусалиме прекратил свое существование и некому стало объявлять о приходе новой луны, был выработан постоянно действующий календарь. Система, использованная в этом календаре, была введена как постоянная при Гиллеле II, патриархе Палестинского иудейства, около 360 г. н. э. И даже после того как календарь был введен, талмудические источники утверждают, что евреям диаспоры продолжали сообщать о времени соблюдения постов по обычаю предков, и они соблюдали «Два дня диаспоры» (Беца, 4б). Ортодоксальные иудеи, которые не живут в Израиле, по-прежнему следуют этой традиции. Они считают ее средством выражения особой святости земли Израиля, где придерживаются точных дат, указанных в Библии. Реформистские иудеи, в какой бы стране они ни жили, не соблюдают дополнительных дней (хотя большинство отмечает Рош-га-Шана два дня, чтобы оставаться в гармонии с традициями современного Израиля), поскольку они полагают, что, если точная дата наступления каждого праздника известна, в талмудических рекомендациях нет необходимости. Некоторые консервативные иудеи также высказываются за отмену второго Дня диаспоры, потому что это ненормально — считать святым днем день, который таковым не считается в Израиле.

В Библии во многих местах новолуние упоминается наряду с Шабат и другими праздниками (например, в книге Числа, 28). В прежние времена к нему относились как к явно праздничному дню,

когда люди делали только самую основную работу. С течением веков развились многочисленные идеи в отношении того, какую работу в этот день считать разрешенной. Сегодня новолуние мало чем отличается от любого другого дня. Оно считается ортодоксальными иудеями меньшим праздником, и о его наступлении торжественно объявляют в синагоге в субботу, ему предшествующую, так, как когда-то об этом объявлял Синедрион. В сам этот день в службе есть некоторые моменты, которые отличают Рош Ходеш от обычного дня недели. Среди молитв читается одна о том, что новый месяц принесет «нам добро и благословение, веселье и радость, спасение и утешение, помощь и пищу, жизнь и мир, всепрощение грехов и снисхождение к прегрешениям». Из Торы (Числа, 28:1—15) читается список древних жертвоприношений, которые приносили в Рош Ходеш (когда новолуние приходилось на субботу, этот отрывок зачитывали после положенной части Торы на эту неделю). Кроме того, зачитывалась также часть из «Галеля». «Галель» на иврите означает «хвала», это слово употребляется, чтобы обозначить произнесение псалмов 113—118. Это особенно радостные псалмы, и поэтому их поют во время почти всех праздников (на Рош Ходеш читают только часть «Галеля», когда разрешена работа, и в последние шесть дней Пзсах, так как считается неуместным возносить полную хвалу Господу, в то время как египтяне тонули).

ПРАЗДНИКИ ХАНУКА И ПУРИМ

Будучи меньшими праздниками (на которые отсутствуют ограничения на работу), Ханука и Пурим имеют большое значение в связи с историческими

событиями, которые они отмечают, и позицией, которую они выражают. Оба праздника выдвигают на первый план преданность и мужество перед лицом преследований, важность религиозной свободы и выживание в трудных условиях, а также силу права бороться и побеждать насилие. Ханука в наибольшей степени обращается к тем националистическим и светским еврейским кругам, где значение других религиозных праздников минимизировано, так как именно этот праздник выражает борьбу евреев за свою национальную независимость.

Дух Хануки и его цели заключаются в самом названии праздника. «Ханука» на иврите означает «освящение», и праздник отмечается именно в память освящения Храма или, вернее сказать, повторного освящения, после того как Храм был осквернен противниками иудейской веры во II веке до н. э. В IV веке до н. э. могущественный Александр Македонский попытался объединить своих подданных под знаменем греческих верований и насадить греческий образ жизни. Процесс эллинизации дал евреям того времени некоторые преимущества, но при этом создал и определенную угрозу. Искушение оставить еврейскую традицию и принять греческий образ жизни было велико.

После смерти Александра в 323 г. до н. э. его империя была поделена между несколькими правителями. Земля евреев, та, называемая Иудея, стала частью Селевкидского (Греко-Сирийского) царства. В 175 г. до н. э. Антиох IV, правитель Селевкидского царства, выступил с попытками навязать греческую религию евреям, которые остались приверженцами веры в единого Бога. Он провозгласил себя богом, принял титул «Антиох Епифан» («бого-явленный») и принудил первосвященника иудеев (Ясона, а позже Менелая), который фактически

управлял Иудеей, распространить греческое влияние среди евреев.

В последующие годы Антиох стал еще более нетерпимым по отношению к иудейской религии. Он издал указы, в которых, например, запретил обрезание, изучение Торы и соблюдение субботы. По всей Иудее возводились языческие жертвенники и на них приносились в жертву нечистые животные. И, наконец, в 167 г. до н. э. в месяце Кислев (ноябре—декабре) он установил жертвенник Зевсу во дворе Храма и приказал, чтобы на нем были принесены в жертву свиньи. Вспыхнул бунт под предводительством Маттафии, первосвященника в Модии-не, деревне неподалеку от Иерусалима. Маттафия и пять его сыновей начали партизанскую войну против греческих отрядов. После его смерти в 166 г. до н. э. верных его идеям евреев возглавил третий сын Маттафии, Иуда, по прозвищу Маккавей. Слово «Маккавей» означает «молоток», и в нем, возможно, отражается героизм Иуды в борьбе против греческих войск. К декабрю 164 г. до н. э. Иуда со своими людьми занял Иерусалим. Храм был возвращен и заново освящен.

История повторного освящения Храма и бунт Маккавеев, который сделал это возможным, описан в 1-й и 2-й книгах Маккавеев. Основное содержание ее приведено в 1-й книге (1—4). Кульминационным моментом было 25-е число месяца Кислев 164 г. до н. э., когда Иуда и его люди вступили в Храм и разрушили жертвенник, оскверненный ровно три года назад. Они выстроили новый жертвенник и установили новую большую менору (семи-свечник). После того как все основные церемонии очищения и освящения были выполнены, приняли решение о ежегодном праздновании этого события (1 Маккавеев, 4:59). Помимо своего значения как

праздника обновления, Ханука считается также «Праздником огней». Название связано с историей, о которой повествует Талмуд (Шабат, 21а). Когда Иуда и его люди освятили Храм, произошло чудо. Когда они только вошли в Храм, оказалось, что остался только один кувшин с маслом, который не был осквернен. Это масло они и взяли, чтобы зажечь менору. Обычно такого количества масла хватало только на один день, но, говорится в истории, свет чудесным образом горел восемь дней, и люди имели возможность приготовить свежее чистое масло.

В Талмуде предписывается для празднования этого чуда в каждый из восьми дней Хануки зажигать светильник. Эти восемь огней стали основным символом праздника. Фактически в церемонии участвует девять светильников или свечей, так как от одной свечи зажигают каждую из этих восьми особых свечей, и эти свечи нельзя использовать с какими-либо практическими целями. Зажигающая свеча называется «шамаш» («слуга»), и ее ставят в центр ханукальной меноры, которую иногда еще называют «ханукия». В первую ночь Хануки зажигают первую свечу (на меноре крайнюю справа). На вторую ночь зажигают вторую. Вспомогательной свечой зажигают новую свечу, затем еще одну справа от себя, и так дальше, пока в последнюю ночь не будут гореть все свечи. Свечи ставят справа налево, но зажигают их слева направо — такой порядок обеспечивает равное значение обеим сторонам хануки и показывает, что Бог присутствует везде. Талмуд предписывает зажигать свечи в доме так, чтобы с улицы люди могли их видеть (Шабат, 22а), поэтому в праздник горящие ханукии часто можно видеть из окон еврейских домов.

Ритуал зажигания свечей начинается, когда вся семья в сборе. Для него существуют также специ-

альные песни, в частности «Маоз Цур» («О крепость, скала», с которой обращаются к Богу). В песне последовательно перечисляется история освобождения евреев: сначала из Египетского рабства, потом из Вавилонского пленения, далее от уничтожения, которым угрожал Аман (см. ниже), и, наконец, от ужасов правления Антиоха Епифана. Тема песни является центральной в «Гафтаре» (чтении из книг Пророков) во время Хануки: «Не воинством и не силою, но Духом Моим, говорит Господь сил» (Захария, 4:6). Дарят подарки, часто едят пищу, жаренную в масле, главным образом латкес (картофельные оладьи). Дети по традиции играют с дрейдлом (волчком). На каждой из четырех его сторон написана буква иврита. Вместе буквы означают «Здесь произошло великое чудо». Тот факт, что Ханука — это праздник света, что в это время поют специально предназначенные для него песни, дарят особые подарки, едят особую еду и играют в особые игры и что он приходится на декабрь (иногда 25-е число месяца Кислев совпадает с 25 декабря), заставляет некоторых неевреев думать, что Ханука — это еврейское Рождество. Сравнение это бессмысленное и для христиан, и для евреев. Основной смысл Рождества — воплощение Бога в человеке по имени Иисус, в этом сущность веры христиан, но это неприемлемо для евреев. Основной смысл Хануки заключается в сопротивлении иудаизма идеям ассимиляции и другим религиям.

Пурим — это второй малый праздник, значение которого — напоминать людям о трудном периоде в истории евреев и призывать к надежде и вере в Бога. Как и Ханука, он не заповедан Торой, но происходит от решения раввинов отмечать конкретное историческое событие. Пурим основан на яркой истории, рассказанной в книге Есфирь — книге,

включенной в библейский канон только после многочисленных раввинистических споров (Мегилла, 7а). Имя Бога нигде не упоминается в этой книге (благодаря чему художники свободно могли иллюстрировать этот текст). Современные ученые склонны рассматривать эту книгу как придуманный рассказ, который, возможно, и имеет под собой историческую основу, но сочинен во времена Маккавеев, чтобы поддержать патриотизм евреев. Первое упоминание о Пуриме в еврейской литературе имеет место во 2-й книге Маккавеев (15:36), где речь идет о «Дне Мардохея», который отмечается 14-го числа месяца Адра. Некоторые считают эту историю достоверной историей, так как она вполне соответствует обстановке во времена персов. Однако значение этого праздника в еврейском году не зависит от всех этих соображений. Пурим — это самый беззаботный из всех праздников, с живительной радостью он преподает урок, в котором неоднократно нуждались люди на протяжении всей истории евреев, смысл которого в том, что угнетатели не одержат победу в борьбе с истиной и милосердием. В самом начале существования либерального иудаизма его представители исключили Пурим из календарных праздников. Его посчитали неуместным, так как он поощрял еврейский национализм и приветствовал тех персонажей книги Есфирь, мотивы поведения которых заслуживают порицания.

Название праздника произошло от слова «жребий», которое употребляется в книге Есфирь. Жребий бросал отрицательный персонаж этой истории, Аман, чтобы решить, в какой день вырезать всех евреев. Этот день, 14-е число месяца Адара, стал в конечном итоге днем его собственной казни. Суть истории Есфири заключается в том, что она вышла замуж за царя Персии Артаксеркса (предполагае-

мый Ксеркс I, V век до н. э.)¹ скрыв свое еврейское происхождение. Единственный родственник Есфири, Мардохей, раскрыл заговор против евреев, согласно которому их должны были убить, и рассказал об этом Есфири. Заговор исходил от первого министра Артаксеркса, Амана, который ненавидел евреев. Мардохей, будучи на службе у царя, отказался поклониться до земли Аману, ибо так требовала его вера, и Аман поэтому убедил царя, что его иудейские подданные не были ему верны. Заговор обернулся против него самого самыми серьезными последствиями, когда Артаксерксу рассказала о нем его собственная жена Есфирь. Под сильным впечатлением от мужества жены, которая рисковала собственной безопасностью, признавая еврейское происхождение, он казнил не евреев, а самого Амана.

Карнавальная атмосфера праздника Пурим особенно захватывает детей. Они нередко принаряжаются и разыгрывают забавные сценки, в основе которых лежит история Есфири. Они также свистят, топают ногами и машут грегерами (что-то вроде футбольных трещоток) каждый раз, когда во время чтений в синагоге произносится имя Амана. Публичные чтения всей книги Есфирь — одна из четырех мицвот (обязанностей) праздника Пурим. Чтение ведется не из книги, а со свитка. Поскольку слово «свиток» на иврите — «мегилла», книгу Есфирь часто называют просто Мегилла. Читают Ме-гиллу вечером и на следующее утро. Самая известная традиционная пища, связанная с праздником Пурим, — треугольные пирожки из сладкого теста с начинкой из мака и меда. Их делают во всех иудейских общинах, у них много названий, и предполагается, что они изображают то шапку Амана, то его¹ уши или же его карманы («хоменташен» на идиш).

В книге Есфирь (9:22) говорится о противопоставлении печали и радости, скорби и праздника. Чтобы сильнее почувствовать этот контраст, евреи соблюдают пост накануне праздника Пурим. Они вспоминают о посте, который соблюдала Есфирь, перед тем как она пошла умолять мужа пощадить своих подданных-евреев (Есфирь, 4:16). Тремя другими мицвотами Пурима являются следующие: радость и веселье (частью этого дня обычно является праздничный обед), подарки бедным, подарки друг другу. В книге Есфирь (9:18—19) перечисляются эти мицвоты. В тексте также объясняется, почему евреи в Иерусалиме празднуют Пурим 15-го числа месяца Адара, то есть на один день позднее, чем все остальные. Глубокая древность стены вокруг старого Иерусалима со времен Иисуса Навина делает его, как пишут раввины, «укрепленным городом», эквивалентом древней столицы Персии Шушаны (или Суз), который праздновал свою победу на день позже, чем евреи из провинции. Этот праздничный день называют «Шушан Пурим». В високосный год Шушан Пурим и Пурим празднуют 15-го и 14-го числа тринадцатого месяца Адар Шени.

ДРУГИЕ ПРАЗДНИКИ

Существует три других праздника, связанных с землей Израиля, но отмечаемых евреями повсеместно. Первый из них очень старый, он восходит к началу нового земледельческого года в древности. В современной жизни мы говорим о календарном годе (начинается в январе), финансовом годе (начинается в апреле) и академическом годе (начинается в сентябре). Древний Израиль также имел более чем один Новый год, в зависимости от того, о какой стороне

жизни шла речь. У земледельцев была обязанность каждый год отделять часть урожая и отдавать ее священникам и беднякам. Необходимо было установить число, начиная с которого нужно было вести расчеты по этим налогам, или десятинам. Таким числом было 15 шват, на иврите «Ту бе-Шват».

Талмуд предполагает, что причина выбора именно этой даты связана с окончанием сезона дождей в Израиле (Рош-га-Шана, 14а). В деревьях оживают жизненные соки, возрождая новую жизнь, а значит, предстоит новый урожай фруктов. Этот праздник часто называют «новым годом деревьев *», в Израиле его отмечают высаживанием деревьев. Евреи в других частях света часто вносят деньги на осуществление проектов, связанных с лесными насаждениями. Они также подчеркивают узы, связывающие их с Израилем, тем, что едят фрукты, которые в большей степени ассоциируются с Израилем, такие, как гранаты и оливки. Существует обычай постараться съесть пятнадцать видов фруктов. В наши дни Ту бе-Шват — это праздник благодарения за фрукты с земли.

Современные праздники Йом Гаацмаут (День независимости Израиля) и Йом Иерушалаим (День Иерусалима) приходятся соответственно на 5-е и 28-е числа месяца Йар. 5 Йар 5708 г. (14 мая 1948 г.) Давид Бен Гурион провозгласил создание еврейского государства под названием Израиль. В 1949 г. Верховный раввинат Израиля объявил этот день публичным праздником и установил особый порядок службы для вечернего и утреннего богослужения. Некоторые ортодоксальные иудеи не признают Йом Гаацмаут как новый праздник, но во всех частях света многие празднуют его. В Израиле вой сирены вовещает о двухминутном молчании, во время которого вспоминают тех, кто погиб в ходе

конфликта, разгоревшегося вокруг «Декларации о независимости». Если дата праздника приходится на субботу, Йом Гаацмаут празднуется в предшествующий четверг. 28-е число месяца Йар (7 июня) было третьим днем Шестидневной войны 1967 г., когда израильские вооруженные силы захватили часть Иерусалима, которая находилась в арабском секторе со времени его раздела в 1948 г. В этом секторе города находилась Западная Стена, единственная часть Храма, сохранившаяся после его разрушения в 70 г. н. э., самое святое место для иудеев. Военный раввин армии трубил в бараний рог (шофар), пока министр обороны располагал в трещине между стенами листок бумаги, на котором была написана молитва «Да пребудет мир с Израилем». В настоящее время на годовщину этого события, Йом Иерушалаим, у Западной Стены собирается огромная толпа людей. Многие евреи во всем мире празднуют в синагоге воссоединение старого и нового секторов Иерусалима.

ПОСТЫ

Еда играет важную роль в иудейских праздниках. Когда иудеи хотят сделать нечто противоположное празднику, они перестают есть и постятся. В иудаизме существует пять публичных постов (есть также посты для отдельных групп и частных лиц). День перед Пзсах является постом для первенцев — вспомним избавление израильских первенцев в Египте (Исход, 12). Еще один пост существует для жениха и невесты перед бракосочетанием в знак начала нового этапа в жизни. Единственным постным днем, предписанным Торой, является Йом Киппур (см. главу 15), во время которого

иудеи выражают сожаление о грехах. Иудейское предание добавило к нему четыре постных дня, все в память о печальных событиях истории евреев. Некоторые считают, что корнями традиция постов, как и праздников, уходит в земледелие.

После Йом Киппура самый важный пост наступает на Тиша бе-Ав (9-е число месяца Ав). В этот день в 586 г. до н. э. вавилоняне разрушили Первый Храм, а в 70 г. н. э. римляне разрушили Второй Храм. Другие трагедии в истории евреев также происходили в Тиша бе-Ав, в частности падение крепости Бетар — последнего оплота восставшего против Рима Бар Кохбы в 135 г. н. э., изгнание евреев из Британии в 1290 г. и изгнание их из Испании в 1492 г. В некоторых синагогах жертвы Холокоста поминаются также в Тиша бе-Ав. Другие отводят для этого 27-е число месяца Нисана, в Йом га-Шоа (см. главу 16). Как и Йом Киппур, пост Тиша бе-Ав длится 25 часов (все остальные посты продолжаются от рассвета до сумерек). Пост сопровождается усилением атмосферы печали в синагоге. С ковчега убирается занавес, со стола для чтений Торы — покрывала. Свет приглушен, идет оплакивание разрушенного Иерусалима — скорбное пение из библейской книги Плач Иеремии. На утренней службе тихо читают молитвы, не надевая ни талит, ни тфиллин. Посреди печали раздаются ноты надежды на будущее, и в течение семи недель, следующих за Тиша бе-Ав, каждую субботу в службу включают, начиная с книги Исайи, 40, предсказания утешения и обещания лучшей жизни.

Неортодоксальные иудеи не считают правильным делать упор на Храме и молиться за его восстановление. Они соблюдают Тиша бе-Ав в знак признания страданий по поводу разрушения двух Храмов и других мрачных событий в истории евре-

ев, но они не соблюдают другие посты, призванные оплакивать потерю Храма. Ортодоксальные иудеи, однако, верят, что Храм был настолько важен с точки зрения присутствия Бога в жизни Его народа, что он должен занимать центральное место в иудаизме-Псалом 137:5—6 выражает эту идею;

«Если я забуду тебя, Иерусалим,
Забудь меня десница моя; Прилипни
язык мой к гортани моей, Если не буду
помнить тебя, Если не поставлю
Иерусалима Во главе веселия моего».

Они, таким образом, соблюдают дополнительные посты 10-го числа месяца Тевет, которым отмечается начало вавилонской осады Иерусалима, и 17-го числа месяца Тамуз, когда римляне в 70 г. н. э. проломили стены Иерусалима, что привело к разрушению Храма, а также связанный с этим событием пост 3-го числа месяца Тишрей, известного под названием «Пост Гедалии». После того как в 586 г. до н. э. Храм был разрушен и многие евреи высланы, вавилоняне назначили Гедалию правителем над теми людьми, которые остались в Иудее. Его убили соперники, разбив тем самым надежды на какое-либо сохранение иудейской общины. Для ортодоксальных иудеев три недели, следующие за 17-м числом месяца Тамуз (вплоть до Таша бе-Ава), — это самое печальное время во всем еврейском году, когда усиливается скорбь путем введения все новых ограничений (нельзя, например, слушать музыку), по мере того как приближается Тиша бе-Ав. Во многих общинах с 1-го по 9-е число месяца Ав включительно не едят мяса и не пьют вина.



ГЛАВА 14

ПРАЗДНИКИ ПАЛОМНИКОВ

Приготовления к Пасхе требуют много времени и усилий. Тщательно убирают дома после зимы, и суть этого процесса заключается в том, что из помещений необходимо устранить малейшие следы чего-либо «квасного». Это отклик на книгу Исход (12:7—19), которая (в стихе 17) называет Пасху «праздником опресноков», «Хаг-га-Мацот». Маца (незаквашенный хлеб) — это хлеб, испеченный из муки, которая хранилась особенно сухой. Его нужно печь 18 минут, смешав с водой, следя, чтобы тесто не поднялось. Хлеб, выпеченный из муки одного из пяти видов зерна (пшеницы, ржи, овса, полбы или ячменя), которая находилась в контакте с водой в течение 18 минут, прежде чем тесто было поставлено печься, называется «хамец» («квасной»). Маца — это единственный зерновой продукт, который евреи имеют право есть в Пэсах. Существует строгое правило, что за процессом приготовления мацы необходимо постоянно наблюдать, начиная с того времени, когда зерно жнут, мелют, муку просеивают, везут в пекарню, замешивают и пекут. На всех пищевых продуктах, приготовлен-

ных с гарантией, что в них не содержится квасного, имеется надпись «Кошерное для Пэсах».

Устранение всего хамца из иудейского дома связано с рядом процедур. Во многих семьях есть специальная кухонная утварь, посуда, ножи для праздника, которые используют только для Пэсах, после чего убирают до следующего года. По библейской и раввинистической традициям еврею предписывается не употреблять в пищу и не иметь дома квасного, поэтому ортодоксальные иудеи от него избавляются. Те, кто зарабатывает на жизнь хлебной торговлей, что подразумевает наличие крупных партий квасного, предпринимают меры, чтобы соблюсти закон посредством его продажи кому-либо из неевреев (которые не обязаны соблюдать правила Пэсах). Такой человек скорее всего поможет тем, кто не ликвидирует дело после покупки и поэтому вернет хамец по прошествии оговоренного периода времени. В качестве альтернативы ортодоксальный иудей может запечатать склад с хамцом и отдать ключ покупателю. Реформисты предпочитают запечатывать коробку с такими продуктами и хранить ее подальше от дома, например в гараже, погребе, на чердаке или в сарае. Они делают упор на положении о том, что «нельзя есть квасное», в то время как ортодоксы следуют предписаниям книги Исход (12:19), и предполагают, что, поскольку хамец не является некошерной едой в течение года, еврей может легко забыть, что идут дни Пэсах, и съесть его. Они также считают, что простое запечатывание коробки с хамцом означает, что он по-прежнему находится в распоряжении владельца. Этот пример ярко иллюстрирует различие подходов в практике ортодоксов и неортодоксов.

Прятать и затем искать кусочки хамца — широко распространенный ритуал. 14-го числа месяца Нисана устраивают церемонию их поиска, часто всей се-



Ханука — праздник Огней



Пэсах — праздник семейный

мьей. Любые оставшиеся продукты, которые содержат дрожжи, собирают вместе и затем сжигают (эти действия символизируют уничтожение всего, что воплощает хамец) на следующее утро, потому что Пэсах начинается вечером (15-го Нисана). Цель всех этих действий, связанных с хамцом, — воссоздать для евреев те же условия, в которых происходил исход евреев из Египта. В соответствии с книгой Исход (12:34) хлеб из незаквашенного теста дети Израилевы ели перед своим побегом из египетского рабства, когда у них не было времени ждать, пока тесто поднимется. Следуя заповеди книги Исход (12:18) есть незаквашенный хлеб, иудеи в это время едят мацу, по крайней мере в первый день праздника (ортодоксальные иудеи за пределами Израиля в первые два дня). Таким способом они физически переживают условия рабства и дальнейшего освобождения своих предков. Духовное значение, придаваемое закваске теста, очевидно. Так как она заставляет тесто подниматься, это символизирует склонность человеческих существ к гордыне и к желанию полагаться только на собственные силы. Отказ от хамца и употребление в пинту только мацы служит напоминанием о зависимости иудеев от Бога. С весенней уборкой дома вычищается все нежелательное в их жизни. Значение всех этих ритуалов обычно разъясняется раввином на службе в субботу перед Пэсах.

СВОБОДА - ТОГДА И СЕЙЧАС

Некоторые утверждают, что праздник опресноков и праздник Пэсах были когда-то двумя разными событиями. Пресный хлеб имел отношение к земледельческому празднику (земледельцам древне-

го Ближнего Востока нужно было избавиться от прошлогоднего старого хлеба и дрожжей), в то время как Пэсах был праздником по существу пастушеским. Название «Пэсах» связывают с глаголом «скакать» («миновать», «перейти») на иврите, которое, возможно, употреблялось в отношении новорожденных ягнят. Вполне естественно, что ранней весной (на иврите слово «Авив» также означало «Нисан», прежде чем было принято вавилонское название месяца) сборщики урожая в древнем Израиле праздновали урожай ячменя, а пастухи сезон окота овец. Однако важно для иудейской веры именно то, что эти празднования в какой-то момент соединились с историческими торжествами. Основное весеннее событие, которое празднуется в Пэсах, — это исход евреев из Египта.

Книга Исход (12:3—6) рассказывает о том, как в вечер накануне этого события каждой израильской семье было повелено принести в жертву и съесть ягненка. Позднее Тора стала предписывать израильтянам каждый год приносить в жертву ягненка в память об этом событии (Второзаконие, 16:2, 6—7). Такой «пасхальный ягненок» назывался «пашаль». (Во Второзаконии, 16:3, опресноки называются «хлебами бедствия» в память египетского гнета.) В то время как власть Бога над природой намеренно упоминается в этом весеннем празднике, основа торжества Пэсах — именно историческое событие, самое первое «минование». Все внимание сосредоточено именно на власти Бога над историей, в частности, на освобождении Им израильтян от рабства.

Книга Исход повествует о десяти «казнях египетских», которые Бог наслал на египтян, чтобы заставить фараона отпустить израильтян. Последней, самой губительной казнью было умерщвление первенцев египтян. В главе 12 книги Исход мы читаем о

том, как израильтяне должны были пометить кровью ягненка косяки дверей в своих домах, с тем чтобы Бог мог узнать, что эти дома не принадлежат египтянам. Он «минует» их и не тронет их первенцев. Далее история рассказывает, что последняя «казнь» убедила фараона отпустить израильтян, но, прежде чем они успели уйти достаточно далеко, он передумал, по-видимому сожалея о потере рабской рабочей силы. Глава 14 книги Исход передает драматические события перехода израильтянами Красного моря. (Традиционный перевод выражения «ям суф» с иврита в книге Исход, 13:18. «Ям суф» упоминается в значении Красного моря также в 1-й книге Царств, 9:26, и в книге Исход, 10:19. Некоторые, однако, полагают, что это выражение означает «тростниковое море», и, следовательно, представляют израильтян, пересекающих огромные пространства, заросшие тростником, где-то вдоль линии современного Суэцкого канала.) Преследовавшие их египтяне утонули. Название праздника — «Пэсах», соответственно, означает «миновать» и происходит от обещания Бога пройти мимо домов израильтян.

Таким образом, Пэсах — это торжество свободы, без событий, которые празднуют на нем, не было бы еврейского народа. В «кидуше» по субботам и в другие праздники иудеи вспоминают исход из Египта. Десять Заповедей начинаются с утверждения: «Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства» (Исход, 20:2). Но именно в Пэсах больше чем в какой-либо другой праздник торжественно отмечается момент зарождения нации.

Наиболее красочной чертой торжества является праздничная трапеза дома в первый вечер Пэсах. Ортодоксальные иудеи за пределами Израиля устраивают такую же трапезу на следующий вечер. На нее приглашают родственников и других гостей, особенно

тех, кому иначе пришлось бы праздновать Пэсах в одиночку. (Реформистские общины, а также возрастающее число ортодоксальных и либеральных общин устраивают празднование всей общиной в синагоге.) Иногда празднование представляет собой что-то вроде «семейного сбора», а сопутствующие ритуалы играют незначительную роль. Однако многие иудеи остаются приверженными идее воспроизведения исхода для всех присутствующих. Им помогает в этом определенный порядок действий, на иврите — «седер», за которым уже следует еда. Этот порядок — «седер агада» («порядок рассказа»). Рассказывается история рабства и освобождения из книги Исход, в соответствии с предписанием главы 13:8: «И объяви в день тот сыну твоему, говоря: это ради того, что Господь (Бог) сделал со мною, когда я вышел из Египта». Празднование, таким образом, получило название «седер», и оно проходит в соответствии с уникальным богословским и образовательным текстом, известным под названием «Агада». «Агада» обычно имеет текст на иврите, снабженный переводом на язык той страны, где празднуется «седер». Эти тексты часто очень красочно иллюстрированы. Они могут включать в себя рассказы из более поздней истории евреев, однако их основу составляет библейское описание исхода с подстрочным комментарием из «мидрашей». В центре всего этого находится рассказ из Второзакония (26:5—8), который начинается словами: «Отец мой был странствующий арамеянин...» Всем присутствующим раздают листок с копией «Агады», с которого по очереди можно читать текст. Суть идеи заключается в том, чтобы отпраздновать свое существование в качестве частицы еврейского народа. В «Агаде» говорится: «В каждом поколении человек должен смотреть на себя так, как будто это он сам вышел из Египта».

Обстановка и усилия, которые затрачиваются на приготовления «седера», неизбежно ставят вопрос: «Почему этот вечер так сильно отличается от других?» Вопрос задают в этот вечер и отвечают на него в типично иудейской воспитательной манере: не только словами, но и вещами, которые можно увидеть и попробовать. Один из таких символов — подушка, которую кладут рядом с человеком, который ведет «седер». Подушка символизирует состояние комфорта от возможности есть в расслабленной позе, так как в древние времена свободные люди ели полулежа.

Дети — будущее еврейского народа, и вполне уместно, что именно самый младший из присутствующих детей, задает вопрос, почему этот вечер особенный. Этот общий вопрос ведет к четырем более конкретным вопросам о ритуалах вечера:

- Почему мы едим опресноки в этот вечер?
- Почему мы едим горькие травы в этот вечер?
- Почему мы окунаем наши травы в соленую воду в этот вечер?
- Почему мы возлежим в этот вечер?

Ведущий праздник, обычно это отец семейства, дает ответы на эти вопросы, указывая одновременно на различные символы. На столе разложены три кусочка мацы. Традиция вкладывает в этот ритуал разные значения, но одна маца разломана — она символизирует «хлеб бедствия»* (поскольку именно так бедняк ест свой хлеб). Часть куска убирают, часто даже прячут, чтобы дети попозже искали его. Это развлечение поможет им не заснуть в течение долгой ночи. Этот кусок мацы называется «афико-ман», что, по всей вероятности, на греческом языке

означает «десерт», то есть завершающая еда. Вполне уместно, что это маца, поскольку опресноки — это центральный символ праздника Пэсах.

Другие символы предназначены для воссоздания обстановки Исхода. Наиболее широко употребляемая зелень здесь — петрушка или салат-латук. Их горьковато-сладкий вкус напоминает одновременно о рабстве и свободе. В качестве одной из горьких трав употребляют также хрен, его жгуче-горький вкус с особенной силой пробуждает мысли о горечи рабства. Зелень окунают в соленую воду — символ слез, пролитых рабами, до того как они обрели свободу, и одновременно моря, которое они пересекли, чтобы стать свободными. Еще один символ, соединяющий в себе рабство и свободу, — «харосет». Это смесь фруктов, орехов, специй и вина, и смысл ее в том, чтобы напомнить о растворе глины, из которой рабы делали кирпичи. После того как харосет съедают, его сладкий вкус призван напомнить о сладком вкусе свободы. В харосет окунают горькие травы.

Всю эту еду обычно ставят на особое блюдо «седера». Рядом помещают еще два символа, но их не едят. Один из них — это яйцо, сваренное вкрутую. Это напоминание о жертвоприношениях в Храме. Другое напоминание о жертвоприношении — баранья кость. Кость означает ягненка «пашаля», которого режут в Пэсах. (10-й шаг из пятнадцати шагов «седера» — съесть бутерброд, сделанный из двух кусков мацы с горькими травами. Это напоминание о рабби Гиллеле, который, как говорят, ел одновременно мацу и горькие травы. Некоторые используют для бутерброда харосет.)

Символическое значение имеют также четыре кубка красного вина, которые должен выпить каждый в течение трапезы. Красное вино, вероятно, символизирует кровь ягненка, с помощью которой делали по-

метки на домах израильтян, чтобы кара Божья их миновала, а может быть, просто ценность свободы. В Талмуде говорится, что четыре кубка вина означают четыре обещания из книги Исход (6:6—7). Там использованы четыре глагола, с помощью которых Бог обещает Моисею, что Он спасет Свой народ. Он «выведет, избавит, спасет, примет к Себе». «Агада» делает ударение в наибольшей степени на деятельности Бога. Моисей~уподоблен только один раз и то мимоходом. В книге Исход (6:8) дается и пятое обещание, его символизирует еще один кубок. В талмудические времена люди расходились во мнениях относительно того, пить или не пить пятый кубок. Было выработано промежуточное решение: пятый кубок наливали, но не пили. Когда перед раввинами вставал вопрос, на который они не могли ответить, они оставляли его пророку Илие, чтобы он ответил на него, когда вернется. Илия должен провозгласить Век Мессии, во время которого все споры будут разрешены, и воцарятся мир и свобода. Поэтому кубок ставили на стол во имя Илии, и он так и назывался: «кубок Илии». Этим же объяснялся обычай открывать дверь, чтобы побудить Илию прийти.

Вино часто означало и другой момент в «седере». При упоминании о «десяти казнях египетских» каждый из присутствующих проливал по капле вина за каждую казнь, чтобы выразить свою печаль по поводу страданий египтян. Торжество относилось к израильтянам и их избавлению, а не к страданиям других людей. Помня, что есть еще страны, где евреи по-прежнему угнетаются, «седер» заканчивается словами:

«Спасение еще не завершено...
Мир, шалом...
Следующий год в Иерусалиме,
На следующий год свободны станут все».

Во время праздника серьезность смешивается с весельем, особенно это заметно в песнях, которые поют весь вечер. Среди них — любимая всеми песня «Хад Гадья» («Козлик»), в которой аллегорически передается история евреев, о том, как их постоянно преследовали, и о Божьих конечных целях.

СЧЕТ ДНЕЙ

На второй день Пэсах иудеи начинают считать дни до следующего праздника, Шавуот. В то время как Пэсах дала им физическую свободу, именно с Шавуот они приобрели свободу духа, потому что им дали Божий закон, Тору. Отсчитывание дней от Пэсах до Шавуот называется «отсчет Омера», хотя на самом деле это «отсчет из Омера». «Омер» — это мера веса ячменя. Тора предписывает, что «со дня после субботы» (фарисеи сочли, что это второй день Пэсах), когда снопы ячменя принесут в Храм в Иерусалиме, нужно отсчитать 50 дней и тогда приносить в жертву первый сбор из урожая пшеницы (Левит, 23:15—16). Таким образом, урожай пшеницы начинают собирать через семь недель после урожая ячменя, и этот праздник поэтому получил название «Шавуот» («Недели»). В то время как отсчет недель дает ему одно название, отсчет дней создает другое название, «Pentecost», по-гречески «пятьдесят». В налги дни Шавуот отмечают в один и тот же день, 6-го числа месяца Сиван, но дни периода Омера по-прежнему подсчитывают, чтобы культивировать предвкушение от предстоящего получения Торы.

Поскольку это время — период ожидания, может показаться странным, что первые 32 дня ортодоксальные иудеи считают печальными. Этому времени присущи некоторые черты, сходные с оплакиванием

умерших, например, в это время не стригут волос и не устраивают бракосочетания. Происхождение оплакивания неясно. Одно из объяснений — что многие из учеников рабби Акивы во II веке н. э. умерли от чумы в период отсчета Омера. На 33-й день, однако, эпидемия закончилась. Кроме того, в этот день закончился победой бунт Бар Кохбы. Пост, наложенный в связи с чумой и бунтом, был снят, и эта дата, «Лаг ба-Омер» («тридцать третий день Омера») стала считаться полупраздником. Оплакивание превращается в торжество, и часто в этот день наблюдается настоящая волна стрижки волос и бракосочетаний. Для мистиков эта дата значительна тем, что она является годовщиной смерти знаменитого мистика Шимона бар Йохая, ученика Акивы и предполагаемого автора средневекового мистического труда «Зогарь». Таким образом, празднуется воссоединение его души с мистическими силами на небе. Мрачное, тяжелое настроение периода Омера, или «сефира» («отсчета»), кроме того, прерывается в наши дни празднованием Дня независимости Израиля (5-е число месяца Йар) и Дня Иерусалима (28 Йар). Неортодоксальные иудеи, как правило, не считают необходимым следовать ограничениям скорбного периода.

Библия не сообщает нам, когда именно Моисей получил Тору на горе Синай. Однако на основании книги Исход, 19, было подсчитано, что это произошло в третьем месяце, то есть в месяце Сиван. Поскольку на 6-е число Сивана приходится Шаву-от, эти два события, начало праздника пшеницы и откровения на Синае, стали одним торжеством. Историческое событие, по всей вероятности, дополнило природное, которое произошло от земли и жизни, связанной с ней. Даже сейчас, когда основным значением для иудеев является теологическое, Ша-вуот (как и Пэсах) по-прежнему носит в себе отго-

лоски праздника урожая. Здесь нет каких-то особых ритуалов (как, например, употребления в пищу опресноков в Пэсах), но зато есть веками существовавшие обычаи. Одним из них является обычай украшать синагогу цветами и растениями, которые символизируют цветение на горе Синай, когда Тора была явлена Моисею.

Еще один обычай — употребление в пищу молочных блюд, особенно творожных ватрушек. Этому обычаю есть несколько объяснений. Одно из них — что до введения законов о мясе иудеи могли быть уверены только в молочных блюдах. Еще этот обычай объясняют тем, что употребление молочных продуктов служит напоминанием о «земле, в которой течет молоко и мед (Второзаконие, 26:9), куда Бог привел их после исхода из Египта. Глава 26 Второзакония подчеркивает благодарность людей за землю и то, что она производит. Израильтяне должны помнить о том, как скромно и трудно они начинали (стих 5) и приносить Богу первые плоды (то есть лучшие) урожая (стихи 1—3, 10). «Праздник первых плодов» — это фактически второе название Шавуота. Основная идея остается, что, хотя и нет больше Храма, куда можно принести первые плоды, не следует считать урожай как нечто само собой разумеющееся.

СВОБОДА ПОВИНОВАТЬСЯ — ШАВУОТ

Раввины воспринимают Шавуот как «заключительный праздник Пэсах», подчеркивая тем самым мысль о том, что освобождение от рабства, которое отмечает Пэсах, само собой не заканчивается. Бог говорит Моисею, когда заверяет, что посылает его спасти народ: «...Когда ты выведешь народ из

Египта, вы совершите служение Богу на этой горе» (Исход, 3:12). То есть то, что людям было дано, — это не свобода ничего не делать, но свобода служить Богу. Как утверждал Маймонид, свобода без закона — сомнительное благо. Связь между свободой от рабства и свободой для служения во многих моментах выражается во время празднования Шавуота. Во-первых, многие остаются бодрствовать в течение всей ночи, чтобы изучать Тору (многие реформистские синагоги теперь стали следовать этой традиции и организуют учебные группы, ночное бдение которых заканчивается завтраком и богослужением на рассвете). Они могут изучать одну отдельную тему или читать из антологии письменного и устного Закона, специально составленной для «ночи Шавуот». Во вторую ночь часто читают Псалтирь. Во-вторых, чтения в синагоге сосредоточены особенно на Божьем откровении. Центральным моментом в службе первого дня Шавуот является торжественное чтение Десяти Заповедей из книги Исход (20:1—17). На второй день из Торы читают тексты 15:19—16:16 Второзакония, в которых говорится о всех трех праздниках Паломников. Тексты из книг Пророков и из Писания также выражают необходимость повиновения Божьим заповедям, особенно ясно об этом говорится в книге Руфь. Эта моавитянка служит образцом обращения в иудаизм от всего сердца, когда она принимает Бога и Тору и присоединяется к народу Завета (Руфь, 1:16). В реформистских и консервативных синагогах часто в Шавуот проводят ритуал конфирмации, так как тем, кто учился в классе «пост-бар/бат мицва», вполне уместно именно в это время продемонстрировать свою приверженность иудаизму. Это помогает усилить значение праздника, так как ввиду отсутствия достаточного числа ритуалов и домашней ос-

новы он не пользуется такой популярностью, как два других праздника Паломников.

ТАМ, ГДЕ ИСТИННАЯ ЗАЩИТА — СУКОТ

Последний из праздников Паломников предназначен именно для того, чтобы напоминать еврейскому народу о его зависимости от Бога. «Сукот» означает «хижины», «шалаша» или «шатры» и названием своим обязан времени, когда у древних израильтян не было постоянных домов, а только временные пристанища. Так они существовали во время своего долгого странствия через пустыню после исхода из Египта, направляясь в землю Ханаанскую. Как и в Пэсах, во время этого праздника делается попытка воссоздать условия прошлого, чтобы его события стали опытом настоящего. В книге Левит (23:42) евреям предписывается «жить семь дней в кущах», поэтому праздник Сукот соблюдается как утверждение заново этой первоначальной зависимости от Бога. Сочинитель псалмов говорит о Боге, который прячет его «в скинии Своей в день бедствия... в потаенном месте селения Своего» (Псалтирь, 27:5). Так, хижина («сука») становится символом уверенности в защите и силе Бога, когда никакой другой защиты не остается. Поэтому центральным событием в этом празднике является строительство «суки».

«Сука» имеет определенные характеристики. В ней должно быть по меньшей мере три стены — четвертая сторона может оставаться открытой. Сделана она должна быть из материала, который способен противостоять ветру. Часто одной из стен служит стена дома или гаража, а другие возводятся как временное сооружение. Крыша также должна быть особой конструкции, которая предназначена

именно для того, чтобы побудить евреев к размышлениям о Боге как творце, по контрасту с прочностью постоянного дома, которому люди, вполне естественно, склонны доверять в большей степени. Крыша делается из растений, которые не употребляются в пищу. Эти растения должны быть в своем естественном состоянии (деревянные доски нельзя использовать) и никак не соединяться с землей (ветви растущего дерева не годятся). Необходимо, чтобы сквозь крышу можно было видеть небо, кроме того, она не должна быть слишком глухой, то есть сильный дождь должен проникать через нее. Не должно быть также никакого дополнительного покрытия, например, нависающего сверху балкона.

В синагогах часто имеется комната с покатою крышей, которая легко откидывается. На место этой крыши устанавливается покрытие, сделанное в соответствии с требованиями для крыши «суки*». Раввины учат об украшении мицвот. Поэтому «сука», находится ли она в саду частного владения или в синагоге, сделана как можно более привлекательной, особенно украшают ее свисающие фрукты.

Поскольку Сукот, как и два других праздника Паломников, также является праздником урожая (в книге Левит, 23:59, упоминается празднование в то время, когда собирают «произведения земли*»), хижины «суки» вполне могли представлять собой укрытия земледельцев, собирающих урожай, которые и жили на полях. И, конечно, на празднике Сукот по-прежнему призывают Бога, чтобы Он позаботился об урожае. В это время, с 15-го по 22-е число осеннего месяца Тишрей, собирают последний в году урожай. Как и на празднике Пэсах, первый и последний дни считаются святыми, во время которых запрещается любая работа, кроме приготовления пищи (консерваторы и реформисты действуют в со-

ответствии с теми же установками в отношении того, что должно и что не должно делаться во время праздников, как и в субботу). Существуют некоторые различия в практике по поводу времени, которое нужно провести в «суке», чтобы выполнить предписания Торы. В Израиле многие иудеи спят в «суке» семь дней. Однако в таких странах, как Великобритания или Америка, где в конце сентября и в начале октября довольно холодно, большинство евреев просто едят в «суке». Но даже эта мицва не распространяется на тех, кто болен, или не соблюдается, если идет сильный дождь. Талмуд критически относится к тем, кто пытается доказать свою религиозность, оставаясь в «суке», когда это не предписывается Торой. Тем не менее некоторые усилия все-таки нужно прилагать. Вот почему этот праздник отмечают не весной, когда имел место исход, а осенью, когда пребывание в «суке» скорее всего доставляет определенные неудобства из-за холода. Отличительная черта «суки» — гостеприимство, поэтому во время праздника люди часто навещают своих друзей — разделить угощение.

ЧЕТЫРЕ РАСТЕНИЯ

Второй наиболее характерной чертой праздника Сукот является обычай держать в руке четыре растения. Мицва на этот счет, как и о «суке», находится в книге Левит, 23. В стихе 40 мы читаем:

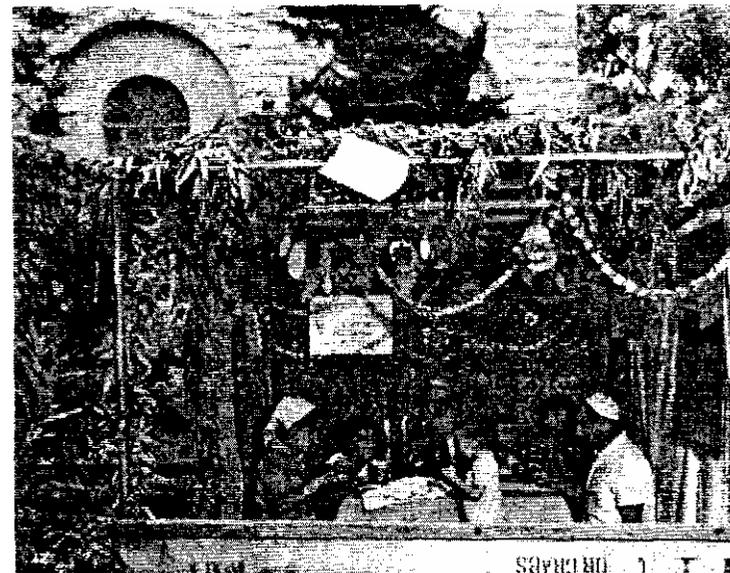
«В первый день возьмите себе ветви красивых деревьев, ветви пальмовые и ветви деревьев широколиственных и верб речных, и веселитесь пред Господом Богом вашим семь дней».

Поскольку этот праздник завершает сбор урожая в Израиле, растения символизируют заботу Бога о плодородии. Точное значение выражения на иврите «ветви красивых деревьев» неясно, но под ним подразумевается этрог, плоды цитрусового дерева, которые выглядят, как лимоны, но вкус и запах у них совсем другой. «Ветви пальмовые» называются «лулав», а под «ветвями деревьев широколиственных» имеется в виду мирт. Вместе с вербой все эти растения составляют «четыре вида», «арба миним». Почему именно эти четыре растения были первоначально выбраны, остается неизвестным, но раввины считают их библейским предписанием.

Многие евреи считают, что «арба миним» придается определенный символический смысл, но, как часто бывает в таких случаях, они не могут договориться, какой именно. В соответствии с одним из «мидрашей», под четырьмя растениями подразумеваются четыре части тела: этрог — это сердце, лулав — позвоночник, мирт — глаза и верба — рот. В другом четыре растения интерпретируются как указание на разные типы людей, где вкус означает Тору, а аромат — добрые дела. В соответствии с этим толкованием, этрог имеет одновременно вкус и аромат и представляет тип человека, который одновременно знает Тору и действует в соответствии с ее предписаниями; плоды лулав (финики), имея вкус, не имеют аромата и представляют тип человека, который изучал Тору, но не делает добрых дел; мирт имеет аромат, но у него нет вкуса, и он представляет, таким образом, тип человека, который делает добрые дела, но не изучает Торы; и наконец, под вербой, которая не имеет ни аромата, ни вкуса, понимается человек одновременно невежественный и себялюбивый. Это наиболее популярное толкова-



Бар Мицва — праздник совершеннолетия



Сукот — праздник Кущей

ние, таким образом, означает, что никто не должен оставаться без внимания иудейской общины. Каждый человек со своими сильными чертами и слабостями вместе с другими людьми составляет народ Божий. В отношении человечества в широком смысле здесь понимается снисходительный и великодушный и одновременно реалистический взгляд на человеческую природу. «Арба миним» означает, что для того, чтобы создать мир, нужно взять все, что существует. Каждый день праздника в синагоге фигурируют все четыре растения (за исключением субботы в ортодоксальных общинах, когда следуют запрету на внесение чего-либо в общественные владения). Этрог держат в левой руке, а в другой руке — три веточки мирта и две веточки вербы, привязанные к лулав. Читается молитва благословения на заповедь взять лулав (как самую большую часть во всей группе). Во многих общинах лулав не только держат, но и машут в разные стороны во время чтения «Галелая» (праздничных псалмов). Взмахи растениями делают во всех направлениях, символизируя тем самым идею, что Бог присутствует всюду.

ОБЯЗАННОСТЬ ВЕСЕЛИТЬСЯ

Сукот называется «временем нашего веселья» в ответ на предписание книги Левит (23:40). Значение радости и веселья подчеркивается в иудаизме по многим поводам, например, в ритуалах или в субботу. Особенно явно значение веселья подчеркивается в Сукот и в дни, завершающие сезон праздников, который начинается тремя неделями раньше, одновременно с Новым годом. В древности во время празднования Сукота существовал обычай

торжественного шествия к источнику воды*, откуда воду приносили потом в Храм. Воду выливали на жертвенник, и это считалось великим жертвоприношением в благодарность за предстоящий сезон дождей. Восславление воды, жизненно необходимой для будущего урожая, проходило в танцах, которые сопровождалось игрой на флейте, арфе и цимбалах. Буйное веселье во время жертвоприношения воды получило отражение в комментарии к Мишне: «Тот, кто не был свидетелем радости водочерпания, тот не знает, что такое настоящая радость» (Сукка, 5:1). И в наши дни существует вечерняя трапеза, прославляющая водочерпание. На седьмой день Сукот в синагоге процессия со свитками Торы и с лулавом и этрогом обходит семь раз вокруг бимы. При этом читаются молитвы, в которых периодически повторяется: «Го-шана» («Спаси нас»). Этот день получил название «Го-шана Рабба» («Великая Осанна»). Когда последний круг завершен, начинают хлестать прутьями вербы по полу и стульям, до тех пор пока все листья не опадут. Этот обряд символизирует сбрасывание с себя грехов. Искупительный дух Десяти дней раскаяния, таким образом, снова выходит на поверхность, как это видно из целого ряда моментов, таких, как ношение кителя («савана») белого цвета. Все это — мольба о Божьем спасении.

Тем же самым духом пронизан восьмой день праздника, о котором в книге Левит (23:39) и в книге Числа (29:35) говорится как о дне отдыха. Фактически это отдельный праздник, и поэтому, как все праздники, он начинается с «кидуша» и заканчивается «гавдалой». Этот день называется «Шемини Ацерет» («Восьмой день собрания»). Центральным моментом

* В пределах Иерусалима это был «Силоамский источник», воду из которого приносили в Храм.

«мусафа» (дополнительной службы) в Шемини Аце-рет является молитва о дожде. Ортодоксальные иудеи за пределами Израиля соблюдают Шемини Ацерет в течение двух дней. Второй день появился после XI века н. э. Он называется «Симхат Тора» («Радость Закона»). В Израиле Шемини Ацерет и Симхат Тора отмечают в один день. Реформистские иудеи, которые соблюдают Шемини Ацерет только один день, празднуют Симхат Тора в тот же день. Это единственный-елучай, кпгда гой день, чем ортодоксальные синагоги диаспоры.

Симхат Тора можно описать, как взрыв веселья. В то время как праздник Шавуот отмечается в память явления Торы, а праздник Сукот весь характеризуется весельем, именно этот день в наивысшей степени выражает радость иудейской религии. Синагога становится местом огромного ликования. Все свитки Торы вынимают из ковчега и семь раз обносят биму (этот обряд символизирует марш вокруг Иерихона, описанный в книге Иисуса Навина, 6). Во время марша все поют, танцуют (иногда на улицах), хлопают в ладоши. Многих людей в этот день вызывают читать Тору. Самая большая честь выпадает тому, кто читает последнюю часть Второзакония, и тому, кто читает первую часть книги Бытие. Они называются «женихи» и представляют общину, которая присоединилась к Торе, как жених к невесте. Иногда читающие покрывают головы талитами (молитвенными покрывалами), как «хула» на свадьбе.

Описание этой сцены, которая лучше всего известна неевреям, принадлежит перу Сэмюэла Пеписа, который после посещения сефардской синагоги в Лондоне в 1663 г. писал в своем дневнике:

«Но, Господи, какой беспорядок, смех, беготня, никакого внимания к службе, сплош-

ная путаница, они больше похожи на животных, чем на людей, познавших истинного Бога. После всего этого зарекаешься увидеть все это еще раз; и действительно, я никогда не видел, никогда не мог вообразить, что какую бы то ни было религию можно так нелепо представить».

Во время Симхат Тора бывают службы, когда разгульному поведению дается слишком много во"лйГ~но~ описание Пеписа предполагает- наличие, западной, эстетической точки зрения. Мы располагаем и другим мнением, которое принадлежит Чай-му Поток, — он выражает ее в своем романе «Вначале». Красочный отрывок свидетельствует:

«Шум, доносящийся из синагоги, разливался в ночи. Звук колыхался, нарастал и затухал, удалялся, ослабевал, снова разрастался. Радость танца с Торой, когда прижимаешь ее к себе, Божьи слова Моисею на горе Синай. Хотел бы я знать, танцуют ли иноверцы со своей Библией?»

Симхат Тора — это послеталмудический праздник. Он основан на рассказе о царе Соломоне, который устроил праздник, когда закончил читать Тору. Поэтому читается последняя часть Торы, Второзаконие, 33:1—34:12, а для того чтобы цикл не прерывался, за ней следует первая часть Торы, Бытие, 1:1—2:3. Этот праздник — выражение не логики, но ликования по поводу того, что Бог явил еврейскому народу Тору, по которой этот народ будет жить. Насколько уместны празднования, зависит, как сказал один раввин в своей проповеди во время Симхат Тора, не от того, «радуемся ли мы с Торой», но от того, «ведем ли мы себя так, что Тора радуется с нами».



ГЛАВА 15

НОВЫЙ ГОД П ЛЕНЬ ИСКУПЛЕНИЯ

ЗНАЧЕНИЕ ДЕСЯТИ ДНЕЙ РАСКАЯНИЯ

Иудеи считают первый день месяца Тишрей началом нового календарного года. Книга Левит (23:24) говорит, что «да будет у вас покой, праздник труб, священное собрание... в седьмой месяц, в первый день месяца» (сравните с книгой Числа, 29:1). Если считать Нисан (месяц исхода) за первый месяц года, тогда при подсчете мы получим первое число месяца Тишрей. Этот день обозначен как «Рош-га-Шана» («Новый год», буквально «Гла-ва года») только в послебиблейской иудейской литературе. В Мишне мы находим обозначение этого дня как начала искупительного периода (Рош-га-Шана, 16б). Его празднуют как день рождения всего мира и, в частности, человеческого рода. Таким образом, все внимание сосредоточено на идее Бога как Творца, перед Которым люди дают отчет о том, как они живут. Конечное суждение о годе делается на десятый, последний день искупительного периода — таким образом, у людей есть время на размышления и раскаяние. Поэтому в богослужениях этого периода несколько раз повторяется фраза: «Вспомни о нас, чтобы даровать нам жизнь, Царь,

Которому угодна жизнь, и запиши нас в Книгу Жизни, ради Себя, о Бог жизни», а приветствие, которым обмениваются иудеи в этот период, звучит так: «Да будешь ты записан в Книгу Жизни и скреплен печатью в хорошем году».

Все, что относится к этому периоду, предназначено помочь каждому члену иудейской общины оценить свою значимость в своего рода космической драме и приложить большие усилия, которые потребуются, если придется признать все, что было неправильного во взаимоотношениях с Богом и другими людьми, и исправить это. То есть это время, когда принимаемые на следующий год серьезные решения встраиваются в богослужение и обычаи календаря. Десять дней раскаяния заканчиваются Иом Киппур (Днем Искупления), самым святым днем еврейского года. Рош-га-Шана, отмечаемый в Израиле, как и в диаспоре, в течение двух дней, и Иом Киппур составляют «Десять дней раскаяния». Эти дни называют еще «Ямим Нораим» («Дни трепета»), подчеркивая тем самым необходимость страха перед Богом.

Можно со всеми основаниями утверждать, что понять значение Десяти дней раскаяния — значит понять иудаизм. Покаяние и искупление стоят на самой вершине иудейской духовной жизни. Многие сказали бы, возможно, что они составляют ядро человеческой жизни в целом. Разумеется, необходимость взглянуть в лицо своим ошибкам, отринуть обиды, почувствовать, что другие сделали то же самое в отношении тебя, и ощутить реальную возможность начать сначала — все это жизненно необходимые составляющие серьезного опыта. С точки зрения иудеев, истинный Творец всего замысла Тот, к Кому обращаются за таким обновлением.

Однако, пытаясь понять смысл этих дней со стороны, неизбежно наталкиваешься на две трудности. Прежде всего, возникает вопрос: «Десять дней раскаяния — чьи они?» Поскольку существует огромное многообразие концепций и вариантов соблюдения обычаев, одни придают наибольшее значение обязанностям, в то время как другие подчеркивают эмоции, как это хорошо иллюстрирует рассказ о хасиде, который был единственным в синагоге, кто умел трубить в бараний рог. Когда он встал, чтобы начать трубить, он был так взволнован, что заплакал. А литовский раввин сказал ему: «Нам повеле-но трубить, так труби», А что же с теми многочисленными евреями, которые не принадлежат ни к одной синагоге и все же делают особые усилия, чтобы присутствовать в это время именно на Йом Кип-пур? И что означает богослужение этого периода, с его утверждением о том, что Бог устраивает этот мир и судит его, для евреев после Холокоста? Другая трудность заключается в том, что неизбежен опять же вопрос, а возможно ли в действительности проникнуть в суть чужой религии? Книжная серия «Самообразование/Мировые религии» исходит из предположения, что возможно, по крайней мере, получить некоторое представление о религии. И лучший способ приблизиться к переживанию Десяти дней раскаяния — через их богослужение.

СОЗДАНИЕ АТМОСФЕРЫ

Настроение в службах этих дней создают как слова, так и музыка. Самый яркий момент Рош-га-Шана и самый характерный звук всего этого периода — это звук шофара (бараньего рога), поскольку в течение всего месяца перед Рош-га-Шана в шофар

трубят каждое утро, кроме субботы. Это делается с целью передать смысл приближающихся событий и ощущение, что что-то меняется за время месяца Элул, который подводит к Новому году. Некоторые связывают шофар с рассказом о связанном Исааке и овне, запутавшемся рогами в чаше (Бытие, 22:13). Историю жертвоприношения Авраама читают на второй день праздника. Но ассоциации не нужны для звука, который создает впечатление печали, мольбы и вызова. Маймонид подчеркивает способность этого звука стряхнуть духовную вялость.

Немало было предложено красочных объяснений, основанных, возможно, на трех различных типах издаваемых рогом нот. Начиная с III века, эти ноты были объединены вместе, и образовался вполне определенный звуковой ряд. Первый тип, «ткия», долгий, протяжный, непрерывный звук, — это призыв к вниманию, к маршу в новом направлении. Последний раз «ткия» звучит особенно долго. Второй тип, «шварим», состоит из трех прерывистых звуков, и третий, «труа», включает девять звуков, исполняемых staccato. «Шварим» и «труа» призваны представлять плач кающегося грешника. Покаяние — всеобщая цель, и этот всеобъемлющий звук соответствует ей. Чувство благоговения не покидает людей во время чтения приведенной ниже молитвы из «Мусаф Рош-га-Шана» (дополнительной службы):

«Великий- шофар трубит; слышится тихий шепот; ангелы, содрогаясь от страха, провозглашают: «Судный день наступил и призывает небесное воинство к правому Суду!» Так это, даже они не безгрешны перед Твоим лицом. Весь род человеческий проходит

*перед Тобой, как стадо овец. Как настух ра-
~зыскивает~свое стадо и ведёт его своим кку~—
том, так и Ты заставляешь души живые
проходить перед Тобой; Ты считаешь и пере-
считываешь создания Твои, определяешь срок их
жизни, Ты начертаешь их судьбу».*

В непрерывно звучащий зов шофара во время службы Рош-га-Шана вкраплены библейские стихи, в которых говорится о провозглашении Божьего Царства и Суда трубным звуком бараньего рога. Это стихи из книги Исход, 19:16, где Бог являет Свое присутствие на горе Синай и посвящает Моисея в Завет с людьми; из книги Исаяи, 27:13, когда Бог собирает народ из всех земель поклониться Ему в Иерусалиме, и из Псалтиря, 81:4—5j где нюфар возвещает «-наступлении лово-луния. Саадия Гаон считает одной из десяти причин, чтобы трубить в шофар, использование труб во время царской коронации. Таким образом, в начале года Бог венчается на царство. Естественно, тема царствования — главная в Рош-га-Шана. О Боге-Творце нужно думать не только как об Устроившем этот мир, но и как о Том, Кто постоянно призывает человеческие существа повинаться Его правлению.

В течение месяца Элул рано утром читается «Слихот» («покаянные молитвы»). Цель этих чтений — сконцентрировать предельное внимание и духовную энергию, требуемые во время Десяти дней раскаяния. «Слихот» поощряет самопознание и культивирует ощущение готовности. Реформистский «Махзор» (молитвенник для праздников) содержит короткие молитвы и размышления на весь этот период. Покаянная молитва службы «Слихот» включает в себя следующие слова:

*За неслушание Твоего голоса внутри нас, За
отрицание потребное тей_нашей души,*

*Прости нас, помилуй нас и даруй нам ис-
купление...*

За затаенную злобу и обиды,

За отказ дать им уйти,

За то что, оставили надежду,

*Прости нас, помилуй нас и даруй нам ис-
купление.*

В настроении Рош-га-Шана есть определенная двойственность, которая проистекает из того факта, что Царство Божие, на которое делается особое ударение, одновременно подразумевает суд и сострадание. Мы можем увидеть это в приведенной ниже молитве размышления, где первоначальное настроение благоговения и ощущения собственной ничтожности сменяется чувством Божественной любви и радости:

*«Бедный достойными деяниями, невыразимо
ужаснулся я Твоему присутствию, при-
сутствию Того, Кто восседает на троне, Кому
возносит хвалы, Израиль... Да простит пороки
наши Твоя любовь, ибо любовь срывает
покровы со всего недостойного. Преврати же
бедствия в веселье и радость, жизнь и мир для
нас и для всего Израиля».*

И все-таки сочетание несчастья отчуждения и радости возвращения определяет настроение всего этого периода. Это с потрясающей силой выражено в том, как в некоторых общинах во время Йом Киппур поют длинное признание всей общины в ужасных грехах. Приведенная ниже притча проливает на это некоторый свет. Услышав о некоем рав-

вине, который следовал такой практике, Баал Шем Тов послал за этим раввином и спросил его: «Почему ты поешь исповедь с радостью?» Раввин сказал ему: «Посмотри-ка на слугу, который метет двор царя. Если он любит царя, он рад, что очищает двор от отбросов, и поет веселые песни, ибо он доставляет удовольствие царю*».

Таким образом, и в Рош-га-Шана праздничное настроение сочетается с усилением благоговейного страха перед грядущим Судным днем. Не всегда легко поддерживать необходимое равновесие, хотя это очень важно с точки зрения значения всего этого периода, где ключевыми идеями в равной мере являются человеческий грех и Божественное прощение.

Богослужение Рош-га-Шана само по себе в меньшей степени сосредоточивает внимание на человеческих созданиях как грешниках и в большей степени на Боге как Царе. Фактически грех едва ли упоминается. В «Мусафе» есть серия бенедикций, именуемых «царствованиями». В реформистском «Махзоре» они начинаются следующим образом:

«Давайте подумаем о силах, которые управляют нашей жизнью, потоках влечений и стремлений, которые поднимаются из глубин нашего существа, приливах честолюбия и желаний, которые сметают нашу волю, невысоких волнах привычек и обыденности, в которых тонут наши мечты, — но Господь превыше всего, и Его по-прежнему тихий голос звучит громче, чем их рев. В этот Новый год мы признаем, что Он Царь; да будет Он править нами и среди нас».

Образ старика на троне, по всей видимости, создает определенные трудности, но язык предназна-

чен восстановить ощущение присутствия Бога в этом мире, чувства духовного, как предпосылки искупления. Можно было бы ожидать, что ход мыслей будет противоположным и служение должно было бы начаться с очищения грехов, а затем уже сосредоточиться на духовном. Маймонид, однако, видел опасность такого подхода. Все могло бы закончиться полнейшей озабоченностью самим собой, как если бы Бог имел случайное отношение к этому процессу.

ВОЗВРАЩЕНИЕ

Идея, которая связывает все воедино, — покаяние. На иврите это слово звучит как «тшува», что дословно означает «возвращение». Это возвращение Бога можно воспринимать в очень простом смысле, но в то же время оно может подразумевать серьезный внутренний рост. Псалом 51 отражает богословское значение этого явления. В стихе 10 мы читаем:

«Сердце чистое сотвори во мне, Боже, И дух правый обнови внутри меня».

На период между Рош-га-Шана и Йом Киппур приходятся дни покаяния «поста Гедалии» и Ша-бат шува («суббота Возвращения»). В Шабат шуву из книги Пророков читают главу 14 книги Осии, в которой Израиль призывают вернуться к Богу и обещают ему последующее прощение и процветание.

Смысл греха в иудаизме необыкновенно глубок, и все-таки одновременно подчеркивается идея о том, что грех преходящ, ибо у нас есть возмож-

ность выбора и способность вернуться к Богу и достигнуть духовной чистоты. В иудаизме отсутствует мысль о внутренне присущей людям тенденции всегда поступать неправильно (в отличие от христианства с его концепцией «первородного греха»), основной упор здесь делается на борьбе между хорошими и дурными наклонностями. Маймонид так выражает эту идею: «Каждому человеку даруется свободная воля. Если кто-то пожелает вернуться на правильный путь и стать праведным» у него всегда есть силы это сделать».

В своем труде «Законы покаяния» Маймонид высказывает оптимистическое отношение к изменению, но это изменение должно быть в отношении, качествах и действиях. Таким образом, «тшув» — это центральный момент 10-дневного периода, не только в смысле сожаления о каких-то проступках, но и в смысле духовного преобразования, сосредоточения заново всей жизни на Боге и Его этических требованиях. Божье милостивое всепрощение зависит от личного искреннего раскаяния и глубочайшей решимости в части покаяния. Только тогда Бог сможет сдержать обещание, выраженное в книге Исаяи (1:18): «...если грехи ваши, как багряное, — как снег убелю; если будут красны, как пурпур, — как волну убелю». Не прощение, однако, но исправление ошибок является конечной целью, и в этом процессе выбор и ответственность принимают огромные размеры. В так называемой «Литературе самонаблюдения», выпущенной литовскими талмудическими академиями в конце XIX — начале XX века, мы находим реалистические высказывания на эту тему. Так, Исраэль Салантер говорит, что легче изучить всю Тору, чем исправить хотя бы одну черточку своего характера. Салантер основал движение, известное под названием «Мусар» («Моральное учение»),

320

которое ставило своей целью привести мир религии с его этикой в собственную жизнь и культуру. Выбор предоставляется очень определенно в одной из частей Торы, которую читают на Рош-га-Шана (Второзаконие, 31):

«Вот, сегодня Я предложил тебе жизнь и добро, смерть и зло. Если будешь слушать заповеди Господа Бога твоего, которые заповедаю тебе сегодня, любить Господа Бога твоего, ходить по путям Его и исполнять заповеди Его и постановления Его и законы Его, то будешь жить... В свидетели пред вами призываю сегодня небо и землю; жизнь и смерть предложил Я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь...» (Стихи 15—16, 19).

Простая церемония, которую выполняют после дневной службы в первый день Рош-га-Шана (или, если он приходится на субботу, на второй день), дает ясное представление о том, что может иногда показаться довольно запутанными идеями. Она называется «ташлик» («выбрасывание»). Иудеи собираются вместе, часто всей общиной, у реки или моря и читают книгу Михея (7:19), в которой Бог выбрасывает все грехи «в пучину морскую». Некоторые находят полезной эту физическую демонстрацию процесса выбрасывания всего, что есть плохого в их жизни, через выворачивание карманов и вытряхивание оттуда крошек и пыли. Давно существующий в ортодоксальных общинах, ритуал «ташлик» все больше распространяется в последнее время у реформистов.

Другое символическое приготовление ко Дню Искупления соблюдается сегодня только самыми ортодоксальными иудеями. Оно называется «капарот» («искупления»), того же корня, что и «кип-

пур». Основано оно на древнем храмовом ритуале этого дня и описано в книге Левит, 16: в пустыню из Иерусалима выгоняли козла. Считалось, что козел уносит на себе все грехи людские. После разрушения Храма обычай переродился: стали резать цыпленка и отдавать его бедным в качестве праздничной пищи перед Йом Киппур. В наши дни большинство людей вместо цыпленка дают деньги. Эту древнюю идею вспоминают, когда люди признают, что сделали что-то плохое, и хотят исправиться. «Капарот* никогда не применяется в реформистских общинах. Вместо этого поощряется благотворительность в форме приглашения одиноких и нуждающихся на трапезу после поста в Йом Киппур в—чей-нибудь дом или всей общиной в синагоге.

СОБЛЮДЕНИЕ ПОСТА

Отличительной чертой любого праздника является особая пища. Это особенно верно в отношении иудаизма, и Рош-га-Шана здесь не исключение. После того как праздник встречают чтением *кидуш», обычно едят пищу, в которой есть мед, как, например, печенье, или пирожные, или яблоки, облитые медом. Этим выражается надежда, что наступающий год будет сладким. Йом Киппур, однако, не только праздник, но и день поста, поэтому, пока он продолжается, не разрешается есть и пить. Пост в праздник может показаться странным, однако смысл поста не в том, чтобы наказывать себя и чувствовать себя несчастным. Цель его в том, чтобы отвлечь свой разум от физических потребностей и сосредоточиться на духовном. Эта цель связана с тремя другими обоснованиями поста в Йом Кип-

пур. Это может быть покаянием за дурные поступки, когда выказываются совершенно искренние угрызения совести. Пост также побуждает к самодисциплине и самоконтролю, весьма необходимым, для того чтобы выполнить в наступающем году данные обещания. Пост способствует состраданию, так как заставляет понять, что такое быть голодным даже один день, и осознание необходимости облегчить страдания. Со всех точек зрения пост как таковой - не-раеематриваетея-^как--конечная цель,- но служит средством выполнения цели Йом Киппур. Отрывок из книги Пророков, который читают в этот день (Исайя, 57:14—58:14) разъясняет, что соблюдение поста само по себе не означает доброго деяния:

«Вот, вы поститесь для ссор и распрей и для того, чтобы дерзкою рукою бить других; вы не поститесь в это время так, чтобы голос ваш был услышан на высоте. Таков ли тот пост, который Я избрал, — день, в который томит человек душу свою? Когда гнет голову свою, как тростник, и подстиляет под себя рубище и пепел? Это ли назовешь постом и днем, угодным Господу? Вот пост, который Я избрал: разреши оковы неправды, развяжи узы ярма, и угнетенных отпусти на свободу, и расторгни всякое ярмо; подели с голодным хлеб твой, и скитающихся бедных введи в дом; когда увидишь нагого, — одень его, и от единокровного твоего не укрывайся... Тогда ты воззовешь, и Господь услышит, возопиешь, и Он скажет: вот Я!» (58:4—9).

Именно книга Левит превозносит Йом Киппур и дает ему название. В Талмуде он просто называется «День» (Йома, 14б), указывая на раввинистическое

понимание этого дня как самого важного в еврейском году. В книге Левит (23:27—8) мы читаем:

«Также в десятый день седьмого месяца сего, день очищения, да будет у вас священное собрание; смиряйте души ваши... и никакого дела не делайте в день сей, ибо это день очищения, дабы очистить вас пред лицом Господа, Бога вашего».

Этот стих ясно предписывает не делать никакой работы, как и в Рош-га-Шана, как и в первый день других больших праздников. (В Рош-га-Шана ортодоксия следует тем же запретам, что и в субботу, за исключением приготовления пищи, если ее необходимо употребить в тот же день. Реформизм точно так же переоценивает запрещенные действия, как и в отношении субботы, не считая, например, поездки и использование электричества «работой».) Предписание книги Левит (23—27) в отношении смирения своих душ, или, как иногда это передают, «печали», толкуется раввинами как запрещение сексуальных отношений, умащивания (омовения), ношения кожаной обуви (признак удобства) и, самое главное, еды и питья. Таким образом, этот пост становится самым важным постом в иудаизме, который соблюдают все в течение двадцати пяти часов, за исключением маленьких детей и кроме тех случаев, когда есть угроза здоровью.

ИСКУПЛЕНИЕ

И снова именно через тексты книг мы можем приблизиться, насколько это возможно, к значению Йом Киппур. На каждую книгу по теологии в христианском учении в иудейском учении есть книж-

ный шкаф с законами, то есть Талмуд. Иудейская теология происходит из традиции и ее выражения в молитве. Это положение применимо и к теологии искупления. Грех в иудаизме разделяет и отчуждает людей от Бога. Как мы уже отмечали, основная цель периода покаяния, который заканчивается Йом Киппур, не только прощение, важное само по себе, но также возрождение. «Тшува» предполагает возвращение таких, какие мы есть, к священнической чистоте. Идея такова, что только через этот путь мир может стать таким, каким Бог создал его *vi* освятил заново. (В мистицизме Мартина Бубера и Авраама Исаака Кука подробно освещается эта тема.) Мы видим в таком случае два измерения этого дня. В отличие от Тиша бе-Ав, Йом Киппур не грустный день. Благодаря аспекту возрождения, в этом дне присутствует радость, как мы это поняли из истории о поющем человеке, в то время как он подметает двор.

То, о чем он пел, иными словами, исповедывание во всех грехах, по-прежнему составляет основу службы на Йом Киппур. Однако, перед тем как начнется исповедь, верующим необходимо почувствовать, что они освободились от клятв и обещаний, которые они не смогли выполнить в течение года. Дать клятву или обет в иудаизме означает взять на себя очень серьезное обязательство. И неспособность выполнить его оставляет ощущение совершенного проступка, от которого необходимо освободиться. Поэтому накануне Йом Киппур в синагогах собирается много людей, готовых отстоять длинную службу. Служба начинается с «Кол Нид-рей» («Все обеты»), молитвы, призывающей Бога отменить все обеты, которые не могли быть выполнены. Эту молитву нельзя использовать, чтобы отменить обязательства, которые евреям просто не

удалось выполнить, например, вернуть долг. Она относится только к обетам, данным Богу, таким, как добровольный пост (см. главу 13), или другим религиозным обязательствам, которые не смогли быть выполнены по реальным причинам. Исторически самый показательный пример такого обета относится ко времени испанской инквизиции, когда евреи были приведены к клятве верности католической церкви, чтобы избежать преследований. Молитва «Кол Нидрей» сделала возможным для этих евреев поклоняться Богу, не чувствуя при этом, что они отреклись от него. Древний мотив этой молитвы — постоянное напоминание о трудностях, с которыми сталкивались евреи, стремясь сохранить свою веру. Раввин XIII века Игуда Набожный сказал:

«Пойте свои молитвы Богу так, чтобы музыка их заставляла сердце плакать, и давайте Ему хвалы так, чтобы оно запело. Тогда вы наполнитесь любовью к Нему и радостью, которая забурлит в вашем сердце».

После того как взяты обратно религиозные обеты, внимание переносится на грехи. В вопросе греха уже требуется не отмена, а прощение и отпущение грехов. Внимание четко сосредоточено на ответственности каждого из принадлежащих к еврейскому народу в соблюдении этических требований. Исповедальные молитвы составляют с большими или меньшими подробностями, перечень грехов, представленных для прощения. Как и в большинстве иудейских молитв, слово «мы» употребляется повсеместно, напоминая, что каждый человек разделяет печаль, а часто и последствия грехов других людей, но после того как одна часть молитвы закончилась, делается пауза, чтобы каждый мог лич-

но исповедаться в собственных грехах. Более длинный список, он состоит из 44 грехов, в реформистском молитвеннике начинается следующим образом:

«За грех, который мы совершили перед Тобой своими глупыми речами.

И за грех, который мы совершили перед Тобой, используя свой разум дурно.

За грех, который мы совершили перед Тобой по требованиям бизнеса.

И за грех, который мы совершили перед Тобой, причиняя насилие.

За грех, который мы совершили перед Тобой, когда использовали подкуп.

И за грех, который мы совершили перед Тобой, принуждая».

Ортодоксальная исповедь подобным же образом перечисляет действия, наносящие ущерб: поспешное осуждение, зависть, сплетничанье — ограничимся только этими тремя. И снова, сама по себе исповедь никого автоматически не возвращает к Богу. В иудаизме ясно подчеркивается, что Бог не прощает человеку какой бы то ни было грех, совершенный против другого человека, если он или она не попытались исправить его. В Мишне говорится:

«За проступок между человеком и Богом День искупления искупает; но за проступок между человеком и его ближним День искупления не искупает, если только первый не помирился со своим ближним» (Иома, 8:9).

В теологии искупления, которая исходит из этого положения, Божественное милосердие требует определенных обязательств от человека. Современ-

ный раввинистический авторитет Дж. Б. Соловейчик раскрывает сущность Йом Киппур в поэтическом описании сцены, когда Моисей стоит на горе Синай после греха, случившегося в связи с золотым тельцом (Исход, 32). Одинокий и несчастный, Моисей трепещет в полной тишине темной ночи в пустыне. Только когда он задрожал, послышался отдаленный слабый звук. Поскольку Моисей призывает Его в своей молитве и просьбе, Бог появляется. Из этого описания следует вывод, что от человека тоже ожидается какое-то действие, пусть ничтожное, прежде чем «в один миг» все получится.

«Гафтара» во время дневной службы в Йом Киппур обобщает «тоску» Бога по покаянию. В книге Ионы пророку приказывается призвать народ Ниневии к покаянию. И сам Иона, и ниневитяне должны изменить как поведение, так и свою позицию. Мишна указывает, что именно когда «увидел Бог дела их, что обратились они от злого пути своего» (Иона, 3:10), а не когда Бог увидел их власяницы и пощение, Он отменил наложенное им наказание (Таанит, 2:1).

Многие иудеи проводят весь день Йом Киппур в синагоге, только иногда выходят подышать свежим воздухом или уходят на короткое время в середине дня. Все сконцентрировано на идее искупления. Преобладает белый цвет, символ праздника и чистоты. Это заметно по одеждам раввинов и кантора, по занавесям на ковчеге. Некоторые мужчины поверх одежды надевают белый китель (многие накануне Йом Киппур проведут обряд «микве» в знак духовного очищения. См. главу 9). В неортодоксальных синагогах богослужение также занимает значительное время. Хотя упоминания о жертвоприношениях, физическом воскресении мертвых и личности Мессии выпущены из службы, как теологи-

чески устаревшие, их заменяет обширная тематика, как относящаяся к древности, так и современная.

Заключительная служба в конце дня называется «неила» («закрытие»). Это название относится к древним временам, когда после вознесения молитв ворота Храма закрывали. Идея службы «неила», которая выросла из этого обряда, состоит в закрытии врат небесных после Божьего Суда. Врата, открытые для покаяния, символически представлены дверцами ковчега, открытыми во время службы. Пророк Иезекииль сосредоточивает внимание на ответственности индивидуума за соблюдение Божьих заповедей и бросает ему вызов через смысл всех Десяти дней раскаяния:

«Разве Я хочу смерти беззаконника? говорит Господь Бог. Не того ли, чтобы он обратился от путей своих и был жив?» (Иезекииль, 18:23).

Одинокий долгий трубный зов шофара возвещает конец поста. Дома или в общине исполняют «Гавдалу». Пост закончен. Некоторые пойдут строить «суку» для следующего праздника. Соблюдая мицву построения хижины для Сукот, они выражают тем самым сущность иудейской веры: Бог дал еврейскому народу мицвы, по которым ему надлежит жить так, как Богом предназначено.



ГЛАВА 16

ХОЛОКОСТ**ВОПРОСЫ И ПАМЯТЬ**

Многие люди, испытывая страшную боль или чувство потери, вдруг начинают понимать, что постоянно задают себе вопрос: «Почему?» Это не значит, что они: постоянно 'йроговариваюг его вслух. И не ждуг, чтобы кто-то обязательно ответил на этот вопрос. В самом деле, любой ответ на этот вопрос рискует оказаться банальным, равнодушным или даже жестоким. Этот вопрос встает, скорее, как протест против чего-то, что угрожает смыслу жизни, против чего-то, что, как им кажется, не должно существовать. Часто говорят, что смерть одного ребенка ставит этот вопрос так же остро, как во время Холокоста смерть миллионов детей. Ни у кого не возникает сомнения, что для тех, кто любит этого ребенка, это так и есть. Для многих, однако, Холо-кост бросает особенно яростный вызов значению жизни. Если мы верим в уникальную ценность каждой человеческой жизни, значит, чем больше потеряно жизней, тем сильнее мы, по-видимому, чувствуем, что отчаянно хотим получить ответ.

Есть люди, и среди них известные еврейские мыслители, которые утверждают, что Холокост ста-

вит новые вопросы, — не только старые, но в большем масштабе. Они настаивают, что эта попытка геноцида была единственной в своем роде не только с точки зрения глобальности, но и по своей жестокости. В частности, они задают вопрос «Почему?» в отношении установки германских нацистов унижить и дегуманизировать евреев и другие группы, отобранные как низшие, прежде чем уничтожить их. Все эти дебаты сконцентрированы вокруг вопроса, считать или не считать Холокост явлением единственным в своем роде. Узнав в последние годы о чудовищной жестокости и массовых «этнических чистках» в бывшей Югославии и в Руанде, а также об очевидном бессилии (кто-то добавил бы, равнодушии) мировых держав предотвратить их, мы, возможно, употребили бы слово «единственный» ^ге~ слишком охотнqv Если существует что-то, что может быть сделано ради «уникальности» содеянного, это будет означать, что преследуется цель его виновников, то есть тотальное уничтожение нации. Естественно, нет смысла заявлять о более ужасных страданиях евреев по сравнению с другими народами или объявлять Гитлера исчадием ада по сравнению с другими зловещими политическими фигурами. Практически не обсуждается, однако, тот факт, что осознание Холокоста поднимает несметное число вопросов, на которые, по мнению многих, невозможно дать ответы. В этой главе речь идет об определении этих вопросов и оценке их значимости для иудейской веры.

Раввин Альберт Фридландер утверждает, что задавать вопросы жизненно необходимо. Даже если, как он полагает, невозможно найти в наше время удовлетворительные ответы на эти вопросы, их игнорирование, невнимание ко злу Освенцима будет продолжать отравлять чистоту веры. Фридландер

рассматривает некоторые из откликов со стороны иудейских теологов, религиозных деятелей, писателей и психологов — ортодоксальных и прогрессивных. Он называет их «всадники на рассвете», и так же он озаглавил свою книгу на эту тему, опубликованную в 1993 г. Это те, пишет он, кто, будучи евреями, вошли в тьму, многие из них сами пережили лагерь или потеряли там своих близких. Это вестники, которых евреи сегодняшнего дня должны слушать, если они хотят «выйти из тени Холокоста». Но он считает, что это «движение от крайнего страдания до умеренной надежды»* (подзаголовок книги) — обязанность не только евреев. Он рассматривает со многих точек зрения роль христиан. Это важно по ряду причин: во-первых, из-за той роли, которую играло антииудейское христианское учение в подъеме и развитии антисемитизма; во-вторых, из-за вклада в деятельность и богословскую мысль со стороны христианских оппонентов Гитлера; в-третьих, из-за потребности в самокритике и новых подходах со стороны сегодняшних христиан, если наступит исцеление. Фридландер не одинок в своем желании втянуть неевреев в дискуссию. Британский ортодоксальный раввин Норман Соломон писал о долге теологов, философов и «простых» иудеев и христиан принять участие в разговоре о Холокосте. Честное сотрудничество в этом вопросе, утверждает он, необходимо для строительства счастливого будущего. Само собой разумеется, иудеи и христиане должны понимать цель такого разговора. Дальнейшие вспышки враждебности неизбежны, если христиане будут высказывать отрицание роли церкви в попустительстве антисемитизму, а в некоторых случаях возвращении его, или если иудеи просто бросят свои обиды к ногам христианских слушателей в школах или на публичных митингах.

Без сомнения, на руководителях и писателях, принадлежащих к обоим вероисповеданиям, лежит ответственность не только обмениваться фактами, но и находить пути, чтобы продвигаться вперед, вместо того чтобы попросту внушать мысль о виновности друг друга.

В последние годы было много разногласий, как об этом свидетельствуют статьи из газет «The Jewish Chronicle» и «The Times Educational Supplement», в отношении правомерности изучения Холокоста в школах и колледжах. Очевидно, что сохранить равновесие между уверенностью, что люди будут знать факты Холокоста, особенно перед лицом ревизионистов, которые оспаривают их, и тем грузом ужаса и отчаяния, который будет на них возложен, чрезвычайно трудно. «Помнить ради будущего» — так называлась международная конференция по Холокосту, которая проходила в Лондоне и Оксфорде в 1990 г. Конференция надлежащим образом подытожила цели исследования и изучения Холокоста. Очевидно, что те, кому удалось выжить, не могут забыть о нем. Непозволительно допустить, чтобы о нем забыли его виновники; не следует поощрять ныне живущих, чтобы они забыли о нем. Но как лучше помнить — в этом предмет расхождений во мнениях среди евреев, и эти расхождения напоминают нам о том, что единого ответа евреев на этот вопрос нет. Показательно, что в течение 20 последующих лет очень мало было сказано о Холокосте с теологической точки зрения, хотя было сделано немало попыток художественного и литературного его выражения. Джонатан Сакс характеризует это явление, как «тайну, окутанную молчанием». Даже те, кто со времен суда в Эйхмане в 1961 г. много писали по существу этого вопроса, не склонны называть себя иудейскими теологами. Тео-

рия Холокоста не есть дисциплина по своему праву, и никто не пытался теологически систематизировать ее, чтобы взглянуть на это явление и на реакцию на него с аналитической точки зрения, представив логичное и критическое описание теологических источников. Неевреи правомерно опасаются требований понимания. Но евреи также ощущают полнейшее непонимание всего этого. Еще раз Джонатан Сакс обобщает все это, когда спрашивает одновременно, как смеет кто-либо говорить и в то же время как смеет кто-либо не говорить о переживании столь непостижимой глубины.

И тем не менее само понятие памяти проблематично. Какую цель преследовали те, кто построил огромный музей Холокоста в США, и те, кто посещают его? Тот же самый вопрос можно задать о «Яд ва-Шеме», музее Холокоста в Иерусалиме, «Мировом центре изучения Холокоста». Педагоги, психоаналитики и другие деятели со знаниями и опытом, необходимыми для этого сложного предмета, проводят там семинары и курсы. В музей водят руководителей мирового масштаба и обычных туристов, когда они приезжают в Израиль. Среди посетителей музея немного таких, кто не был бы потрясен и взволнован увиденным в «Яд ва-Шеме», однако память, особенно для самих евреев, выходит далеко за пределы увиденного в музее. Есть израильтяне, которые возражают против того, чтобы детей водили в «Яд ва-Шем» или чтобы они принимали участие в его программах. Они спрашивают, а зачем, собственно, детям эти «воспоминания» о Холокосте? Конечно, в Израиле и за его пределами есть евреи, которые в целом выступают против сосредоточивания на прошлом. Они опасаются, что это просто означало бы воспроизведение еще и еще раз обиды и, кроме того, создавало бы отноше-

ние к евреям, как к тем, которые уже были принесены в жертву, а стало быть, это может повториться — еще еще раз. Однако скрытые обиды, — несомненно, еще более опасны, как показывает пример Югославии, где в 1990-х годах имел место мощнейший взрыв ненависти, который, вовсе не будучи неожиданным и необъяснимым, стал логическим завершением неудавшейся попытки «воссоединения» различных религиозно-этнических групп, произведенной 50 лет назад.

В продолжительных разговорах о беззакониях Холокоста есть очевидный риск, особенно если они не объединены с другими проявлениями нацизма. Частота, с которой тема Холокоста возникает на митингах или на страницах газет, рассчитанных на христиан или на христиан и иудеев, когда интересы их веры переплетаются, может вызвать противоположную реакцию. «Только не снова» — таким может оказаться ответ тех, кто, не имея опыта евреев, не может постичь, почему нельзя сказать, что с этим покончено. Симон Везенталь, например, иногда подвергается критике за мстительность в отношении преследуемых им нацистских преступников. Он и те, кто поддерживают деятельность его фонда, думают по-другому. Они считают неправомерным похоронить память о преступлениях против человечества (ложно принимаемые за военные преступления) с точки зрения дальнейших отношений с Богом. Напротив, «акт справедливости» должен быть осуществлен здесь и сейчас. Они также подвергают сомнению любые небрежные разговоры о прощении, и не в последней степени потому, что маловероятно, будто «прощение» может быть даровано другими от лица миллионов убитых. В Центре Везенталя в Лос-Анджелесе размещается Музей терпимости, и именно о терпимости и сострадании

думают те, кто осуществляет деятельность фонда Везенталя. Справедливость с точки зрения иудейской традиции, и, по всей вероятности, традиций других религий тоже, не есть нечто противоположное прощению. Это старое заблуждение не может быть просто забыто, однако здесь требуется нечто более конкретное и позитивное.

Ключ к пониманию необходимости для евреев именно «помнить», как если бы они были склонны забыть, возможно, лежит в том факте, что для поминовения специально выделен день, который называется Йом га-Шоа («День Шоа»). На иврите слово «шоа» означает «смерч», и евреи его употребляют чаще, чем «Холокост». Этот день первоначально назывался «Днем Холокоста и героизма» и был учрежден израильским парламентом в 1951 г. Его отмечают каждый год 27-го числа месяца Нисана (в годовщину восстания в Варшавском гетто) большинство евреев, за исключением ультраортодоксов. Поскольку он был введен светским органом власти, кнессетом, многие иудеи (в том числе теперешний главный раввин Великобритании рабби Сакс и его предшественник Якобовиц) не уверены в возможности установления особого мемориального дня с соответствующими мемориальными молитвами. Они предпочли бы соединить День памяти Холокоста с существующим постом «Тиша бе-Ав», в котором поминаются прежние «разрушения», в частности Первого и Второго Храмов в Иерусалиме.

И здесь возникает важный вопрос. Считать ли Холокост одним из событий в истории евреев, пусть колоссальным по своим разрушительным последствиям, или же его нужно выделить как единственное в своем роде? Это один из вопросов, которыми задаются теологи. Они приходят к различным ответам. Возможно, такое положение вещей

служит иллюстрацией факта, что даже в «послестологическую эпоху», как иногда называют наше время, в иудаизме (и в христианстве) по сути дела задают одни и те же вопросы как «рядовые» члены общины, так и теологи. Оценить воздействие Холокоста на еврейский мир — трудная задача, не в последней степени потому, что не существует одного еврейского мира. Таких миров несколько, США, Израиль и восточно-европейское еврейство составляют только лишь часть еврейства. Число жертв Холокоста заключается в том, что он смел с лица земли центры еврейского населения, а с ними и культуру, а все, кто остались после истребления, переместились в США и Израиль. Психологическое и духовное воздействие измерить значительно труднее. Можно, однако, утверждать, что иудейской вере были нанесены оскорбления, общие для евреев различных общин и многих религиозных взглядов, в том числе тех, кто по существу отбросили формальную религию.

Поднятые вопросы, хотя и не выраженные в явно теологической форме, фактически группируются вокруг все того же старого вопроса «Почему?» Они вращаются вокруг убеждений, которых по-прежнему придерживаются, наполовину придерживаются или же с неохотой отказываются, а именно, что Бог добрый, что Бог могущественный и что Он предназначил еврейский народ для особой цели в истории мира. Можно придерживаться точки зрения, что Холокост по своей особой совокупности фактов единственен в своем роде, или же можно утверждать, что по существу здесь не представлено никакого радикально нового богословского возражения. Как бы то ни было, невозможно отрицать, что это неизмеримое зло, осмысленное ли теологически, преодоленное ли психологически или же

просто постигаемое через поп-культуру (как, например, роман «Ковчег Шиндлера» и снятый в голливудском стиле фильм «Список Шиндлера»), разъедает самые основы веры в великодушного Творца, который выработал Свои цели в истории человечества, и отвел еврейскому народу особую роль в Своем замысле. Холокост вместе с учреждением государства Израиль—события, —аощ-нейшнм образом связанные в воображении евреев, они оказали огромное влияние на самосознание евреев.

В данной книге, написанной преимущественно для неевреев, которые пытаются понять и изучить иудейскую веру, фокус этого короткого рассуждения о воздействии Холокоста на жизнь евреев — теологическая традиция. Мы видим, как писатели бьются над разрешением тех самых вопросов, которые~жы определили в самом начале этой главы. В многообразии их ответов теологам представляются основные пути, по которым люди примирились, по крайней мере теоретически, с различными аспектами Холокоста. Ассимиляция, отрицание традиционной веры ради сосредоточения на своего рода экзистенциальном иудаизме, восприятие его как наказания или способ освящения Бога — эти возможности в равной степени выражают теолог, художник или простой верующий. Некоторые из их основных рассуждений стоят того, чтобы на них обратили внимание, ибо здесь теологи, по крайней мере, пытаются избежать всеобщего цинизма в отношении Бога и человеческих существ, своего рода незадавания вопросов вообще, что, без сомнения, опасно, так как служит способом растравлять рану. Вопросы о страдании невинных, Божественных и человеческих целях и ответственности встают перед всеми верующими, но для иудеев они встают особенно остро. Эти вопросы касаются природы и су-

ществования Бога, места Холокоста в мировой истории евреев, а также уместности иудейской веры и практики в эпоху «после Освенцима». В этом смысл опыта, который призывает к ответу три составляющих традиционного иудаизма: Бога, Тору, и народ Израилев.

«Помни» — ключевое слово иудейской религий. Звучит ли оно на многочисленных праздниках или во время постов, посвященных историческим событиям, или на главном празднике и посте Рош-га-Шана и Йом Киппур, понятие памяти подразумевает не только простое воспроизведение в уме событий прошлого. Это скорее оценка их значения. Возможно, "существуют—определенные—опасности—в таких кассовых фильмах, как «Список Шиндлера», или даже в популярной экскурсии по музею «Яд ва-Шем», кп. рГТЯИ тлп,кп не_впадать _в_ невежество и апатию, ужасы Холокоста необходимо представлять на суд людской. Для этой реальности помнить, однако, означает идти дальше фактов, углубиться в своего рода исследования их смысла или, если угодно, бессмысленности. Оставшаяся часть этой главы дает определенное представление о том, как некоторые писатели пытались сделать именно это. Речь идет не о всеохватывающем обзоре сделанного, а просто о некоторых примерах, в частности, о двух писателях. Взяты именно они, как представляющие противоположные точки зрения на то, что нужно сделать, чтобы влить свежие силы в еврейский уклад жизни после Холокоста. Они не только представляют теологические теории Холокоста, но и работают над теологическими теориями периода после Холокоста (некоторые из них все еще в процессе развития), призывая иудеев уходить от него, чтобы не чувствовать себя постоянно в него заключенными.

РАДИКАЛЬНЫЙ ОТВЕТ

Первый писатель (и основной с точки зрения этой проблемы), о котором идет речь, — Ричард Рубинштейн (в некотором смысле все более поздние писатели принимают вызов, который он бросил). Его идеи развивались фактически в течение 20 или 30 лет, о чем можно судить по изданию его книги «После Освенцима» 1992 г., которая имеет подзаголовок «История, теология и современный иудаизм». В первом издании, 1966 г., подзаголовок был «Радикальная теология и современный иудаизм». Книга оказалась настолько радикальной, что вызвала настоящий взрыв эмоций в его родной Америке, так как поколебала сами основы традиционной иудейской веры. В ответ на трудность соединения Холокоста с понятием о Боге, принимающем участие в истории, особенно в истории еврейского народа, Рубинштейн просто утверждает, что они несоединимы. Библейский образ спасающего Бога должен уйти. Бог — это скорее «Святое Небытие». Отсюда появился титул Рубинштейна, как теолога «Божьей смерти». По сути дела, он логически обосновывает интуитивное: «Я не могу больше верить». В отличие от тех, кто упорно держится за веру в Бога, каким-то образом усматривая в Освенциме Божественное провидение, а в Гитлере — действующую силу, осуществляющую Божье наказание (своего рода современного Навуходоносора), он не считает возможным праздновать Пэсах с его положением о Божественной заботе и вмешательстве в жизнь евреев.

Аргумент Рубинштейна заключается в том, что иудаизм выживет, и люди не последуют логике Холокоста, а именно это в значительной степени и произошло в иудейском мире. Для многих, однако,

он стал последовательным выразителем того, что они чувствовали. В центре внимания находится больше не Бог, а израильская община. Вплотную подходя к писателям-экзистенциалистам, он считает, что евреи должны создать смысл существования и не предполагать, что оно черпает свое значение из Божественного. Он выступает за возвращение к первоначальным источникам, к значению природы, особенно на израильской земле, и к святости физической жизни. В последние годы его теории появились более оптимистические ноты, чем в 1966 г. Он пришел к утверждению понятия Бога как высшей реальности и отказался от идеи радикальной абстракции или даже чего-то несуществующего.

Рубинштейн предлагает евреям способ сохранить самих себя. Основанный на религии в форме ритуалов и обычаев, но не на теистической вере, этот способ содержит в себе, безусловно, элемент честности. Но есть и определенная нечестность или, во всяком случае, уловка в рекомендации посещать синагогу и молиться в качестве своего рода групповой терапии, если тот, кто молится, находит содержание молитв бессмысленным и, более того, не верит в Бога, Которому молится. Он подчеркивает необходимость продолжать совершать настоящие иудейские ритуалы, но прав ли он, полагая, что эти ритуалы можно отделить от веры, которую они выражают? Будут ли так уж несомненно иметь больший смысл полностью светские или общественные способы выражения личности? И в то же время есть люди, которые находят ценность в самих ритуалах, в то время как они потеряли (а может быть, никогда и не имели) веру (см. главы 1 и 17). То, что он предлагает, действительно кажется правильным тем, на кого религия воздействует психологически.

В решении, предлагаемом Рубинштейном, есть, однако, и другие проблемы. Самые важные среди них — его оценка истории и ограниченное знание библейской веры. Он воспринимает «Шоа» как определяющее событие еврейской истории. И именно его он выдвигает как неопровержимое доказательство несуществования Бога. Логически рассуждая, ему следовало бы считать факт основания государства Израиль, которому он придает столь важное значение, как равным образом неопровержимое доказательство существования Бога. В издании «После Освенцима» 1992 г. Рубинштейн фактически обращается к событиям, начиная с Шестидневной войны 1967 г. и до наших дней, и делает вывод о распространении нового взгляда на Завет, но по-прежнему отрицает идею о роли Бога в истории. Можно было бы еще раз спросить: «Если события, разрушившие Израиль, служат доказательством отсутствия Божественного провидения, то чему служат доказательством события созидательные?» Равным образом он ошибается, предполагая, что его вопрос о деятельности Бога в истории нов сам по себе. Библейский материал более разнообразен, чем он признает. Во многих местах в Библии (например, в книге Иеремии, 12:1) раздается вопль, вопрошающий, почему хорошие люди страдают, а плохие процветают.

ТРАДИЦИОННЫЙ ОТВЕТ

Наиболее значительный оппонент Рубинштейна — писатель Елиезер Берковиц, а его наиболее часто цитируемая работа — «Вера после Холокоста» (1973 г.). Он настолько решительно настроен против радикализма Рубинштейна, что его собственные теологи-

ческие аргументы временами становятся слишком надуманными. Одни считают, что он обходит вопрос, поставленный Рубинштейном, предлагая описание мира, которое, сохраняя прежние истины, не имеет отношения к реальной действительности. Другие указывают, что сам Берковиц не претендует на то, чтобы ответить прямо на мучительные вопросы, но подает надежду, что акты искупления в будущем такие ответы дадут. В конце концов, его заботой является вера после Холокоста, а не утверждения, допускающие логическое обоснование или свидетельство. Ученый Стивен Кац говорит в своей работе «Диалоги эпохи после Холокоста» («New York University Press», 1985), что «заслуга Берковица состоит в том, что он сформулировал несколько важных теологических тезисов, даже если его утверждения о «вере» в контексте иудейской теологии после Освенцима только предположительны». Он говорит о своем мужестве, когда имеет дело со «смыслом» и реальностью «Шоа», и, несмотря на все пробелы в аргументации, указывает нам путь «в направлении важных истин, которые нуждаются в дальнейшем размышлении и развитии. Его-консерватизм сделал для него возможным дать, пишет Кац, «один из наиболее теологически и иудейски убедительных «ответов» из всех тех, которые прозвучали в этой дискуссии».

Берковиц начинает с того стихотворного отрывка в библейском предании, которого не знает Рубинштейн, а именно с протеста, что Бог, по-видимому, отсутствует во время испытаний правоверных. В самом центре его рассуждений находится стих, где, как он утверждает, прославляется присутствие Бога, Который может скрыться и скрывается, с тем чтобы предоставить людям ответственность и свободу: «Истинно, Ты Бог сокровенный,

Бог Израилев, Спаситель* (Исайя, 45:15). Рассуждение о необходимости для Бога уступить место, чтобы люди могли развиваться как нравственные личности, является центральным в его аргументации. Это «оправдание» зла, защита так называемой свободной воли — не новое утверждение, общее как для иудейской, так и для христианской философии, но Берковиц использует его совершенно особым образом в связи с несчастьями еврейского опыта. Бог «должен уклониться от истории», пишет он, и не вмешиваться, даже если эта свобода используется далеко не во благо. Но на самом деле это только кажется, что Бог отсутствует. Он тем не менее, присутствует как спасающий Бог Исайи (Исайя, 45:15). Берковиц упоминает некоторые псалмы-плачи, в которых говорится о Боге, «скрывающем Свое лицо» без какой-либо вины со стороны людей, такой, например, как грех. В псалме 44:24, в частности, община, после оплакивания своих страданий и их несправедливости, кричит:

«Для чего скрываешь лицо Твое, забываешь скорбь нашу и угнетение наше?»

Берковиц отвергает здесь одно из традиционных представлений, которое все еще выдвигает ряд теологов, трактующих, например, Холокост как наказание. «Из-за грехов наших» — так объясняют причины, по которой Бог скрывает Свое лицо, некоторые библейские тексты, в частности Второзаконие (31:17—18). Пророки древнееврейской Библии также интерпретируют разрушение Храма как наказание за нарушение людьми Завета Синая. Отсюда проистекает давнишняя идея, укрепившаяся в умах некоторых людей, что в Холокосте вечносправедливый Бог, должно быть, наказывает кого-то за

что-то. Большинство этих людей затруднились бы ответить, что же это за «что-то». Ассимиляция, как неверность иудаизму, секуляризм или даже сионизм? Сама идея о подобном сопоставлении поставила бы того, кто предлагает ее, перед лицом весьма энергичной оппозиции. В дальнейшем возникают новые противоречия. Как объяснить, к примеру, тот факт, что многие из тех, кто погиб, были наиболее верующими людьми? В своей книге «С Богом в ад» (1979 г.) он приводит берущие за душу свидетельства преданности вере многих из тех, кто был в лагерях (книга указывает на тяжкий опыт самого Берковица — она посвящается его матери, брату и двум сестрам, которые погибли). И, если взглянуть поглубже, какие грехи могли заслужить такое ужасающее «наказание»?

Как и большинство ортодоксальных мыслителей, Берковиц не верит в то, что Холокост единствен в своем роде, разве что по «объективным размерам своей бесчеловечности». Он настаивает, что его надо рассматривать в контексте истории в целом и отдельной истории еврейского народа в частности. Он обращается здесь к другому библейскому представлению об Израиле, как о страдающем рабе. В книге Исайи, в частности в 52:13—53:12, раб страдает не за свои прегрешения, но за прегрешения других людей, и его страдания являются каким-то образом частью Божьего замысла в отношении мира. В противоположность некоторым другим мыслителям Берковиц считает, что Израиль не должен стать «такой же нацией, как все другие», мощной и оправдавшей само свое выживание.

Другие элементы, начиная от библейских и раввинистических ответов до вопроса страдания в еврейской традиции, исследованные Берковицем, — это «Кидуш га-Шем» («Освящение Имени») и «аке-

да» («связывание») Исаака. «Кидуш га-Шем» относится к тем, кто отдает свою жизнь, но не предаёт иудаизм, мученикам, или «кдошим» («святым»). Но в Холокосте погибли все: религиозные, обращенные в христианство и атеисты. Они не были мучениками, выбравшими смерть за иудейскую веру, но жертвами, которые не хотели умирать, но умерли, потому что в их жилах текла еврейская кровь, Берковиц и другие евреи (хотя и не все) отрицают, что «Кидуш га-Шем» имеет какое-либо отношение к Холокосту. Берковиц, однако, обращается к древней истории о связанном Исааке (Бытие, 22), в которой Авраам представлен как проходящий испытание на преданность.

В то время как в точке зрения Берковица есть аспекты, которые звучат правдоподобно для многих, критика этой точки зрения звучит правдоподобно для, возможно, еще большего количества евреев, и не только для представителей прогрессивного крыла иудаизма. Можно противопоставить ему, в частности, тот факт, что германские нацисты отобрали у евреев свободу. Таким образом, свобода тех, кто предпочел добро, была уничтожена теми, кто предпочел зло. А далее следует тревожный вывод, что если такие вещи, как бескорыстная любовь, прощение, сила духа и вера, недействительны, если только они не являются реакцией на подобную бесчеловечность, значит, германский нацистский режим в действительности помогал евреям в их нравственном развитии. Можно даже пойти дальше и предположить, что еще большее разложение в будущем может способствовать росту нравственности евреев. Даже если принять, что всемогущий и всемилостивый Бог не мог сотворить людей, свободных делать добро, без сотворения тех, кто свободен делать зло, встает вопрос: «А стоит ли?»

При таком громадном размере зла, причиненного Холокостом (и, разумеется, событиями других времен, когда плоды свободы переходят всякие границы), не предпочтительнее ли обойтись без человеческих существ, способных выказать мужество и веру? Как и другие теологи (такие, как Фэкен-хейм), Берковиц обращается к книге Иова, которая описывает библейский прецедент, когда человек страдает от огромной несправедливости и все же продолжает верить в Божье провидение. Параллель, однако, не совсем удачная, так как Иов, в отличие от большинства евреев под властью Гитлера, продолжал жить и имел возможность рассказать эту историю, причем к нему вернулись здоровье и счастье. По контрасту, для тех шести миллионов возможности для этического роста больше не существовало. Именно поэтому некоторые мыслители говорят, что ни один «ответ» о Холокосте не может быть убедительным без какой-либо ссылки на своего рода загробную жизнь. Сам Берковиц допускает:

«Все это не снимает с Бога ответственности за страдания невинных в истории... Должно существовать измерение вне истории, в котором страдание найдет свое искупление через Бога. Это необходимо для веры каждого иудея».

Рабби Дан Кон-Шербок считает, что внимание к определенному пренебрежению иудейской верой загробной жизни — это именно то, чего недостает во всех серьезных теологических теориях Холокоста. Можно спорить, однако, о том, что, если только такая теория не выработана самым тщательным образом, вера в загробную жизнь становится просто костылем, способом избавить Бога от неприятнос-

тей. До сих пор еще не появилось всеобъемлющего подхода к этому вопросу, который позволил бы избежать пресловутого «пирога на том свете».

Способ, которым Берковиц пытается приспособить образ Израиля к своему представлению о еврейском народе как о страдающем рабе, малоубедителен. Представление о государстве Израиль, как о доказательстве наказания силами добра сил зла, победе света над тьмой, противоречит некоторым из центральных положений его теории. Утверждение Берковица о том, что, когда евреи страдают от исторических бедствий, Бог ограничивает свою власть, чтобы не подавлять человеческую свободу, похоже, не согласуется с его убеждением, что Бог занимается государством Израиль. Как можно усмотреть Бога за работой по установлению мирского государства в 1948 г., об этом остается только спросить, и много веков назад, во время бегства из Египта, чье обращение с детьми Израилевыми вызывало намного меньше страха, чем обращение Гитлера? Если Израиль — свидетель окончательного суда высоконравственного Бога над историей, нельзя ли, чтобы это случилось немного пораньше? Далее, хотелось бы знать, что сказал бы Берковиц, если бы государство Израиль было уничтожено? Что Бог снова скрывает Свое лицо? Логика требует именно такого ответа. Он утверждает, что Исход был чудом, явлением, так сказать, одноразовым, но, стреноживая таким образом это событие, значение которого, в конце концов, огромно в еврейском историческом опыте, Берковиц приходит к такому представлению о Боге и мире, которое не имеет ничего общего с традиционным иудейским. Одна из постоянно возвращающихся опасностей для государства Израиль состоит в том, что некоторые требуют теологического обоснования для его существования, при этом игнорируя отдель-

ные аспекты теологии. Как мы увидим в следующей главе, ряд ответвлений сионизма (как иудейского, так и христианского) явно «используют» Бога с совсем маленькой ссылочкой на то, что Его воля не совпадает с их волей.

ВЫЖИВАНИЕ И ТО, ЧТО ЗА НИМ

В то время как о Берковице можно сказать, что он служит примером как лучшего, так и худшего образа мыслей в отношении жизни евреев после Холокоста, необходимо также коротко упомянуть о других многочисленных участниках общего дела. Эмиль Фэкенхейм считает, что внимание должно быть сосредоточено не на какой-либо традиционной теологической теории или теодицее (согласование идеи всемогущего и благого Бога с наличием мирового зла), но на выработке ответа, который могли бы дать евреи. Не нужно тратить время на попытки выручить репутацию Бога, вместо того чтобы сосредоточиться на своих обязанностях. В дополнение к 613 заповедям Торы теперь появилась 614 мицва. Из Освенцима, говорит он, доносится властный голос, обязывающий выжить и этим не дать Гитлеру победить посмертно. Евреям «запрещается отчаиваться в Боге и тем более позволить иудаизму погибнуть». Он тоже верит, что «Бог-Спаситель прошлого по-прежнему спасает» и сосредоточивает Свои надежды на продолжении существования народа Израилева и на Израиле. В своих более поздних трудах Фэкенхейм предполагает, что Бог каким-то образом присутствует в этом мире и что люди должны проникать Его волю» с тем чтобы исправить мир. Его мысль сконцентрирована на идее, что разлад в мире начался с момента его со-

творения, что духовный и материальный мир расстались друг с другом. Когда евреи выполняют свои обязательства, они возродят мир и приведут его к тому, что замыслил Бог.

Представляя новое поколение американских раввинов, Юджин Боровиц также пытается дать представление о широте договора тем, кто жаждет веры, которая могла бы иметь какое-то значение после смертоносного огня Холокоста. Его труд отражает понимание им сложности отношений Израиля с его палестинскими соседями через попытку объяснить, что такое «возобновить Завет». Ирвинг Гринберг призывает продолжать верить в Бога Израиля, но на новых условиях, в соответствии с которыми договор должен быть добровольным. Игнац Мэйбаум пытается идти дальше Фэкенхейма в постижении апокалиптического голоса Бога из Освенцима, утверждая, что государство Израиль не только гарантирует евреям выживание, но также определяет цель существования евреев. Однако в эту глубокую веру в прогресс внедрена жуткая концепция, что Холокост понадобился, чтобы ввести восточноевропейское еврейство в современный мир.

С точки зрения попытки понять усилия евреев примириться с Холокостом в мыслях и переживаниях писатели, в отличие от теологов, могут предложить многое. Только в последнее десятилетие многие из переживших Холокост начали рассказывать о своем опыте, отвечая своим внукам третьего поколения. Тот факт, что они в состоянии это сделать, во многом заслуга психотерапевтов. Большое значение имеет также «логотерапия*», как называется третья широко известная Венская школа психоанализа, получившая развитие благодаря Виктору Франклу. Его рассказ о том, как он обрел смысл жизни именно в Освенциме и Дахау, где мучители

делали все возможное, чтобы лишить жизнь евреев вообще всякого смысла и ценности, пробуждает самые сильные эмоции.

Если попытка охарактеризовать в нескольких строках книги содержание и смысл теологических и психологических теорий Холокоста вызывает большие затруднения, то поистине нечеловеческих усилий требует задача уловить мысль романиста. Тем не менее можно было бы утверждать, что, когда вера перестает быть всецело вопросом разумной реакции, писатель-романист — именно тот, кто может здесь помочь. Среди тех, кто пытался это сделать, главенствующую роль играет Эли Визель. В серии романов, изданных сначала на французском, а затем на английском языке, Визель говорит от лица миллионов зверски уничтоженных евреев, а также тех, кто выжил и молчит. Он также изображает трагедию евреев, как парадигму универсального человеческого опыта. Используя библейские и хасидские предания (сам он имеет венгерские корни), Визель строит свои романы на четырех взаимопереплетающихся темах: свидетельстве, молчании, смехе и диалоге. Моменты теологии введены в его рассказы, но это не навязывает повествованию какой-либо выстроенной системы. Теология скорее придает ему большую напряженность и, таким образом, делает возможным для людей высказываться более честно о своем опыте Холокоста и его воздействии на их веру.

В одном из эссе о вере Визель упоминает об уверенности во времена своего детства в том, что мир доступен для понимания с точки зрения чудесного вмешательства Бога в человеческие дела. Он тогда перечитывал тринадцать принципов Маймонида, в том числе последний, который утверждает веру в пришествие Мессии, «даже если тот медлит». Но,

говорит Визель, бездонная пропасть отделяет его от того ребенка, каким он был когда-то. Последний праздник, который он отмечал дома, перед тем как ему пришлось пройти через испытания Освенцима, был Пэсах. Но, спрашивает он, как после Освенцима можно перечитывать историю Пэсах? Как праздновать Пурим, где Бог вмешивается, чтобы отвести от еврейского народа злодейский замысел? Иудаизм пронизан представлениями о святой истории, где пленению в смысле наказания предлагаются ясные и четкие объяснения, где Бог слышит молитвы о спасении путников.

В эпоху, когда традиционная теология подвергается постоянным нападкам по многим другим причинам, помимо Холокоста, неудивительно, что некоторые считают более уместным задавать вопросы, чем предлагать ответы. Безусловно, сейчас не существует удовлетворительной системы для объяснений. Но писатели, о которых шла речь в этой главе, стремились найти те аспекты традиции, которые, как им кажется, могли бы поддержать их и их близких, евреев, в этот скептический и плюралистический век. Хаим Бермант, судя по всему, негодует на веру «всадников на рассвете». В «The Jewish Chronicle» от 31 декабря 1993 г. он пишет: «Должно быть, хорошо быть Богом, ибо ортодоксы предоставляют Ему блага своей убежденности, а либералы — благо своих сомнений».

Необходимо, однако, сказать, что как те, у кого есть убежденность, так и те, у кого есть сомнения, продолжают бороться, чтобы найти ответ, который одновременно был бы честным и не дал бы вере угаснуть.



ГЛАВА 17

ПЗРАПЛЬ

ЕВРЕЙСКИЙ И МЕЖДУНАРОДНЫЙ ЦЕНТР

В конце января 1995 г. в репортажах о международных событиях в течение одной недели прозвучали три сообщения о событиях, которые привлекли к Израилю внимание всей международной общественности. Два палестинских террориста-смертника бросили бомбу и убили девятнадцать израильских солдат на автобусной остановке недалеко от прибрежного города Нетания. Ответственность за террористический акт взяла на себя организация Исламский Джихад, Вторым событием было объявление, что израильское правительство предоставило «зеленую улицу» строительству новых поселений неподалеку от Иерусалима. Действия премьер-министра Израиля Ицхака Рабина разочаровали палестинцев. Действительно, гнев палестинцев был вызван неспособностью Рабина воспрепятствовать решению о строительстве поселений, и именно это обстоятельство было объявлено причиной теракта. К этому присоединилась неудача в вопросе вывода войск из городов Западного берега реки Иордан и в вопросе освобождения захваченных пленников. Сообщалось, что теракт

ставит под угрозу израильско-палестинские мирные переговоры, так же, как* в 1993—1994 гг. каждое террористическое¹ нападение, северных ирландцев объявлялось угрозой для англ-ирландского соглашения. Рабин, говорилось в сообщении, отчаянно нуждался в доказательствах того, что уступки принесут Израилю большую безопасность, если у него будет шанс победить на выборах 1996 г. или до этого. Число погибших с момента подписания в 1993 г. соглашения, с Организацией освобождения Палестины составило 109 израильтян против 195 палестинцев. Третьим событием был сбор в Освенциме евреев, которые отмечали свое освобождение из лагерей смерти в 1945 г. Многие евреи и все те, кто остались в живых после Холокоста, проводили и другие празднования 50-й годовщины, и на них присутствовали главы государств многих стран мира¹.

Подкрепленный доказательствами аналитический репортаж этой недели привлек внимание к Израилю, где (как мы узнали из главы 16) в «Яд ва-Шем» действуют широкие образовательные программы по Холокосту. Когда в 1977 г. премьер-министр Израиля Менахем Бегин привел к власти правых, он «политизировал Холокост». Оккупировав в 1982 г. Южный Ливан, он сказал, что «собирается взять в плен Адольфа Гитлера», то есть Яси-ра Арафата, в его бункере в Бейруте. Вполне возможно, говорится в репортаже, использовать Холокост в качестве аргумента в двух различных направлениях: ксенофобическом и гуманистическом. «Каковы уроки Холокоста?» — вопрос, который задавали почти каждому, у кого брали в эти два дня интервью для радио и для телевидения. В умелых руках они могут быть использованы для притеснения и выселения палестинцев с их земель,

сказал один из интервьюируемых израильтян. Новый процесс «использования» этих уроков, согласующийся с ослаблением упора на безопасность и силу, утверждал он, только начался. Не придя еще к единому мнению относительно этих уроков, израильтяне (сказал репортер) «обхватили Холокост, как столп своей веры». Взаимосвязь между Холокостом, государством Израиль и столпами иудейской веры отнюдь не проста и в то же время, как показал репортаж этой недели, является жизненно важной как в глазах евреев, так и в глазах международной общественности. Для одних сама идея сопоставления этих трех освещаемых в репортаже предметов вызвала бы бурю противоречивых мыслей и чувств. Для других такие противоречия показались бы слишком знакомыми. В их основе лежит все тот же старый вопрос: «Что значит быть евреем?» С момента основания государства Израиль в 1948 г. этот вопрос еще больше заострился. Существующие ответы имеют важное практическое применение для тех, кто стремится иммигрировать в эту страну. Но в то же время для евреев диаспоры еврейство, определяемое во взаимосвязи с землей, законами и политикой, поднимает вопросы самоопределения — вопросы теологически древние и политически современные.

В то время как весь остальной мир мог уделять внимание связи, существующей между Холокостом и государством Израиль, только в моменты исторического значения и памяти, для евреев оба предмета были всегда переплетены. Они связаны просто хронологически, поскольку государство было основано через три года после Холокоста. Если факт Холокоста говорил об отсутствии Бога, то основание Израиля говорило о Его присутствии. Для многих это означало возрождение веры, что

необходимо, чтобы приобрести какое-либо ощущение триумфа сионизма в воображении евреев. И даже тогда живущим за пределами Израиля, будь то евреи или неевреи, совершенно правомерно было видано своего "рода предупреждение" том, чтобы они не думали, будто знают факты или понимают предмет обсуждения. Весьма показательна история, рассказанная одним британским духовным лицом, который был глубоко предан идее попытаться по крайней мере узнать и

Когда он рассказал мудрому монаху-бенедиктинцу в Израиле, что собирается провести там три месяца, монах ответил: «Тогда вы никогда не напишете об Израиле. Те, кто пишут о нем, проводят здесь не больше недели!» Когда речь идет об Израиле, такое впечатление, что все не только имеют на него собственные взгляды, но и также имеют виды на него. Это, возможно, не та земля, куда боятся ступить ангелы, но уж точно место, куда бросаются все дураки. Однако ни одна попытка вникнуть в основы иудаистской религии не может игнорировать Израиль. Для каждого, кто целиком отдает себя этой вере, земля Израиля имеет значение. Так повелось с самых истоков, с летописей, которые постепенно стали тем, что мы знаем как иудаизм (см. главу 1). Однако это древнее значение не может ставиться на одну доску с явлением, известным как сионизм. Под словом «сионизм» подразумевается широкий круг проблем, которые получили основательное документальное подтверждение исторически и политически. Однако, для того чтобы попытаться получить хотя бы отдаленное представление о том, что значит Израиль для иудейской веры, нужно сфокусировать все внимание на религии.

СИОНИЗМ И РЕЛИГИОЗНАЯ РЕАКЦИЯ

Термин «Эрец-Израэль»

начало

(«Земля Израиля*») как таковой, осрет свое-^ачали в религии. Как имя, данное патриарху Иакову, «Израиль» выражает веру в обещание Бога Аврааму дать землю его народу (см. главу 2). Идея о том, что это материальное место действия было призвано облегчить народу Завета жить по Божьим заповедям, отражена в термине «Эрец-га^Кёдбша» ("«Святая зёмля^ Иерусалим, после того как царь Давид сделал его своей столицей, стал играть особую роль в конечном итоге, как место сосредоточения всех жертвоприношений. Одним из холмов, на котором построен город, была гора Сион, и в дальнейшем это название стало означать сам город и всю страну. Когда многие были изгнаны в Вавилон, город и страна стали сосредоточением боли и тоски (Псалтирь, 137:1). Возвращение назад всех плененных и возрождение земли были постоянно выражаемыми надеждами (как в книге Исаяи, 51:3; 52:1—2; 57:7—10, где слово «Сион» употребляется везде). Термин «сионизм» мог бы, таким образом, употребляться для выражения этих верований и надежд. Он стал означать, однако, нечто более политическое, отождествление государства с землей, сионизма с иудаизмом, источник постоянных конфликтов и неразберихи. Вся тяжесть библейского обещания, вместе со всеобщей надеждой на то, что когда-нибудь весь народ соберется вместе, стоит за соединением евреев с землей Израиля. «Святая земля» — это место, куда совершается «алия» («восхождение»), термин, который в настоящее время обычно используется для обозначения «иммиграции» в Израиль. Однако его родство с тем, что теперь понимается как сионизм в смысле Израиль-государство, не является прямым.

Корни сионизма — в эмансипации, предоставленной евреям в период нового времени (см. главу 5). На этот «дар» евреи могли отреагировать по-разному. Они могли отвергнуть новые свободы и продолжать жить отчетливо религиозной жизнью, полностью отделившись от нееврейского общества. Они могли сделать прямо противоположное: полностью ассимилироваться, оставив не только еврейскую практику, но и иудейскую веру. Этот всецело мирской подход означает следующее: поскольку Мессия не приходит, мы больше не верим, что он придет (как поется в песне: «Мессия даже не звонит»). Реакцией большинства, однако, оказалось принятие эмансипации и сохранение религии. Потребовалась некоторая адаптация, и это произошло, как мы выяснили, через появление теперешних ортодоксии, реформизма и консерватизма. Однако иудаизм остался религией, как Неснер назвал это недавно, «протестантского образца». Под этим он подразумевает, что религия — сугубо частное дело: она влияет на жизнь индивидуума и его семьи. Но в общественной сфере не остается никаких разграничений. Верующий может изменять самого себя «личными идеями*», но не превращать эти идеи в какую-то особую политическую роль. Не каждый, разумеется, согласится с трактовкой Неснера как иудаизма, так и протестантизма в Северной Америке. В Великобритании, конечно, есть иудеи и протестанты, которые скажут, что они уделяют много времени и энергии переложению своих убеждений в политические акции. Но истина, будь она крупинкой или горой, в описании Неснера проявляется, когда мы подходим к рассмотрению четвертого типа реакции, которую проявили по отношению к эмансипации некоторые евреи. Это были те, кто столкнулся с антисемитизмом, сохранившимся

в 358

их так называемых современных эмансипированных землях, те, кто перестали быть явными иудеями, но были тем не менее отвергнуты на единственном основании их национальной принадлежности. Для тех, кто приобрел такой опыт, логичным было стать в основе своей не англичанами или французами «моисеевой национальности*», но националистически настроенными евреями, которые стремились создать государство, в котором можно было бы говорить на еврейском языке и жить в соответствии с еврейской культурой. Таким образом, первопричины современного сионизма были политическими, светскими и националистическими. Если нация имеет право стать государством, значит (так утверждали создатели сионизма), еврейский народ должен иметь государство — такое, которое было бы основано не на приходе Мессии, а на современном национализме.

Основной толчок в сторону сионизма был сделан именно этой последней категорией, теми, кто хотел освободиться сам, а не зависеть от прихотей того или иного правительства. В странах Восточной Европы были евреи, которые к тому времени еще не получили политические права. Были также и такие, кто почувствовал вкус свободы только для того, чтобы понять, что ее снова отняли. В России, например, сочетание бедности, погромов и законов, запрещавших евреям селиться ближе черты оседлости, привело к первой волне «алии» (иммиграции в Израиль). Еще больше русских евреев эмигрировало в Западную Европу и США, но это крошечное чуждаковатое меньшинство в составе 24 тысяч человек, которые отправились в Палестину, стали настоящими пионерами сионизма. Они были в достаточно высокой степени мирянами по тому способу, по которому они обращались к пророческим идеа-

лам Библии, и все-таки они были пропитаны еврейской культурой и поэтому не слишком обрадовались неуклонному социализму некоторых восточно-европейских евреев. Последние, по сути дела, образовали наиболее яростную оппозицию раннему сионизму, создав Социалистический Бунд в Польше, и призывали к революции в их стране. Первые же предпочитали слить социалистические идеалы с сионизмом. Эти «возлюбленные Сиона*», как они себя называли, по существу, создали нацию. Их решением и усилиями были учреждены, например, профсоюзы, отрасли промышленности крупного масштаба, организации здравоохранения, свободная пресса и армия. Некоторые из этих евреев спасались от погромов в России. Именно погромы убедили их, что выстроить безопасное существование для евреев изнутри просто невозможно и что необходимо создание отдельного государственного организма. Многие из этих ранних переселенцев были по существу настоящими сионистами. Самым первым сионистским трактатом, призванным добиться какого-либо отклика, была брошюра Леона Пинске-ра «Самозмансипация* (1882 г.). Именно понимание им того факта, что евреи до тех пор будут оставаться чуждым национальным меньшинством в любой стране, пока, как отдельная нация, не обзаведутся собственной территорией, и сформировало их мышление. После одного из погромов они были в таком отчаянии, что готовы были переселиться куда угодно, только бы спастись. Но Пинскер, как и Теодор Герцль, перешел от мнения, что местом переселения не обязательно должна быть Палестина, к глубокому убеждению, что только эта земля может вдохновить евреев на эмоциональный порыв, необходимый для эмансипации. Именно наиболее секуляризованные евреи в 1903 г. возражали Герц-360

лю, что Уганда не может удовлетворить евреев, что это должен был быть только Израиль-Палестина.

Вторая «алия», имевшая место между 1904 и 1914 гг., и третья, как из Польши и Румынии, так и из России, между 1919 и 1923 гг., обнаружили такое внутреннее напряжение, что на его фоне столкновения между светскими и религиозными кругами в Израиле в наше время воспринимаются просто как домашние перепалки. По-прежнему глубоко ощущая свое еврейство исторически и социально, эти первые поселенцы сталкивались с религиозными пастырями, уже оказавшись на новой земле. Трения существовали между светскими сионистами и религиозными сионистами, причем каждый видел в другом помеху или даже враждебную силу. Авраам Исаак Кук (1868—1935), который участвовал во второй «алии» и стал первым главным раввином Палестины, прилагал много усилий, чтобы заделать трещины между теми и другими, но и по сей день в Израиле можно увидеть плакаты, где Кук выставляется еретиком, и есть книжные магазины, которые не продают его трудов. Кук ярко и убедительно характеризовал в своих работах универсалистский аспект иудаизма, но в то время были и сейчас есть те, кто потерял этот идеализм (или, возможно, его никогда и не было). Этот сионистский импульс из Восточной Европы увлек Хай-ма Вейцмана и Давида Бен Гуриона, которым предстояло сыграть главную роль в претворении мечты в действительность.

На исходе XIX века сионизм начал подпитываться западноевропейскими идеями. В число стран, в которых антисемитизм по-прежнему проявлял себя, хотя формально был объявлен вне закона, входила Франция, где в 1895 г. армейскому офицеру-еврею было предъявлено обвинение в шпионаже

в пользу Германии. Он был предан публичному позору и приговорен к пожизненному заключению. К 1906 г. капитан Дрейфус был полностью оправдан после упорной борьбы, которая сильно поколебала политическую жизнь Франции. Судебный процесс освещал венский журналист Теодор Герцль (1860—1904). По его словам, потрясение, которое он испытал от такого мощного проявления антисемитизма, усилило его убежденность в том, что единственным возможным выходом здесь могло быть только еврейское государство. Герцль, в сущности, провозгласил его образование, когда в 1897 г. учредил Сионистскую организацию в Базеле. На ее первом конгрессе Герцль объявил, что мир убедится в этом к середине XX века, и он оказался прав. В своем эссе «Еврейское государство» Герцль определил, что «цель сионизма — создать для еврейского народа в Палестине дом, который будет защищен общественным законом». Название «Палестина» происходит от перевода с иврита слова «Филистия», прибрежная полоса земли Ханаан (Израиль). Термин, употребляемый для этой филистимской прибрежной полосы, в библейские времена лишь изредка относился ко всей земле (Исход, 15:14). В качестве названия этой территории «Палестина» обязана своим положением сначала римлянам, которые переименовали ее в «Сирийскую Палестину», а затем это название стало употребляться в XIX веке в Великобритании, когда и приобрело политическую силу, как это видно из «Декларации Бальфура» 1917 г., в которой утверждалось: «Правительство Его Величества с благосклонностью смотрит на основание в Палестине национального дома для еврейского народа».

Другим отцом-основателем сионизма был Ашер Гинзберг (1856—1927). Под псевдонимом Ахад-га-

Ам («Один из народа») Гинзберг сосредоточил свое внимание не столько на физическом выживании евреев, сколько на сохранении их культуры. Используя присущую ему глубокую проницательность, которой он был обязан чрезвычайно религиозной семье и образованию, он выступал за страну как центр культурного творчества. Именуемая обычно «культурным сионизмом», программа Ахад-га-Ама отличалась намного более осторожным и постепенным подходом, чем программа Герцля. Несмотря на свой религиозный агностицизм, к которому он пришел позднее, Гинзберг остался верен своей главной цели — основанию Сиона, как духовного вдохновения иудеев периода постэмансипации. Можно сказать, что этим он недвусмысленно выразил идею о наследовании иудаизму сионизмом (по крайней мере, в традиционном смысле). Во главу угла ставилась жизнь еврейского народа, и в этом даже религия служила только инструментом. Здесь он полностью расходится с утверждением, высказанным еще тысячу лет назад Саадией Гаоном: «Еврейский народ — это народ, существующий ради своей Торы». В деле определения сионизма важную роль играет библейский текст из книги Исайи, 2:1—4. В середине этого отрывка есть слова: «ибо от Сиона выйдет закон, и слово Господне — из Иерусалима». Тот государственный статус, за который ратовали Герцль и Ахад-га-Ам, был новой концепцией, вскормленной не раввинистическим иудаизмом и не вышедшей из него религией. Ибо, если не считать короткого периода с 132 по 135 г. н. э., евреи не имели своего государства на протяжении двух тысяч лет.

Оппозиция сионизму возникла сначала не только со стороны Социалистического Бунда и ультраортодоксальных групп, но и со стороны основного тече-

ния ортодоксии и реформизма в США и в Великобритании. И еще раз Авраам Исаак Кук сыграл важную роль в деле убеждения ортодоксальных иудеев поддержать сионизм. Реформистские иудеи, которые пользовались плодами эмансипации в Западной Европе или в США, поначалу обеспокоились, услышав, что их родной дом на самом деле находится в Палестине. Как мы узнали из «Питтсбург-ской платформы», приведенной в главе 5, они не стремились к возвращению в Палестину. Ранняя оппозиция либеральных иудеев была представлена голосом одного из его основателей, Клауде Монте-фьоре. Дальнейшие события, однако, заставили многих изменить точку зрения. За погромами в Восточной Европе последовали попытки полного уничтожения нации, а Холокост окончательно убедил прогрессивное иудейство. Если бы не эти события, реформистские иудеи, особенно в США, где сионизм первое время воспринимался как отступление к партикуляристской точке зрения на роль Израиля, остались бы привержены своему раннему оппозиционному мнению. Для реформистского иудея стать сионистом означает теологическую революцию, но она произошла, и вместе с ней — трансформация самовосприятия евреев.

«Религиозные» отклики на сионизм в пределах государства Израиль представляют собой целый ряд мнений. На одном конце спектра находятся те, кто полностью отвергает сионизм. Члены движения «Хареди» («Богобоязненные»), например, которые вышли из европейских гетто, верят, что землю народу Израиля дал Бог и отнята она была из-за его неверности Завету. Когда иудеи снова начнут повиноваться Торе, они верят, что только единый Бог введет их в Век Мессии, и это будет включать в себя возвращение земли Его народу. Они категори-

чески возражают против мнения, что, поселившись на какой-то определенной земле, евреи тем самым приближают спасительный век. Скорее, говорят они, это означает выказать нетерпение в отношении Божьего замысла и неверие в способность Бога собрать вместе изгнанных.

Еще более непреклонными антиссионистами являются участники группы «Нетурей Карга» («Непечители города»), которые говорят:

«Сионистское государство отрицает сущность еврейского народа и его уникальность, превращая его в обычную нацию, такую же, как и все другие нации, чье существование не зависит от соблюдения или отречения от Торы. Перед собой мы видим государство, созданное в замену святости и благочестия народа Израилева, с тем чтобы превратить его уникальную, глубоко укоренившуюся сущность в нечто, зависящее от территории, в политическую сущность иноверцев. Сионистское государство представляет собой совершенную ересь, которая вырывает с корнем душу нашей веры и нарушает Завет Господа нашего, заключенный с нами на Хориве».

Суть этого обвинения в том, что сионизм изменил изначальную концепцию «земли обетованной» в националистическую, в соответствии с которой земля и язык дает возможность людям быть евреями без Бога.

На другой стороне этого религиозного спектра мнений находятся те, кого их оппоненты называют экстремистами или фундаменталистами. Например, «Гуш Эмуним» («Блок верных») финансировал строительство ряда первых израильских поселений на Западном берегу реки Иордан (в Иудее и Самарии) и

в секторе Газа, после того как Израиль оккупировал эти территории в войне 1967 г. Эта группировка состоит всего из 6 тысяч человек в 4,5-миллионном населении ~~Израиля. т.г.г. ттп тштгярт*т 1Угштгкштт тт.пшй. Отпт~~ утверждают, что вернулись на земли, где будут развивать еврейский уклад жизни, и что это ускорит приход Мессии. Где-то между ними находятся те, кто в целом поддерживает правительство, но не рассматривает это с религиозной точки зрения. Учреждение государства Израиль не является, по их мнению, знаком мессианского спасения. Эти группы, в число которых входит группа любавических хасидов, поддерживают поселения и выступают против возвращения занятых земель Западного берега. Действительно, они громко кричат об этом, но с позиции скорее древнего сионизма, чем политического. Кроме своей озабоченности вопросами безопасности, они проявляют цепкость в отношении земли, но на базе религиозного убеждения, что эта земля свята сама по себе, то есть дана евреям Богом и, таким образом, не принадлежит им, а значит, и не им ею распоряжаться и передавать кому-то еще. Эта их яростная оппозиция возвращению земель позволяет всем этим группам осуществлять политический нажим в Израиле, особенно со стороны правого крыла.

Также в середине ряда, но с другим подходом к вопросу о земле как данной евреям Богом, находятся те, кого можно назвать основным направлением религиозного сионизма. Один из их лидеров, рабби Маймон (1875—1962), утверждал:

«Еврейское государство должно быть создано и управляемо на основе принципа еврейской религии, то есть Торы Израиля. Наши убеждения ясны и понятны: насколько это

касается нас, то есть нации, религия и государство требуют друг друга».

"Невозможно отрицать соответствие этой позиции основной концепции Библии (что, получив землю от Бога, нужно продолжать повиноваться Богу). Последователи этой позиции считают, что в том, как тысячи изгнанных были «собраны» вместе, есть нечто Божественное, нечто непостижимое, но теперь всем необходимо жить в соответствии с моральными установками Израиля. А это равносильно напоминанию о том, что евреям приходится выбирать: или еврейское государство имеет религиозное значение в том, как живет его народ, или же если они предпочитают жить как все остальные народы, тогда их государство становится как любое другое, и больше они не имеют права заявлять о Божьем даре или замысле. В некотором смысле они считают, что обещания Бога — это Его дело. А дело евреев — жить в соответствии с его предписаниями. Из этого следует предупреждение против неправильного пользования Библией, как своего рода израильской хартией на неограниченное владение «Великим Израилем» с его широкими библейскими границами или на любую часть этой земли. Неудивительно, что принадлежащие к этой секте люди были среди самых яростных критиков политики Израиля, особенно в вопросах прав человека. Но, конечно, ими дело не ограничивается. Один из членов чисто политической партии, входящей в кнес-сет, открыто заявил:

«Израиль обязан сохранить в памяти основную моральный урок, который был преподан евреям: что было ненавистно для нас, когда мы составляли меньшинство, что было

плохо для евреев, когда они были, рассеяны, будет ненавистно нам и вредоносно даже сегодня, когда мы пользуемся достижениями свободы и независимости».

Исходя из различий в религиозном понимании, что значит быть евреем, люди составляют разные политические заявления по вопросу о том, как вести себя в еврейском государстве. Понимание этого вопроса религиозными сионистами отражено в «Декларации независимости», в части, где упоминаются пророки Израиля, как учителя «свободы, справедливости и мира». И все-таки поразительно, что этот документ, где слово «Бог» не упоминается ни разу, исходит от земли, которая дала миру монотеизм. Ближайшее к «Богу» понятие — «вера в Скалу Израиля», термин, который, как считалось, не исключает атеистов, в том числе самого Бен Гу-риона. Словесная гимнастика налицо, однако, когда выражения типа «Собирание рассеянных»* сочетаются с «развитием страны во благо всех ее жителей». Любого араба, гражданина Израиля, можно было бы извинить, если бы он поинтересовался, как первое может привести ко второму, даже если, как это указывалось многими еврейскими переселенцами, они развивали страну ко взаимной выгоде — особенно в вопросе обеспечения водой — теми путями, которыми это никогда не пыталось делать арабское население.

Вопрос поселений (особенно для иммигрантов) — как об этом говорилось в начале этой главы, большой вопрос. Палестинцам трудно воспринимать всерьез приверженность правительства Израиля

* «Собирание рассеянных» — цитата из молитвы «Амида», означает собирание евреев со всех концов земли.

мирному процессу, в то время как оно расширяет свою экспансию. Почему, спрашивают они, на Западном берегу реки Иордан построены десятки поселений? Религиозные поселенцы, такие, как группа Гуп: Эмуним, однако, яростно сопротивляются любым попыткам урезать программы строительства. Больше всего они боятся того, что их поселения разделят судьбу Иамита, города на Синае, который был возвращен египтянам в соответствии с кемп-дэвидским соглашением. Однако, за день до того как вернуть его, израильское правительство выгнало всех его жителей из домов и сравняло его с землей. Каждое последующее правительство Израиля вело себя так же двусмысленно в своем подходе к этому вопросу, иногда под давлением США остановить строительство поселений, и все же за десятилетие с 1982 по 1992 г. их количество возросло в 10 раз.

ЛИЧНОСТЬ В ЕВРЕЙСКОМ ГОСУДАРСТВЕ

После провозглашения в мае 1948 г. независимого еврейского государства первый премьер-министр Израиля, Давид Бен Гурион, пытаясь в какой-то мере объединить в своем обращении евреев всех описанных выше религиозных движений и групп, сказал:

«Соответственно, мы, члены Народного совета, представители еврейской общины «Эрец-Исраэль» и сионистского движения, собрались здесь в этот день в силу нашего естественного и исторического права, а также в силу резолюции Генеральной Ассамблеи Организации Объединенных Наций, настоящим

объявляем об учреждении еврейского государства в Эрец-Исраэль, именуемого государством Израиль... Государство Израиль будет открыто для еврейской иммиграции и для собирания рассеянных; оно будет способствовать развитию страны во благо всех его жителей; оно будет основано на свободе, справедливости и мире, как предвидели это пророки Израиля; оно обеспечит полное равенство социальных и политических прав всем его жителям, независимо от религии, расы или пола; оно гарантирует свободу вероисповедания, совести, языка, образования и культуры; оно будет охранять святые места всех религий; и оно будет соблюдать верность Хартии Организации Объединенных Наций»,

Это в основе своей компромиссный документ, формулировка которого представляет собой попытку представить принципы, определяющие личность еврея, которые удовлетворили бы самые разные точки зрения. В нем учитываются не только евреи, уже проживающие на этой территории, но и те, которые могут прийти, и те, кто рассеян по всему свету. Так, Израиль охарактеризован как еврейское государство, то есть государство, принадлежащее евреям, где бы они ни находились. Бен Гуриону нужна была история, в которой евреи бы воссоединялись. Он нашел такую историю в Библии, где был представлен народ, которому сначала была дана земля, затем он был изгнан с нее, но потом вернулся. Когда Бен Гурион создавал государство, он использовал тоску евреев по Сиону, которая корнями своими уходила в религию, однако формулировка должна была удовлетворять еще и тех, кто радикальным образом порвал с любой верой в на-

ступление Мессианского века. Объединяющей идеей была идея о едином народе. В нее не входят соображения о целях или миссии народа по отношению ко всему миру. Они просто были единым народом, который вышел из одной земли, люди этого народа путешествовали вместе, а теперь возвращались на ту же самую землю. Называя еврейское государство «государством Израиль», Бен Гурион утверждал тем самым, что вся история еврейского народа вела именно к этому. Только некоторые продолжали спрашивать: что значит «царственное священство и народ святых»? Многие были удовлетворены простым фактом использования теологии в качестве фона для их заявлений о статусе нации. Но многие по-прежнему спрашивают, что значит быть евреем. Ответ на этот вопрос для всех этих различных групп людей, будь они сосредоточены на определенных идеалах веры или на том, чтобы быть просто членом еврейской общины, коренится в земле Израиля, то есть он основан на идее дома. Неутихающий конфликт вокруг личности снова всплывает на поверхность каждый год, когда в кнессете разгорается борьба вокруг слова «еврей», и уже зафиксировано немало известных случаев, когда люди требовали изменить существующее определение этого слова. Еврейство первоначально получило определение в 1950 и 1954 гг., и оно отражало во многом определение Гитлера (и других вдохновителей антисемитских преследований), то есть наличие еврейской крови. Дело капитана Шалита привело в конечном итоге к внесению в 1970 г. поправки в «Закон о возвращении»: «Еврей» — это тот, кто родился у матери-еврейки, или тот, кто был обращен (религиозные иудеи хотят добавить «в соответствии с законами Галахи», а главные раввины, один из которых представляет

евреев-сефардов, а другой ашкеназов, хотят чтобы в определении было наличие одного из родителей еврейского происхождения; они считают, что многие евреи из бывшего СССР воспользовались преимуществом, подпадая под определение, имея дальнего родственника-еврея), а также тот, кто не исповедует другую религию. Прав иммигранта, «оле» («иммигрант», множественное число — «олим»), лишается тот кто «был евреем и добровольно перешел в другую религию».

Однако самым знаменитым, а также самым показательным делом был случай с «братом Даниэлем». Его настоящее имя Освальд Руфейзен, родители его были евреи, он родился в 1922 г. в Польше, воспитывался как иудей, получил соответствующее образование, а затем перешел в христианство в 1941 г. и поступил в «Орден кармелитов» в 1945 г. Желая перейти в отделение «Ордена кармелитов* в Израиле, он настаивал на своих правах еврея, чтобы иммигрировать. Через несколько лет, в 1962 г., его дело в конце концов попало в суд. Аргументы, которые приводили судьи, — воистину захватывающее чтение (их можно найти в «Selected Judgements of the Supreme Court of Izrael, Special Volume», ed. A. F. Landau, «Jerusalem Ministry of Justice», 1971), но два из них нужно привести в качестве иллюстраций (другие находятся в «Textual Sources for the Study of Judaism», ed. Philip S. Alexander, Manchester, «University Press», 1984):

«Никогда еще не случалось столь революционного события в истории еврейского народа, раскиданного и рассеянного среди других наций, как образование государства Израиль. В диаспоре мы были меньшинством, которое терпели или преследовали, но в нашем соб-

ственном государстве мы независимая нация, так же как и все другие нации... Эта революция носит не просто политический характер, она настоятельно требует пересмотра тех ценностей, которые мы усвоили за время нашего долгого изгнания... И теперь в государство Израиль пришел человек, который считает его своей родиной и стремится обрести завершенность в его пределах., но его религия — христианство. Закроем ли мы свои ворота?.. Должно ли государство Израиль, «основанное на свободе, справедливости и мире, как предвидели это пророки Израиля», действовать по отношению к его жителям и к тем, кто возвращается, так, как действовали злонамеренные правители некоторых католических королевств прошлого?» (Судья Кон),

«Во-первых, автор изречения: «Хотя он согрешил, он остается евреем», которое находится в Санхедрин, 44а, разумеется, никогда не имел в виду иудея, перебившего веру. Весьма сомнительно, чтобы ученые Талмуда, говоря об отступничестве, подразумевали в том числе и такой чрезвычайный случай: иудея, который не только предался идолопоклонничеству, но отрекся от своей веры да еще принял другую религию. Во-вторых, то мудрое толкование, которое дали этому изречению Раши и другие авторитеты средневековья, объяснялось, без сомнения, стремлением быть снисходительными с насильственно обращенными и не закрывать дверь, если они захотят раскаяться и вернуться в отчий дом... Истец исключил себя из общей судьбы еврейского народа и связал свою собственную

судьбу с иными силами, чьи заповеди он чтит в мыслях и в вере. Вот в чем заключается реальность, и именно таково ощущение подавляющего большинства евреев сегодня, будь то в государстве или за его пределами, ощущение, которое проистекает из настоящего национального чувства, а не из желания свести счеты с католической церковью за ее обращение с евреями в давно ушедшие дни...» (Судья Ландау).

С точки зрения совокупных доказательств еврейства дело брата Даниэля безупречно. Соответственно, если исходить из них, то он еврей. И все-таки ему было отказано на основании того, что он не иудей в общепринятом понимании этого значения. Можно утверждать, что в его случае дебаты ведутся не столько вокруг личности индивидуума, сколько вокруг личности еврейского государства. Вынесенное суждение означает, что тот, кто принят, не есть всецело предмет Галахи, и вместе с тем каждый еврей должен принять нормы Галахи как часть структуры общества. Предполагаемая объективная позиция судьи исчезает в процессе слушания этого дела, когда он принимает на себя роль учителя, преподающего народу ценности еврейской цивилизации. Каждый судья фактически представляет те аргументы, которые он отвергнет, чтобы выступить как учитель. Таким образом, здесь определяется сущность всего еврейского государства и его правовой системы. Дело брата Даниэля разоблачает основной конфликт ценностей, который существует в самом государстве. Обе стороны в своих аргументах используют религиозные источники и современную сионистскую литературу, но окончательное решение основано на третьем источнике, то есть общепринятой концепции о

том, что такое еврей. Один из судей (Берисон) отвел три четверти своего суждения на то, чтобы показать, что с галахической точки зрения брат Даниэль является евреем, а затем в последней четверти он объясняет, что не может основывать на этом свое мнение и вынужден принять другое решение. Точно так же судья Силберг в конце концов отклоняет прошение истца, потому что:

«...Существует убеждение, которое разделяют все евреи, живущие в Израиле (за исключением небольшой горстки людей), и оно заключается в том, что мы не можем отрезать себя сегодняшних от нашего исторического прошлого, так же как не можем отринуть наследие наших предков... наша новая культура на этой земле в высшем смысле — просто новая интерпретация культуры прошлого».

Приведенный здесь конфликт между израильянами и еврейским законом вытекает из того способа, которым государство поддерживает статус-кво со времен Оттоманской империи турков, а именно, что личный статус относится к сфере религии, в то время как гражданство — это совсем другое дело. Закон о возвращении — это светский закон, он не подпадает под юрисдикцию раввинистических судов, а определение им еврейства отличается от определения, которое дают эти суды, когда решают вопросы, связанные с браком или разводом. Существуют люди, которые утверждают, что иудейский религиозный закон играет слишком незначительную роль в Израиле, и хотят ввести в действие всю систему гражданских и уголовных законов Галахи.

Тот же самый вопрос статуса и гарантированной «свободы религии»^{*} поднимает другую, наиболее серьезную проблему, получившую отражение как в «Дек-

ларации», так и в последующих заявлениях, а именно: «Что значит принадлежность к еврейскому государству?» 18% израильских граждан — не евреи, это в основном арабы-мусульмане (не все мусульмане являются практикующими мусульманами, так же как и не все евреи являются практикующими иудеями). Мусульмане, христиане, друзы и бахаисты пользуются равными правами перед законом — не во всякой стране Ближнего Востока можно найти такой плюрализм. Признаны семь разных календарей религиозных праздников (в том числе календари католических и православных христиан и самаритян). Несмотря на то, что вокруг «святых мест», упоминаемых «Декларацией», постоянно ведутся споры, проблема со «свободой вероисповедания» связана не с мусульманами или христианами, которые имеют свои автономные религиозные суды, а с неортодоксальными иудеями. Те евреи, которые не выполняют требования ортодоксального иудаизма, ограничены в правах, когда речь идет о браке или разводе (см. главу 9). Гражданскому браку ставятся реальные преграды — ситуация, которая наносит глубокую обиду евреям, не согласным с ортодоксией.

КОНФЛИКТ

ВОЙНА И МИР НА БЛИЖНЕМ ВОСТОКЕ

1956 г.

Израильские войска оккупируют Синайский полуостров. Синайская кампания, Франция и Великобритания вступили в вооруженный конфликт с Египтом на стороне Израиля (Суэцкий кризис). Постановление ООН о прекращении огня. Израильские войска отступают к линии перемирия.

1967 г. Блокада Египтом пролива Эйлат. Шестидневная война. Израиль наносит поражение Египту, Иордании и Сирии и захватывает Голанские высоты и Западный берег реки Иордан. Разделение Иерусалима ликвидировано.

1969—1970 гг. Конфликт вокруг Суэцкого канала.

1973 г.

Неожиданная атака египетских и сирийских войск на Израиль в День Искупления. Война Судного дня.

1979 г.

Мирный договор между Израилем и Египтом (следует за кэмп-дэвидским соглашением 1978 г.)

1982 г. Попытка Израиля ликвидировать ООП посредством захвата Ливана. Война в Ливане.

Начало Палестинского восстания. Инги-

1987 г. фада.

1990—1991 гг. Бомбардировка Израиля Ираком. Война в Персидском заливе.

1991 г.

Начало мирных переговоров в Мадриде. Мадридские соглашения.

1993 г. Подписание ООП и Израилем «Декларации принципов временного самоуправления». Признание Израиля Ватиканом. Основы соглашения между «Святейшим престолом» и государством Израиль.

- 1994 г.** Ограничение палестинского самоуправления, в то время как израильтяне выводят войска из Иерихона и сектора Газа. Подписание мирного договора между Израилем и Иорданией.
- 1995 г.** Совещание на высшем уровне руководителей **ООП**, Иордании, Израиля, Египта и Сирии. На Израиль оказывается давление", чтобы он остановил программу строительства поселений, а на Сирию, чтобы она подписала мирный договор (проблема захваченных в 1967 г. Голанских высот).

Израиль и его арабские соседи противостоят друг другу более сорока лет. Ненадежность и взаимное недоверие, агрессия — таковы итоги опыта обеих сторон. Стороннему наблюдателю может показаться, что все те страдания, которые они разделяют, могли бы способствовать большему взаимопониманию. И все-таки составными частями личного опыта служит история, память и устрашающие перспективы современной войны. В территориальных спорах с такой долгой и запутанной историей подчас не всегда легко добраться до фактов, не говоря уже о том, чтобы понять их смысл. Враждебные заявления о том, кто где жил первоначально, кто захватил чужую землю, кто создал проблему беженцев, кто закрыл школы и университеты и т. д., — все это составные части пропагандистской машины как палестинцев, так и израильтян. Большое значение имеет тот факт, что во время дискуссий 1992—1993 гг. в Осло представители ООП и Израиля сошлись во мнении, что они смогут продвинуться вперед в переговорах, только

если сначала согласятся отставить в сторону дебаты по вопросам прошлого. Циники могли бы утверждать, что, когда речь идет о мирном процессе в целом, ни та ни другая сторона не может позволить себе сказать правду. Другую причину выдвигают непосредственные участники этого процесса. Дело не в том, что они не осознают огромной несправедливости и глубоких обид, причиненных их народам. Как раз именно осознание этого и привело к первоначальному решению, неоднократно повторенному впоследствии. В чем бы ни выражалась прошлая виновность как Израиля, так и арабских стран, настоящее требует достичь справедливости и мира. Естественно, необходимо взглянуть на последствия прошлых действий и оценить их с точки зрения таких объективных фактов, как снабжение водой и проблемы экологии, контроль за вооружением и региональная безопасность, беженцы, экономика (вопросы каждой из пяти рабочих групп многосторонних переговоров), однако поиски путей и способов претворения в жизнь принципов справедливости и мира, исходя из текущей ситуации, занимают достаточно времени и энергии, чтобы тратить их на определение пропорции вины, лежащей на каждой из сторон.

Сочетание и порядок этих двух ключевых слов — справедливость и мир — играют важную роль в решении этой задачи. Мы уже говорили выше об опасности восприятия евреями библейских обещаний в отношении земли, не признавая при этом сопутствующих им требований нравственности. Утверждение, что «мир без справедливости — это еще одна форма угнетения», является основным требованием каноника Найма Атеека (в его работе, посвященной теологии освобождения Палестины, «Справедливость и только справедливость», Orbis, 1990), пас-

тора арабговорящей конгрегации англиканского собора Святого Георгия в Иерусалиме. Он, безусловно, прав в своем мнении, что для политического государства может существовать теологическое оправдание и что государство Израиль не сможет выжить, основываясь на несправедливости (как это утверждалось в отрывке из заявления кнессета, приведенном выше). Если за оправданием возвращения людей на землю нужно апеллировать к пророкам, тогда необходимо искренне пытаться выполнять требования Завета: «Действовать справедливо, любить дела милосердия и смиренномудренно ходить пред Богом твоим» (Михей, 6:8). Точка зрения Атеека — это, без сомнения, точка зрения умеренных религиозных сионистов. Однако в стране, где многие отступили, по крайней мере, от последней части этого трехчастного требования, упор должен делаться на справедливости. Израиль иногда высказывает протест против завышенных моральных требований к нему по сравнению с другими государствами. По сути дела, Израиль — такое же государство, как и все другие, и от него не должны ожидать ни более высокого, ни более низкого уровня морали, чем от остальных. Требование часто заключается в том, что именно евреи не должны унижать и подавлять тех, над кем они теперь получили контроль. А далее следует обвинение сионизма в расистских наклонностях, а государства — в применении системы апартеида. Те, кто участвует в настоящей борьбе за поиски путей продвижения вперед, избегают такой чреватой эмоциями связи с Холокостом. Одним из наиболее ярких представителей Палестины является Ханан Ашрави, профессор английского языка в Университете Западного берега реки Иордан. Она полностью отвергает аналогию между Израилем и германским нацизмом,

но, как она сказала в одной из передач впечатляющей телевизионной документальной серии «Самая продолжительная ненависть»: «Я не допущу, чтобы страдания других людей давали им право заставить страдать меня». Далее она сказала, что никто не может утверждать, кто страдает больше, поскольку страдание нельзя измерить. Травмирующие, болезненные воспоминания не являются оправданием для новых страданий. Правильнее было бы избегать причин, порождающих боль и страдания обоих народов. Как мы видели в начале этой главы, уроки Холокоста можно использовать в двух совершенно противоположных направлениях. Одно ведет к защите дегуманизации других на том основании, что твоя собственная дегуманизованность это извиняет. Другое направление отвергает принесение в жертву других на основании того, что принесение в жертву тебя было совершенно ошибочно.

Если отправной точкой служит справедливость, то что можно сказать о мире? Подборка откликов «The Jewish Chronicle» на акт взаимного признания Израилем и ООП в сентябре 1993 г. включает следующее:

«Правительство потеряло разум. Это черный день для государства Израиль и день радости для его врагов. Это соглашение лжи и обмана с организацией, которая, несмотря на все свои заявления, продолжает поддерживать уничтожение Израиля» (Биньямин Не-таньяху, лидер партии «Ликуд»).

«Кабинет министров принял историческое решение. С политической, демократической и этической точек зрения мы вступаем в новую эру» (Шуламит Алони, министр науки и коммуникаций, лидер левого крыла партии «Мерец»).

Оценки арабской стороны разделились подобным же образом, причем председатель ООП Ясир Ара-фат был представлен и героем, и изменником. Кто для одних миротворец, для других предатель. Однако необходимо сказать, что бремя ответственности за альтернативный выход ложится на критиков с обеих сторон, и этот выход должен быть достаточно реалистичным, чтобы вывести ситуацию из тупика. Кто-то может считать, что Интифада (палестинское восстание) была совершенно оправдана, если принять во внимание лагерь беженцев и военную конфронтацию, которые были много лет реальностью Палестины, однако, когда речь идет о любом враждебном противостоянии, вопрос не в том, может ли оно быть оправдано, а в том, как можно со всей беспристрастностью окончательно положить ему конец. В своей речи в Вашингтоне Ицхак Ра-бин говорил о том, как заключают мир с врагами, не с друзьями. Израильский писатель-романист, участник кампании за мир Амос Оз уже давно высказался на ту же тему. Лозунг, говорит он, должен быть не «Занимайтесь любовью, а не войной», а «Занимайтесь миром, а не любовью». Палестинцы, по его мнению, заслуживают самоопределения, а не любви. Все большие шаги в сторону мира, если доказано, что они были именно таковыми, подобным же образом не являются предметом любви, вспыхнувшей между давними врагами, а жесткой оценки ситуации. Притом что Оз состоит членом организации «Peace Now» («Мир сейчас»), он говорит, что не требует немедленного мира, но требует, чтобы израильтяне следовали курсом на справедливое, достойное разделение земли так долго, как это необходимо. Это, «может быть, не принесет мира прямо сейчас, но это жизненно необходимо, чтобы восстановить моральную целостность Израиля, постра-

давшее национальное согласие, а также его международное значение, которому нанесен значительный ущерб. Это нужно также ради улучшения болезненных и двойственных взаимоотношений с еврейской диаспорой». Хотя сам Оз принимал участие в войнах 1967 и 1973 гг., последнюю он считает свидетельствующей о крушении образа Израиля в собственных глазах и одновременно поразительной историей его успеха. В 80-х годах вторжение в Ливан и резня в лагерях в Сабре и Шатиле, которая происходила в пределах израильской военной юрисдикции, разделила мнение евреев как в Израиле, так и за его пределами. Амос Оз называет Израиль «не нацией или страной», а «самовозгорающимся скоплением аргументов» и «натянутым и разобщенным союзом мечтаний». Его надежды основаны на природе Израиля, которую он характеризует как «полифоническое общество», на том смешении евреев, которое образует еврейское государство. Возрастающее влияние евреев-сефардов он рассматривает как способствующее «нормализации сионизма» без крайностей экстремистов правого и левого крыла.

В Израиле многие жаждут мира. Иудейские, христианские и смешанные группы вместе с нерелигиозными движениями выступают за дело мира уже много лет. Выступать за права угнетенных — дело не только таких организаций, как «Оксфам» или «Христианская помощь». Там, где имеет место унижение человека, жестокость, несправедливое лишение свободы, не одна только организация «Международная амнистия» беспристрастно говорит об этом. «Раввины за права человека», «Духовенство за мир» (иудейское, мусульманское, христианское и друзское) — это только две группы, чья деятельность редко достигает международных средств мас-

совой информации. Если, как утверждают некоторые, существующие и будущие предложения по-прежнему будут основываться на лжи и притеснениях, тогда проигравшим будет сам Израиль. Если же, с другой стороны, будут посеяны необходимые семена справедливости и честности, тогда, каким бы непрочным ни был мирный процесс, государство Израиль тем не менее сможет, как провозгласил первый премьер-министр, «проявить себя не только с точки зрения материального благосостояния, военной мощи или технических достижений, но и с точки зрения нравственных качеств и человеческих ценностей».

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Поскольку цель этой серии книг совершенно практическая, а не академическая, вполне правомерно, вероятно, надеяться, что упоминание о некоторых ловушках поможет улучшить отношения между иудеями и народами, исповедующими другую веру. Большая часть из них связана с христи-анско-иудейскими столкновениями, поскольку часто именно те, кто принадлежат к христианскому вероисповеданию, проявляют особый интерес к этой религии и, возможно, делают наибольшее число предположений и допущений.

Первая ловушка состоит в предположении, что иудаизм и христианство в основе своей одно и то же. Это особенно опасно для тех христиан, которые усвоили, хотя и вполне обоснованно, что корни их веры лежат именно здесь. Конечно, эта точка зрения все-таки лучше, чем та, которая выражается в восклицаниях типа «У них даже псалмы наши!», тем не менее она может привести к неспособности увидеть очень реальные и важные различия. Следствием этого может быть «наслоенный монолог», а не диалог.

Иногда это выражается в удивлении, с которым воспринимают новость о том, что иудей чувствует себя не в состоянии принять участие в событиях, связанных с употреблением христианской терминологии или символики. Фразы типа «Не понимаю,

почему нет, если мы все верим в одного и того же Бога», вероятно, направлены в большей степени на иудеев, чем на представителей любых других религиозных групп. Необходимо учитывать способность ключевого христианского символа — креста — вызвать обвинения в Богоубийстве, крестовые походы и более поздние попытки обращения в христианство. Нежелание петь гимны и читать молитвы, обращенные к Иисусу как к Христу, Сыну Божьему и Страдающему Рабу, теперь должны быть понятны. Тот факт, что христиане могут смотреть на иудейскую символику и читать иудейские богословские тексты и не чувствовать себя обиженными, как иудеи, еще больше увеличивает их недоумение от отказа иудеев участвовать в христианских церемониях. Напрашивается вывод, что евреи отличаются сверхчувствительностью или попросту неловки.

Примечателен тот факт, что в день годовщины освобождения из Освенцима в религиозную службу по радио, в другое время отличающуюся восприимчивостью и тактичностью, был включен миссионерский гимн, куда входят следующие строки: «И да будет свет там, где евангельский день не проливает свой чудный луч». Можно утверждать, конечно, что эту службу слушают в основном христиане, но даже для них в то время, когда виновность христианства в факте Холокоста была в процессе всестороннего изучения, в этих строках могло прозвучать нечто загробное. Позднее теледиктор объявил, что в Освенциме зачитывались христианские имена (имеются в виду фамилии. — *Прим. пер.*) жертв. То обстоятельство, что 90% этих людей не носили христианские имена, в то время как их убийцы как раз носили, и что молчаливые, но осведомленные мировые державы включали в себя и христианских ру-

ководителей, делает эту фразу особенно неудачной. В обоих случаях не было далее отдаленного намерения причинить обиду, и о выборе слов сожалели бы, если бы те, кто отвечал за него, обратили на это внимание.

Второй ловушкой, тесно связанной с первой, является тенденция христиан предполагать, что христианство — это «иудаизм плюс Иисус» или же, наоборот, что иудаизм — это «христианство минус Иисус». В определенном смысле первое определение вполне точно. Для людей еврейского происхождения, которые приходят к вере в Иисуса как в уникальное откровение Бога, их новой религией действительно станет христианство. Однако то, что вера в Иисуса Христа делает с их иудаизмом, значительно глубже, чем своего рода дополнение по желанию верующего. Искупление, например, которое по сути является ключом к иудаизму, в христианстве понимается совсем по-другому. Еще более важным обстоятельством является то, что иудаизм определенно не может быть охарактеризован как христианство без Иисуса. Хорошо, что многие недавние библейские исследования подчеркивают еврейство Иисуса, но религия, которая получила развитие на основе Его учения, имеет совершенно иной фокус (а именно Самого Иисуса Христа), чем иудаизм, чей фокус — Тора.

Третья тенденция часто следует исходя из второй. Она заключается во взгляде на иудаизм в негативном свете, как на не только сосредоточенном на Законе, но угнетающе приверженном к букве Закона. Причина этого мнения заключается в том, что очень часто христиане черпают свои представления о фарисейском иудаизме не из раввинистической литературы, а из Нового Завета. Едва ли можно ожидать, что вы захотите получить точное представление о

христианстве от того, кто сознательно хочет отвратить вас от него, или же, если кто-то хочет получить благожелательную оценку ислама, очевидно, не остановит свой выбор на Салмане Рушди.

То, что христиане называют Ветхим Заветом, составляет источник еще двух затруднений. Во-первых, в попытке подчеркнуть новизну и превосходство христианского учения, в тех качествах, которые воспринимаются как хорошие и позитивные, а именно любовь и всепрощение, иудаизму отказывают, считая, что они отсутствуют в иудейских священных писаниях. Церковные чтения о какой-нибудь кровавой битве или о необъяснимом законе только усиливают это впечатление.

Во-вторых, сам «древний возраст» иудаизма придает убедительность требованию о том, что эту религию нужно заменить (тот факт, что религия Нового Завета почти такая же старая, часто оставляется без внимания). И только недавно в некоторых важных церковных заявлениях прозвучали слова об отзыве этого требования. А раньше многие христиане часто говорили о том, что иудеи когда-то делали, а не о том, что они делают сейчас. То есть не только был составлен новый договор для тех, кто предпочел заключить его, но и старый договор некоторым образом умер. Или, в качестве альтернативы, должен бы умереть, а этих застигнутых мраком иудеев нужно просветить.

Некоторые христиане усматривают необходимым следствием своей веры свидетельствование другим. Многие из них считают евреев очевидным объектом для этого, поскольку, полагают они, существует общая отправная точка и хороший новозаветный прецедент для такой деятельности. Это логичная позиция. Действительно, для многих (хотя и не для евреев) единственно возможное убеждение заключа-

ется в том, что не может быть многих путей к Богу. Этот явно миссионерский подход, я думаю, вызывает меньшее беспокойство, чем его разновидность, а именно, очевидное стремление понять иудейскую веру и в то же время сохранившееся на каком-то уровне чувство антипатии к ней. Естественно, речь не идет о том, что недопустимо вообще какое-либо суждение о вере или практике. Иудеи высказывают свое мнение по различным аспектам христианства и других религий. Речь идет, скорее, о предположении, что иудаизм — это ветхозаветная религия, которая остановилась в своем развитии. Наоборот, корни веры, уходя в древнееврейскую Библию, разрастались до сегодняшнего дня, как это видно из всех предыдущих глав данного издания, особенно в том, что касается толковательной и эволюционной задачи раввинистических писаний, к которым иудеи или, по крайней мере, его или ее учитель обращается за руководством в иудейской философии и практике. Тора — это не просто Ветхий Завет, а если бы была, она могла бы быть намного хуже.

Со всем вышесказанным связана другая опасность: христиане узнают что-то о каком-то одном виде иудаизма, будь то ультраортодоксальный или либеральный иудаизм, и предполагают, что любой отход в иудейской практике от того, что они узнали, указывает на менее почтенного представителя этой религии. Странно, что такие предположения делают те, чья религия допускает так много различных возможностей для выражения своей веры и практики без обязательного оспаривания чьей-то искренности.

И наконец, несколько слов об антииудаизме, антисемитизме и антиссионизме, которые, совершенно очевидно, угрожают разумным и гармоничным отношениям. Последний из них, антиссионизм, как

правило, не обнаруживается в христианских кругах (если уж на то пошло, можно утверждать, что некий христианский сионизм сам по себе опасен, поскольку он стремится связать не критическим образом притязания государства Израиль на землю с теологическими обещаниями Библии). Взвешенный критицизм по отношению к какой-либо конкретной акции, совершенной ли израильским политическим деятелем или солдатом, не есть антисионизм. Бояться надо такого режима, который не терпит подобного критицизма. Антисионизм как отрицание права Израиля на существование вообще — это позиция, которую занимают некоторые люди, но было бы опасно предполагать, что это само по себе — проявление антисемитизма. Кроме того, термин «антисемитизм» должен употребляться с очень большой осторожностью и точностью, как зло само по себе, а не просто по отношению к какому-то неясно критическому высказыванию об отдельном еврее.

В христианском смысле именно антииудаизм представляет собой очень реальную перспективу, хотя бы благодаря своему долгому и незаметному присутствию в христианской литургии, проповедях и законодательстве. Средневековые клеветнические домыслы о еврейской крови, например, снова выплыли на поверхность — тому свидетельством служат брошюры, вышедшие в 90-х годах, которые издает группа, причисляющая себя к христианам. Хорошо известно, что именно «Латеранским соглашениям» Гитлер обязан обоснованием части своего законодательства против евреев, однако потребовалось участие многих органов христианских церквей до самого последнего времени, чтобы сформулировать заявления, где ликвидируется такого рода антииудаизм, от которого, в свою очередь, питается антисемитизм.

Таковы неизбежно весьма поверхностные наблюдения, и в этом своем качестве могут подвергаться сомнению или даже быть опровергнуты. Эта книга имеет своей целью привлечь благосклонное внимание к иудейской религии, полагающееся ему по праву. Такое внимание, а также все то, что предоставляют более подробные и сведущие издания, чем это, могут послужить противоядием яду антииудаизма.