

ЙОСЕФ БЕН-ШЛОМО

**ВВЕДЕНИЕ
В ФИЛОСОФИЮ ИУДАИЗМА**

Перевод с иврита - *М. и Л. Китросские*
Литературная обработка - *Т. Сегель*
Художник - *Ш. Котляр*

Ассоциация "Тарбут"

Иерусалим

1994

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие	3
Введение	5
Представление о Боге в Танахе	9
Этика в Танахе	13
Сотворение мира в ТАНАХе	21
Идея Шабата	26
Представление о человеке	33
Философия истории	43
Откровение	51
Идея избранности еврейского народа	56

Предисловие

Книга Йосефа Бен-Шломо представляет собой введение в философию иудаизма. В моем предисловии я не ставлю своей задачей останавливаться на содержании книги. Однако несколько замечаний, мне кажется, будут уместны.

У читателя, привыкшего сегодня соотносить все с критерием научности, может возникнуть вопрос, научная ли это книга и, если нет, имеет ли смысл ее читать. Чтобы ответить на этот вопрос, я позволю себе процитировать Альберта Эйнштейна:

"В течение прошедшего столетия, а также столетия, предшествующего ему, было принято считать, что существует неразрешимый конфликт между наукой и верой. Среди наиболее прогрессивных умов превалировало мнение, что наступило время для постепенного вытеснения веры знанием: верование, не базирующееся на знании, есть предрассудок и, как таковое, должно быть отвергнуто.

Согласно этой концепции, единственная роль образования и воспитания — открыть дорогу для мышления и знания. Школа как инструмент образования и воспитания должна служить исключительно этой цели.

Я думаю, что редко можно встретить рационалистическую позицию в таком обнаженном виде, если вообще возможно. Для каждого разумного человека односторонность такой позиции очевидна.

Научный метод не может нам дать больше, чем связь между фактами. Очевидно, что знание о том, что ЕСТЬ, не открывает прямую дорогу к тому, что ДОЛЖНО БЫТЬ. Человек может иметь наиболее ясное и полное знание о том, что ЕСТЬ, и, тем не менее, это знание не может определить ЦЕЛЬ наших духовных устремлений... Прояснить фундаментальные цели и моральные ценности, определить их место в духовной жизни каждого человека — это в точности то, что представляется мне наиболее важной ролью религии в общественной жизни человека..." (A. Einstein, *Science and religion in Ideas and Opinions*, Crown Publishers, New York, 1954).

Предлагаемая книга посвящена философским аспектам иудаизма. Евреи Древнего мира не занимались философией, философией занимались древние греки. Философские вопросы, которые они поставили, и философские категории, как-то: онтология, эпистомология и др., пережили века.

Начав заниматься философией, еврейские мыслители обнаружили, что в еврейской Библии — Танахе — содержатся ответы на философские вопросы, поставленные греками. Ответы эти выражены не в готовых формулах и концепциях, а через повествование, рассказ, описание ситуаций. Каждое поколение прочитывает эти повествования и интерпретирует их в соответствии с духовными потребностями и меняющейся действительностью. И здесь возникает вопрос: как читают Танах?

Крупнейший еврейский философ Рамбам, живший в средние века, классифицирует тех, кто читает Танах, следующим образом: есть люди, которые читают повествования Танаха как сказки и верят им; есть люди, которые читают повествования Танаха как сказки и поэтому не верят им; и наконец, существует третья категория людей, которые умеют прочесть глубокий внутренний смысл, заложенный в повествованиях Танаха, и при этом абстрагироваться от формы изложения. Еврейские философы принадлежат именно к этой третьей категории.

Танах оказал и продолжает оказывать глубокое влияние на нашу цивилизацию, в том числе через дочерние религии — христианство и ислам. Естественно, возникают вопросы: в чем причина этого влияния? Что меняется и что остается неизменным при различных прочтениях и интерпретациях Танаха?.. Есть основания надеяться, что, по крайней мере частично, предлагаемая книга даст ответы на ряд подобных вопросов и послужит стимулом к более глубокому и систематическому изучению еврейского мировоззрения.

Настоящая книга издается Ассоциацией ТАРБУТ. Одна из целей, преследуемых Ассоциацией, состоит в распространении еврейского знания. Книгой И. Бен-Шломо предполагается положить начало серии книг, посвященных иудаизму и современности. В этой серии мы, пользуясь современными философскими и научными понятиями, попытаемся представить различные аспекты иудаизма, связанные с современной эпохой.

Как создавалась настоящая книга? Она переведена с иврита, но до настоящего момента ни на иврите, ни на каком-либо другом языке этой книги не существовало. Несколько лет назад я прослушал курс “Введение в основы еврейской философии”, который вот уже много лет читает в Тель-Авивском университете один из выдающихся еврейских философов нашего времени — профессор Йосеф Бен-Шломо. Курс произвел на меня большое впечатление. Мне представлялось, что содержание курса и стиль изложения наиболее подходящи для ознакомления русского читателя с философией иудаизма. Я получил разрешение И. Бен-Шломо на издание его курса на русском языке.

Иегудит Рахмани любезно согласилась разыскать наиболее подробный конспект лекций и отредактировать эти лекции на иврите. Марина и Лев Китросские перевели лекции на русский язык. Переведенные лекции из-за их конспективного характера нуждались в литературной обработке. Эту задачу взяла на себя Таня Сегаль, которая фактически пересказала лекции заново. Очень помогло, что она сама прослушала курс лекций И. Бен-Шломо. Это дало мне возможность обсудить с Таней Сегаль каждую главу, обращая особое внимание на ясность изложения, с одной стороны, и на близость к оригиналу, с другой.

Ассоциация ТАРБУТ выражает глубокую благодарность профессору И. Бен-Шломо за предоставленную нам возможность издания лекций по философии иудаизма.

Ассоциация ТАРБУТ выражает благодарность И. Рахмани, М. и Л. Китросским и Тане Сегаль, которые сделали издание этой книги возможным.

Профессор Вениамин Фаин,

председатель Ассоциации ТАРБУТ

Тель-Авив, октябрь, 1994

Введение

Эта книга предназначена познакомить читателя с основными понятиями еврейской философии.

Прежде всего сформулируем, что понимается нами под термином “еврейская философия”. Мы пытаемся охарактеризовать еврейского философа с точки зрения еврейской мысли, то есть с точки зрения понятий, привнесенных в мир иудаизмом.

Еврейская философия, в сущности, неотделима от еврейской теологии, иными словами, история еврейской философии — это, собственно, история иудейской теологии, а еврейские философы изначально являются теологами. Первый из них — Филон Александрийский — появляется приблизительно в I веке, средние века представляют Саадия Гаон, Рамбам и Иегуда Галеви и XX век — Герман Коэн.

Все они пытались создать синтез еврейских источников и общих нееврейских философских идей.

Филон пытался совместить еврейские источники с философией Платона, Саадия Гаон — с мусульманским философским учением, Рамбам — с учением Аристотеля, Иегуда Галеви — с философией неоплатоников, Герман Коэн — с философской системой Канта.

Характерно, что именно это использование нееврейских философских систем превратило еврейскую теологию в еврейскую философию.

Юлиус Гутман — крупнейший историк, занимающийся изучением истории еврейской философии, — отмечает, что еврейский народ развил свою философскую систему не сам по себе, а под влиянием других народов. Таким образом, история развития еврейской философии представляет собой историю впитывания сокровищ других культур с последующей обработкой их в свете собственных представлений. В этой связи мы рекомендуем к прочтению книгу Ю. Гутмана “Философия иудаизма”.

Нас, главным образом, интересуют не разработанные теологами, а сложившиеся в ходе еврейской истории еврейские философские идеи, повлиявшие на западную культуру. Иными словами, тему приводимых здесь лекций точнее обозначить как “Введение в еврейскую мысль”, а не в еврейскую философию. Книга преследует своей целью познакомить читателя не столько с изложенными в Танахе историями, законами и заповедями, сколько с основными идеями Танаха, положенными в основу еврейского мировоззрения — иудаизма.

Иудаизм поставил вопрос о соотношении универсальной истины, выраженной философией, с религиозной истиной, заявленной Танахом. По этому поводу существовали различные суждения.

Некоторые мыслители утверждали, что нет ничего общего между философской истиной и религиозной, в средние века было принято считать, что между этими двумя истинами существует некое соответствие, Рамбам утверждал, что они идентичны. В любом случае, важна сама мысль о возможности сопоставления философской и религиозной истин, чего, скажем, не могло произойти в Греции, в которой религия и философия абсолютно не соприкасались. Столкновение Танаха с греческим мировоззрением оказало решающее влияние на формирование последующих философских систем и религий.

Греческая философия определила ряд общих философских вопросов.

Первый из них — что есть сущее, первооснова, начало начал, “arche”?

Первым ответил на него Фалес, сказав: “Все — вода”. В философской системе Платона начало всего сущего есть Бог. Имеется в виду не Бог греческой мифологии, как, скажем, Зевс, а некий духовный источник, первопричина всего.

Вопросом первоосновы занимается до сегодняшнего дня ОНТОЛОГИЯ — наука о сущем. В современном языке она называется также метафизикой. Все, что касается существования Бога, сути бытия, относится к области онтологии или метафизики.

Второй вопрос: что есть абсолютная истина?

Греческие софисты утверждали, что абсолютной истины не существует, Сократ и Платон утверждали обратное.

Вся эта область, включающая в себя вопросы: как вообще происходит познание? в чем источник способности познавать? при каких условиях возможно познание? как познает душа? каков ее статус? существует ли душа до рождения или она появляется после? — вся эта область называется ЭПИСТОМОЛОГИЕЙ, теорией познания.

Третьим вопросом, сформулированным греческой философией, был вопрос: что есть высшее благо?

Существует ли ценность, определяемая как цель человеческой жизни, посредством которой он достигает высшего счастья, осуществит свое предназначение? Что является правильным с точки зрения морали? Вопросы эти входят в область ЭТИКИ — науки о морали.

Четвертый вопрос — что есть справедливость? — относится к области ПОЛИТИКИ, науки о государстве.

Сюда относятся вопросы: что такое власть? каким должно быть правильное государственное устройство? каковы критерии справедливости в определенном обществе? Ответы на эти вопросы разрабатывали Платон и Аристотель. Платон в своей книге “Государство” дает образец идеального строя, в котором могут воплотиться идеи справедливости.

И наконец, пятый вопрос — что есть прекрасное? — относится к области ЭС-ТЕТИКИ.

По каким параметрам мы определяем, что красиво, а что нет? В чем природа стремления к прекрасному? Как соотносится эротика и эстетика? — вот круг вопросов, отраженных в книге Платона “Пир”.

Любая крупная философская система рассматривает эти пять основных вопросов: вопрос о сущем, вопрос об истине, вопрос о высшем благе, вопрос о справедливости и вопрос о прекрасном.

ТАНАХ, НЕ ЯВЛЯЯСЬ ФИЛОСОФСКОЙ КНИГОЙ, ДАЕТ ОТВЕТЫ НА ЭТИ ВОПРОСЫ. Единственно, в нем не задается вопрос о прекрасном, так как Танах не занимается областью эстетики, эстетическое переживание всегда связано в Танахе с переживанием религиозным. Вместе с тем в Танахе появляется новый, по отношению к греческой философии, вопрос — вопрос о смысле истории. Историческое видение процессов, происходящих в мире, есть революционное новшество Танаха по отношению к греческой философии.

Греческая философия и Танах — два источника западной культуры, которые в современной терминологии определяются как “Афины” и “Иерусалим”. Само образование западной культуры объясняется “встречей Афин и Иерусалима” в средние века, когда греческой философии был противопоставлен иной взгляд на мир, разработанный иудаизмом и получивший свое продолжение в христианстве и исламе.

В этой книге мы рассмотрим основные понятия иудаизма, привнесенные в мир Танахом. Важно подчеркнуть, что при этом мы воспользуемся феноменологическим методом, то есть рассмотрим явление в его “чистом” виде, как данность, не задаваясь вопросом о его истинности, смысле, влиянии и т. п.

Основы феноменологического подхода были разработаны Гуссерлем. Отправной точкой его идеи была борьба с редуционалистским подходом в философии, очень популярным в начале XX века. Редукция, т. е. уменьшение, означает низведение одного явления до другого. Например, говоря о понятии Бога как о проекции личности Эдипа, сторонники редуционалистского подхода производят редукцию религиозной области до области психологии. В данном случае понятие Бога рассматривается с точки зрения общественных нужд.

Гуссерль ратовал за возвращение к самому явлению. В этой связи существует три аспекта феноменологического подхода. Во-первых, мы рассматриваем явление

в том виде, в котором оно нам встречается. Во-вторых, важно удержаться от оценки этого явления, от вынесения какого-либо суждения по этому поводу. И в-третьих, необходимо исследовать явление в его “чистом” виде, то есть понять, что отличает это явление от другого, похожего. Выделив явление, мы можем сконцентрироваться, по определению Гуссерля, на рассмотрении идеи.

Например, мы задаемся целью познать, что есть идея справедливости? Мы понимаем суть идеи через конкретные примеры, опираясь не на наши представления, а на реальное, конкретизированное явление. Скажем, “общее явление”, название которому “материальный объект”, мы можем рассмотреть через конкретный материальный объект — стол.

Если мы хотим понять, что такое религия, мы можем исследовать какую-то конкретную религию. Через конкретную религию мы можем понять саму идею религии вообще. Наш интерес к религии не зависит от того, являемся ли мы сами верующими людьми, мы относимся к религии как к одному из важнейших явлений в истории человечества с точки зрения феноменологического подхода.

При феноменологическом подходе правильно задать вопрос: что такое то или иное явление? Вопрос, является ли рассматриваемое явление истинным, каково наше суждение о нем, мы оставляем за скобками.

Например, рассматривая понятие Бога, мы не пытаемся доказать, что Он существует, ответить на вопрос, хорошо это или плохо, истина это или ложь. Цель наша — определить, что означает это понятие, в чем его содержание, чем отличаются различные представления о Боге, скажем, Бог Танаха и Бог Аристотеля.

С точки зрения выработки жизненной позиции, феноменологическое исследование не имеет никакой ценности. Оно не пытается указать человеку путь в жизни, построить систему ценностей, которой бы следовало руководствоваться. Феноменологическое исследование ценно само по себе, как анализ определенного явления. К месту привести выдержку из предисловия Вильяма Джеймса к его книге о психологии религии:

“Наука о религиях не может служить заменой самой религии, находящиеся вне ее вынуждены удовлетвориться отчетом тех, кто находится внутри”. Здесь налицо перевод религиозного переживания на язык аналитического мышления.

С помощью изучения иудаизма мы можем познать религию как явление. Почему наш выбор падает на иудаизм? Тому есть несколько причин. С одной стороны, как писал Ш.Агнон, “у еврейского государства есть знание, передаваемое по традиции, о том, что отцы отцов его были евреями”. Логично сначала изучить культуру, с которой мы непосредственно связаны. С другой стороны, иудаизм повлиял на все существующие культуры Запада. Изучая иудаизм, мы приближаемся к изучению истоков западных культур. Важно также, что мы можем читать Танах на том языке, на котором он написан.

Танах интересует нас как феномен, в том виде, в котором он написан. Он не является философской книгой, то есть не пытается преподнести свои идеи как систему понятий. В отличие, от греческой философии, выражающей свои идеи концептуальным способом, Танах открывает свои идеи в повествовании. В основе Танаха лежит не интеллектуальное любопытство, а глубокое фундаментальное религиозное переживание, описываемое им как Божественное Откровение.

В эпоху создания Танаха в сознании людей происходит переворот, повлиявший на всю человеческую историю. Почему это произошло на земле Израиля, а не в других, более развитых в то время империях, как, скажем, Египте или Вавилоне?

Танах дает ответ на этот вопрос: Господь избрал Авраама и Израиль и дал им новое видение Бога, мира, человека, взаимоотношений между Богом и человеком, между человеком и историей.

В современном научном языке этот переворот в сознании носит название “нового религиозного пробуждения”. Цель Танаха дать нам не научные знания о мире, а систему ценностей, духовный базис, общие идеи, адекватные до сегодняшнего дня.

Основные понятия Танаха заложены в первых четырех главах первой книги Танаха — “Берешит” (в русск. переводе “Бытие”). Танах дает совершенно новое представление о едином, трансцендентном, личностном и нормативном Боге, новое понятие о мире как мире сотворенном, новый взгляд на человека и на историю[1][1].

Танах полностью исключает мифологию, рассказывающую о жизни богов. В Греции освобождение от мифологии выразилось в новой форме мысли — философии. Место мифа занял Логос — духовный принцип. У евреев отказ от мифологии привел к созданию новой, монотеистической религии. Место мифа заняло Откровение, данное человеку — Аврааму и всему Израилю — на горе Синай. Новая религия народа Израиля послужила источником других крупнейших религий, таких, как христианство и ислам.

Танах построен следующим образом: Тора — (в русск. перев.) пять книг Моисеевых:

Берешит — (в русск. перев.) Первая книга Моисеева. Бытие.

Шемот — (в русск. перев.) Вторая книга Моисеева. Исход.

Викра — (в русск. перев.) Третья книга Моисеева. Левит.

Бамидбар — (в русск. перев.) Четвертая книга Моисеева. Числа.

Дварим — (в русск. перев.) Пятая книга Моисеева. Второзаконие.

Невиим — (в русск. перев.) Книги пророков.

Ктувим — (в русск. перев.) Писания.

В наших лекциях перевод цитат из Танаха дан на основе издания “Масад Рав Кук”.

Книга разбита на главы соответственно основным представлениям иудаизма, выраженным в Танахе:

Представление о Боге.

Этика в Танахе.

Сотворение мира в Танахе.

Идея Шабата.

Представление о человеке.

Философия истории.

Откровение.

Идея избранности еврейского народа в современной еврейской философии.

Представление о Боге в Танахе

Танах выдвигает концепцию Единого Бога, наделенного тремя неотъемлемыми характеристиками: трансцендентностью, персональностью и нормативностью.

Трансцендентная сущность Бога проявляется в принципиальном отказе Танаха от мифа. Мы не находим в Танахе ни рассказа о рождении Бога, ни фактов из его жизни, ни описаний его внешнего облика. Как сказано: “Кому уподобите Меня, чтобы я сравнился?..”

Бог Танаха не является частью материального мира, не принадлежит ему. Он — некая высшая духовная сущность, стоящая над миром. Бог совершенно отличен, отделен от всего сущего, лишен всякого материального начала; поэтому, открываясь человеку. Он не является ему в физическом обличье... Встреча с Богом есть некое духовное откровение.

Исключительно духовная сущность Бога отличает его от любой другой сущности в мире и делает его высшей инстанцией. Боги других верований подвержены неким высшим силам. Бог Танаха не подчиняется никакой другой силе и не зависит ни от чего, кроме самого себя. В мире не существует силы выше него. Бог является абсолютным властелином всего мира.

Открываясь исключительно Израилю, Бог одновременно, обладает статусом универсальности. Он не связан с каким-то конкретным местом, как, скажем, языческие боги. (У последних были четко разграничены свои области действия. Поэтому, например, арамейцы, исходя из факта, что израильская армия не была сильна в военных действиях на равнине, полагали, что Бог евреев живет только в горах. В одном из сохранившихся описаний войны израильтян с арамейцами приводится диалог арамейских военачальников: “Заманим их на равнину, потому что их боги — боги гор”. Такая версия, конечно, невозможна для Танаха). Бог Танаха — универсален, Он властвует над всем миром.

Невозможно для Танаха и существование различных промежуточных существ — полубогов-полулюдей, поскольку в тот момент, когда возникает такое представление, стирается грань между Богом и его творением и Бог утрачивает свою трансцендентность. Тем не менее в главе 6 книги Бытие мы встречаем рассказ о великанах, родившихся от связи сынов Божьих с дочерьми человеческими, а в книге Иова упоминаются, например, сыны Божьи, которые приходят отчитываться перед Богом... Возможно ли, что эти “сыны” в буквальном смысле слова сыновья Бога? Имеют ли эти существа какое-то божественное происхождение?.. Ясно одно, что в Танахе существуют творения, обладающие более высоким статусом, чем человек; при этом нет сомнения в том, что и они — существа сотворенные.

Танах выдвигает понятие Единого Бога, который создает мир и все сущее в нем, отделяет свет от тьмы, творит добро и то, что мы воспринимаем как зло. Сатана выступает в иудаизме как слуга Господа, а не равноценная противопоставленная Богу сила, как, скажем, в дуализме, проповедующем веру в двух богов, две силы, два начала, что само по себе разрушает идею трансцендентности Бога.

Концепция трансцендентного Бога наиболее полно выражается в Танахе в откровении Бога Моисею. Бог является Моисею в образе горящего тернового куста и на вопрос Моисея “если меня спросят каково имя Того, кто послал меня, что я скажу?” отвечает: “Буду тем, чем буду” (в русском переводе — “Я семь сущий”). То есть, согласно Танаху, вопрос о сущности Бога лежит в области Духа и не относится к миру материальных явлений; ничего определенного, с точки зрения внешнего облика, о Боге сказать нельзя (отсюда — “Не сотвори себе кумира”).

На протяжении всего Танаха мы встречаем описание различных попыток человека понять природу Бога. Например, Моисей просит Бога дать ему увидеть Его. Бог показывает ему себя “сзади” и, по сути, сообщает ему свои свойства: “Бог милосердный и милостивый”. Подобная характеристика подчеркивает отношение

Танаха к Богу как к категории духовной, и в тех местах, где, казалось бы, возникают трудности с представлением о Боге как об абсолютно трансцендентной сущности, Танах, в конце концов, справляется с ними, полностью сохраняя свой трансцендентальный подход.

Однако одна трансцендентность еще не делает представление о Боге в Танахе уникальным. Античный дух в Греции, так же как и Танах, пришел к понятию трансцендентного Бога. Учения Платона и Аристотеля включают в себя представление о некоем высшем начале, абсолютной вечной сущности, идее идей, первопричине. Характеризуя это вечное начало, Платон и Аристотель прибегают к выражениям, указывающим на трансцендентность последнего.

Уникальность нового представления о Боге, открывающемся в Танахе, состоит в том, что Бог, помимо трансцендентности, обладает еще двумя важными характеристиками: Бог Танаха личностей (персонален) и нормативен. Языческие Боги тоже личностны, но они не трансцендентны, они являются частью существующего реального мира, а греческая философская концепция Бога исключает его личностность.

Танахическое понимание Бога как Бога персонального, Бога личностного предполагает наличие волевого начала в мире. Сотворение мира — акт проявления воли Бога. Бог — не только абсолютная вечная сущность, но и неограниченная воля. Его действия проистекают из его желания. Мир сотворен им, потому что он хотел сотворить этот мир. В философии же греков Бог не сотворяет мир, а лишь побуждает мир к существованию, подобно тому, как любимый побуждает любящего — не определенным конкретным действием, а самим фактом своего существования.

Бог Танаха создает мир и человека в нем и хочет, чтобы сотворенный им человек вел себя в этом мире так, а не иначе, что подчеркивает наличие воли Бога. Персональность Бога позволяет человеку строить свои взаимоотношения с Богом на межличностном уровне, на уровне “я — ты” (по определению Бубера). Человек может вступать с Богом в прямой диалог, разговаривать с ним без посредников.

Сочетание трансцендентности Бога и, одновременно, личностности его трудно постижимо. Личностность Бога как бы ставит под сомнение его трансцендентность¹. Трансцендентный Бог бесконечно удален от нас, вознесен над миром и, одновременно с этим. Он, как Бог личностный, непосредственно приближен к человеку, доступен ему.

Многих философов средних веков занимала эта проблема противоречивости танахической характеристики Бога как Бога трансцендентного и одновременно как персонального. Однако сам Танах не рассматривает эту проблему с философской точки зрения, поскольку Танах вообще не является философской книгой. Танах опирается на принцип эмоционального опыта, ощущения, душевного переживания, а не анализа. Он ставит верующего человека внутрь предполагаемой ситуации.

Танах представляет нам понятие о Боге как переживание, основополагающее и революционное переживание, то есть говорит о совершенно новом ощущении Бога. Бесконечная удаленность Бога внушает человеку трепет, но, в то же самое время. Бог бесконечно влечет человека. Танах говорит о страшном, таинственном Боге, но одновременно это Бог, к которому стремятся и которого любят. Противоречивость подобного переживания скорее относится к области логики; что же касается Танаха, то она абсолютно укладывается в существующую в нем действительность и нисколько не разрушает ее. Танах вводит нас в свою экзистенциальную истину, в которой Бог одновременно и личностей, и трансцендентен.

ПСАЛОМ 139: “Господь, Ты изучил меня и узнал. Ты знаешь когда я сажусь и встаю... путь мой и ночлег мой окружаешь Ты и ко всем моим стезям Ты привык... Сзади и спереди Ты объемишь меня... Куда уйду от Духа твоего и куда от

¹ Прим. перев.: трансцендентный — недоступный познанию, находящийся за пределами опыта.

Тебя убегу?.. Ибо удивительно устроен я, чудесны деяния Твои, душа моя знает это вполне”.

Танах, дав представление о Боге, не развивает его. Этим занимаются более поздние философы средних веков. Танах же интересуется проблема взаимоотношений Бога и человека.

Согласно Танаху, между Богом и человеком существуют личные взаимоотношения. Человек обращается непосредственно к Богу, и Бог вступает в диалог непосредственно с человеком. Обращаясь к Богу, человек пользуется выражениями, придающими Богу человеческие черты, так как другого способа выражения человек не знает. Это явление, называемое антропоморфизмом, определяет двустороннюю связь между Богом и человеком и характеризует их отношения как отношения личностные, персональные. Просьба человека, обращенная к Богу в страхе или восхищении, молитва человека, его вопль могут прорваться к Богу только на человеческом языке.

Взаимоотношения между человеком и Богом занимают в Танахе центральное место. Вся монотеистическая вера Танаха основана не на размышлении о Боге, а на стремлении к Нему, и в этом проявляется совершенно новый подход Танаха к понятию Бога. Вера в Единого Бога в Танахе построена на высочайшей степени преданности человека Богу, она требует от человека всей его личности, до конца. Во взаимоотношениях человека с Богом нет терпимости, человек не может обращаться к другим богам. В этом, в частности, состоит различие между древнегреческими представлениями и Танахом. Следуя древнегреческим представлениям, человек, в идеале, должен разделять свою преданность между богами. Одним из распространенных сюжетов греческой трагедии является грехопадение героя, отдавшего предпочтение Афине перед Афродитой. Концепция Танаха прямо противоположна: разделение человеком своей преданности между несколькими богами рассматривается Танахом как грех. Танах утверждает веру в Единого Бога.

Эта разница концепций привела к столкновению греческого мировоззрения с иудаизмом, развившемся в серьезную вражду между евреями и древним миром. Некоторые древние мыслители, славившиеся своим высоким интеллектуальным и культурным уровнем, своей терпимостью и широтой взглядов, проявляли крайнюю нетерпимость, сталкиваясь с иудаизмом. По мнению одного из известных историков, проявление подобной нетерпимости и антисемитизма явно свидетельствует о подсознательном страхе древнего мира перед иудейской религией как перед религией, способной завоевать мир. Об этом же свидетельствуют и многочисленные указы Антиоха, направленные против иудаизма и вызвавшие, в конечном счете, восстание Иегуды Маккавея. Победа предводительствуемых Маккавеем Хасмонеев над греками имела огромное значение для всего мира. Если бы они не одержали победу, христианство не возникло бы, ведь почву для его возникновения подготовил именно иудаизм.

Война Хасмонеев с греками была столкновением двух принципиально разных позиций — отжившего уже эллинизма и новой, жизнеспособной религии — иудаизма. Эта религия многое изменила в истории, и ее главный вклад — представление о взаимоотношениях человека со всеобщим вечным и личностным Богом.

Личностность (персональность) Бога подводит нас к третьей важной характеристике его в Танахе — нормативности. Бог Танаха диктует человеку определенные нормы поведения. Эта нормативность Бога внешне как бы противоречит его первой характеристике — трансцендентности. Описывая Бога, требующего от человека социальной справедливости, праведного суда, Танах наделяет Бога человеческими чертами, апеллирует к человеческим понятиям и тем самым разрушает трансцендентную оторванность Бога от реального мира. Но по сути нормативность Бога равнозначна его личностности. Приняв личностность Бога, то есть совершив скачок в сознании от Бога трансцендентного, стоящего над миром, к Богу личностному — доступному каждому человеку, стремящемуся к нему, логично принять и нормативность Бога. Являясь личностным. Бог вступает в непосредственное

общение с человеком и обязывает его следовать определенным нормам поведения. Человек осуществляет свое стремление к Богу, исполняя данные Богом заповеди. Бог выступает в данном случае в качестве источника моральных ценностей. Мораль, в силу того что она исходит от трансцендентного Бога — Бога, стоящего над миром, не принадлежащего этому миру, не зависящего ни от кого, кроме самого себя, — становится абсолютной.

До появления концепции единого, трансцендентного, личностного и нормативного Бога, выдвинутой Танахом, стояла проблема относительности морали, и это не случайно. В политеистическом мировоззрении не могут существовать абсолютные ценности, так как каждый Бог представляет свои интересы, и мораль, попадая в зависимость от каждого отдельного Бога, становится относительной. Кроме того, боги в концепции политеизма смертны; конечность богов не позволяет ценностям, исходящим от них, быть объективными. Высшими ценностями являются у греков ценности не религиозные, а интеллектуальные, соответственно понятие морали строится на разуме, на понимании ее самим человеком, что делает мораль элитарной и относительной. Греческие философы фактически отделяют мораль от религии.

Только в Танахе мы находим подход, который придает морали абсолютную религиозную ценность. Понятия религии и морали в Танахе идентичны. Религиозные ценности, по Танаху, — ценности этические, они совсем не “соревнуются” с интеллектуальными и эстетическими ценностями, как у греков. Иными словами, для Танаха главным критерием в области этики служат поступки человека.

ПСАЛОМ 15: “Господь, кто будет в шатре Твоем?.. Ходящий путями честными и поступающий справедливо”.

ПСАЛОМ 24/16: “Кто поднимется на гору Господа?” — то есть в чем высшее человеческое совершенство, с которым он может предстать перед Богом? — “...у кого чисты руки и непорочно сердце, кто не склонял к суете души своей”.

Танах связывает религиозные требования Бога к человеку с областью морали, и эти требования являются абсолютно обязательными для человека. Человек получает их через пророков в виде заповедей, организующих, в конечном итоге, единую абсолютную систему ценностей. Постижение человеком Бога — это не интеллектуальное знание, а следование его путям.

ИЕРЕМИЯ 9/22: “Так сказал Господь: пусть не хвалится мудрый мудростью своей, и не хвалится сильный силою своей, и богатый богатством своим. Но вот чем пусть хвалится хвляющийся — тем, что он понимает и знает Меня... потому что Я — Господь, творящий милосердие и суд, и справедливость на земле, ибо этого я желаю”.

Познание Бога лежит в области морали, этики. Представлению этики в Танахе посвящена наша следующая глава.

Этика в Танахе

В философии существуют четыре критерия, каждому из которых соответствует свой тип морали: критерий счастья, критерий силы, критерий пользы и критерий обязанности (долга).

Мораль греков основывается на критерии счастья. Хорошим считается поступок, делающий человека счастливым, а плохим — поступок, который делает его несчастным.

Спиноза руководствуется критерием силы. Он связывает понятие нравственности с проявлением силы духа. На высшей ступени нравственности стоит, по мнению Спинозы, тот, кто способен проявить силу духа и преодолеть самую крайнюю степень страха — страх перед смертью. Бояться же смерти — аморально. Сходных взглядов придерживается и Ницше. Оба философа, и Спиноза и Ницше, отдают себе отчет в том, что при таком подходе добро и зло не являются ценностями.

В концепции английских философов, представленной, например, Миллем, в качестве критерия выдвигается польза. Этичным считается то, что приносит пользу максимальному числу людей. Сторонники подхода к морали с точки зрения пользы относятся к моральным ценностям как к правилам уличного движения: нет никакой принципиальной разницы, по какой стороне улицы ехать, разница — только в практической пользе. Таким образом, заповедь “не убий” можно рассматривать как правило уличного движения: статус того, кто нарушает эту заповедь, то есть статус убийцы — такой же, как у того, кто едет по правой стороне улицы.

Все три приведенных подхода, по сути своей, описывают гуманистическую мораль, в которой система ценностей выработана самим человеком. Такая мораль представляет собой автономную систему, так как источником ценностей в ней является сам человек. Руководствуясь своими естественными духовными потребностями — стремлением к счастью, влечением к силе, человек вырабатывает нравственные критерии, определяет для себя нормы поведения, формирует представления об этике. Разум человека предписывает ему делать одно и не делать другого, совершать те или иные поступки. Этичность поступка определяется отношением к нему самого человека, его собственным пониманием нравственности. Мораль, таким образом, становится относительной и не знает понятия обязанности.

Единственным из философов, кто связывал мораль с понятием абсолютной обязанности, был Кант. В своей книге “Обоснование метафизической морали” он пытался философски обосновать мораль как некий изначально предписанный запрет (по его собственной терминологии, “категорический императив”), обязательный для всех людей. Обязанность заключена внутри моральной установки, человек подчиняется этой закономерности. По Канту, человек благородной души не является моральным, поскольку он руководствуется побуждением, природной склонностью, а не моральным приказом. Моральным моментом является подчинение обязательствам.

Подобный тип морали представлен Танахом. В нем великим является тот, кто поступает в соответствии с обязательствами. Источником моральных обязанностей является Бог.

Согласно Танаху, человеку надлежит поступать определенным образом вне всякой зависимости от того, что это ему принесет, счастье или горе, пользу или вред. Данная ему свыше система ценностей диктует, что этично, а что безнравственно. Мораль Танаха, таким образом, являет собой гетерономную систему (“гетеро” — другой, “номус” — закон), т. е. систему, в которой предписание исходит не от человека или общества, а от некой внешней силы, стоящей вне системы, — от Бога.

Бог определяет нравственный закон и является единственной инстанцией оценки поступков человека с точки зрения этого закона. Человеку надлежит выполнять заповеди как некую абсолютную обязательную норму, определяемую ему

свыше.

Новизна идеи Танаха в том, что мораль обязывает человека. При такой постановке вопроса заповедь “не убий” становится непреложным законом, диктующим, что убивать запрещено.

Все заповеди Танаха построены на гетерономной морали, т. е. исходят от Бога. Ярким примером может служить заповедь “Бойтесь каждый матери своей и отца своего, и Субботы мои соблюдайте. Я — Господь Бог ваш”.

Толкователь Танаха Раши расшифровывает эту заповедь следующим образом: матери и отца бойтесь, но если отец говорит вам нарушить Субботу, то помните: Я — Господь Бог ваш. Иными словами, если родители велют сделать что-то, что противоречит указу Всевышнего, нужно слушать Бога.

Заповедь состоит как бы из двух частей. Первая — “бойтесь каждый матери своей и отца своего” — дополняет известную заповедь “почитай отца и мать своих” и носит универсальный характер. В любом обществе статус родителей обуславливается социальными, а не религиозными причинами. В подходе к этому вопросу нет ничего уникального, присущего сугубо еврейскому мировоззрению. Вторая же часть заповеди — “Субботы мои соблюдайте” — является типично религиозной заповедью. Она исходит от Бога, связана исключительно с Богом, дана только сынам Израиля.

Сама идея подобной заповеди присуща только Танаху, поскольку речь идет о гетерономной морали: источник обоих предписаний, внешне даже как бы противоречащих друг другу — один и тот же, а именно — мораль, данная человеку Богом. Человек призван почитать своих родителей не в силу социальных причин, а как религиозное предписание, сходное с соблюдением Субботы. Таким образом, два рода ценностей — религиозные и моральные — исходят в Танахе из одного и того же источника, имя которому — Бог.

Все заповеди Танаха формируются по одному и тому же принципу — “Ибо Я — Господь”. Танах не делает разделения между социальным и религиозным аспектами, морально-общественная ценность его заповедей вытекает не из социальных, а из религиозных предписаний.

Возьмем для примера заповедь “лекет, шехаха и пея” (о крае поля, забытых и недожатых колосках), которая предписывает оставлять бедным недожатые колоски. Заповедь носит явно социальный характер. Но почему, собственно, человеку надлежит выполнять эту нелегкую заповедь? Потому ли, что он тоже может стать бедным? Потому ли, что так подсказывает ему его совесть? Ответ лежит в области религиозной: человек обязан выполнять эту заповедь потому, что она исходит от Бога (“Я — Господь твой”).

Другой характерный пример — запрет “Не крадите, не лгите, не обманывайте”, который говорит об определенных социальных нормах поведения. И здесь же — чисто религиозный запрет “И не клянитесь именем моим”... и далее — тоже слияние социального и религиозного аспектов: “Не задерживай у себя на ночь платы наемнику утра, потому что Я — Господь”.

Запреты Танаха всегда носят социальный характер и предъявляют высокие морально-этические требования к человеку. Ответ на вопрос, почему эти требования необходимо выполнять, лежит в самой природе гетерономной морали Танаха: не кради не потому, что получишь наказание не потому, что тебя будет мучить совесть, а из страха перед Богом (“Бойся же Бога твоего, ибо Я — Господь”).

Заявленная в Танахе идея абсолютных ценностей, обязательных для всех людей, независимо от их статуса, привела к отличному от греческого пониманию взаимоотношений политики и морали. В Танахе нравственные ценности имеют надполитический статус, область политики подчинена области морали. Царь, представляющий политическую власть, обязан подчиняться нравственным законам. Этот революционный взгляд Танаха в корне отличается от мировоззрения греков.

Греческая мораль основывалась на авторитете политической власти, исходила из интересов государства. Характерным примером греческого понимания

морали может служить “Антигона” Софокла. Сюжет трагедии построен на столкновении политической власти в лице царя Креона, запретившего хоронить Ореста, который совершил грех предательства, и личной морали Антигоны, обязывающей ее похоронить брата. Трагедия заключается в том, что и Креон, и Антигона одинаково правы. В этом суть греческого мировоззрения, согласно которому законы государства, представленные Креоном, абсолютно идентичны морали, представленной в данном случае Антигоной. Конфликт неразрешим, из него нет выхода, единственным решением может быть смерть. Антигона погибает. У Антигоны нет источника абсолютной правоты, ибо в греческом мировоззрении вообще не существует понятия абсолютной морали. Поэтому и Креон, и Антигона и стопроцентно правы, и стопроцентно ошибаются; столкновение различных систем ценностей приводит к трагической развязке.

Танах же выдвигает единую систему ценностей, исходящую от Бога, слово Бога имеет абсолютную силу.

Именно этим объясняется отсутствие в еврейском мировоззрении понятия трагедии. Даже такой трагический образ Танаха, как Иов, не трагичен в полном смысле этого слова, то есть ситуация предполагает некий выход из конфликта.

У греков конфликт кончается, как правило, трагической развязкой, и именно в силу того, что в греческой морали отсутствует источник абсолютных ценностей.

Классическим примером относительности греческой морали может служить “Суд над Сократом”. Сократ, с одной стороны, был доблестным воином и патриотом, а с другой — философом, идеи которого рассматривались властью как опасные для общества. Суд афинской демократии потребовал от него перестать заниматься философией. Сократ отказался и был приговорен к смертной казни. Ученики Сократа предложили устроить ему побег из тюрьмы, на что Сократ, убежденный в своей правоте, ответил, тем не менее, отказом и выпил чашу с ядом.

Платон, описавший эту историю в диалоге “Критон”, вкладывает в уста Сократа такие слова: “Господин мой, Сократ, ты родился в этом городе, ты вырос здесь и воспитывался по его законам. Если они тебе не нравятся, значит, ты неправильно их составил. Ты принял на себя авторитет государственной власти, и теперь, когда закон против тебя, против принципов твоей морали, ты не можешь бежать”.

Что имеется здесь в виду? Речь идет о столкновении системы нравственных ценностей — личной совести Сократа, морали свободного мышления — с законами государства. Выбор Сократа — принятие государственных законов даже тогда, когда они противоречат его личным моральным критериям.

Для нас подобное мировоззрение чуждо. Нам трудно принять незыблемость государственного закона, его независимость от моральных критериев. Для греческого мировоззрения такая постановка вопроса абсолютно естественна.

Сократ, с феноменологической точки зрения, не был пророком, речь шла о его собственной совести, а не о божественном откровении. У греков существовали предсказатели будущего, пророк же, осененный божественным провидением, предстает только в Танахе, и это не случайно. Явление пророчества может возникнуть лишь на основе представления о трансцендентном, личностном Боге, открывшемся исключительно Израилю. Функция пророка, в понимании Танаха, заключается в том, чтобы донести до царя, представляющего народ в политической области, и до самого народа надполитическое требование. Пророк открывает народу нравственный закон и требует его выполнения совсем не потому, что к этому призывает его личная совесть, он всего лишь передает волю Бога.

Танах полон примерами подобной концепции. Один из них — рассказ Танаха о царе Ахаве и пророке Элияу. В описании жизни великого царя Ахава, совершившего много важных и полезных дел, Танах ограничивается лишь ссылкой на книгу летописей, в которой записаны все великие дела царя. Танах же интересуется только один эпизод из жизни Ахава — эпизод, связанный с пророком Элияу. Содержание его таково: Ахав хотел приобрести поле Навота, чтобы насадить там сад, но Навот не согласился. Тоща жена Ахава наговаривает на него и отдает его под суд. Суд

признает Навота виновным, и его поле отбирают. Элияу приходит к Ахаве с гневным обвинением: “Ты убил и еще и вступаешь в наследство?!”

Каковы, собственно, политические полномочия Элияу, явившегося к грозному и великому царю? Элияу выступает с позиции абсолютных моральных ценностей: “Долго ли вы будете колебаться между двумя мнениями! Если Господь — Бог, то следуйте ему, а если Ваал — следуйте ему” (Книга Царств 1:18–21).

Элияу приходит к царю не из гуманистических побуждений. Его нельзя назвать гуманистом, так как сам он убил 500 пророков Ваала. Элияу ратует не за права человека, он приходит во имя моральных ценностей, согласно которым политическая власть не имеет права делать то, что захочет, нарушая нравственные законы. Царь не может править с позиции силы, он обязан подчиняться моральным нормам.

Гоббс и Спиноза считали, что правителю необходимо быть сильным. Танаху этого недостаточно. Согласно Танаху, правитель должен обладать высокой нравственностью, в соответствии с принятой от Бога системой ценностей.

Спиноза справедливо утверждает, что пророки виноваты в падении еврейского правления, так как они ослабили политическую власть. Действительно в подходе Танаха есть внутренние проблемы. Но есть в нем и внутренняя сила: он ставит область нравственных ценностей над политикой, придает морали высшую силу и высший авторитет.

В основе всякого идеалистического движения, считающего высшей ценностью исторический, а не политический идеал, лежит идея о существовании внеполитических ценностей, ради которых человек готов идти на смерть сам и убить другого. Танах описывает народ, которому дана система ценностей еще до того, как вообще был определен его политический статус; еще до того, как еврейский народ вошел в землю Израиля и основал там свое государство, он получил Десять Заповедей. Танах, таким образом, подчеркивает, что политическая жизнь должна быть подчинена внеполитической системе норм.

В идеале Танах вообще отвергает необходимость царской власти. Подобный взгляд проповедует в Танахе пророк Шмуэль. Идея эта носит название религиозного анархизма, который утверждает, что человек, избежавший влияния других и руководствующийся только своими внутренними побуждениями, будет поступать именно так, как нужно.

Религиозный анархизм видит идеальное положение в анархии, исключаящей царскую власть, ибо царь Израиля — это Бог. Народ, соответственно, должен подчиняться непосредственно Богу, а не царю из плоти и крови. Пока Избавление не пришло, политическое управление необходимо, но это, согласно Танаху, некий компромисс, временная вынужденная мера, в идеале же не должно быть никакого царя, никакой власти, кроме Бога.

Речь, в сущности, идет о глубоком религиозно-идеологическом убеждении в том, что не следует быть рабом. Именно оно заставляло евреев сражаться с римлянами до самого конца.

Иудаизм не может принять философию Сократа “Я живу в этом государстве, следовательно, я должен принимать на себя его законы”, ибо в иудаизме закон морали и религии выше закона государства. Христианство же в известной степени отступило от позиции иудаизма и вернулось к языческому мироощущению. Апостол Павел однозначно указывает, что следует разделять светскую и религиозную власть. Известная христианская догма “Богу — Богово, а Кесарю — кесарево” подчеркивает, что осуществление религиозной святости, следование моральным ценностям — дело индивидуума, а не политики.

Взгляды протестантов и католиков по этому вопросу несколько различаются. Католицизм предполагает существование некоей связи между тем, что стоит над природой, и самой природой, между сверхъестественным и естественным, религией и наукой, религией и государством. Протестанты же последовательно, со времен Лютера, отстаивают другую позицию. Они утверждают, что человек спасется

своей верой, а не поступками. Это возвращает их к индивидуальной морали, проповедуемой Павлом. В основе протестантского подхода лежит утверждение, что внеполитические ценности обязывают индивидуума, а не политическую власть. Государство, таким образом лишается всякого сдерживающего начала, религия предоставляет государству безраздельно господствовать в секулярной (светской) области.

С одной стороны, такая система взаимоотношений политики и религии явилась прогрессом и послужила почвой для расцвета капитализма, но, вместе с тем, она имела и тяжкие последствия. Скажем, бунт немецких крестьян во времена Лютера начался при поощрении протестантов, он, собственно, и возник с принятием протестантской идеологии. Но Лютер первый же и объявил, что восставших нужно казнить как подрывателей политической власти. В этом подходе — корень зла, именно эта особенность протестантского духа нашла свое выражение в нацистской Германии, которая разделила область действия церкви и область действия государства и предоставила государству полную свободу действий (вне нравственного критерия).

Вопрос взаимоотношения религии и морали очень важен для понимания сути религиозного мировоззрения. Вопрос этот сформулирован и вне религии, например, в одном из диалогов Платона — “Авитифрон”. По сюжету сын убил отца и предстает перед судом. Сократ с учениками приходит на суд. Прозвучавшая на суде реплика “Это — не свято” вызывает встречный вопрос Сократа: “Что такое святость?” Один из учеников отвечает: “Свято то, что угодно богам”. Сократ уточняет вопрос: “Богам угодны хорошие поступки, потому что они хороши, или же поступок потому и хорош, что он угоден богам?”

Танах, а вслед за ним христианство и ислам задают аналогичный вопрос: Бог сказал “не убий” потому, что это плохо, или же это плохо, потому что Бог так сказал? Подчиняется ли сам Бог выдвигаемой им самим системе норм?

В философии существует два ответа на этот вопрос; один из них связан с рационалистическим мировоззрением, а другой с экзистенциализмом. Рациональный подход характеризует Бога как рациональную сущность, представляющую добро. По определению Рамбама, Бог не может создавать противоречие. Бог, скажем, не может создать треугольник, сумма углов которого больше 180 градусов, так как такой треугольник был бы противоречием. Иными словами, все установки Бога объективны, т. е. мнение Бога об определенном явлении лежит в природе самого явления: Бог сказал так, потому что это действительно так; хорошее — хорошо само по себе (в силу своего внутреннего содержания), а плохое — плохо.

Примером рационального подхода в Танахе может служить история о Содоме и Гоморре (кн. Бытие, 18), в которой Авраам обращается к Богу: “Неблагоприятно Тебе делать такую вещь, умерщвлять праведника вместе со злодеем, чтобы был праведник как злодей”... “Судящий всю землю не произведет суда?..” Подобным образом Танах подчеркивает, что Бог не может противоречить своей собственной сущности, он обязан подчиняться тем нормам, которые сам определил.

Вместе с тем мы сталкиваемся в Танахе и с противоположным подходом, который принято сегодня называть экзистенциалистским. Основы экзистенциализма были заложены Кьеркегором в XIX веке.

Согласно учению Кьеркегора, человек осуществляет себя в трех областях: религиозной, эстетической и в области этики. Этика лежит в основе социальной морали, представления об этике вырабатываются обществом. Эстетическая область находится вне этики, это область самовыражения художника. Область религии также лежит вне этики, она отменяет мораль ради религии. В этой области не существует правил, ибо любое правило переводит нас из области религии в область морали. Религиозный человек подчиняется исключительно Богу. Суть веры — в подчинении человека некой высшей инстанции, помимо социальных и моральных его обязательств.

В своей книге “Страх и трепет” Кьеркегор рассматривает феномен великих

мира сего. Величие личности Кьеркегор определяет в соответствии с величием деяния, самым великим он считает любовь к Богу:

Тот, кто боролся с миром, стал великим, так как он одолел весь мир. Это — Ной.

Тот, кто боролся с самим собой, стал великим, так как он одолел самого себя.

Тот, кто боролся с Богом, стал великим, так как в своей любви и вере он “одоле” Бога. И это — величайший из всех.

Речь здесь идет о сущности веры. Кьеркегор посвящает этому вопросу отдельную главу — “Беда Авраама”.

В Танахе с Авраамом связан рассказ о жертвоприношении Ицхака. Авраам служит примером глубокой веры и любви к Богу. В своей вере он остается стойким до конца. Когда Бог обещает ему, что потомки Авраама будут благословляться, и после этого у Авраама долгое время нет детей, Авраам продолжает верить. В борьбе со временем Авраам выигрывает, сохранив веру. Бог награждает его, дав ему сына Ицхака. Но дальше Авраам должен предстать перед величайшим испытанием: Бог требует от Авраама принести Ицхака в жертву. Требование Бога кажется Аврааму абсурдным, оно выше его понимания: Господь, совершив для него удивительное, невозможное чудо, дав ему драгоценное сокровище, ниспослав ему свое благословение, отменяет все своим требованием жертвоприношения Ицхака. Вся жизнь Авраама, освященная борьбой и верой, должна быть перечеркнута. И, тем не менее, Авраам идет исполнять волю Бога. Ни сказав ни слова ни Саре, ни Элиэзеру, Авраам приготавливает дрова, разжигает огонь и берет в руки нож, чтобы убить свое единственное сокровище, которое он ждал целых 100 лет. При этом Авраам не рассчитывает, что если он зарежет Ицхака, тот воскреснет в будущем мире. Он знает, что все, обещанное ему, должно сбыться в этом мире. В этом сила веры Авраама, Авраам верит в то, что выше понимания человеческого разума.

Кьеркегор проводит сравнение между Авраамом — рыцарем веры и трагическими героями, совершившими аналогичные деяния, например, Агамемноном, принесшим в жертву собственную дочь. Расстояние между Авраамом и Агамемноном бесконечно. Агамемнон попадает в трагическое положение, но, согласно греческому мировоззрению, государственный долг для него равнозначен голосу совести. Он должен принести в жертву собственную дочь, так как грекам для победы в войне необходим ветер, чтобы раздуть паруса. Проблема Агамемнона лежит в области этики. Эта проблема не отталкивает этику и не приостанавливает ее действие. Вся борьба сосредоточена здесь в морально-этической плоскости. Агамемнон действует открыто, его действия обсуждаются публично, так как проблема Агамемнона является общей для всех проблемой. Суть же религиозного образа жизни — в личном решении. Религиозный поступок, по мнению Кьеркегора, лежит вне этики. Не каждый может подняться до Уровня Авраама и устоять в испытании, когда ему велют убить собственного сына, но каждый религиозный человек, когда он не ест мясо с молоком, совершает поступок, подобный поступку Авраама, поскольку он делает то, чему нет рационального объяснения: никому не принесет вреда употребление в пищу мяса с молоком, запрет этот бессмыслен с точки зрения обычной логики, и все-таки религиозный человек его соблюдает.

В чем же суть испытания Авраама? Проверил ли Бог, готов ли Авраам принести в жертву сына? Комментарии к “Жертвоприношению” говорят, что испытание Авраама состояло совсем в другом.

Во времена Танаха идолопоклонство и жертвоприношения были очень распространены. Почему же именно Авраам является “рыцарем веры”? По этому поводу существует две версии. Одна из них связана с рационалистическим течением, утверждающим, что религия и мораль идентичны и все религиозные поступки можно истолковать с точки зрения морали. В этом случае акцент делается на финальной точке рассказа о жертвоприношении Ицхака — с этической точки зрения важно, что Аврааму в конце концов не пришлось убивать Ицхака. Однако Кьеркегор утверждает, что вся история “Жертвоприношения” написана совсем не для

того, чтобы научить нас этике. По мнению Кьеркегора, все дело — в личном решении Авраама. Авраам решает исполнить волю Бога, потому что в его глазах приказание Бога и есть правда.

Не случайно Кьеркегор приводит в качестве примера религиозного человека именно Авраама, а не Иисуса. Иисус приносит в жертву самого себя, перед ним не стоит проблема соотношения морали и религии. Для Кьеркегора же, представляющего целое самостоятельное направление мысли в иудаизме, вопрос соотношения морали и религии очень важен.

Кьеркегор называет Авраама “самым великим в мудрости, которая есть не что иное, как глупость, и самым великим в надежде, которая — не что иное, как безумие”.

Авраам верит в то, что не способен охватить человеческий разум. Вера в истории Авраама предстает как нечто не нуждающееся в понимании. В этом — суть гетерономной морали Танаха; человек должен выполнять указание Бога единственно в силу того, что оно исходит от Бога. Бог определяет человеку систему нравственных ценностей. Таким образом, этика выступает в Танахе как составная часть религии.

Какова альтернатива подходу, выдвинутому Танахом? Ницше в конце XIX века противопоставляет ему атеистическое мировоззрение. Он определяет веру как “мораль слабых”: слабые выдумали Бога, чтобы не погибнуть, защитить себя от анархии, при которой кто-то мог бы вдруг решить, что он хочет убить слабого. Ницше утверждает, что знает, что такое вера в Бога, и знает, от чего он отказывается. Он призывает не поддаваться такой варварской провокации, как “жертвоприношение Авраама”. В своей книге “Веселый ученый” он представляет самого себя в роли сумасшедшего, который приходит в город и зажигает там фонарик при дневном свете, без конца восклицая: “Я ищу Бога”. Вокруг него собираются неверующие люди и смеются над ним: “Может, он потерялся, Бог?” Сумасшедший впрыгивает в круг, образованный неверующими, и произносит знаменитую фразу: “Где Бог — это я знаю. Мы все его убили... Он умер” и продолжает: “Бог не будет больше жить, мы убили его. Святой и Великий всего мира — кровь его у нас на ноже, и кто взыщет ее с нас?”

Здесь, конечно, имеется в виду, что умерла, неизвестно почему, вера в Бога. Если же Бог умер, у гуманистических ценностей нет никакого абсолютного основания, придерживаться их бессмысленно. Ницше — абсолютный атеист, он знает, что делает. Тот, кто не верит в существование Бога, не верит и в гуманистические ценности.

Вопрос о том, существует ли Бог, — вопрос онтологический, метафизический, и мы не будем им заниматься. Но нас интересует вопрос: в чем могут черпать силы моральные ценности, если Бога нет?

Вслед за Ницше и Фрейдом этот вопрос ставит великий в своей интуиции Достоевский. В его романе “Братья Карамазовы” атеистическое утверждение, что Бога нет, влечет за собой следующую фразу: “Раз Бога нет, значит, все дозволено”, которая показывает, что если теряется абсолютное обоснование моральному долгу, то теряется и сила морали. В принципе, даже неважно, каково содержание этого долга, важен только его источник. По Танаху, этот источник — в заповеди Бога, только благодаря этому в морали есть смысл.

Ницше же утверждает, что высший человек — тот, который знает, что Бога нет, и смеется. Такой человек живет среди абсурда и не пытается найти этому абсурду какую-либо замену. Бог мертв, и в этой ситуации для человека не существует Архимедовой точки опоры, возможной для обоснования осуществления моральных норм.

Вместо еврейской религиозной морали Ницше предлагает мораль древних греков, мораль радости и счастья, без обязанностей.

Мы же говорим о морали, которая впервые представлена Танахом, морали обязательных норм. Их необходимо выполнять не потому, что они приносят нам

счастье. Но если Бог существует и Он похож на Бога Танаха, то у нас есть сущностный источник обязательных ценностей. У верующего человека есть онтологическая основа его поведению. Ницше подчеркивает, что это главное, — если ты говоришь, что Бога нет, ты меняешь всю перспективу.

Очень емко выражает эту же идею высказывание Гершома Шолома: “Я никогда не мог понять, как человек может быть атеистом, ведь если нет Бога, нет вообще ничего”.

Сотворение мира в ТАНАХе

Идея сотворения мира принадлежит к числу главных открытий Танаха, послуживших основой нового мировоззрения. Как и вопрос о Боге, идея сотворения мира относится к области метафизики, а не науки. Существует ошибочная тенденция смешивать эти две области и сравнивать научные данные с рассказом Танаха о сотворении мира. Так, например, в XIX веке считалось, что версия Танаха противоречит данным науки, ибо, согласно существовавшей тогда научной концепции вечности и неизменности законов природы, мир не мог быть сотворен из ничего. В XX веке наметилась противоположная тенденция — находить в современной физике подтверждение сотворенности мира. Эта тенденция отразилась, например, в физической теории Большого взрыва, согласно которой Вселенная начала свое существование из очень конденсированного состояния и продолжает расширяться до сегодняшнего дня.

Однако теория взрыва может изучать лишь само это расширение, но никак не непосредственный момент Творения. Акт Творения не относится к области физики, так как физика занимается тем, что уже создано, объектом ее исследования является процесс развития уже существующего мира. После того, как мир создан, физика может изучать его законы, но пока мира нет — нет и области исследования для физики. Физика, соответственно, не способна ответить на вопрос о сотворении мира, ответ на него логично искать в области метафизики.

Отправной точкой вопроса о Творении является концепция начального момента Творения. Как нечто начинает существовать? До Танаха в мире господствовали мифологические представления, описывающие происхождение мира из некоего первичного материала. Египтяне, например, полагали, что весь мир вылутился из космического яйца. Открытие Танаха состоит в концепции сотворения мира из ничего.

Идея Танаха о сотворении мира построена на представлении о едином, трансцендентном, личностном и нормативном Боге. Такое представление о Боге было неизвестно существовавшим до Танаха философским системам и верованиям. В основе пантеизма, например, лежала идея о том, что не существует мира вне Бога; вся действительность — это и есть Бог, весь мир — это развитие, происходящее как бы внутри Бога. При этом религиозный пантеизм опирался на представление о том, что природа поднимается до Бога, а натуралистический пантеизм предполагал, что Бог опускается до природы. Аналогичные представления о единстве природы и Бога развивал в своем учении Спиноза.

Некоторые мыслители называли пантеизм "вежливым атеизмом". Гегель, впрочем, не соглашался с этим утверждением. Защищая Спинозу от обвинения в атеизме, Гегель отмечал, что, напротив, у Спинозы слишком много Бога, по мнению Спинозы, все — Бог.

Языческие культы (культ земли, культ плодородия) являлись, как правило, культами природы. Иными словами, в язычестве обожествлялись силы природы, что свидетельствует об изначальном стремлении человека слиться с природой, осуществить возможности, данные ему как высшему проявлению природы. Подобный идеал характеризовал человека не как нечто отдельное, отличное от природы, а лишь как часть природы, как наиболее развитый объект ее.

Спиноза, в связи с этим, утверждал, что человек не является каким-то "государством в государстве", все его эмоции — страх, ненависть и т. п. — следует рассматривать как некие элементы природы, точно так же, как если бы это были треугольники, круги и т. д. Человек не является обладателем какого-то уникального статуса, он — часть природы.

Подобное представление выработало определенную мораль, основанную на законах природы. Согласно такой морали, правомочен, например, закон естественного отбора Дарвина, по которому побеждает сильный.

Пантеистическая мораль не была обязанностью, наложенной на человека извне, как мораль Танаха; к человеку, определяемому как часть природы, естественно было применять законы природы.

В определенные периоды истории подобный натуралистический подход вызвал страшные последствия. В Германии в 30-е годы провозглашалось жизненно необходимым убивать слабых и умственно отсталых. У эскимосов до сих пор стариков выводят на снег, чтобы они умирали. Таков, к сожалению, естественный вывод из представления о том, что все исходит из природы и нет ничего, кроме природы.

Представление Танаха о мире в корне отличается от подобного подхода. Танах видит мир и само его существование как результат проявления воли Бога, и, вследствие этого, человек не может не зависеть от Бога. От него человек получает систему нравственных ценностей — мораль, которой он обязан следовать.

Иудаизм, как и вышедшие из него ислам и христианство, отличается значительно меньшей терпимостью, чем, скажем, пантеизм. Объясняется это тем, что пантеизм вполне допускает совмещение плюрализма с верой в Бога. Поэтому он весьма терпимо относится к различным языческим верованиям и культам, фактически открывая дорогу плюрализму. Иудаизм же вводит в религию элемент исключительности, всякая другая религия является для него идолопоклонством².

Вместе с верой в сотворение мира иудаизм приносит с собой и убеждение, что в сотворенном мире ничто не является Богом и, следовательно, ничему в мире нельзя поклоняться. Это открытие Танаха и является причиной его нетерпимости.

Благодаря идее сотворения мира мир получает новый онтологический статус, в котором он представляется как сущность, принципиально отделенная от Бога. Бог не принадлежит материальному миру, он — вне мира. В этом — суть Творения.

Танах практически выдвигает совершенно новое понимание сути Творения. Все мифы, распространенные на Ближнем Востоке до Танаха, сосредотачивались на вопросе, что побудило богов сотворить мир. Например, миф о Мардуке описывает его борьбу с другими богами. Мардук прибегает к сотворению мира как к средству борьбы. В Танахе же к сотворению мира приводит сама воля Бога.

В этой связи важны два умолчания Танаха:

Танах не описывает самого акта Творения, так как речь идет о Творении столь абсолютном — сотворении из ничего, — что всякая попытка описать его обречена на провал. Рассказ Танаха о сотворении мира начинается, собственно, не с самого Творения, а с момента, последующего за ним. Бездна и пустота, о которых говорит Танах, являются частью уже сотворенного мира. О том, что было до сотворения мира, Танах молчит, и в самом этом молчании заложена идея, что все сущее, находящееся вне Бога, создано согласно его воле. Бог Танаха сотворил мир, и мир сотворенный стал существовать как действительность, отделенная от Бога, существующая вне Бога, хотя и по его законам. Согласно Рамбаму, суть вопроса о Творении именно в том, как появилась действительность, существующая отдельно от Бога, в данном случае неважно какая.

Танах также не сообщает нам, почему, собственно. Бог сотворил мир.

Эти два умолчания — о моменте и о причине Творения — подводят нас к революционной идее Танаха, определяющей мир как реально существующий и как возможно существующий (в противоположность необходимо существующему). В нашем тексте мы будем называть это последнее свойство термином "контингентность".

Многие крупные философские учения и религии не воспринимают мир как реальность. Например, все идеалистические теории утверждают, что реален лишь духовный мир, а не материальный; восточные индийские учения считают, что мир — это иллюзия. Платон характеризует материальный мир — мир явлений — как

² Прим. перев.: Рамбам не считал ислам идолопоклонством.

мир теней. Соответственно возникает вопрос, является ли тень реальностью. Восприятие тени как некоей реальности не мешает Платону поставить под сомнение реальность мира, в его учении скорее реальны идеи мира.

В противоположность всем этим учениям, Танах считает материальный мир реально существующим. Мир реален, так как Бог сотворил его. Аналогичная концепция реальности относится и к другим представлениям Танаха, например, представлению о человеке.

С другой стороны, мир, по Танаху, контингентен, то есть само его существование не обязательно, оно зависит от Бога. Мира могло бы и не быть, сотворение мира — это результат проявления божественной милости.

Между реальностью и контингентностью мира существует некое внутреннее противоречие. Если до конца настаивать на контингентности мира, то, в сущности, отрицается реальность мира, и наоборот. Тем не менее Танах придерживается этого объединенного понимания.

Идея необязательности существующего мира предполагает, что сам факт существования мира не может быть объяснен внутри него самого. Иными словами, в танахической версии некая сущность по воле своей заставила мир существовать, то есть сотворила его. Такой сущностью является единый, трансцендентный (отделенный от мира), личностный (обладающий волей), нормативный (определяющий законы) Бог Танаха.

Таким образом, ответ Танаха на один из самых первичных вопросов — почему мир существует — формируется следующим образом: мир сотворен Богом. Вопрос же "почему Бог сотворил мир" принципиально исключен в Танахе, поскольку он заставляет предположить, что что-то заставило Бога сотворить мир, а это противоречит концепции Бога, выдвинутой Танахом.

Правда, в еврейской мистике существовали попытки найти ответ на вопрос "почему", что уводило в сторону мифа. Без мифов о борьбе, существующей внутри самого Бога, вопрос этот представлялся мистикам неразрешимым. Танах же принципиально исключает всякий миф, мы не встречаем в Танахе никаких описаний на тему, что происходило с Богом до сотворения мира.

Концепция необязательности существующего мира означает, что мир не может ни мгновения существовать без Бога. Мир не способен сам вернуть себе свой статус. Эта идея формулируется как "постоянное Творение", означающее, что Бог каждое мгновение обновляет сотворение мира. Мир существует потому, что Бог дает ему возможность существовать. Факт существования мира — результат Божественной воли и милости. Эта мысль имеет практическое значение для человека, ведь то, что справедливо для сотворенного Богом мира, справедливо и для сотворенного Богом человека. Это означает, что каждое мгновение Бог обновляет и человека. Человек ощущает свою зависимость от Бога, свою непосредственную связь с Богом. Вся его жизнь определяется не им самим, а Богом, вся его жизнь освящена верой в Бога.

Значение идеи Сотворения мира

В идее о сотворенности мира получает самое яркое выражение понятие трансцендентности: утверждение, что мир сотворен, подчеркивает трансцендентность Бога, существующего вне мира, не принадлежащего ему, не являющегося его частью.

Подчеркивается также нормативная характеристика Бога, определяющего законы созданного им мира, и личностность Бога: Бог пожелал, и мир был сотворен.

Сотворенность мира выражает власть Бога над миром, ничто в мире не может ограничить Бога. Есть нечто, существующее необходимо (Бог), что дает возможность существовать контингентному (не обязательному). Бог делает возможным существование мира. Возможное существование мира в результате свободной воли Бога, т. е. контингентность мира служит основанием для откровения Бога в мире. Контингентность мира определяет также понятие свободы.

В своем рассказе о Творении Танах обращается к тому, что происходило в мире уже после того, как последний был сотворен. Танах не представляет никаких мифологических описаний. Его описание действий Бога сосредоточено не на материальной, а на духовной стороне, в рамках известного нам рефрена: "И сказал Бог..." Бог не производит никаких физических действий (не берет, не прыгает), он говорит. В подобном описании заложена глубокая идея о том, что в основе мира лежит речь, язык. Божественная мысль, высказывание — вот что приводит в действие мир.

В связи с вопросом о сути Творения интересны комментарии Раши, который находит, что в слове "Берешит" — "вначале" содержится грамматическая трудность. "Решит" — это сопряженная форма, которая не может стоять независимо, она требует сочетания с существительным: например, "решит шана" ("начало года") и т. п. Развивая эту мысль, Раши предполагает, что если бы Танах ставил своей целью рассказать нам о порядке Творения, он употребил бы слово "Беришона" — "вначале", где слово "начало" стоит в независимой, а не в сопряженной форме. В соответствии с этим слова "Берешит бара..." — "В начале сотворил..." Раши предлагает прочесть как "Берешит бро" — "В начале Сотворения". Иными словами, по мнению Раши, Тора не пытается изложить нам порядок Творения, а лишь указывает, что первичное существование мира произошло как бы одним ударом, в чем, собственно, и состоит Творение.

Вначале существовал лишь хаос и "Дух Божий". Творение началось из ничего. Первое, что было сделано в сотворенном мире, — отделение света от тьмы, и так начался процесс развития.

Глава 1 книги Бытие построена на двух основных принципах: принципе разделения (различения) и принципе развития. Бог разделяет свет и тьму, воду и сушу... То же разделение продолжается с растениями, животными... вплоть до человека. Наблюдается явный процесс, выявляющий метафизическую идею о том, что в сотворенном мире есть законы разделения и различения, созданные и привнесенные в мир Богом, и есть динамический процесс — развитие.

Первое, что различается в мире, — это свет. Свет — начало Творения, начало развития. Свет как явление имеет решающее значение для понимания мира.

Тора представляет нам свое особое толкование сущности света. Свет не исходит из какого-то определенного места, ведь по Танаху солнце и звезды были созданы только на четвертый день. Не указано, каков источник света, написано только: "И сказал Бог — да будет свет. И стал свет". Не сказано также, в какой день был сотворен свет. Но сказано: "И был вечер, и было утро — день один". Все, что было сотворено в первый день, — это отделение света от тьмы. Значит, свет имеет особое значение, особое место в Творении.

Принцип света не является физическим принципом. Когда говорится "И был вечер, и было утро — день второй" или "И назвал Бог свет днем, а тьму назвал ночью", то речь идет не о физическом свете, а о некой метафоре, сформулированной мудрецами: когда человек в темной комнате открывает окно, становится видно все, что в ней находится. Одним словом, присутствует некий момент просветления, понимания сути явлений.

В понятие света Танах вкладывает две основные мысли: положительный подход к миру и идею, что мир поддается различению, анализу. Начиная сотворение мира со света, Танах дает положительную, ценностную окраску всему материальному миру. В этом — принципиальный, глубинный оптимизм Танаха. Мир начинается со света, значит, это именно такой мир, который можно понять.

Существуют и другие подходы, утверждающие, что мир — это тьма, атом, что мир абсурден и не поддается познанию. Например, в рукописях Мертвого моря мир представляется как тьма. Известна концепция мира как отблеска, тени идей. Гностические школы полагали, что мир плох, что его сотворил Дьявол.

Танах, напротив, утверждает, что поскольку мир сотворен единственным Богом и Бог хорош, то и мир хорош. Более того, в самом этом мире основная

первичная вещь — свет — хороша, сам факт, что Творение начинается со света, определяет, что мир подлежит познанию и что он хорош, положителен в своей основе.

Христианство значительно отошло от этой концепции. Его подход пессимистичен, несмотря на то что христианство вышло из иудаизма.

Своей концепцией света Танах развенчивает все древние верования, связанные с небесными светилами. Солнце и луна, которые обожествлялись древним миром, созданы, согласно Танаху, только на четвертый день. Они являются лишь частью сотворенного мира и обладают конкретной задачей разделять время: "...светила небесные, чтобы разделять между днем и ночью, и будут знаменами для времен".

В иудаизме важна именно эта функция разделения времени, для древнего мира важны были сами светила, которым придавался статус богов.

Танах совершает также глобальный переворот, касающийся мифологического подхода, принятого в древнем мире. Теология заменяется в Танахе историей. В кн. Бытие 1:20–21, например, говорится:

"И сказал Бог — да воскишит вода кишеньем живых существ... и сотворил Бог больших крокодилов..."

Танах подчеркивает здесь, что крокодилы — не самостоятельные мифологические существа, а — сотворенные Богом, как все другие животные. Они — такие же водные животные, лишенные всякого Божественного статуса. Подробностями об их сотворении Танах развенчивает всю мифологию.

Танах пользуется мифологическими мотивами, чтобы описать историю. Например, в Псалмах 74:13 находим:

"Раздробил Ты море мощью своей, разбил головы змей на воде. Размозжил Ты головы Левиафана..."

Описание такого же мифологического характера находим в кн. Исаяи:

"Поднимись, поднимись, одлекись силой мышца Господня! Поднимись, как в давние времена, в поколениях древних! Не ты ли рассекла раава, умертвила дракона?"

Оба мифологических описания разъясняются в кн. Иезекииля 29: открывается, что большой дракон — это фараон, Царь Египетский, т. е. историческое лицо. "Поднимись, поднимись, как в давние времена" адресуется к истории, не к мифологии. Мифологические образы в Танахе, таким образом, есть не что иное, как художественно-поэтическое описание действий Бога в истории. В этом — идейная революция Танаха.

Одним из характерных для Танаха описаний является описание внутренних ощущений человека, представшего перед лицом Природы. В Псалмах 19: 1–5 — "Небеса рассказывают о славе Бога". Небеса здесь — это не божественное присутствие, как было принято в языческих религиях, а часть природы, прославляющей Бога. Иными словами, в концепции Танаха сама природа восхваляет Бога.

Здесь мы находим ответ на вопрос, почему в Танахе нет эстетики. У религиозного еврея не бывает чисто эстетических переживаний, все эстетическое восприятие мира для него лишь путь к религиозному переживанию, полному или частичному. Эстетическое переживание человека Танаха всегда связано с религиозным переживанием. Эстетика сама по себе не имеет значения в Танахе, но всякий раз, когда мы находим в ней религиозное переживание, она имеет глубокий смысл, как, например, в Псалме 104: "Благослови, душа моя, Господа" — это песнь Природе, переходящая в религиозное переживание — прославление Бога.

Рассказ о сотворении мира заканчивается сотворением человека и Субботы.

Идея Шабата

Идея Шабата — одна из самых революционных идей, данных миру Танахом. Это — своего рода перекресток, на котором встречаются все основные понятия иудаизма. Психологическая трудность заключается в том, что сегодня мы должны воспринимать эти понятия в рамках западной цивилизации. В этих рамках идеи, принадлежащие еврейскому мировоззрению, потеряли свой исключительный характер и стали частью западной культуры. Шабат превратился в универсальное понятие.

С феноменологической точки зрения, Шабат — изобретение сугубо еврейской мысли. Идея Шабата не появляется нигде, кроме Танаха. Великим народам древности она была непонятна. Например, римляне и греки считали, что Шабат — это пустая трата времени. Известно изречение одного из величайших мудрецов Древнего Рима о том, что евреи напрасно теряют рабочий день и зажигают свечи тогда, когда божества не нуждаются в свете.

Концептуальная уникальность Шабата становится особенно понятна при сравнительном анализе праздничных дней в культурах Ближнего Востока.

Например, день Шабту в Вавилоне и Ассирии — это день полнолуния, повторяющийся ежемесячно. Он посвящен культу Луны. Поведение человека в этот день отличается от повседневного. Шабту считается днем несчастья. Нельзя услаждать себя, менять одежды и т. д. Боги в этот день гnevаются, поэтому запрещено работать — работа все равно не будет успешной.

Концепция Шабата прямо противоположна. Шабат благословлен Богом:

“И благословил Бог день седьмой и освятил его” (Бытие 4:3). Шабат посвящен не природе, а самому Создателю. Здесь речь идет об отношениях человека с Творцом природы:

“И пусть соблюдают сыны Израилевы Субботу, чтобы установить Субботу в роды их заветом вечным. Между Мною и сынами Израилевыми — она знамение вечное, что в шесть дней создал Господь небо и землю, а в день седьмой перестал работать и отдыхал” (Исход — 31:16–17).

В западной культуре дни недели носят имена божеств, звезд или природных явлений. В Танахе у дней нет названий, ибо временные взаимоотношения в Танахе не связаны с природой (лишь месяц считается по солнцу или луне). Дни недели в Танахе выполняют функцию разделения времени на элементарные интервалы. Счет дней ведется навстречу Субботе: день первый, день второй и т. д. Шабат непосредственно связан с одним из самых трудных понятий философии — понятием времени.

При первом описании Шабата Танах не говорит ни слова о заповеди соблюдать Шабат, хотя создание человека уже произошло. Изначально Шабату не придается ни социальная, ни общественная окраска. Шабат предстает как часть рассказа о Творении:

“И закончил Бог в день седьмой работу, которую делал”. Важно отметить (это подчеркивает и Раши в своих комментариях), что Бог кончил работу в седьмой, а не в шестой день, как принято считать, т. е. дней Творения было семь, а не шесть.

В первый день был создан свет и отделен от тьмы (речь идет не о физическом свете небесных тел, а о свете, выражающем духовное измерение нашего космоса). Со второго по шестой день был создан весь материальный мир, включая человека, небесные тела т. д. И наконец, в седьмой день было создано нечто нематериальное, не являющееся частью бытия, имя ему — Шабат.

Суть Шабата не в том, что Всевышний, создав за шесть дней реальный мир, нуждался в отдыхе на седьмой, т. е. дело не просто в отсутствии работы в Шабат, а в том, что в седьмой день Творения — в Шабат — бытие получило дополнительную реальность, к бытию было добавлено нечто, не связанное с материальной сущностью, некое ценностное измерение — измерение святости.

Понятие святости фигурирует не только в иудаизме, оно является центральным понятием любой религии, поскольку именно святость отличает религию от нерелигиозного подхода. Но Танах вносит в понятие святости существенное новшество: святыня в Танахе не является материальным объектом, она принадлежит понятию времени. Иными словами, у сущего, согласно Танаху, есть измерение святости, но в космическом, а не материальном выражении.

До Танаха мы не встречаем ни одной религии, которая не связывала бы понятие святости с определенным материальным объектом. Все известные нам культы начинаются с обожествления животного или освящения определенного места (явление это называется тотемизмом). Танах же разрушает представление о святости объектов реального материального мира. Единственное, что освящается в тексте Танаха, о чем единственно сказано “и освятил его”, - это единица времени — Шабат.

В противоположность пространству и месту, время — понятие неуловимое. Никто никогда “не видел” и “не слышал” время. По мнению Спинозы, время — это изобретение человека, призванное измерить движение земного шара и солнца. Бергсон утверждает, что время проявляется не в физических явлениях, а лишь в потоке сознания. Так или иначе, понятие времени считается одним из самых трудных понятий в философии. Философы определяют время как “субъективное ощущение, доступное только сознанию и неуловимое чувствами”.

Иудаизм видит в единице времени — Шабате — материализацию категории святости. Шабат изменяет существующее деление времени, соответствующее движению небесных тел. Каждый седьмой день вырывается из потока времени — “спасенная” единица времени становится святыней, освященной Богом.

Рассматривая измерение святости как часть временного измерения, Танах отрывает понятие святости от всех явлений материальной природы. В любой другой религии святые дни непосредственно связаны с природными явлениями и отличаются особой праздничностью и весельем. Шабат, напротив, — день душевного покоя и отдохновения. Святость Шабата не связана ни с чем, кроме одного — в этот день Бог не сотворил ничего материального.

Собственно, все еврейские праздники связаны не с природными, а с историческими явлениями, т. е. с событиями во времени. Праздник весны связан с исходом из Египта, праздник сбора урожая (Шавуот) — с дарованием Торы, праздник сбора плодов (Суккот) — с блужданием по пустыне и т. п. Святými в иудаизме считаются даты истории народа Израиля.

Понятие святости в иудаизме принципиально отличается от понятия святости в христианстве и исламе, аналогично тому, как отличаются слова “святой” и “освященный”. Догматы христианства и ислама святы изначально, по определению; предметы материального мира трансформируются, превращаются в онтологическую противоположность, и в определенный момент религиозного ритуала физический объект становится святым (например, хлеб и вино в христианстве). В иудаизме же нет святых объектов в физическом, объективном, материальном смысле. Святость предмета исходит не от самого предмета, она кроется в историческом подходе. Вещи освящены человеческими действиями, к ним относятся как к святыне в силу определенных исторических причин. Скажем, земля Израиля свята не сама по себе, а как часть исторического подхода; обрядовые предметы считаются предметами священного употребления, поскольку их назначили для выполнения обрядов и заповедей, и следует остерегаться, чтобы они не упали на землю, и т. п.; гора Синай была три дня табу по причине дарования Торы; записанная Тора свята в силу того, что она — “слова Бога живого”, человек освятил их для самого себя, придал им особый статус (бумага и чернила не являются святыней). Даже святая святых — место, куда может войти лишь первосвященник в Судный день, — не является в иудаизме запрещенным местом.

Носитель заряда святости всегда связан в еврейской религии не с физической характеристикой предмета, а с его внутренним содержанием. Например, Моисей

разбивает скрижали Завета — никто не воспринимает этот акт буквально. Имеется в виду разрушение содержащегося в скрижалях смысла. Он-то и является святыней.

Аналогичный пример с Ковчегом Завета. В истории смерти Уззы Узза умирает, получив “удар тока” от деревянного (заметим) Ковчега Завета, до которого он дотронулся, чтобы уберечь последний от падения. Дотрагиваться до Ковчега было запрещено, ибо он считался святыней. Но святость, понятно, исходила не от деревянной оболочки Ковчега, а от того, что находилось внутри него.

Природа святости в Танахе ни в коей мере не соотносится с физическими свойствами предмета. В книге Исход Танах называет народ Израиля “народ святой”, но подчеркивает, что народ Израиля именно избран быть святым, то есть святость Израиля не есть физическая святость. Нигде в Танахе не встречается утверждение, что еврейский народ обладает физическим свойством святости, отличающим его от всех других народов и придающим ему особый статус. Напротив, пророки подчеркивали, что народ Израиля избран не как часть природы, а как историческая единица, несущая определенные обязательства перед Всевышним и призванная соответствовать шкале нравственных ценностей.

Моисей поднялся на такую духовную высоту, что лицо его светилось, но ни он, ни даже те, кто вознеслись, согласно Танаху, на небеса, не являются святыми в христианском понимании этого слова. Ибо в иудаизме человек освящен осуществлением ценностей, понятие святости связано не с самим предметом, а с действием — с актом освящения предмета.

В отношении Шабата Танах идет еще дальше — Шабат освящен не человеком, а Богом. Из этого вытекает абсолютная независимость Шабата от людей, его соблюдающих. Святость Шабата — онтологична — сущностна, объективна, независима от понимания человеком. Поэтому возможно существование Шабата при полном отсутствии людей, например, в космосе (это, кстати, одна из самых распространенных тем в современных дискуссиях ученых-евреев).

Шабат — единственный праздник в еврейской религии, который не нуждается ни в каком священном предмете, кроме самого себя (зажигание свечей производится до наступления Шабата). Все другие праздники так или иначе связаны с конкретным освященным объектом: Песах связан с мацой, Суккот — с четырьмя растениями, Новый год — с шафаром, в который трубят... Но не существует никакого реального объекта, символизирующего Шабат. Шабат — символ самого себя, он связан с самим образом жизни человека. Главным в Шабат является поведение человека, через него идея святости Шабата получает конкретное выражение.

Некоторые ошибочно считают, что в Шабат вообще запрещена всякая работа. Действительно, Танах запрещает в Шабат 39 видов деятельности, но речь идет о деятельности, носящей определенно созидательный характер. В качестве критерия выдвигается сохранение основного принципа Шабата — отказ человека в этот день от созидательного творчества. При этом можно выполнять даже очень утомительное физическое действие, например, плавать в домашнем бассейне. Нарушение Шабата связано не с физическим усилием, а с созданием новой ситуации. Даже такое простое действие, как зажигание света, способствует изменению уже существующей ситуации и поэтому запрещено в Шабат.

Идея Шабата была непонятна евреям, а сегодня ее трудно принять и большинству евреев из-за педантичного галахического одеяния — системы запретов и предписаний. Со стороны складывается такое впечатление, что религиозный человек дрожит от страха при приближении Шабата, а когда он наступает, считает мгновения до его окончания, ибо в Шабат многое запрещено. Но истина заключается в обратном: верующий человек ждет Шабат и огорчается, когда он заканчивается. В этот день самый простой человек, далекий от духовных вопросов в течение всей недели, вырывается из будней и приближается к некому духовному идеалу: изучает Тору, поет религиозные песни и т. д.

Шабат вызывает у соблюдающего его еврея очень сильные чувства. Генрих Гейне, еврей, принявший христианство, описал Шабат как день, в который “пес

превращается в принца”. Величие Шабата в том, что он совершенно изменяет жизнь человека, который его соблюдает (речь идет о соблюдении Шабата по Галахе, в противном случае трудно соблюдать Шабат, так как исчезает запрет нарушения).

В поведении человека в Шабат есть два аспекта: с одной стороны, человек воздерживается от созидательной деятельности, от применения своих творческих способностей, от созидания материальной сущности, а с другой, он не перестает действовать и путем духовного самопознания приходит, в конечном счете, к созданию определенной системы самовыражения. Таким образом, идея Шабата есть обращение человека внутрь себя.

Заповедь соблюдения Шабата направлена на то, чтобы воплотить в жизнь духовные ценности, заложенные в самой идее Шабата, выявить духовный потенциал человека. По существу, в заповеди проектируется модель сотворения мира: за шесть дней был сотворен мир, а на седьмой — миру была дана душа. “Помни день субботный, чтобы святить его, шесть дней трудись и делай свою работу, а день седьмой — Субботу — Господу Богу твоему” (кн. Исход, гл.20).

Соблюдение Шабата подтверждает веру в идею сотворения мира. До появления в кн. “Бытие” фразы, относящейся к Шабату, “и освятил его” (Бог), Танах говорит о благодати реального мира: “И увидел Бог, что он хорош” (материальный мир хорош). Однако благодать, согласно Танаху, не принадлежит к ценностной категории, как, скажем, у Платона. Такая категория была привнесена в мир на седьмой день, когда было создано не только хорошее (благое), но и святое. Кстати, в современном иврите сохранилось древнее значение слова “святое” — отделенное, отличное от другого. Подобную параллель можно провести и в русском языке: мы говорим “я посвящаю тебе время”, имея в виду “я уделяю тебе время”.

Иудаизм — религия времени. Именно отношением евреев ко времени как к способу освящения бытия можно объяснить тот исторический феномен, что еврейский народ, рассеянный по миру, выжил и сохранил в течение двух тысячелетий свою индивидуальность. Подобное уникальное явление стало возможным только потому, что изгнанный из своей Земли народ взял с собой “расписание”. В изгнании у народа была религия, представляющая собой архитектуру во времени и не зависящая от определенного места или пространства. Религиозные противники сионизма подчеркивают сегодня эту особенность иудаизма. На этой основе ведутся сегодня многочисленные споры о сути религиозного сионизма в рамках иудейского подхода.

Шабат в основе своей — метафизическое понятие, непосредственно связанное с концепцией трансцендентного, персонального и нормативного Бога.

Трансцендентная сущность Бога выражается в том, что, согласно Танаху, святость, которой Бог освящает Шабат, соотносится не с пространством, а с единицей времени. Пространство можно постигнуть, время же, в силу его нематериальности, абсолютно непостижимо.

Танах делает акцент на превосходстве временного измерения над пространственным. В гл. 31 кн. Исход, посвященной Шабату, описывается строительство передвижного храма — Скинии — места сосредоточения культа. Тора однозначно указывает на то, что Скиния как физический объект, символизирующий Божественное присутствие, уступает творению человека во времени.

Тора предписывает воздерживаться в Шабат от действия, в котором присутствует технологический элемент, и сосредоточиться на воплощении в жизнь духовных ценностей, заключенных в идее Шабата.

"Ты же говори сынам израилевым так: "Однако Субботы мои соблюдайте, ибо это знамения между мною и вами в роды ваши, чтобы знали, что Я — Господь, освящающий вас... И пусть соблюдают сыны израилены Субботу, чтобы установить Субботу..."

Заповедь Соблюдения Шабата, подчеркивающая трансцендентную сущность Бога, включает в себе также и личностную характеристику Бога. Подобно Богу,

который "в день седьмой перестал работать и отдыхал", человек отстраняется в Шабат от материального мира, имитируя тем самым действие Всевышнего. Подражание Богу возможно только при личностных, персональных с ним отношениях.

Нормативная характеристика Бога также проявляется в Шабате, так как духовные ценности, заключенные в Шабате, исходят от Бога.

Идея Шабата, в своей метафизической части, подтверждает основные положения Танаха — представление о трансцендентном, личностном и персональном Боге, идею Сотворения мира и т. д. Метафизическая сторона Шабата подробно разрабатывается в книге "Исход" и получает конкретное выражение в заповеди "Помни".

Но, кроме метафизической стороны, в идее Шабата есть еще и общественная сторона, ей посвящена книга "Второзаконие". Общественное содержание Шабата выражается в заповеди "Соблюдай".

Оба аспекта взаимодополняют и обогащают друг друга и служат основой для идейных новшеств Танаха. Например, в книге "Исход" сказано: "Как заповедовал Господь Бог Твой...", то есть "помни", а во "Второзаконии" добавлено: "Чтоб отдохнул раб твой и раба твоя", то есть "соблюдай". Мысль несет собой новое и дерзновенное по отношению к Афинам, в которых экономика строилась на рабском труде и рабы никогда не отдыхали.

Характерно, что это новшество Танаха основано не на социальных, гуманистических понятиях, а на метафизическом подходе к бытию — на памяти о событиях в истории народа Израиля: "И помни, что рабом ты был в Земле Египетской... поэтому заповедует тебе Господь соблюдать Шабат".

"Помни" — это побуждение к идентификации, которая дает человеку возможность соотнести факты. Воспоминания о египетском плене побуждают человека идентифицировать себя с рабом, глубже почувствовать положение раба, понять, что он нуждается в отдыхе.

Заповедь "Соблюдай" дополняет к метафизическому "Помни" общественное содержание.

Великое открытие Танаха — в идее всеобщего равенства людей перед Богом. Тора находит способ внести в текущий ритм недели один день, в который все равны, и равны именно тем, что не ведут в этот день будничной жизни. Воздержание от работы устраняет социальные различия, человек освобождается в Шабат от своей общественной функции. Пришел Шабат — пришел покой, пришло равенство.

В обычной жизни каждый человек подчинен кому-то другому, в Шабат он получает освобождение от внутреннего напряжения повседневной жизни. Тора формирует здесь свою революционную радикальную идею: "Чтобы отдохнули раб и рабыня твоя, как ты", т. е. перед Богом все равны.

В демократическом обществе идея всеобщего равенства выражается лишь при голосовании в парламент. В Шабат всеобщее равенство обуславливается состоянием покоя, общественные функции в Шабат не действуют.

С феноменологической точки зрения, Шабат, в версии иудаизма, отличается от феномена воскресенья у христиан, ибо идея всеобщего покоя в один определенный день отличается от идеи поочередного отдыха.

Одним словом, Шабат имеет социальные достижения, построенные на религиозно-метафизической основе. В Шабате находит конкретное выражение идея о том, что, хотя один является рабом другого, перед Богом — все равны; постоянный день покоя превращает раба в господина.

В концепции Шабата во всей полноте проявляется идея свободы. Во-первых, сам по себе Шабат, сотворенный Богом, непосредственно олицетворяет свободу Бога, власть трансцендентного Бога над миром. Создание Шабата — акт проявления воли Бога. Бог освящает определенную единицу времени. День седьмой — это его свободный выбор, а не часть природной закономерности.

Во-вторых, Шабат в максимальной степени выражает свободу человека,

который в этот день освобождается от груза повседневных дел и от власти вещей. По этому поводу Тора выдвигает законы и заповеди, например, закон о "мукце", запрещающий прикасаться к определенным предметам (не потому, что они не чисты, а в соответствии с главным принципом Шабата, предполагающим удаленность человека от всего материального).

В Шабате имеется и исторический аспект. Идея Шабата внутренне связана с Исходом из Египта, главной исторической задачей которого было духовное освобождение. История странствий по пустыне показывает, что целый народ, получивший свободу, может продолжать чувствовать себя рабом (помнить "горшок с мясом"). Рабство — это не только физическое состояние, оно проникает в душу. Формальное освобождение не избавляет человека от рабства, рабская психология продолжает жить в человеке. Примером может служить второе поколение Исхода.

Лазутчики, посланные из пустыни вперед, в Землю Израиля, так описали увиденное: "Земля хороша очень, и плоды ее сладки, но есть там великаны... мы были как кузнечики в их глазах, и так же были в наших".

Это чувство неполноценности было явным свидетельством того, что это поколение вышло на уровень лишь физической, но не духовной свободы. Именно за это, а не за грех Золотого тельца народ Израиля был осужден Богом на сорокалетнее блуждание в пустыне.

Идея свободы предполагает освобождение не только от физического, но и от духовного рабства. В воплощении этого принципа — суть и откровение Шабата. В Шабат человек каждый раз совершает как бы Исход из своего собственного Египта — проходит путь духовного освобождения, отказываясь от материальных ценностей, от всего того, что связано "с глиной и кирпичами".

Идея свободы, так емко представленная в Шабате, развивается в законах Субботнего и Юбилейного года. Субботний год (Шмита) наступает раз в семь лет, а Юбилейный (Юбилей) — после семи Субботних лет. Заповедь Шмита запрещает сельскохозяйственные работы в Субботний год и освобождает в этот год от всех долгов.

Начиная с периода Второго храма Шмита не выполняется. Связано это с тем, что находились люди, которые использовали в своих интересах предписание Торы, гласившее, что нельзя отказывать в ссуде из-за приближения Субботнего года. Они просили в долг за неделю до наступления Шмиты с тем, чтобы сразу освободиться от долга. Галаха решением мудрецов Талмуда отменила Шмиту и вместо нее ввела "Просбул" — закон о взимании долга через суд, невзирая на Субботний год.

Однако, несмотря на фактическое расхождение между идеалом и его осуществлением, Шмита имеет серьезное идейное значение. Как и заповедь Юбилея, она связана с формированием идеала: земледелец должен верить, что, несмотря на то что в Субботний год не будет урожая, так как запрещена работа на земле, следующий год принесет ему большие доходы. Тора подчеркивает этим, что в Субботний год свобода осуществляется и в материальном мире.

В Юбилейный 50-й год идея освобождения граничит с анархией: все долги аннулируются, земля освобождается от своих владельцев, рабы получают свободу. Заповедь Юбилея направлена на предотвращение скопления земель страны в одних руках, когда большие площади земли сосредотачиваются в немногих богатых семьях, а бедняки, вынужденные из-за нехватки средств продавать свои участки, остаются ни с чем. Юбилей — очень умная заповедь, ограничивающая накопление земли 49 годами.

Поскольку, согласно религиозно-метафизическому подходу Танаха, земля принадлежит одному Богу, возникает анархическая идея об искуплении всей земли. Все — во власти Бога, человеку ничего не принадлежит в силу его экзистенциального статуса. Ему суждено быть в мире лишь пришельцем:

"И пришельцами будете в Земле".

В Юбилейный год земля получает свободу, земле приходит искупление.

Обе заповеди, и Юбилей и Шмита, бесспорно имеют глубокую социальную

основу. Но главное все же не социальное их значение, а сам способ выражения идеи свободы: "И святите пятидесятый Год, назовите его Годом свободы для всей земли".

Заповеди эти очень трудны для выполнения, следование им требует глубокой веры. Но даже если в народе Израиля нет сил возвыситься до требований закона и выполнить его, объективная ценность закона сохраняется через формирование идеала.

В отличие от заповеди Шабата, законы Юбилея и Шмиты действуют только в Земле Израиля. Если Шабат представляет собой космическое явление и требует соблюдения в любой точке пространства, то Шмита и Юбилей, напротив, ограничены конкретным местом, они непосредственно связаны с пространственным измерением.

В основе и Шмиты и Юбилея лежит представление о трансцендентном Боге, который является истинным господином всей земли и определяет условия пользования ею:

"А земля не будет продаваема окончательно, ибо Мне — вся земля".

Подобная формулировка идеала очень важна, ибо она выражает суть религиозного подхода, а именно: человек не должен быть подчинен вещам. Прийти к такому представлению можно только на основе осознания трансцендентной сущности Бога. Только посредством абсолютной преданности тотальной трансцендентной сущности, не являющейся частью этого мира, человек может достичь освобождения. В этом — смысл утверждения "свободен только раб Божий".

Речь идет, понятно, о внутренней свободе. Достижение внутренней свободы возможно лишь при условии понимания человеком своих обязанностей по отношению к Всевышнему. Добровольное принятие на себя заповедей Божьих защищает человека от порабощения миром материальных вещей:

"Может быть, когда будешь есть и насытишься, и дома хорошие построишь, и будешь жить в них, и крупный и мелкий скот твой размножится, и серебра и золота у тебя будет много, и всего у тебя будет много, то надменным станешь сердце твое, и забудешь Господа, Бога Твоего, выведшего тебя из Земли Египетской, из дома рабства, приведшего тебя по пустыне великой и страшной, где змеи, аспиды и скорпионы, где засуха и нет воды, источившего для тебя воду из скалы кремнистой" (Второзаконие, 8:12–15). "Если удержишь в Субботу ногу свою, удержишься от исполнения дел твоих в святой день Мой, и назовешь Субботу отрадой, святой день Господень — почитаемым, и почтишь ее, не занимаясь делами своими, не отыскивая дела себе и не говоря ни слова об этом, то наслаждаться будешь в Господе, и Я возведу тебя на высоты Земли, и питать буду тебя наследием Якова, отца твоего, потому что уста Господни сказали это" (Исайя, 58:13–14).

В достижении всеобъемлющей свободы видит Танах исторический идеал. Эта мысль четко выражена в "Псалмовой песне на день Субботний", включенной мудрецами Талмуда в сборник молитв. Шабат, таким образом, есть непосредственное выражение идеала истории в том виде, в каком он понимается Танахом.

Моше Гесс еще до возникновения организованного сионизма сформулировал этот сокровенный смысл Шабата:

"Шабат Природы — это создание Природы, а история стремится к историческому Шабату, который есть состояние искупления. Это — утопия, к осуществлению которой Шабат стремится. Как может секулярное общество, не соблюдающее Шабат по Галахе, говорящее о светском Шабате, лишенном религиозной основы, прийти к тем же культурным достижениям? Ибо без Галахи Шабат — всего лишь день, когда не ходят на работу".

О величии Шабата писал и Бялик: "Земля Израиля не откроется без Шабата, а разрушит всех. Идея Шабата помогла народу приобрести более человеческий облик. Шабат — это культура".

Представление о человеке

Танах вводит представление о человеке уже в первых главах Торы — как часть рассказа о Творении. Характерно, что сначала Танах дает нам общее представление о самой природе человека, о его сущности, и только в пятой главе Танах непосредственно обращается к истории человечества. Таким образом, повествование первых глав Танаха о рае, об Адаме и Еве, о Каине и Авеле не имеет под собой никакой исторической основы, оно лишь выявляет понимание Танахом сущностной природы человека.

В описании Танаха рай не является каким-то конкретным местом на небесах, он лишь символизирует место человека в этом мире. Речь идет о положении человека в идеальных условиях:

Бытие: 2,4–9: "И насадил Господь Бог сад в Эдеме с востока, и поместил там человека, которого создал".

Бытие: 15–25: "И взял Господь Бог человека, и поместил его в саду Эдемском, чтобы возделывал его и хранил его. И заповедывал Господь Бог человеку, сказав..."

Танах совершенно не интересуется описательными подробностями, в противоположность другим известным нам рассказам о рае, где, например, описываются деревья, на которых растет золото, и т. п. В Танахе все подробности имеют сущностное значение: древо жизни, древо познания и т. д. Танах не рассматривает объекты с точки зрения их физической, биологической структуры, а стремится раскрыть их как понятие. Поэтому, например, не описывается внешность Адама и Евы, они символизируют человека вообще, саму его природу, его сущность. Речь идет не о конкретном первом древнем человеке, а о некоем собирательном образе.

Танах дает два противоречивых описания человека, отражающих его двойственную природу, содержащееся в нем внутреннее противоречие. В первой главе Бытия говорится:

"И сотворил Господь человека по образу своему, по образу Божию сотворил его, мужчину и женщину — сотворил Он их". Во второй главе сообщается нечто противоположное: "И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в ноздри его дыхание жизни, и стал человек существом живым".

Таким образом, в основе представления о человеке — характеристика его как создания психофизического. Он одновременно является и прахом земным и образом Божиим. Первое подчеркивает физическую, биологическую сущность человека. Человек выступает здесь как часть живой природы, "душа живая", материальный объект, подчиняющийся законам физики и биологии. Вместе с тем человек наделен чем-то таким, что не является частью природы, чем-то стоящим над природой, противостоящим ей, в нем есть частица Бога. Танах не разъясняет, в чем именно человек подобен Богу, а лишь утверждает важное антропологическое и социологическое понятие: человек подобен Богу. Являясь частью природы, человек одновременно стоит как бы вне ее. В этом раздвоении на субъект и объект отражается двойственность человека — праха земного и подобия Бога.

По поводу противоречивости человеческой сущности существуют различные философские концепции:

Дуалистический подход признает двойственность человека. Согласно Декарту, в человеке есть две совершенно различные сущности: материальная и духовная, тело и душа.

Экзистенциализм также признает двойственную природу человека и подчеркивает его внутреннюю противоречивость. Человек предстает в экзистенциализме как существо одновременно и конечное и бесконечное, как подобие Бога и прах земной; он стоит между Богом и ничем, между нулем и бесконечностью.

Монистический подход не признает двойственной природы человека и утверждает, что человек — это единая сущность, либо он — прах земной, либо — только душа.

Первое справедливо в рамках материализма, определяющего человека как часть природы и не более того. Согласно материалистическому мировоззрению, в частности теории Гоббса, никакой души не существует, как не существует вообще представления о Боге. Действия человека, в которых как бы находит свое выражение Дух, — способность человека мыслить или чувствовать, к примеру, — квалифицируются как иллюзия.

Идеалистический подход, отраженный, в частности, в философии Лейбница, напротив, определяет как иллюзию не Дух, а материю. Дух отождествляется с действительностью, а материальность рассматривается как низшее, иллюзорное проявление самого этого Духа.

Танах, как мы уже сказали выше, придерживается обобщенной характеристики человеческой природы: человек представляется как единая сущность и одновременно как обладатель двух составляющих: духовности и материальности.

Этой же двойственной характеристике Танах следует и в определении соотношения между мужчиной и женщиной. Согласно Танаху, споры о том, есть ли у женщины душа, продолжающиеся вплоть до средних веков, излишни, так как мужчина и женщина в этом отношении едины как сотворенные по образу Божьему:

"Мужчину и женщину — сотворил Он их", говорится в Танахе.

Но с биологической точки зрения между мужчиной и женщиной есть разница, поскольку, по версии Танаха, женщина сотворена из ребра Адама.

Человек, согласно Танаху, безусловно, находится под влиянием собственной биологической сущности. В отличие от христианства, Танах не видит ничего плохого в том, что человек создан из земного праха, что он обладает телом с его физическими потребностями. Такова природа человека. То, что человек является физическим, материальным созданием, лишь подтверждает, что он не Бог. Вместе с тем человек создан по образу Бога. Этим обуславливается его духовный потенциал.

Возникает вопрос: является ли представление Танаха о человеке антропоцентрическим, то есть считается ли человек центром или целью Творения?

С одной стороны, человек, в концепции Танаха, сотворен на шестой день, что характеризует его как вершину Творения. Например, отрывок из Бытия, 2:5 является ярким примером антропоцентрического стиха:

"И человека не было для возделывания земли".

Природа выступает здесь как нечто, созданное только для того, чтобы человек вступил с ней во взаимодействие.

С другой стороны, мудрецы утверждают, что сам по себе факт, что человек сотворен последним, еще ничего не значит. При этом они опираются на такие стихи Танаха, как, например, отрывок из кн. Иова, 38:26:

"...чтобы пролился дождь на землю безлюдную, на пустыню, ще нет человека".

Из этого стиха следует, что дождь идет и тоща, когда нет человека.

Такой философ, как Рамбам, в частности, однозначно выступает против антропоцентризма, утверждая, что человек не является целью Творения. Рамбам признает особый статус человека в мире, но из этого, замечает он, не следует, что все сотворено ради человека. Человек — лишь крошечная частица всего сущего, прах и пепел.

Танах также подчеркивает эту сторону человеческой сущности, показывая, что как только человек впадает в грех, т. е. отступает от образа Божьего, в котором он сотворен, он становится частью окружающей его действительности. Свойства человека как "праха земного" превалируют в подобном случае над его характеристикой "образа и подобия Божьего".

Что же такое, по мнению Танаха, "образ Бога", в котором сотворен человек? Танах не дает прямого ответа на этот вопрос. Ясно, что человек обладает какими-то свойствами Бога, но не сказано, какими именно. Расшифровывание понятия "образа Бога" в человеке имеет принципиальное значение, ибо в самом этом вопросе кроется определение сущности человека, концепция его уникальности.

Тот факт, что в Танахе нет прямого ответа на этот вопрос, породил различные философские толкования. Одно из них разработано рационализмом.

Рационалистический подход утверждает, что разум человека и есть "образ Бога". При этом рационализм опирается на первые главы Танаха, в которых человек выполняет сходное с Богом действие, а именно: дает названия предметам. Человек предстает как разумное, мыслящее существо, способное видеть абстрактную сущность вещей. Давая название предмету, человек обозначает конкретным знаком бесконечное число подобных предметов, например, слово "стол" определяет бесконечное число столов. Человеческая речь, способная к абстракции, есть та главная особенность, которая отличает его от животного.

В концепции человека как "образа Божьего" центральным является представление о Боге. У Рамбама, представляющего рационалистическое мировоззрение, Бог характеризуется как бесконечный разум. В свете этого понимается и "образ Бога" в человеке: разум человека рассматривается как выявление "образа Бога".

Эта концепция влияет на формирование соответствующих взглядов на воспитание. Согласно этому подходу, логичным развитием в человеке "подобия Бога" является развитие его интеллектуальных способностей. Чем выше развит человеческий разум, тем ближе человек к "образу Бога". Рациональная философия воспринимает Бога как чистую, совершенную идею, и чем чище и развитее мысль человека, тем больше он подобен Богу.

Бог, согласно рационализму, управляет миром с помощью разума, который устанавливает определенные законы, выступающие в данном случае как законы природы. Можно сказать, что таким же способом управляет миром и человеческий разум. Своей научной мыслью человек способен охватить законы всего сущего. В своей способности познать и сформулировать законы бесконечно удаленных от него звезд и Галактик человек подобен Богу.

Идея о том, что уникальность человека в его разуме, окончательно оформляется в учении Канта, определяющего человеческий разум как источник научного познания.

Высшее проявление человека связано со стремлением понять самого себя, свою собственную сущность. Исходным пунктом самопознания является математика, которая построена на принципе абстрагирования тел. Человек выступает здесь в качестве Творца и создает дедуктивную систему, действующую, в частности, в математической физике. Собственно, вся рациональная деятельность человека направлена на выявление совершенно абстрактного мира, существующего параллельно с чувственной реальностью. Человек познает себя и Бога в себе.

Рамбам придает познанию религиозную ценность. По его мнению, выполнение заповеди "И возлюби Господа Бога своего" неразрывно связано с познанием. Чем всестороннее познание Бога, тем глубже любовь к нему. Иными словами, Рамбам основывает понятие любви к Богу на разуме. Соответственно, "образ и подобие Бога" в человеке определяется им как способность человека разумно мыслить. Эта трактовка "образа Бога" сформулирована в 1-й главе его книги "Путеводитель заблудших".

Детально разрабатывая понятие "образа Бога" в человеке, рациональная философия весьма отрицательно относится ко второй стороне человеческой сущности — "праху земному". Под "прахом земным" рационализм понимает не только тело человека, как в Танахе, но и все другие проявления человека, не связанные с разумом, все иррациональное, что в нем есть. Сюда относится весь мир страстей, чувственное восприятие мира (противоположное научному познанию). Например, цвет — это функция чувственного восприятия, т. е. иррациональная функция, она не может являться научным познанием.

Иррациональный аспект человеческой природы превалирует над рациональностью в человеке. Кстати, эту мысль высказывает еще Аристотель, основная часть его "Этики" посвящена именно иррациональному аспекту, определяющему природу человека. Весь мир чувства угрожает нашей сути. В рационалистическом

мировоззрении именно тот, кто способен преодолеть свои свойства "праха земного", максимально воплощает в себе "образ Бога".

Этот подход является элитарным, так как из слов Рамбама становится ясно, что лишь отдельные избранные личности могут воплотить в себе эту способность. Такого же мнения, кстати, придерживается и Спиноза. Тем не менее это не означает, что простой человек не содержит в себе "образ Бога". Человек является мыслящим существом, он способен говорить и мыслить. То, что он не достиг высшей ступени духовного развития, не лишает его "образа Бога", так как "образ Бога" можно воплотить на разных уровнях. В идеале же чем выше развит интеллект человека, тем в большей степени он является человеком. Элитарная концепция рационализма выдвигает понятие высшего человека — рационалиста в максимальной степени.

В рамках рационалистического мировоззрения существуют различные школы. Рав Соловейчик — религиозный ортодокс по убеждениям — продолжает традиции рационалистов в вопросе о трактовке "образа Бога" в человеке. Его книга "Одинокый верующий человек" переведена на русский язык (см. сборник "Катарсис, изд-во "Маханаим", 1991). Рав Соловейчик соглашается с тем, что "образ Бога" в человеке, подразумеваемый Танахом, есть человеческий разум. В своем мнении он опирается, в частности, на стих из Псалмов:

"...славой и великолепием увенчал его...", "Что, человек, что ты помнишь о нем, и, сын человеческий, что ты вспоминаешь о нем?"

Здесь обсуждается понятие человеческого достоинства. Как типичный американский философ, рав Соловейчик видит человеческое достоинство в способности человека властвовать над природой, освободиться из рабства природы. Достоинство человека растет с развитием технологии и науки:

человек осваивает методы борьбы с эпидемиями, со стихийными бедствиями.

Вослед рационализму рав Соловейчик отождествляет "образ Бога", присутствующий в человеке, с человеческим разумом. Как философ-кантианец, он выделяет в понятии "образа Бога" идею кантовской философии, согласно которой человек силой своей мысли может постичь все сущее.

В отношении определения человека как "праха земного" рав Соловейчик занимает отличную от рационалиста Рамбама позицию. "Прах земной", по определению рава Соловейчика, — это не чувственная сторона человеческой мысли, а живущее в человеке ощущение, что, несмотря на свою власть над миром, несмотря на присутствующий в человеке "образ Бога", он — ничто. Экзистенциальный статус человека, в котором человеку свойствен страх смерти, осознание им собственной личности, нежелание удовольствоваться безличным языком науки, стирающим индивидуальность, — все это определяет человека как индивидуум. В этом и состоит, по мнению рава Соловейчика, суть характеристики "прах земной".

В осознании собственного "я" — источник веры человека. Являясь "прахом земным", человек конечен, смертен, и в этом своем проявлении он нуждается в избавлении. Чувствуя свою слабость, человек ощущает потребность в Боге. В этой необходимости избавления, согласно раву Соловейчику, источник веры, источник религии. Рамбам, напротив, видит источник веры в разумном осознании Бога.

Обобщая концепцию человека в рациональной философии, определяющей разум в качестве критерия уникальности человека, можно отметить, что по отношению к Танаху она достаточно спорна.

В Танахе идея о том, что человек сотворен по образу Божьему, подчеркивает изначальное равенство людей как разумных существ. Мы не выносим из Танаха впечатления, что идеал доступен лишь немногим, великие личности Танаха, например пророки, не были ни философами, ни учеными. Что же касается уникальности человека по отношению к животным, то здесь возникает вопрос, не является ли интеллект понятием количественным, а не качественным. И если интеллект есть и у животных, тогда в чем же принципиальное отличие человека? Ясно, что у животных нет речи, которая выявляет способность к условному абстрактному мышлению

(например, когда называют треугольник, подразумевается, что у всех треугольников три угла). И все же животные тоже обладают интеллектом. Разум человека просто очень высокая степень развития этого интеллекта, но разница между ними лишь количественная. Человек не отрывается от природы, он остается частью природы, и его интеллект есть лишь высшая ступень развития того же интеллекта, что есть и у животных. Осознавая это, мы уже не можем полагать, что "образ Бога" в человеке проявляется в человеческом разуме.

Представление о человеке как о личности (person)

Рационализм стремится достичь общей математической истины, в которой исчезают все личные наклонности человека. В растворении индивидуальности рационализм видит высшее проявление человеческой самореализации. Тот же идеал выдвигается мистическими культурами. Личность человека рассматривается ими как преграда на его пути к Богу, соответственно, конечная цель определяется как полное уничтожение личностного начала, отказ человека от собственного "я".

Подобную концепцию отражает еврейская мистика, в частности хасидизм.

В пантеистических культурах человек растворяется в бесконечном мире Браммы-Будды-Божества.

Танах выдвигает противоположную концепцию: человеческое "я" сохраняет в полной мере свою индивидуальность, отношения между Богом и человеком строятся по принципу "я — ты", то есть реализуются как персональные личностные взаимоотношения.

В Танахе мы имеем дело с особым типом религии, в корне отличающимся от мистических культов. Человек не поглощается божеством, а существует как отдельная единица, он осуществляет себя перед Богом как личность, как индивидуальность. Из этого представления о человеке вытекают общие понятия о правах человека.

Саму идею прав человека можно охарактеризовать как секулярное (светское, не религиозное) перевоплощение танахи-ческой идеи о том, что человек создан в образе Бога. Подобный статус делает всех людей равными, хотя, с эмпирической точки зрения, люди отличаются друг от друга. Это показывает "величие Святого, да будет Он благословен, ибо человек берет чекан, делает им много монет, и все монеты сходны. Царь царей также действует чеканом — создает всех нас, потомков Адама, но ни один не сходен с другим". Это — чудо персональное™, индивидуализации, каждый, с одной стороны, сам по себе, индивидуален в своих личных реакциях и, с другой, принадлежит одному и тому же чекану. Фундаментальное равенство людей, обусловленное их сотворенностью в "образе Божьем", выше различий между ними.

Этот подход находит выражение в некоторых законах Галахи. Вспомним пример из талмудического трактата "Бава мециа":

Двое идут по пустыне. Вода есть только у одного, и, если он выпьет свою воду, он спасется. Если же воду поделить пополам — оба умрут (ситуацию можно перевести в аналогичную современную проблему, например, пересадку почки).

Мудрец эпохи Мишны (танна) говорит: пусть лучше выпьют оба и умрут, но не будет один смотреть на то, как умирает другой. Галаха же, установленная согласно учению рабби Акивы, гласит: пусть пьет тот, у кого в существующем статусе есть вода, то есть пусть вода достанется своему владельцу. Иными словами, решение принимается на нейтральном основании, а не относительно выбора, кто важнее, как, например, в греческой или арабской философиях, отдающих предпочтение человеку, приносящему, с точки зрения здравого смысла, больше пользы обществу.

Известным примером такого предпочтения является ситуация, описанная в эллинистической исторической литературе.

После кораблекрушения двое держатся за одну доску. Кому важнее спастись?

Ответ древних греков — пусть спасется мудрейший, он представляет наибольшую ценность. Если же их мудрость равна, то пусть принесет себя в жертву тот, кто менее ценен для родного города.

С точки зрения Талмуда, мы не можем руководствоваться критерием полезности обществу. Человек сотворен по подобию Божьему, и, в этом качестве, все люди равны между собой. Невозможно определить, кто из людей выше.

Еще один известный пример — выбор между роженицей и плодом в ситуации, когда женщина находится в опасности. Кого надлежит спасти?

Католический подход предписывает спасти ребенка, ибо ребенок еще не крещен и потому не уберется от чертей. По еврейскому же закону спасают мать, ибо, в терминологии предыдущего рассказа, "вода у нее в руках". В существующем положении женщина жива, ребенок является "преследователем" и движется к убийству матери, поэтому надлежит спасти мать³.

Уникальный подход Танаха к человеческой личности отражается в еврейском праве. Профессор М. Гринберг, опубликовавший сравнительное исследование уголовного права Торы, отмечает принципиальное отличие еврейского закона от законодательств всех других древних культур. Суть этого отличия в прерогативе человеческой жизни по отношению к любым другим ценностям.

По закону Торы, имущественные преступления никогда не влекут за собой смертной казни, жизнь человека считается выше и важнее собственности. Смертная казнь предусмотрена в Торе только за убийство: "убийца человека — умрет".

Эта позиция прямо противоположна законодательствам других народов, в которых убийца может выкупить себя деньгами соответственно системе штрафов, предусмотренных в уголовных делах, а имущественные преступления караются смертной казнью. Например, в законах Хаммурапи находим:

"Если согрешит человек против дома и будет найден в подкопе, перед этим подкопом пусть да умрет, если украдет вдвое, умрет", и т. п.

Танах подчеркивает непреходящую ценность человеческой жизни. Еврейское право определяет условия вынесения смертного приговора так строго, что почти невозможно привести судебный процесс к обвинительному заключению такого рода. Косвенные доказательства, скажем, не принимаются, необходимо свидетельство двух очевидцев, при этом они должны были видеть друг друга в момент совершения преступления, должны были также попытаться предостеречь человека от запретного действия и т. д.

Все еврейское судопроизводство держится на свидетельских показаниях, поэтому предусматривается строгое наказание за лжесвидетельство.

В трактате "Санхедрин" суд, обращаясь к свидетелям, четко формулирует та-нахическую концепцию человеческой жизни:

"Почему изначально создан лишь один человек? Научить тебя, что любой, губящий жизнь человека, как будто губит весь мир; каждый человек — один и единственен, он — целый мир. Не может один сказать другому: мой отец — выше твоего".

Уникальность и персональность человеческой личности совсем не означает ее обособленности. Личность в Торе представляется как часть группы, связанной коллективной ответственностью: весь Израиль — хаверим (друзья, товарищи, коллеги).

Галаха, сформулированная в XI веке в "Мишне Тора" Рамбама, гласит; "Если им (какой-либо общине) сказали: выдайте нам одного, и мы его уьем, а не то уьем

³ Примечание переводчика: существует другая версия, отраженная в Талмуде, в трактате "Санхедрин", по которой ребенок не является "преследователем". В этой версии предполагается, что, пока голова ребенка не появилась, он не является полноценным человеком, и до момента его рождения жизнь матери предпочтительнее.

всех вас, то в случае, если обвиняемый не совершил преступления, заслуживающего смертной казни, они должны выбрать смерть".

Эта Галаха потрясает своей провидческой сутью. Сформулированная совершенно теоретически, она стала актуальна во времена Катастрофы, когда в юденратах совершались выдачи по требованию немецких властей. Позднее стало очевидным, что если бы юденраты придерживались Галахи, число жертв не достигло бы 6 миллионов.

Практическая объективная Галаха, предписывающая предпочтительность смерти выдаче невинного, принципиально исключает возможность оценки человеческой жизни по степени важности человека для общества. Здесь мы подходим к определению Танахом статуса человека, опирающемуся на представление Танаха о человеке как о личности (индивидуальности).

Человек, согласно Танаху, создан по образу и подобию Божьему, в этом подобии он проявляется как личность, и неверно сводить его с личностного уровня на вещественный — на уровень объекта. Человек выступает в Танахе как субъект, т. е., в отличие от объекта, обладает ценностной категорией — нормативностью. Оценка человека, согласно Танаху, лежит в морально-религиозной плоскости, где человек оценивается по поступкам, по делам или воздержанию от дел, по ежечасному поведению своему соответственно нормативной системе ценностей.

Не соглашаясь с рационалистическим мировоззрением, определяющим ценность человека согласно его интеллектуальным способностям, и исключая также эстетический подход, видящий реализацию человека в создании эстетических ценностей — в области искусства, иудаизм предполагает максимальное осуществление человека как личности в области морали. Самый простой, неграмотный человек может быть высоко нравствен, тогда как некоторые величайшие мыслители и деятели искусства двадцатого столетия, с точки зрения нравственных ценностей иудаизма, чрезвычайно дискредитировали себя: один из величайших философов — Мартин Хайдегер — был одновременно крупным нацистом, великий поэт Эзра Паунд был приговорен к смертной казни за сотрудничество с нацистами.

Нигде в Танахе не написано "будь философом или художником", все установки Танаха касаются проявлений человека в области морали. Танах дает человеку систему заповедей и требует следования определенным нормам, иными словами, Танах формирует конкретную систему ценностей, определяющую значимость человека. Система эта связана с морально-религиозным аспектом. Человек как личность, как субъект несет ответственность за свои поступки. Одновременно он является их причиной, т. е. в персональном плане человек обладает свободой — он в состоянии определить следствия, причиной которых он сам является. Таким образом, у человека есть общее с Богом свойство — способность свободного принятия решений.

Этот взгляд Танаха смыкается с волюнтаризмом, трактующим "образ Божий" в человеке как свободную волю. Волюнтаризм предполагает, что человека отличает от животного возможность свободного выбора, наличие свободной воли. Этот подход кажется, по отношению к Танаху, более логичным, чем рационализм, ибо в нем есть место изначальному равенству людей, которое выше разницы в силе интеллекта.

Многие известные нам подходы, как древние, так и современные, отрицают свободу воли. Например, греческая трагедия подчеркивает подвластность человека определенной высшей закономерности. У человека нет возможности скрыться, избежать предначертанной ему Судьбы. Суть греческой трагедии — в утверждении иллюзорности свободы воли.

Такую же точку зрения развивает детерминизм, выдвигающий теорию "цепочки причин". Детерминизм выражается на разных уровнях, одно из популярных его выражений — научный детерминизм, утверждающий, что человек обусловлен цепью причин — физических, психологических, генетических, исторических, экономических, социальных. Подобно всякой другой вещи в природе, человек

совершает свои действия вследствие цепочки причин, ощущение свободного решения есть лишь иллюзия.

Известной иллюстрацией причинного мышления является пример с Буридановым ослом: осел стоит перед двумя стогами сена, расположенными на равном расстоянии от него. Свет падает ровно между двумя стогами. Что будет с ослом? Ответ Буридана: осел умрет с голоду, ибо для того, чтобы выбрать один из стогов, должна существовать какая-то причина предпочтения.

Трудность в предсказании поведения человека, согласно детерминизму, обуславливается не свободой его воли, а лишь техническим моментом, поскольку человек — сложное создание, представляющее собой бесконечное количество причин. Допущение существования свободы воли разрывает причинно-следственную цепь, поэтому свобода воли, согласно детерминизму, иллюзорна. Соответственно, иллюзорно и понятие вины, ибо если нет свободы воли, невозможно определить виновного.

На процессе Эйхмана защита избрала детерминистский подход, чтобы доказать его невиновность. Все разбирательство носило философский характер. Защита утверждала, что Эйхман не мог поступить иначе, так как был воспитан определенным образом. Сам Эйхман утверждал, что не существует свободы выбора. Суд же основывался на танахической концепции человека — обладателя свободы воли того же свойства, что есть у Всевышнего, и поэтому признал Эйхмана виновным.

В философии детерминистский подход трудно опровергнуть. Даже Сартр, который в целом принимает свободу воли, не может абстрагироваться от проблем, формулируемых детерминизмом.

Спиноза также считает, что все действия человека вытекают из обуславливающих причин. "Я — свободен" не означает, что человек может сделать тот или иной выбор. Свобода по определению Спинозы — осознание необходимости.

Единственная попытка опровергнуть детерминизм была предпринята Бергсоном, утверждавшим, что детерминизм основан на метафизических допущениях. Бергсон рассматривает человека как иррациональную категорию. В такой концепции нет места причинно-следственным связям.

Рамбам, в рамках рационалистического мировоззрения, стоит на позициях Танаха в отношении свободы воли. Он утверждает, что все в руках человека. В разделе "Знание" книги "Яд хазака" ("Сильная рука"), названной им самим "Миш-не Тора" ("Повторение Торы") в главе 5-й "Законы о раскаянии" находим:

"Воля дана каждому человеку. Если он хочет обратить себя на хороший путь, быть праведником, он имеет такую возможность, и наоборот... Каждый человек может быть праведником, как Моше, Учитель наш, или злодеем, как Иеровам. И никто не вынуждает его и не решает за него, и не влечет по одной из дорог. И он по своему разумению выбирает свой путь, по которому он хочет идти. И грешник теряет себя, о чем ему следовало бы плакать. Это — великий принцип, столп Торы и заповедей".

Иными словами. Бог не решает за человека. Ведь если бы поступки человека были predeterminedены, то каков был бы смысл в Торе и правосудии? Бог создал мир таким, что есть в нем определенные закономерности, например, физические законы: гравитация и др. Вместе с тем Бог создал свободное существо — человека, способного действовать самостоятельно, согласно собственной свободной воле. Посредством этого мир достигает полноты.

В этой концепции человека как существа, наделенного свободной волей, рационалист Рамбам смыкается с Танахом. По Танаху, человеку дан выбор. Например, человек стоит перед выбором: отведать плод с древа познания или нет, и в этом выборе он свободен. Бог запрещает, но у человека есть возможность послушаться Бога. Наказание не ограничивает человека в его решении, т. е. в сам момент решения человек свободен. Способность человека послушаться Бога, т. е. действовать согласно собственной воле, уподобляет человека Богу. Это явление можно охарактеризовать как "самоограничение Бога", которое проявляется в том, что Бог

допускает человека сделать свой свободный выбор.

Если бы не было понятия свободы воли, в мире не существовало бы ценностного измерения. Для того чтобы мир обладал таковым. Бог как бы ограничивает себя, создав существо, подобное себе, способное слушаться и действовать самостоятельно. Бог не может изменить эту свободу, не может предотвратить неподчинение человека законам Божьим.

Потеря свободы воли — самое тяжелое наказание для человека. Так случилось, например, с фараоном, который, после грехов, совершенных им по собственной воле, уже не мог противостоять грехопадению.

Концепция человека, обладающего свободой воли, напрямую связана с идеей сотворения мира. Иными словами, иудаизм как мировоззрение опирается не на факт существования Бога, а на концептуальный ответ, сотворен ли мир.

Факт существования мира трактуется Танахом как следствие свободной воли Бога. Контингентность мира указывает на возможное, а не необходимое его существование. Этот факт открывает перспективы для свободной воли человека, которая впервые проявляется в Адаме.

Под свободой воли подразумевается, что если человек находится в месте "х", то всякое действие, совершенное им, открывает цепочку следствий, за которые он ответствен, что подобно сотворению из ничего. Человек, таким образом, способен творить из ничего, в этом контексте он создает ситуацию, за которую несет личную ответственность. Он — первопричина цепочки следствий.

"Все предвидено, но воля дана", — сказано в трактате "Авот" устами рабби Акивы, что означает, что Бог знает наперед, как поведет себя человек, и, тем не менее, существует свободный выбор. Это утверждение парадоксально — трудно совместить свободу выбора с тем, что Бог определяет все сущее. Но такова вера классического иудаизма: несмотря на иррациональность подобного подхода, иудаизм принимает этот парадокс и верит в свободу выбора.

В силу сложности этого понятия в двух главных религиях, вышедших из иудаизма, — исламе и христианстве — существует тенденция ослаблять свободу воли.

В исламе это связано с феноменом величия Бога. Оглушающее переживание omnipotentности (идеи, что Бог абсолютно всемогущ) выражается в восклицании "Аллах велик". Переживание величия Божия приводит к ослаблению принципа свободы выбора. Мусульманский суффиизм утверждает, что человек не может сделать многого, он должен отдать себя во власть Бога. Система квиетизма также подчеркивает, что человек должен надеяться только на Бога. Когда больной идет к врачу, это вредит вере в Бога, подрывает уверенность в нем.

В христианстве ограничение свободы воли проистекает от обратного. Христианство подчеркивает не величие Бога, а ничтожность человека. Человек бессилен, только милость Божья может искупить человека, только вера в эту милость поможет ему.

Этот протестантский взгляд находит свое крайнее выражение в кальвинизме, принимающем предопределение. Согласно кальвинизму, человеку с самого начала предопределено быть праведником или злодеем, и предопределение это сделано Богом.

Танах, напротив, говоря о свободе выбора, подчеркивает наличие личной моральной ответственности человека. Этот подход четко сформулирован в учении пророков.

Принцип Танаха в том, что каждый отвечает за свои поступки. Танахическое высказывание — все евреи отвечают друг за друга — лишь добавляет, а не снимает ответственность, прибавляя к личной коллективную.

Понятие свободы воли человека достигает максимально яркого выражения в идее "тшувы" — раскаяния, возвращения. Впервые эта идея появляется в Танахе в истории Каина:

"Ведь если лучше будешь — прощение".

Главной книгой, раскрывающей проблему раскаяния, является книга Ионы, которую читают в Йом-Кипур в молитве Минха. История Ионы такова:

Бог посылает Иону возвестить народу Ниневии о Божьем наказании. Иона ослушивается Бога, поднимается в Яффском порту на корабль и выходит, на нем в море. Поднимается буря. Иона спускается в трюм и засыпает. Моряки бросанием жребия определяют, что Иона — виновник шторма, и капитан спрашивает его, что делать. Иона говорит — бросить его в море, так как он виноват. Большая рыба проглатывает Иону. Далее следует драматическое описание его переживаний во внутренностях рыбы. Иона молится и просит милосердия у Бога. И тогда рыба изрыгает Иону. Он снова получает приказ идти в Ниневию. Он приходит в Ниневию и пророчествует: "Еще сорок дней и Ниневия будет перевернута". Жители Ниневии объявляют пост и покаяние. Иона ждет вне города, что же произойдет. Бог видит раскаяние Ниневии и прощает город. Иона сердится, он говорит Богу, что пытался бежать, чтобы не пророчествовать, потому что знал, что Бог милосерден и простит, и тоща выйдет, что он говорил пустое. И вот так и получилось.

Далее следует история с деревом: Бог посылает Ионе дерево, чтобы тот отдохнул в его тени. Затем он посылает червя, который к утру съедает растение. Солнце палит, и Иона, изнемогая, просит, чтобы Бог взял его жизнь, на что Бог возражает: "Неужели так сильно огорчился ты за растение?" Иона отвечает: "Очень огорчился, даже до смерти". На это Бог возражает: "Ты сожалеешь о растении, над которым не трудился, а Я не пожалею людей великого города Ниневии?" Ответ на это Ионы не известен.

В чем же суть этого рассказа? Речь идет о конфронтации принципа раскаяния принципу справедливости. Иона не согласен с принципом раскаяния, он стоит на позиции справедливости, и она означает, что сожаление не отменяет наказания. Понятие раскаяния целиком строится на милосердии, а не на справедливости. Спор между Ионой и Богом носит принципиальный характер.

Один из аргументов христианства против иудаизма состоит в том, что иудаизм признает лишь Бога справедливости, а не Бога милосердия и любви. Это не совсем так, в иудаизме есть попытка осуществить синтез между справедливостью и милосердием. Ярким примером тому и является книга Ионы.

"Тшува" — самая оптимистичная идея человечества, согласно которой положение греха доступно стиранию, искуплению. Возможно новое определение прошедшего, возвращение к положению до греха. Человек может заново родиться через раскаяние, заново творить себя, он обладает способностью личностного и персонального обновления.

"Сделайте себе новое сердце и новый дух" (пр. Исайя).

"Покайтесь передо мной, и я засчитаю это вам как новое творение".

Феноменология греха

Наличие свободы воли у человека порождает возможность грехопадения. Грех — исключительно религиозное понятие. Чтобы уяснить его суть, необходимо отделить религиозный подход от атеистического.

В рамках атеистического мировоззрения вырабатывается понятие преступления — действия, запрещенного нормами человеческого общества. Существует некая общественная система моральных ценностей, устанавливающая пропорцию между преступлением и наказанием. Разработанная в юридическом аспекте, она так же укореняется в сознании субъекта. Но, признавая преступность содеянного, нерелигиозный человек может, тем не менее, не ощущать себя грешником, как, например, Раскольников в "Преступлении и наказании" Достоевского. Если Бога нет, значит, все дозволено и, значит, нет греха — именно к такому выводу приходит Раскольников. Путь Раскольникова к очищению лежит через осознание своей греховности перед Богом. Аморальный поступок и религиозный грех сливаются здесь

воедино, ибо даже в случае, когда речь идет о морали, грех, по мысли Достоевского, совершается перед Богом. В этом же свете рассматривают сознание современного нерелигиозного человека Камю и Кафка.

В Танахе идея греховности перед Богом находит выражение в рассказе об Авеле и Каине и в рассказе об Адаме. В обоих случаях наказание исходит от Бога, т. е. от того, перед кем был совершен грех.

Грех, в отличие от преступления, представляющего собой конкретное действие, является лишь ощущением, которое не поддается точному определению. Не существует четкой пропорции между ощущением греха и содеянным. Человек может ощущать свою греховность без видимых рациональных причин. Даже по поводу самого малого проступка или вовсе отсутствия такового у человека может возникнуть чувство греховности.

Классическое представление о грехе дает Танах в книге Исаяи, содержащей рассказ о том, как пророк, представ перед Святым, переполняется ощущением собственного ничтожества, нечистоты: "Свят, свят, свят... Полна земля славы Его", "Горе мне, ибо я нечист..." (Исайя, гл. 6).

По мысли Танаха, религиозное переживание святости вызывает у человека ощущение греховности. Человеку как бы предопределено восприятие самого себя как грешника, вне всякой зависимости от совершаемых им конкретных деяний. Рав Соловейчик определяет это непреходящее ощущение греха как часть характеристики "человек — прах земной". Иными словами, источник ощущения греха кроется в осознании человеком собственной ничтожности перед Богом. Человек грешен перед Богом, ибо не свят.

В атеистическом мировоззрении нет понятия святости, поэтому в нем нет места и понятию греха. У атеиста остается лишь невротическое ощущение вины.

В классической литературе чувство вины является центральным понятием. На примере "Преступления и наказания" Достоевского можно видеть, что там, где ставится вопрос вины, вопрос преступления и наказания, атеистическое мировоззрение апеллирует к религиозной категории — к понятию греха.

Подобным примером может служить также роман Камю "Падение". Само заглавие соответствует христианской терминологии, определяющей падение Адама. Христианство рассматривает грех Адама как переломный момент в истории человека, как "первородный грех", повлекший за собой изгнание человека из Эдемского сада. В отличие от иудаизма, христианство утверждает, что человек сам, своими силами не может искупить этот грех в силу предопределенного ему статуса сотворенной конечной сущности. Только жертвоприношение — распятие сына Божьего способно искупить человека: "Ты будешь искуплен кровью Иисуса".

Проблема греха и искупления составляет суть любой религии. В светском варианте она превращается в проблему преступления и наказания. Отношение к наказанию в нерелигиозном подходе носит прагматический характер: целью наказания является защита общества, предотвращение преступления. В религиозном мировоззрении наказание никак не связано с общественной пользой. В категориях религии наказание включает в себе возможность для человека искупить свой грех.

Первый человек Адам нарушил заповедь Бога и был изгнан из Эдемского сада (в более поздний период термин "изгнание" получил название "галут"). Таким образом, был определен статус человека: человек изгнан, отчужден, он утратил гармоническую связь с природой, он находится с ней в постоянном конфликте. Зарождение новой жизни связано с родовыми муками: "В горести будешь рожать детей". Рождение из материнской утробы — это то же изгнание. Жизнь человека начинается с боли и страдания, она ограничена, конечна.

Человек совершил грех, чем нарушил существующую в мире гармонию. За это он был наказан изгнанием. Но в самом этом наказании заложена некая корреляция. С понятием "изгнание" коррелировано, разумеется, понятие "избавление". Идеал человеческого существования — путь к конечному искуплению. Избавление, по Танаху, будет достигнуто посредством человека, того самого человека,

который сам же и внес порчу.

Понятие греха и избавления не является открытием иудаизма. Любая религия, как и вообще любая значительная метафизическая теория, ставит своей целью показать человеку путь к избавлению. Революционность идеи Танаха в том, что понятие искупления в нем исторично. Танах первый ставит вопрос об искуплении человечества, а не отдельного индивидуума. Танах не рассматривает вопрос спасения души частного лица. В основе танахического подхода — особое понимание истории как самостоятельного процесса, как процесса искупления человечества, исправления порчи, привнесенной человеком.

Философия истории

Философия истории является одним из важнейших представлений иудаизма, согласно которому история обладает определенным смыслом, опирается на определенные законы. Все исторические события проистекают в рамках определенной закономерности, у каждого события есть свое место в органичном единстве. Принципиально неверно отделять события друг от друга, они имеют смысл лишь во взаимосвязи. Разрывая эту связь, мы лишаемся возможности понять смысл истории.

Подобный подход прямо противоположен греческому мировоззрению, в котором совершенно отсутствовал философский интерес к истории. Греческие философы не пытались осознать значение и закономерность последней.

Это коренное различие во взглядах на историю не случайно, в его основе — различный подход к одной из сложнейших философских категорий — понятию времени.

В рамках греческой философии существует представление о цикличном времени. Мир представляется как круг, действительность бесконечно повторяется, невозможно определить последовательность событий, расположение событий во времени не имеет принципиального значения. Возникает ощущение повторяемости времени, периодичности движения. Трансцендентная сущность в этом случае не способна разорвать цикличность времени, проникнуть внутрь цикличного процесса. Таким образом, в мировоззрении греков нет места для Творения, Откровения и историософии.

Танах выдвигает понятие линейного времени, согласно которому у времени есть начало, середина и конец, иными словами, у каждого события есть место на временной оси, представленной прямой линией.

Когда речь идет о Творении, имеется в виду космическое время: его начало определяется непосредственным моментом Творения, но не ясно, есть ли у него конец.

Христианство также признает линейность времени, но, в отличие от иудаизма, ведет отсчет времени не от начального момента Творения, а от рождения Иисуса.

Существует также категория исторического времени, которое, по Танаху, конечно. Его конечная точка определяется в иудаизме как "геула" — состояние конечного искупления.

В упрощенном виде можно представить танахическую концепцию времени следующей схемой:

ТворениеОткровение.....Искупление
(космическое время) (историческое время)

Линейное развитие истории предполагает не просто движение по прямой, а усложненное развитие по спирали в восходящих циклах. Все повествование Танаха построено как движение к определенной цели: вся человеческая жизнь, весь ход истории направлены к конечной точке — историческому идеалу — искуплению.

История народа Израиля начинается с движения: Бог обращается к Аврааму, который, согласно танахическому повествованию, был первым евреем на Земле:

"Иди себе из земли твоей... в землю, которую покажу тебе".

Ступени, ведущие от Творения к Откровению и конечному Искуплению, есть ступени движения: передвижение Авраама, блуждание сынов Израиля по пустыне и т. п. Великое перемещение завершается в книге Исаяи:

"И пойдут многие народы и скажут: пойдём, поднимем на гору Господню...", "И не будут более учиться воевать..."

Так характеризует Танах состояние конечного Искупления, цель мирового

процесса, исторический идеал, согласно которому установится мир на земле, человек откажется от войн, "будет жить волк рядом с ягненком", установится нарушенная человеком в Эдемском саду мировая гармония.

Идея Искупления стоит во главе любого философского подхода к истории. Невозможно понять ход истории, не зная ее конечной цели — Искупления. История есть движение навстречу Искуплению.

Это принципиальное открытие иудаизма, определяющее мир не как "вечно сущее", а как "вечное становление", отмечено Моше Гессом в его книге "Рим и Иерусалим" (XIX в.).

Любопытно, что при всей определенности позиции иудаизма по отношению к понятию времени и истории в Танах включена книга Экклезиаст, построенная на принципе цикличности. Это сделано для того, чтобы показать, какова альтернатива подходу, выраженному в Танахе. Альтернатива эта — полное отчаяние.

Первый стих Экклезиаста выражает конечный вывод:

"Суета сует, — сказал Экклезиаст, — суета сует, все суета". К этому тезису ведет дальнейшее изложение всех 10 глав. Таким образом, движение предполагает необходимость замыкания круга.

"Солнце восходит и заходит, и к своему месту оно стремится", "Поколение уходит, поколение приходит, а земля стоит на своем месте", "Нет памяти о первых и последних" — все эти выводы книги Экклезиаста выражают концепцию цикличности процессов. В этом движении по кругу у человека нет возможности изменить или исправить что-либо.

В пессимистичности своих утверждений Экклезиаст идет значительно дальше эллинского мировоззрения, которое также построено на представлении о цикличности движения, но, в отличие от Экклезиаста, предполагает превосходство человека над "суемой суей". Экклезиаст утверждает, что человеческая жизнь лишена всякого смысла, что человеку не удастся одолеть конечность своей жизни, чтобы он ни предпринимал:

"Нет выгоды человеку от всех дел, над которыми он трудится под солнцем".

Против этого утверждения Экклезиаста направлено высказывание мудрецов Талмуда:

"Под солнцем нет выгоды, а над солнцем есть выгода". Подразумевается само существование Бога, которое вносит трансцендентное измерение — "над солнцем". Это измерение придает смысл человеческой жизни.

В Экклезиасте вовсе не существует измерения над солнцем.

Кстати, в эллинском мировоззрении такое измерение существует, правда, в отличном от Танаха понимании. Согласно классическому эллинскому подходу, отраженному, в частности, в учении Платона, человек преодолевает свою конечность посредством идеи. Идеи представляют собой вечные формы. Обращаясь к измерению вечности, человек вырывается из категории земного существования.

Время не имеет значения в эллинском мировоззрении именно потому, что оно не относится к категории вечности. Человек может достигнуть искупления лишь через прорыв к вневременному измерению, к вечной истине.

Для Танаха же искупление человека происходит во времени, поэтому время представляет для него главный интерес. Танах многократно подчеркивает феномен хранения в памяти исторических событий: "соблюдай и помни". Осмысление народом Израиля своей истории необходимо для выполнения им исторической миссии — привести человечество к Искуплению.

Характерно, что Танах почти игнорирует одно из самых распространенных верований человека — веру в бессмертие души. Танахический рассказ о Сауле и вызывательнице мертвых (1 кн. Царств, гл. 28) показывает, что Танаху были хорошо известны подобные верования, но его основной интерес заключается в том, что будет с историей, а не с отдельным человеком.

Танах отделяет время Мессии от Мира Грядущего. Последним занимается Кабала, Танах же интересуется Времени Мессии — историческое искупление

человечества, в котором каждый обретет свое искупление.

Сам Бог Танаха является прежде всего Богом истории. Его вмешательство в существование человека всегда связано с ходом истории, всегда преследует определенную историческую цель. Смысл любого события нужно искать в преследуемой им цели, а смысл всего хода истории — в Искуплении.

Например, выход еврейского народа из Египта — это не отдельный случай выхода рабов на волю, а этап на пути к Искуплению. Смысл этого события в движении народа Израиля к Откровению на горе Синай.

Личность самого Моисея, выведшего народ из плена, отходит на второй план. В пасхальной легенде Моисей упоминается как "раб Его", т. е. Бога. Таким образом, в иудаизме не существует культа личности Моисея, христианство же, напротив, проповедует культ Мессии.

В иудаизме Мессия — слугитель Бога, лидер, выполняющий важную функцию в ходе истории.

Танах вообще подчеркивает важность бытия человека в качестве исторической сущности. В этом опять-таки есть некое открытие Танаха, ибо эллинский взгляд на человека ограничивается рамками концепции человека как создания природы.

В греческом сознании биологические, природные свойства человека зависят от его общественного бытия. "Полис" — государство — есть, согласно эллинизму, суть человеческой сущности. Человек по своей природе политичен, он выполняет свои биологические функции только в качестве политического создания, т. е. в жестких общественных рамках.

В понимании Танаха, суть человека — в его историческом бытии. Государство рассматривается как производное исторического измерения. Человек в Танахе характеризуется прежде всего как существо историческое и лишь вследствие этого — как часть природы. Он не может изменять природу, поскольку является ее частью, но обладает способностью творить историю.

Человек, участвуя в историческом процессе, является как бы сподвижником Бога. Он может помогать Богу или мешать ему, продвинуть историю или повернуть ее вспять.

Танахическая концепция активного участия человека в создании истории послужила основой для всех революционных теорий, в частности, для марксизма.

Коллингвуд называет иудаизм "религией надежды":

"Если при взгляде на историю мы считаем, что в ней есть определенное направление, подъем, ведущий к улучшению существующего положения, то здесь следует видеть прямое взаимовлияние Танаха и его народа".

В Танахе мы имеем дело с философией религиозной истории, поскольку в основе историософии Танаха источником закономерностей является Бог. Бог движет историю, он — автор замысла. Танах называет план истории, исходящий от Бога, "Советом Божиим". Запрограммированность исторического процесса придает историческим событиям смысл. Степень важности того или иного события зависит от его роли в осуществлении общего Божественного замысла.

Отсюда вытекает, что Танах не может отвечать требованиям историографии. Важные исторические события искажаются в Танахе в соответствии с его исторической концепцией. Например, Танах ничего не сообщает о деяниях царя Ахава, о великих событиях на Ближнем Востоке, в Персии и Вавилоне, о царе Кире... Он выхватывает лишь важные, с точки зрения замысла Бога, события, как, например, декларацию царя Кира о диаспоре, разрешавшую евреям, находившимся в изгнании в Персидской империи, вернуться в страну Израиля. Это не случайно, в своем выборе Танах руководствуется принципом оценки события с точки зрения глобального исторического процесса.

Идея состоит в том, что Бог как бы не завершил Творение и создал человека, чтобы тот смог сделать это. Но человек превознесся в своей гордыне, поставил себя на место Бога, совершив тем самым основной, с точки зрения Танаха, грех. Отсюда

начинается путь человека к Искуплению. Продвижение по этому пути и является сутью исторического процесса, в котором можно выделить четыре основных принципа.

Первый принцип, действующий в истории, — принцип отбора, выбора. Во всякой поворотной точке истории Бог выбирает кого-то для выполнения определенной исторической функции.

Вторым центральным понятием является "завет" — союз человека с Богом, ставший возможным в силу персональной, личностной характеристики Бога. Завет есть взаимное обязательство Единого Бога и человека, свободного в своем выборе. Нарушая обязательства, человек впадает в грех и получает наказание.

Характерным примером может служить танахический рассказ о Потопе. В отличие от многочисленных мифов о Потопе, описывающих его как произвол одного из Богов вне всякой связи с человеком, Танах квалифицирует Потоп как наказание, данное человеку Богом за моральные грехи:

"Наполнилась земля грабежом".

Здесь действуют оба приведенных нами принципа: Бог выбирает Ноя, праведника своего поколения, и заключает с ним союз. Ной спасается и спасает весь человеческий род. Таким образом, в рассказе о Потопе содержатся те же элементы, которые встречаются дальше в видении об Искуплении: избранничество, представление о большой катастрофе, спасение избранных благодаря завету и новый расцвет человечества.

Такое же определяющее значение в философии истории в иудаизме имеет рассказ Танаха о строительстве Вавилонской башни, следствием которого стало разделение человечества на отдельные народы, утратившие единый язык.

Изначально человечество было едино, вся земля была "с речью одной и словами немногими". Человек решил построить башню до неба, то есть, по существу, поставить себя на место Бога с помощью технологических навыков.

Мудрецы Талмуда описывают этот процесс как дегуманизацию: люди были настолько одержимы проектом, что когда с башни падал кирпич, они скорбели по этому поводу, а когда падал человек, они не обращали внимания.

Строительство вавилонской башни было, собственно, бунтом человека, опирающегося на свою силу и способность править миром и на технический дар. Человечество как бы вторично, в массовом масштабе, впало в грех Адама. Это привело к "вавилонскому столпотворению", коща Бог перемешал все языки.

С этого момента изменилась сущность бытия. Человечество перестало быть единым, оно расщеплено, разделено на различные исторические единицы, называемые народами, у каждого из которых свой язык. Эти исторические единицы противостоят друг другу, крайним проявлением этого противостояния является война.

Гераклит и сторонники его философии рассматривают войну как мать всего сущего: без войны нет человеческого творчества, динамики, истории. Война есть историческое проявление метафизической идеи. Мир — как огонь, существующий, пока что-то горит. Мир — вечный огонь.

Танах не рассматривает историю как цепь войн. Война, по Танаху, есть следствие падения человечества, расщепление человечества — следствие греха вавилонской башни.

Некоторые мыслители, как, например, Рамбам и Шеллинг, видели в рассказе о Вавилонской башне выражение исторической теории первичности монотеизма. Эта теория защищает идею о том, что религия есть фундаментальная вера человека. Изначально существовала вера в единого Бога, но человек, вследствие культурных, исторических и общественных процессов, подвергся порче. По выражению Шеллинга, "вследствие сотрясения человечества в его среде возник политеизм".

Политеизм повлек за собой идолопоклонство, которое выявилось на двух уровнях: в древних языческих культах природы и в гуманистическом мировоззрении, поставившем человека в центр ("Делу рук своих поклоняются, которое произвели пальцы его", кн. Исаяи, гл. 2).

Танах утверждает, что в основе языческих верований и в основе войн лежит одна и та же причина — идолопоклонство.

Иудаизм как бы возвращает человеку возможное единство посредством веры в Единого Бога. Подчиняясь Богу, человек отказывается от идолопоклонства и открывает для себя путь к Искуплению: к избавлению от войн и Вечному миру — "День у Господа Воинств на все высокие башни".

Здесь заявляется третий исторический принцип, исходящий из раздробленности человечества: идея существования избранного народа, на который падает миссия искупления всего человечества. Согласно Танаху, в истории действуют не отдельные личности, а народы. Поэтому в Танахе нет места Мессии — избавителю всего человечества. Концепция "дражайшего народа" является центральной в философии истории иудаизма, она строится на убеждении, что народу Израиля отведена особая роль в истории.

История израильского народа начинается с Исхода из Египта, т. е. не с момента зарождения народа как такового, а с отказа от прошлого и движения к будущему. "Иди себе в землю, которую покажу тебе", — говорит Бог Аврааму, праотцу народа Израиля, что дает совершенно новую интерпретацию понятию "родина". В то время как в истории любого народа родиной считается земля настоящего нахождения, для народа Израиля — это Земля, в которую идут. В месте нахождения Земли заключено предназначение.

Отвергая мощную древнюю культуру, выработавшую свои представления о Боге и человеке, праотец израильского народа Авраам начинает новый путь.

Первое, что сообщается о потомстве Авраама, — предначертание о грядущем страдании в Египетском плену еще не рожденного народа. "Пришельцем будет потомство твое в земле чужой, и будут поработать и притеснять их 400 лет". В этом предначертании заключен 4-й принцип философии истории: избранный народ страдает из-за самой своей избранности.

Зарождение народа описано в кн. Пророка Иезекииля, 16-6:

"И прошел рядом с тобой, и увидел тебя в крови, и сказал: в крови твоей живи".

Отсюда начинается рассказ о жизни народа, сотканной из трудностей. Трое из четырех праматерей страдают бесплодием, а четвертая — плодовита, но нелюбима. Вся жизнь еврейского народа связана с борьбой и преодолением. Характерным в этом смысле является рассказ о праотце Якове, борющемся с братом Эсавом, который продал свое первородство за чечевичную похлебку. Исход этого поединка имеет принципиальное значение, ибо еврейский народ получает здесь свое имя — Израиль:

"Не Яков будет имя твое, а Израэль... Израэль, ибо ты владычествовал над ангелами и людьми, и превозмог".

В тезисе Танаха "Дела отцов — знамения для сыновей" содержится главная идея философии истории о том, что будущее определяет и упорядочивает отдельные события истории. Здесь важно отметить, что сами личности, действующие в истории, не осознают, согласно взгляду Танаха, своей исторической роли. Следствия их действий далеки от их намерений, и это не случайно. "Глубина понимания" свойственна лишь Богу, у которого есть определенный план. Соответственно этому плану он воздействует на страсти и идеи человека, приводя его к определенным действиям.

Этот принцип "хитрости понимания" сформулирован у Гегеля, разрабатывающего термин "совет Божий". Гегель приводит в пример три исторических личности, изменивших историю: Юлия Цезаря, Александра Македонского и Наполеона. В своих действиях они руководствовались личными амбициями и порывами страстей, как, например, жажда славы и т. д. Результатами же их действий явились коренные изменения в истории.

В Танахе самым ярким примером подобного понимания исторического процесса является рассказ о Иосифе и его братьях.

Иаков, лишившийся любимой жены, не может устоять перед искушением баловать сына Иосифа, похожего лицом на мать. Это раздражает его братьев. Кроме того, Иосиф видит сон о том, что братья поклонятся ему, и рассказывает им об этом. Ревнивые братья бросают его в яму, а затем продают в рабство в Египет. В Египте Иосиф очень успешно служит в доме Потифара — начальника телохранителей. Жена Потифара, загоревшись страстью к Иосифу, пытается его соблазнить. Когда ей это не удается, она наговаривает на Иосифа, и Потифар бросает его в темницу. Там он встречает попавших в опалу виночерпия и главного пекаря фараоновых. Он разгадывает их сны, и сны сбываются. Через два года фараон видит сон, который никто не может разгадать. Возвращенный из темницы ко двору фараона виночерпий вспоминает про Иосифа. Иосиф предстает перед фараоном и разгадывает его сон о предстоящем семилетнем голоде. Иосиф возвышается в Земле Египетской, спасает Землю от голода, сделав хлебные запасы в урожайные годы. Из разных земель приезжают в Египет за покупкой хлеба. Приезжают и братья Иосифа из Земли Ханаанской. Таким образом, сон Иосифа также сбывается. В конечном итоге, фараон, по совету Иосифа, выделяет для колен израилевых землю. Отец и братья Иосифа поселяются в земле Египетской.

Рассказ о Иосифе и его братьях, по сути, объясняет нам, как попали сыновья Израиля в Египет, т. е. как осуществлялся Божий план становления еврейского народа через страдания египетского плена. Важную роль играют в рассказе сны — сон Иосифа, сон начальника пекарей, сон Фараона, — ибо сон как явление принадлежит измерению будущего. В устах Иосифа это звучит следующим образом: "Вы замыслили на злое, а Господь замыслил на доброе".

Книга Бытие завершается сходом Израиля в Египет. Вторая книга Танаха — Исход рассказывает о важнейшем историческом событии, изменившем весь ход истории, — Исходе из Египта. Лозунг "Отпусти народ мой" стал великим символом западной культуры. Народ выходит из рабства навстречу определенному предназначению, суть которого — в Откровении на горе Синай, где будет получена Тора.

В чем исторический смысл Откровения на горе Синай, какое место оно занимает в подходе Танаха к истории?

Откровение означает, что Господь открывает свою волю человеку и передает ему систему абсолютных ценностей. Откровение дано человеку единожды и на все времена в виде Торы. Абсолютность истины, открывшейся человеку в откровении Божьем, тем не менее, не исключает возможности ее последующего развития. Динамика Откровения выражается в разработке "устной Торы", человеку предназначена реализация потенциала, заложенного в Торе.

Эта концепция иудаизма не принимается христианством, в котором статус человека принижен из-за первородного греха и человеческой деятельности не дано осуществить идеалы. Расстояние между бесконечностью Откровения и конечностью реализации преодолевается в христианстве посредством инкарнации, выражающейся в приобретении Богом человеческой оболочки. Бог является в мир в плоти и крови и воплощает в себе судьбу этого мира — посредством распятия приходит искупление.

Согласно христианству, реализация Откровения Божьего осуществляется в самом же Боге. Иудаизм же, напротив, подчеркивает роль человека в осуществлении Откровения. Человеческой мысли, способной глубоко изучить и познать Тору, дано право толкования Торы, чем и занимаются Мудрецы Талмуда.

Авторитет Мудрецов подтверждается, например, в рассказе про печь Ахная (Бава Меция, 59б):

Среди Мудрецов разгорелся спор по поводу чистоты данной печи. Мудрецы приняли решение, с которым рав Элиэзер не согласился. Доводы последнего были направлены на призывание в поддержку его Галахи знаков Откровения Божьего.

Сказал он Мудрецам: если Галаха соответствует моему мнению, пусть будет вырвано это дерево. Ответили Мудрецы: дерево не решает вопросов. Сказал он

Мудрецам: если закон на моей стороне, пусть течение ручья повернется вспять. Но и это не приняли Мудрецы. Тогда сказал рав Элиэзер: если я прав, пусть упадут стены дома учения, и стены начали падать. Прикрикнул на них рав Иешуа, и стены остановились. Если я прав, пусть это подтвердят небеса, — воскликнул рав Элиэзер. И вышел Голос с неба, и подтвердил, что Галаха по Элиэзеру. Встал тоща рав Иешуа и сказал: "Она не на небесах", мы не подчиняемся Голосу с неба, ибо уже написано в Торе: "С большинством иди".

Таким образом, Танах подчеркивает, что письменная Тора, переданная Богом Моисею на горе Синай, уже неподвластна Всевышнему. Она является лишь принципиальной основой, "конституцией", перевод же ее в реальность осуществляется Мудрецами. Истина, данная в Откровении, содержит ответы на все времена, но применение не имеет отношения к Откровению, оно отдано человеческому разуму.

Тора связана с тремя основными понятиями религии — Бог, человек и мир. Само по себе слово "Тора" означает указание дороги к Искуплению, завершающему исторический процесс. Три точки этого пути в системе иудаизма таковы: начало — Сотворение мира, середина — Откровение, конец — Искупление.

Еврейский философ начала века Франц Розенцвайг в своей книге "Звезда искупления" дает схему взаимоотношений трех понятий Торы с тремя точками на оси исторического времени: Отношение Бога к миру есть Творение, Бога к человеку — Откровение и роль человека в мире — привести мир к конечному Искуплению.



Эта "звезда искупления" схематично отражает символику иудаизма, определяющего мир в качестве субъекта, а человека внутри мира как действующее начало, приводящее к Искуплению.

Для христианства схема представляет собой крест: бесконечное проникает в конечное и заключает его в себе.

Из всего вышесказанного можно вывести исторический смысл Откровения: Откровение призвано указать миру дорогу к конечному Искуплению.

Откровение

Уникальность Откровения на горе Синай заключается в том, что оно дано не отдельному человеку, а целому народу. Религии откровения возникали и после Танаха, самая известная из них — ислам. Но ни одна из них не претендует на то, чтобы Откровение было дано целому народу. В исламе, например, Аллах открывается только Мохаммеду через ангела.

Танах является единственным источником, рассказывающим об Откровении целому народу. Возникает вопрос: насколько достоверен этот рассказ? Существует онтологическая аргументация, которая гласит, что сам факт рассказа Горы о том, что Тора была дана на горе Синай, автоматически свидетельствует о достоверности этого рассказа.

В любом случае важна революционность танахической концепции исторического откровения, откровения исторической единице — народу, а не отдельной личности.

Танах подчеркивает универсальный характер синайского Откровения, расширявая понятие избранного народа. В кн. Исход, 19:5–6 находим:

"И будете Мне народом дражайшим из всех народов, ибо Мне вся земля, и будете Мне царством священников и народом святым".

Уникальность народа Израиля не носит частный характер, она включает в себе определенную историческую функцию — принести благую весть в мир.

В момент Откровения еврейский народ приобретает национальную идентификацию и статус народа. Поскольку происходит это в религиозном акте предстояния, возникают трудности с различением религии и национальности. С одной стороны, принадлежность к народу не зависит от желания того, кто родился в нем, но, с другой, она зависит от желания человека, готового присоединиться к нему. Танах однозначно указывает, что возможность принадлежать к "народу дражайшему" открыта для всех, расовые, биологические свойства ни в коей мере не являются критериями избранничества. Примером может служить Авраам — сын Тераха из Ура Касдимского, Моавитянка Рут, рабби Акива — сын прозелита и многие мудрецы, бывшие прозелитами. Как сказано в кн. Исаяи, гл. 56:

"Пусть не говорит чужеземец, прилепившийся к Господу: отделил меня Господь от народа своего".

Танах привносит концепцию, определяющую принадлежность к народу как предназначение:

"Не с вами одними я заключаю завет этот, а со всеми, кто есть тут... и со всем, кого нет тут" (Второзаконие, гл. 29).

Обязанность принадлежать этому народу описана здесь Танахом как удел, как предназначение. Как относиться к этому — зависит от самого человека. На сегодняшний день в еврейской мысли существует по этому поводу два течения — одно из них опирается на понятие предназначения, а второе — на понятие антипредназначения.

По мнению Танаха, и тот из народа Израиля, кто не принял на себя принадлежность к народу как обязанность, будет связан этим уделом. На это делается особый упор в стихах Писания:

"И задуманному вами — не бывать тому, сказанному вами: будем как народы... служить дереву и камню. Жив я!.. рукою сильной и мышцею простертой... буду царствовать над вами" (Иезекииль, 20:32).

Танах определяет народ Израиля как народ избранный:

"Ибо народ святой ты для Господа Бога твоего и тебя избрал Господь" (Второзаконие, гл. 7). Каков же его статус и предназначение?

Народ Израиля описан Танахом как самый малочисленный, и все же именно его избирает Господь. В гл. 4 кн. Второзаконие находим объяснение этому:

"Смотри, Я научил вас законам и уставам. Ибо это мудрость ваша и

понимание ваше в глазах народов... и скажут: однако народ умный и понимающий — это народ великий". Иными словами, особенный характер народа Израиля проявляется в его статусе народа великого не числом, а разумением и этическими ценностями. Историческое предназначение народа Израиля — вывести мир из мрака:

"И сделаю тебя народом завета, светом народам, разверзть глаза слепых, выводить из заключения узников из темницы — сидящих во мраке" (кн. Пророка Исаяи, гл. 42.).

Важно понять, что именно подразумевается Танахом под понятием избранности народа Израиля.

Один из мотивов связан с египетским пленом. По мысли Танаха, выраженной в гл. 53 кн. Исаяи, Египетское изгнание дано Израилю не в качестве наказания, а как реализация идеи, согласно которой народ должен возникнуть из страдания.

Второй мотив связан с Заповедями. На народ Израиля как на избранный народ возложено обязанностей больше, чем на другие народы. Народы мира имеют 7 заповедей сыновей Ноя. Народу Израиля надлежит выполнять 613 заповедей. В этом факте заложено великое историческое новшество Танаха, заключающееся в том, что религиозные обязанности охватывают все области жизни человека: общественную, политическую, моральную и т. д.

Речь идет о принципиально новом подходе к формированию народа. Народ избран Богом для того, чтобы строить свою жизнь в соответствии с определенной системой норм.

В связи с этим можно выявить два характерных различия между христианством и иудаизмом.

В христианстве декларация Павла, утверждающая, что для искупления достаточно одной лишь веры, исключает заявленную в иудаизме нормативную систему законов и уставов, определяющих жизнь человека. Павел отрицает возможность спасения путем соблюдения заповедей и проповедует искупление через милосердие. Согласно его учению, Иисус явился в мир, чтобы освободить искупление человека от системы законов и заповедей, связывающих народ Израиля. Спасение кроется только в вере. До прихода веры человек был заперт в Торе. Тора являлась путеводителем народа Израиля. С приходом Иисуса, по мысли Павла, пропадает необходимость в Торе, так как устанавливается примат веры над действием. Новое учение христианства отходит от еврейской общины, исполняющей указы и законы, символизирующие историческую принадлежность к народу.

Второе отличие христианства от иудаизма непосредственно связано с первым. Христианское учение утверждает, что не только функция Торы исчерпана, но и роль народа Израиля исчерпана. Действительно, утверждает Павел, народ Израиля избран Богом, но функция его исчерпана, как только совершен прорыв из частных, национальных границ к общечеловеческому. "Все одинаково пропали, и все одинаково могут спастись".

Эти два новшества христианской религии — секрет успеха христианства в овладении историей.

Еврейский народ не принял христианского благовеста. В этом состоит одна из проблем христианства до нынешнего времени: почему народ, из которого вышел Мессия, является единственным народом, который его не принял?

Теологи задают этот же вопрос на философском уровне: как объяснить продолжающееся существование народа Израиля, в чем его роль?

Один из подходов объясняет это эдиповым комплексом: иудаизм — отец христианства, и отец этот жив, что вызывает большое уважение у многих христиан. С другой стороны, это порождает дискомфорт, неудобство.

Так почему же еврейский народ не смог принять христианства с историософской точки зрения?

Попытаемся выявить разницу между иудаизмом и христианством, опираясь на феноменологический подход.

Есть ли в христианстве прогресс религии по сравнению с иудаизмом?

Является ли Иисус божественным персонажем? Проник ли Бог в мир посредством воплощения в Мессии? Ряд философов историософского направления полагает, что христианство было шагом вперед в развитии человечества.

Можно выдвинуть утверждение, что христианство подняло избавление на духовный уровень, так что стало достаточно придерживаться одной веры без заповедей. С другой стороны, достаточно спорно называть подъемом переход к положению, когда искупление освобождено от ежедневного человеческого усилия для его реализации.

Идея избранного народа накладывает на народ Израиля большие обязательства:

"Только вас признал Я из всех народов земли, поэтому взыщу с вас за все преступления ваши" (кн. Амоса, гл.10).

Иными словами, народ Израиля заплатит за все прегрешения именно потому, что он — избранный народ.

Народ Израиля не всегда справляется с ответственностью, возложенной на него. Танах представляет из себя драматическое повествование, наполненное сменой верности и предательства. С одной стороны — "сделаем и пойдем", а с другой — грех золотого тельца. Эта двойственность сопутствует всем поколениям Израиля. Оценка событий проводится Танахом исключительно с одной точки зрения — придерживается ли народ Израиля возложенных на него обязанностей избранного народа.

Уникальна в своем роде связь народа Израиля со своей землей. Народ Израиля — единственный, который не рожден на своей земле, а движется к ней. Право народа жить на своей земле неразрывно связано с выполнением возложенных на него Богом обязанностей. Если народ не выполняет указы Божьи, земля изрыгнет этот народ. Земля Израиля обладает свойством, исключающим пребывание на ней народа, который грешит. Это часто подчеркивают пророки. Так, например, одним из центральных мотивов является блуждание в пустыне, назначение которого — подготовить народ к возвращению в свою землю. В книге Исаяи, 48:10 изгнание определяется как плавильная печь мучений. Народ Израиля обречен страдать в пустыне народов, чтобы извлечь из себя "шлаки" (неценные примеси в благородных металлах). Очищение через страдание — центральная идея историософского подхода.

Вопрос о страдании был поставлен в Танахе особенно остро на персональном уровне — уровне частного лица. Самая значительная в этом смысле — книга Иова. Величие книги в том, что, отталкиваясь от частного случая, она поднимается до выявления цели страдания на уровне человечества.

Окружение Иова искало простое объяснение страданию в учении о воздаянии злодею, награде и наказанию в мире Грядущем. Танах подчеркивает, что правильным является подход к теме с точки зрения исторического избавления. Он игнорирует понятие Мира Грядущего, в котором произойдет искупление индивидуумов. Его интересует земная историческая действительность в качестве арены действия истории и, соответственно, эпоха Мессии, которой дано реализоваться в этом мире и привести к искуплению народ Израиля, а затем и все человечество.

"Раб Господень поднимется и вознесется весьма... приведет в изумление многие народы" — говорится в кн. Исаяи, и необходимо понять, что речь идет не об отдельной личности (как Иисус в христианстве), а о целом народе. Выражение "раб Господень" является персонификацией народа Израиля. Пророк Исаяя неоднократно (начиная с 40-й главы) прибегает к этому выражению, говоря об историческом жребии народа Израиля.

Народ Израиля сумел передать миру некоторые понятия иудаизма. Западный мир принял этический монотеизм и идею Шабата. Этот успех стал возможным, потому что народ — "раб Господень" — продолжает непрерывно существовать в своем национальном своеобразии в течение веков. Удивительно, что народ Израиля, который мог бы избавиться от страданий, слившись с большим миром, упорно

продолжает, несмотря на отдельные отступления, придерживаться своих ценностей и идеологических особенностей и не принимает христианства. Сам факт, что народ Израиля продолжает существовать и страдать за веру, обеспечил существование идеалов, привнесенных в мир Танахом. Пока идеалы не осуществлены — нет места ассимиляции, пока Израиль останется верен своим идеалам — есть возможность искупления.

Идея избранности еврейского народа в современной еврейской философии

Вопрос об избранности настолько важен в иудаизме, что нет ни одной философской системы в еврейской мысли, которая бы обошла его молчанием. Разные понимания термина избранности народа ведут не только к разным, с точки зрения феноменологии, объяснениям, но и к разным политическим установкам относительно будущего для народа Израиля.

В современной еврейской мысли существует четыре подхода к трактовке понятия избранного, "дражайшего" народа. При этом учитываются изменения в фактическом положении народа Израиля, произошедшие за последние 150 лет, а именно: процесс секуляризации еврейского общества, коща большинство народа определяет себя как нерелигиозные евреи, и сионистское движение, провозгласившее необходимость создания еврейского государства.

1. Первый подход определяется как АССИМИЛЯЦИЯ НА БАЗЕ ИДЕОЛОГИИ. Сторонники этого подхода аргументируют свою идею следующим образом:

Еврейский народ реализовал свою избранность тем, что принес в мир идеи. Сохранив свою уникальность вплоть до XIX века, когда Европа приняла его идеи и идеологию в целом, народ Израиля достиг ступени, когда он может, если не должен, отказаться от национального облика, что не мешает ему оставаться приверженцем религии Моисея.

Основой подобной теории послужило развитие двух направлений философского толка. Одним из них является гуманистическое направление, характерное для кругов еврейского Просвещения. Оно утверждает, что гуманистические ценности пришли из еврейского мира и еврейскому народу настало время раствориться среди других народов. Это направление является господствующим среди евреев диаспоры. Идея возможности ассимиляции подкрепляется в изгнании ощущением полноценного участия в жизни страны проживания, что позволяет устранить чувство чужбины. Факт становления Государства Израиль также устраняет чувство изгнания.

Вторым направлением является радикально-революционное течение, выраженное в марксизме, которое стояло на позициях, что избавление придет не через буржуазный образ жизни, а через революцию, в которой нет места еврейскому народу.

2. СЕКУЛЯРНЫЙ СИОНИЗМ утверждает, что секулярная (не религиозная) опция дает новый ответ. Устанавливается новое отношение между обособленным и универсальным, диктующее необходимость подчеркивания обособленности. Сионизм призван подчеркнуть национальную обособленность еврейского народа и вести борьбу с ассимиляцией. Евреи должны собраться в Израиле, что приведет к нормализации народа Израиля. В этой идее сионизма заключен скрытый парадокс, поскольку сама идея нормализации означает отказ от уникальной особенности еврейского народа, то есть исключает идею "народа дражайшего".

3. АНТИСИОНИСТСКИЙ ПОДХОД представлен крупнейшими философами XX века.

Герман Коген, важный представитель неокантианской школы, в своей книге "Религия разума на основе еврейских источников" выдвигает теорию необходимости пребывания еврейского народа в галуте. Еврейский народ обязан страдать. Ему запрещено отклоняться от этого своего предназначения как "народа дражайшего". Сионизм, по мнению Когена и его сторонников, — это предательство предназначения Божьего во имя того, что сионисты "хотят быть счастливыми". Нельзя, чтобы сионисты добились успеха, ибо предназначение еврейского народа в существовании на базе национальности, но национальности "ненормальной". Иными словами, народ Израиля должен служить уникальным примером народа, продолжающего существовать как народ, но отказавшегося от всякого земного счастья, народа,

принявшего обет воздержания от всех преувеличений, неизбежно связанных с национализмом, армией и т. д. Народ Израиля должен быть примером народа-скитальца и странника в диаспоре, представлять существование, к которому, возможно, когда-нибудь придет человечество, то есть наднациональное существование без демонстрации силы и без национальных войн. Функция народа Израиля — показать человечеству этот путь через свою судьбу.

Схожие теории высказывались и до и после Катастрофы европейского еврейства.

Антисионистский подход связан со взаимоотношением места и времени в иудаизме. Фундаментальный подход иудаизма отдает предпочтение времени перед местом.

Впервые в истории европейской мысли мы имеем идею о позитивном характере изгнания. Еврейский народ может существовать в диаспоре, ибо он не нуждается в месте, а пребывает во временном измерении. Розенберг вовсе утверждает: быть евреем — быть в диаспоре.

Подобная позиция сторонников антисионизма проистекает из беспокойства по поводу нормализации еврейского народа. По их мнению, обособленность еврейского народа должна иметь духовное иудейское представительство.

4. Четвертый подход — это ПОЗИТИВНЫЙ ВОЗВРАТ К СИОНИЗМУ, представленный в учении рава Кука, являющегося единственным философом XX века, который высказывает положительное историософское отношение к сионизму в рамках общей философской системы.

Рав Кук, в противовес дуализму Германа Когена, развивающего идею взаимодействия материи и формы, тела и души, устанавливает метафизический монистический подход и диалектическое мышление. Согласно его учению, взаимообуславливающие силы кажутся нам противоборствующими. То, что открывается как противоречие, на самом деле является необходимой ступенью в непрерывном процессе построения, основанном на противоборстве.

Действительность и история неизбежным образом построены из того, что выглядит противоборством. Однако видимое противостояние, по сути, является позитивным процессом: будни и физические побуждения, зло и ересь имеют позитивную сторону, ибо представляют для нас вызов.

В рамках этой теории рав Кук отмечает, что у секуляризма и диаспоры есть положительный аспект: только на секулярном пути видит рав Кук возможность национального пробуждения. Диаспору он оценивает как единственный способ достижения народом Израиля высокой нравственности. Но этап этот, по мнению Кука, прошел, и начинается этап антитезы, на котором Возрождение должно быть антигалутным и антирелигиозным. По прохождении этого следующего исторического этапа будет подготовлен синтез, открывающий возможность избавления.