



М. С. БЕЛЕНЬКИЙ
**ЧТО ТАКОЕ
ТАЛМУД**

- История
 - Мировоззрение
 - Элементы фольклора
 - Талмуд
- и современный иудаизм**

М. С. БЕЛЕНЬКИЙ

ЧТО ТАКОЕ ТАЛМУД

**ОЧЕРК ИСТОРИИ
И МИРОВОЗЗРЕНИЯ ТАЛМУДА
И СОВРЕМЕННЫЙ ИУДАИЗМ**

Издание второе, дополненное

ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

МОСКВА 1970

Талмуд — религиозно-правовой кодекс иудейской религии. Идеологи иудаизма усиленно распространяют легенду о его богооткровенности. О том, что представляет собой этот религиозно-литературный памятник, каждая страница которого полна самых противоречивых и антинаучных толкований, каковы социальные причины его возникновения и в чем сущность реакционной роли Талмуда, рассказывает настоящая книга. Большое внимание автор уделяет разбору различных критических течений, направленных против этого религиозно-правового кодекса, а также связи Талмуда с современным иудаизмом.

ВВЕДЕНИЕ

В атеистической литературе, вышедшей за последние годы в нашей стране, много внимания уделяется происхождению и критике Библии. Научное освещение этого вопроса решительно опровергает богословские догматические построения о сверхъестественном возникновении Ветхого завета и зиждущейся на нем религии Яхве как религии «богооткровенной». Что касается происхождения Талмуда и его критики, то в атеистической литературе об этом писалось мало. Однако в религиозной практике иудаизма Талмуд играет первенствующую роль. Его догматика служит основой не только для разрешения любого религиозного казуса и пропаганды антинаучных взглядов, но и для проповеди эксплуататорской морали и защиты средневековых устоев. Поэтому научная критика мировоззрения Талмуда, как и других «священных книг», — задача важная и актуальная.

Среди верующих нашей страны необходимо систематически вести воспитательную работу, разъяснять антинаучную сущность религиозных представлений о мире, реакционный характер религиозных догматов и обрядов. Ибо чем скорее советские люди освободятся от религиозных пут, тем полнее и шире развернется их творческая энергия, направленная на успешное претворение в жизнь программы построения коммунизма.

К числу религиозных представлений относится утверждение, усиленно пропагандируемое иудейской и христианской церквями, о божественном происхождении «священных книг» иудаизма и вышедшего из его недр христианства. Разоблачение этих воззрений поможет верующим вырваться из царства тьмы и невежества, в котором их цепко держат в равной степени церковь, синагога и мечеть.

Еврейские богословы и буржуазные националисты считают Библию и Талмуд книгами боговдохновенными. Современные иудейские клерикалы особенно возвеличивают Талмуд. Так, руководители израильской синагоги сравнительно недавно опубликовали восьмитомную «Энци-

клопедию Талмуда», в которой уверяют, что в Талмуде «слышен голос Торы (первая часть Библии), что он святая святых, что в нем пребывают живые слова бога»¹. Клерикальные партии Израиля «Агудат Исраэл» («Ассоциации Израиля») и «Поалэй агудат Исраэл» («Рабочие ассоциации Израиля»), отличающиеся резко выраженной ортодоксальностью, отстаивают решающую роль принципов и поучений Ветхого завета и Талмуда в социальной жизни, проповедают идею о превращении Израиля «в теократическое государство с сугубо религиозным укладом жизни»².

В условиях классово-антагонистического общества Талмуд отвлекает трудящихся от борьбы против эксплуататоров проповедью блаженства после смерти и учением о приходе мессии — небесного избавителя от земных мук и страданий. Талмуд усыпляет сознание угнетенных, убаюкивает их надеждой на воскресение для новой жизни на небе и тем заставляет их мириться с жестокой земной действительностью. Однако идеология угнетателей народа не могла стать и не стала мировоззрением народа.

В странах социализма идеология Талмуда, как и всякая другая религиозная идеология, является тормозом, мешающим верующим трудящимся евреям активно и сознательно участвовать в строительстве нового общества. В СССР подорваны социальные корни всякой религии, в том числе и иудаизма, но раввины все еще держат часть еврейского населения в плену ветхозаветных и талмудических предписаний. При помощи Талмуда они насаждают в быту верующих евреев СССР суеверие, предрассудки, сохранившиеся от эксплуататорского общества.

Предлагаемая книга представляет собой краткий популярный очерк, в котором изложены научные взгляды на социальные и идейно-политические условия, породившие Талмуд, на крайне запутанное и реакционное его содержание. Отдельные главы очерка посвящены протесту народных масс и борьбе прогрессивных мыслителей против засилия предписаний и учения Талмуда.

При подготовке настоящей работы автор учел критические замечания, которые были высказаны в рецензиях и письмах читателей на первое издание книги «Что такое Талмуд».

Глава первая

ИСТОРИЧЕСКИЕ УСЛОВИЯ И ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ТАЛМУДА

ЧТО ТАКОЕ ТАЛМУД

Талмуд представляет собой многотомный сборник еврейских догматических, правовых, религиозно-философских, моральных и бытовых предписаний, сложившихся в течение многих веков, с IV в. до н. э. по IV в. н. э. Структурными элементами Талмуда являются Мишна и Гемара. Мишна — это обширный комментарий к Ветхому завету*. Гемара — это собрание толкований к трактатам Мишны.

Мишна разделена на 63 трактата, расположенных по шести отделам. Первый отдел, Зерайм (Посевы), состоит из 11 трактатов (Берахот, Халла и др.) и касается установлений и молитв, имеющих отношение главным образом к земледелию. Второй отдел, Мбэд (Праздники), содержит 12 трактатов (Шаббат, Рош-хашана и др.), которые регламентируют поведение верующих в дни религиозных праздников. Третий отдел, Нашим (Жены), в семи трактатах (Гиттин, Сота и др.) излагает бракоразводное и семейное право. Десять трактатов четвертого отдела, Незікин (Повреждения), посвящены вопросам гражданского и уголовного права (Баба-кама, Баба-

* Ветхий завет — часть Библии, состоящая из 39 произведений, расположенных по трем отделам: 1 — Пятикнижие — пять книг Моисеевых: Бытие, Исход, Левит, Числа и Второзаконие; 2 — Пророки, куда входят книги: Иисуса Навина, Судей, I и II книги Самуила, I и II книги Царей, Исайи, Иеремии, Иезекииля, Осии, Иоиля, Амоса, Авдия, Ионы, Михея, Наума, Аввакума, Софонии, Аггея, Захарии и Малахии; 3 — Писания, которые содержат книги: Псалтирь, Притчи Соломоновы, Иов, Песнь песней, Руфь, Плач Иеремии, Екклесиаст (Когелет), Эсфирь, Даниил, Ездра, Неемия, I и II книги Хроник.

батра). Пятый отдел, Кодашим (Культовые повеления), включает 11 трактатов (Менахот, Бекарот и др.) о жертвоприношениях. Шестой отдел, Тохорбт (Очищения), содержит 12 трактатов, посвященных вопросам ритуальной чистоты.

Ввиду того что комментирование Мишны происходило в Палестине и Вавилонии, различают две редакции Гемары — палестинскую и вавилонскую. Отсюда принято называть Талмуд палестинский (Талмуд Иерушалми) и вавилонский (Талмуд Бавли).

Столетиями первоначальное содержание Талмуда передавалось от поколения к поколению изустно. Поэтому в отличие от Библии, которая называлась писанным законом, Талмуд назывался устным законом. Письменное оформление огромного накопившегося талмудического материала началось в III в. н. э. и закончилось в V в.

В основе талмудического религиозного творчества была Библия, в особенности первая ее часть — Пятикнижие, или Моисеев закон, или Тора. Главная задача, которую ставили перед собой талмудисты, заключалась в сохранении и закреплении библейского вероучения, в приспособлении и применении его к изменившимся условиям жизни. Приспосабливая Библию к историческим обстоятельствам, талмудисты разработали множество правил, постановлений и запретов, рассчитанных на усиление национальной замкнутости и религиозной обособленности еврейских народных масс. Талмуд законсервировал иудейскую религию. Его догматика и в настоящее время является основой иудаизма.

Вавилонская башня талмудической архитектуры состоит из искусственно соединенных различных по форме и содержанию элементов. Здесь и утомительные дискуссии иудейского духовенства о культе, и богословские запутанные рассуждения о догматике, и поучения по морали, и религиозные предписания, законы, касающиеся судопроизводства уголовных и гражданских дел, а также элементарные сведения по медицине, математике и географии, притчи и пословицы, сказки и легенды, мифы и басни и т. п.

Талмуд сохранил некоторые попытки текстуальной критики «священного писания», а также сведения исторического характера: о возникновении религиозных партий и группировок в Иудее, о трансформации религиоз-

שבעת ימים

שבעת ימים קודם יום הכיפורים משיירין ביום... שבעת ימים קודם יום הכיפורים משיירין ביום... שבעת ימים קודם יום הכיפורים משיירין ביום...

מיק ראשון

ימיא

בין עין ששמה

שבעת ימים קודם יום הכיפורים... שבעת ימים קודם יום הכיפורים... שבעת ימים קודם יום הכיפורים...



שבעת ימים קודם יום הכיפורים... שבעת ימים קודם יום הכיפורים... שבעת ימים קודם יום הכיפורים...

שבעת ימים קודם יום הכיפורים משיירין ביום... שבעת ימים קודם יום הכיפורים משיירין ביום... שבעת ימים קודם יום הכיפורים משיירין ביום...

שבעת ימים קודם יום הכיפורים... שבעת ימים קודם יום הכיפורים... שבעת ימים קודם יום הכיפורים...

שבעת ימים קודם יום הכיפורים... שבעת ימים קודם יום הכיפורים... שבעת ימים קודם יום הכיפורים...

ных представлений древних евреев со времени завершения Ветхого завета (II в. до н. э.) и до появления первых книг Нового завета (I в. н. э.). Для науки исторические и рациональные элементы Талмуда имеют большую ценность. Однако при научном анализе разнообразного материала, скомпонованного в Талмуде, необходимо иметь в виду, что своим происхождением он обязан многим лицам, жившим в разное время, в разных странах и находившимся под разным влиянием. И еще одно важно учесть: Талмуд, при отсутствии в нем какой бы то ни было стройности и последовательности, отстаивает религиозную концепцию мира и человека, пронизан идеей о божественном провидении, о божественном законодателе, который зорко следит за порядком природы и поведением человека и «в конце дней» снизошел с неба на землю помазанника своего (мессию) для свершения суда над миром и всеми людьми. Чтобы понять классовую сущность идей и образов Талмуда, необходимо хотя бы в общих чертах познакомиться с социально-экономическими условиями и идейно-политическими предпосылками, при которых он возник.

Первые законоположения Талмуда восходят к тому периоду, когда Иудея была включена в империю Александра Македонского (332 г. до н. э.) и эллинизм своими философскими школами, стадионами, театрами и гимназиями вторгся в замкнутый и обособленный мир древних евреев, идеологическим выражением которого была религия библейского бога Яхве. Рассмотрим вкратце основные черты, характеризующие эту религию, так как они лежат в основе системы взглядов Талмуда.

ВОЗНИКНОВЕНИЕ РЕЛИГИИ ЯХВЕ

Основную ячейку древнееврейского общества в XIV—XIII вв. до н. э. составляло племя, делившееся на несколько больших родовых групп (евр. мишпаха). Главным занятием племени было земледелие, а в некоторых районах садоводство и разведение скота. Во главе мишпахи стоял вождь или старейшина (алуф или рош). Каждая мишпаха имела своего бога, чаще несколько богов: богов природы и богов предков. Среди многих древнееврейских богов числился и бог Яхве. Яхве был богом ко-

лена (племени) Иуды. Когда земледельческие племена стали объединяться в союзы во главе с племенем Иуды, Яхве стал постепенно возвышаться над всеми богами и превращаться в бога всех израильских племен.

По представлению древних евреев Яхве не был вездесущим: его «сила» ограничивалась землей Ханаанской — родиной древнееврейских племен. За пределами этой территории Яхве уже не почитался. Вот что по этому поводу мы читаем в Талмуде: «Сказано (Левит XXV, 38): «Я, Яхве, бог ваш, который вывел вас из земли Египетской, чтобы дать вам землю Ханаанскую, чтобы быть вашим богом»: все это показывает, что покуда вы в земле Ханаанской, Я у вас богом, а как только вы не в земле Ханаанской, Я у вас, если можно так выразиться, не бог» (Тосефта Абода-зара IV, 5) *.

Начиная с XII в. до н. э. в Иудее происходил насильственный процесс концентрации земель. В результате свободные крестьяне разорялись и бывшее родовое общество резко дифференцировалось. Владельцы земельных участков стали арендаторами, а свободные производители превратились в рабов. Так образовался класс рабовладельцев, «мощных владык», в руках которых сосредоточивалась экономическая и политическая власть.

В условиях разложения родового строя менялись представления о божестве и о выполняемых им функциях: верили, что бог ведает не только урожаем, солнечным светом и дождем, но и взаимоотношениями внутри общества. Божества становились более жадными и ненасытными, воплощая в себе черты восточных деспотов со всеми их капризами и прихотями. Обслуживались боги жрецами и пророками. От имени бога жрецы непрерывно требовали жертв, и верующие в изобилии приносили их.

По верованиям древних евреев, излюбленным местом пребывания богов были холмы. На вершинах строились

* Мишну и Тосефту (сборник добавлений к Мишне) цитируют по трактатам, главам и параграфам. Например: Абода-зара IV, 5, что означает: трактат Абода-зара, глава четвертая, параграф пятый. Гемару принято цитировать по трактатам и листам, которые по тексту и объему стереотипны во всех изданиях. Например, вместо: трактат Берахот, лист десятый, страница первая пишут: Берахот 10а.

святилища и воздвигались жертвенники. Обычай совершать богослужение на высотах существовал у многих древних народов.

В XI—X вв. до н. э. в Палестине образовалось древнееврейское рабовладельческое государство, во главе которого стояли цари, беспощадно грабившие подвластное им население. В Библии, в I книге Самуила (VIII, 11—14), сохранилась яркая характеристика власти царя: «Вот какие будут права царя, который будет царствовать над вами: сыновей ваших он возьмет и приставит к колесницам своим. . . и будут они бегать перед колесницами его. И поставит их у себя тысяченачальниками и пятидесятниками, и чтобы они возделывали поля его, и жали хлеб его, и делали ему воинское оружие и колесничий прибор его. И дочерей ваших возьмет, чтобы они составляли масти, варили кушанье и пекли хлебы. И поля ваши и виноградные и масличные сады ваши лучшие возьмет и отдаст слугам своим».

При Соломоне (X в. до н. э.) царская власть приобрела исключительно деспотический характер. Угнетенные низы запечатлели свое отвращение к ней в рассказе о том, как деревья решили избрать царя. Этот рассказ вошел в Библию, в книгу Судей (IX, 8—15). Обратились они к масличному дереву: «Царствуй над нами. — Не брошу я, — ответила маслина, — забот о моем масле, приятном людям и богам, ради того, чтобы надеть на себя корону». Фиговое дерево отвечало, что любит больше свою смокву, нежели тяжесть верховной власти. Виноградная лоза сказала, что она не хочет властвовать над ними и оставить ради этого сок свой, которым веселит богов и людей.

В таком же духе ответили и другие благородные деревья. Стал царем негодный терновник: у него были шипы и он мог причинить зло.

В связи с укреплением монархии происходил процесс выделения из множества богов одного главного бога. «... Единый бог, — писал Энгельс, — никогда не мог бы появиться без *единого царя*», а «единство бога, контролирующего многочисленные явления природы, объединяющего враждебные друг другу силы природы, есть лишь отражение единого восточного деспота, который по видимости или действительно объединяет людей с враждебными, сталкивающимися интересами»¹.

Борьба за централизацию культа Яхве и за признание его единым богом всех евреев велась очень долго. Возглавляли эту борьбу господствующие эксплуататорские классы, заинтересованные в ликвидации первобытнообщинных и родовых пережитков и в прикрытии своего гнета идеей общенародного бога.

В VII—VI вв. до н. э. классовая борьба в Иудее приняла острые формы. «В народе, — жалуется автор книги Иезекииль, — угнетают друг друга, грабят и притесняют бедного и нищего» (XXII, 29). Кто же эти грабители и притеснители? Иезекииль отмечает четыре группы эксплуататоров: это «судорешители», которые «обирают сокровища и драгоценности»; священники (жрецы), искажающие законы и оскверняющие святиню; вельможи (князья), которые, как волки, терзают добычу, «проливают кровь, губят души, чтобы приобретать корысть», и пророки, которые видят пустое и предсказывают ложное (XXII, 25—28). Эти господствующие группы добились упразднения местных святилищ и стали насаждать культ Яхве в Иерусалимском храме, впервые воздвигнутом при Соломоне. Религиозно-правовым актом, закрепившим интересы господствующих классов, служила обнародованная в 621 г. до н. э. Книга Закона (основная часть библейского Второзакония), в соответствии с которой царь Иосия провел религиозную реформу. Жрецы, выражая волю царей, стали учить, что бог Яхве — единственный, всесильный бог, контролирующий многочисленные явления природы и объединяющий противоположные силы общества.

Классовая функция яхвизма была тесно связана с трансформацией религиозного сознания древних евреев, с попыткой жрецов преодолеть многобожие. Хотя учение о едином боге Яхве нельзя считать монотеизмом (оно все еще было пронизано элементами «язычества»), все же яхвизм уже в VII—VI вв. до н. э. символизировал трансцендентную общность древнееврейских племен. Реальным воплощением этой общности стал в устах жрецов Иерусалимский храм — якобы единственное место пребывания Яхве.

ОБНАРОДОВАНИЕ ТОРЫ

В 586 г. до н. э. Иудея попала под владычество Вавилонии. Иерусалимский храм, воздвигнутый еще в X в. до н. э., был разрушен. Духовная и светская знать, а также часть народа были вывезены в Вавилонию. Жрецы объясняли потерю родины греховностью народа, утешали его обещанием счастливого будущего и проповедовали единство всех евреев перед лицом Яхве. Вера в Яхве была рассчитана на сохранение самобытности и замкнутости евреев, на создание единой всепроникающей идейно-религиозной связи между ними. В условиях социального гнета на чужбине проповедь фиктивного яхвизма поддерживала реальную надежду на освобождение и возврат в страну, где якобы находилось единственное место для непосредственной коммуникабельности между Яхве и «его» народом.

В плену среди евреев образовалась группа писцов (соферим), или книжников. Они занялись систематизацией привезенных из Иерусалима «священных писем», в состав которых входили мифы о происхождении мира и человека, легенды об истории мифических патриархов и народа, рассказ об исходе из Египта и пророке Моисее (частично это вошло в библейские книги Бытие и Исход), псалмы, песнопения, молитвы, кодексы о богослужении и жертвоприношениях и т. п. Книжники разработали также основные положения так называемого Жреческого кодекса (его составная часть вошла в библейские книги Левит и Числа). Так возникли фундаментальные элементы Торы — основа первых пяти книг Библии (Бытие, Исход, Левит, Числа и Второзаконие), «священной книги» иудеев и христиан.

В 538 г. до н. э. Вавилонией овладел персидский царь Кир. Он разрешил еврейскому населению вернуться на родину и даже разрешил духовенству восстановить Иерусалимский храм. В Иудее на многие века утвердилась теократия (власть духовенства) во главе с первосвященником. Сан этот был пожизненный и переходил по наследству к старшему сыну или (при отсутствии детей) к брату. Власть первосвященника ограничивалась персидским наместником (впоследствии сирийским и римским) и советом старейшин — сангедрином (синедрионом).

Из вавилонского плена вернулась лишь небольшая часть еврейского населения — в основном те, кто надеялся, что с восстановлением храма будет восстановлено их бывшее могущество, т. е. землевладельческая и духовная знать. Трудовые массы Иудеи встретили ее с нескрываемой враждебностью. Весть о восстановлении Иерусалимского храма не нашла сочувствия у народа. Народ понимал, что к налогам, которыми его облагала персидская деспотия, добавится новое тяжелое бремя. Пророк Аггей в 520 г. до н. э. жаловался: «Народ сей говорит: не пришло еще время, не время строить дом господень» (I, 2). И только после нескольких лет борьбы аристократии с крестьянством, в 516 г. до н. э., строительство храма было закончено.

Стремясь закрепить власть, полученную от персидского владыки, жрецы и книжники развернули усиленную религиозную деятельность. Они в деталях разработали ранее подготовленный Жреческий кодекс и самым тщательным образом перечислили жертвоприношения, подати и налоги, с которыми каждый еврей должен являться в храм божий в будничные дни, в праздники, в случае несоблюдения правил ритуальной чистоты и т. п. В Талмуде сохранились 24 статьи дохода иудейских церковников: жертва за грех, жертва повинности, жертва за сомнительный грех, хлебы предложений, первины урожая, начатки от шерсти, выкуп за сына, выкуп за первородного осла и т. п. (Тосефта Халла II, 7—10).

Жрецы обставили богослужение торжественными обрядами, жертвоприношениями, музыкой и пением. Это вызывало у верующих иллюзию, будто Иерусалимский храм — единственное жилище бога, перед лицом которого нельзя являться с пустыми руками.

Свое религиозное учение жрецы и книжники назвали Торой. Тора была объявлена книгой божественного происхождения: усиленно распространялась легенда о том, что ее получил пророк Моисей на горе Синае непосредственно от бога Яхве. В действительности же материал Торы накапливался в течение веков, редактировался многими людьми и отразил различные стадии религии древних евреев. Даже в Талмуд просочились указания на то, что Тора составлена книжниками и обнародована одним из них — Ездрой. В трактате Мегилла написано: «Рабби Иосе сказал: Ездра был достоин, чтобы Тора

была дана его рукой». В назидательном и аллегорическом комментарии на ветхозаветную книгу Руфь читаем: «Мужи синагоги написали книгу и положили ее в преддверие храма и на утро встали они и нашли ее запечатанной. Это и есть то, о чем написано: на основании всего этого мы решаем передать закон [Тору] письменный, и на акте [поставили свои имена] наши князья, наши левиты, наши священники [жрецы]». В приведенной цитате открыто говорится, в чьих классовых интересах Тора была преподнесена людям как чудесное откровение бога. Такова страница из действительной истории Библии, которую иудеи и христиане поныне почитают боговдохновенной книгой.

Тора была обнародована в V в. до н. э. Чтобы усилить ее общественную роль и вселить страх перед каждым ее словом, жрецы от имени бога писали: «Если презрите Мои постановления... то Я всемерно увеличу наказание за грехи ваши... Небо ваше сделаю как железо, а землю вашу как медь; и напрасно будет истощаться сила ваша, и земля ваша не даст произрастаний своих и дерева... не дадут плодов своих» (Левит XXVI, 15—20).

Глава вторая

ИСТОРИЯ ТАЛМУДА

НАЧАЛО ТАЛМУДА

В течение трех веков (с IV в. до н. э. до I в. н. э.) Иудея испытала на себе сильное влияние греческой культуры. Александр Македонский, вступив на путь широких завоеваний, в 332—331 гг. до н. э. овладел Египтом, подчинил себе земли Восточного Средиземноморья, в том числе Палестину. В Египте был основан новый город, названный в его честь Александрией, вскоре превратившийся в центр греко-восточной торговли, ремесла и культуры.

После смерти Александра его империя распалась, и Палестина стала предметом острых конфликтов между Египтом, находившимся под гнетом эллинистической династии Птолемеев, и Сирией, оказавшейся в руках другой эллинистической династии — Селевкидов. С 320 по 198 г. до н. э. Иудея попеременно попадала то под египетское, то под сирийское владычество, а с 197 до 142 г. до н. э. была под властью Селевкидов. В северных частях Палестины возник ряд новых эллинистических городов с преобладающим греческим населением. Иерусалим наводнили греко-македонские солдаты и чиновники. Все это способствовало распространению в Иудее греческого языка и греческого образа жизни.

Под влиянием греческой литературы еврейские мыслители и поэты создали проникнутую идеями эллинизма философскую книгу Екклесиаст и богоборческую поэму Иов. Впоследствии канонизация этих книг служила предметом острого спора между талмудистами. Лишь во II в. н. э. эти произведения были объявлены священными и их содержание было истолковано в религиозном духе.

В еврейской среде образовалась партия эллинистов. Она состояла из землевладельческой и духовной аристократии, связанной с греческими правителями, и все более отходила от религии Яхве. Эллинистическая партия была очень активна, и греческая культура заняла видное место в духовной жизни евреев. Казалось, что эллинизм победит религию Яхве. Однако этого не случилось. Чем это можно объяснить? Ответ на этот вопрос следует прежде всего искать в положении народных масс Иудеи. Рабовладельцы, земледельческая и духовная знать усилили свой гнет. Положение трудовых масс еврейского народа резко ухудшилось. Бессильные в борьбе с угнетателями, они обращались к своему богу, которого молили смилостивиться над обездоленными, принести им избавление. Выразителями этого настроения значительной части еврейского народа Иудеи стали в III в. до н. э. книжники-хасидеи (благочестивые). Они ополчились против эллинистов и стали на защиту «веры отцов».

Хасидеи клеймили сторонников эллинизма бранным словом «решаим», что означало беззаконники, нечестивцы, вероотступники, злодеи. Себя хасидеи именовали «цадиким» — благочестивыми, праведниками. Благочестивые, ратуя за строгое соблюдение предписаний Торы и ограждая народ от влияния эллинистической культуры и философии, стремились во что бы то ни стало сохранить Моисеев закон в его первоначальном понимании. Новые социальные условия требовали новых толкований, и они занялись казуистикой. Первое собрание этих толкований называлось Мишна ришона*. Доктрины Мишны ришоны до нас почти не дошли. Они лишь частично вошли в состав Талмуда и то в сильно переработанном виде. Некоторое представление о воззрениях хасидеев дают сохранившиеся псалмы, сложенные ими в III—II вв. до н. э. В псалмах осуждаются жрецы — «сыны беззакония», склонные к эллинизму, и богатые беззаконники, в руках которых власть и сила.

Книжники-хасидеи призывали к покорности и послушанию. Их деятельность была направлена на превращение иудейского вероучения, связанного с храмовым культом, во всеобъемлющий религиозно-правовой закон.

* Мишна — по-еврейски «повторение Торы», ришона — «первая».

Своими проповедями они способствовали широкому распространению среди евреев монотеистических и религиозно-правственных воззрений. «Яхве пребывает вовек; Он приготовил для суда престол Свой, и Он будет судить вселенную по правде, совершит суд над народами по правоте. И будет Яхве прибежищем угнетенному, прибежищем во времена скорби» (Псалом IX, 8—10).

Сохранению иудаизма способствовала и власть Селевкидов, деспотичная и жестокая. Крестьяне, по свидетельству историка древности Флавия (37 г. — начало II в.) были обложены подушной податью и большими налогами (треть урожая злаков и половина собранных древесных плодов)¹. Непрерывные войны сопровождались новыми потерями и разрушениями. Назрел конфликт. При царе Антиохе IV (175—168 гг. до н. э.) он перерос в восстание, идейными выразителями которого были хасидеи. Восстание возглавили священник из Модина Маттафий и его сыновья, вошедшие в историю под названием Хасмонеев и Маккавеев.

Поводом к началу восстания послужило осквернение Иерусалимского храма в 168 г. до н. э. чиновниками Антиоха IV, разграбившими сокровища, уничтожившими жертвенник Яхве и вместо него поставившими алтарь Зевсу Олимпийскому. По призыву Маттафия народ поднялся на войну против насилия и гнета. Это восстание было направлено также против собственных эксплуататоров.

В 141 г. до н. э. в Иудее установилась власть Маккавеев, объединивших духовную и светскую власть. Против них ополчилась старая первосвященническая династия Саддокидов (отсюда саддукеи), состоявшая из землевладельческой знати, начальников крепостей, дипломатов и прочей аристократии. Саддукеи в новых исторических условиях были сторонниками компромисса между постановлениями Моисеева закона и сентенциями греческой вульгарной философии. Хасмонеи в своей борьбе против саддукеев опирались на хасидеев и главным образом на фарисеев — наиболее ортодоксально-религиозные круги тогдашнего иудейского общества. Фарисеи были выходцами из средних слоев населения: законоучителей, судей, ремесленников и чиновников. Как и хасидеи, фарисеи были противниками греческой философии и культуры и ярыми защитниками Торы. Приспосабливая ее

содержание к условиям времени, фарисеи учили, что с последующими дополнениями она заменит собой философию, право, искусство и науку. Поэтому фарисеи дополнили Мишну ришону множеством правил и законоположений, частью выведенных из Торы, частью новых, выдаваемых за сохранившиеся по преданию. Эти обширные дополнения также стали частью Талмуда.

Один из современных крупных идеологов иудаизма Мартин Бубер, касаясь активной религиозной деятельности фарисеев, вынужден отметить, что это был период «бесплодной духовности, которая, вдали от жизни и живого стремления к единству, питается книжными словами, толкованиями толкований и влачит жалкое, искаженное, болезненное существование в атмосфере безыдейных абстракций»². Однако нагромождение толкований к Ветхому завету, многоплановость и многослойность религиозной «духовности» фарисеев не были бессмысленными и безрассудными. Наоборот, своей плодотворностью они выполняли определенную общественную функцию: изолировать еврейский народ от влияний неиудейских культур, снять вопрос о его классовой дифференциации и создать фиктивную видимость единства еврейского народа, объединенного вокруг Торы. «Всякий религиозный текст «символичен» в том смысле, — говорит советский исследователь социальной природы религии Ю. Левада, — что он... сообщает о каких-то явлениях и событиях не ради дублирования, копирования, обозначения этих явлений, а для стимулирования других действий, для ориентации в явлениях иного плана»³.

Расшифровка первоначальных талмудических текстов показывает, что их авторы в обход запрета Второзакония «не прибавляйте к тому, что Я заповедую вам» (IV, 2) придумали особый способ для укрепления иудаизма: толкование стихов Торы. Окутавшись изречениями, постановлениями и формулами, они символически спасались от неиудейских воззрений и воображали себя победителями в борьбе против «чужих» влияний на народные массы. Таким целенаправленным комментированием Ветхого завета пронизан в сущности весь Талмуд. Комментирование стало своеобразным «вздохом угнетенной твари», вторым «синайским откровением», догматом, навязчивой идеей. Оно обростало в течение многих столе-

тий не столько за счет внутренних процессов образовавшихся богословских школ, сколько за счет глубоких изменений, происходивших в жизни древнееврейского общества.

Фарисеи заботились о возведении своих религиозных поучений в степень закона. Для этой цели они настойчиво пытались играть первую роль в законодательном органе, который находился при храме и именовался синедрионом. Синедрион был образован еще при персидском владычестве и возглавлялся первосвященником. При персидском, а также при греческом владычестве верховная политическая власть принадлежала наместникам. Синедрион осуществлял права высшего административного надзора в вопросах культа. Он охранял государственную религию, судил носителей ереси, вероотступников и вольнодумцев, устанавливал религиозные праздники и следил за их выполнением, диктовал порядок богослужения, организовывал религиозные школы, осуществлял надзор за храмом, определял налоги в его пользу и т. п.

В 63 г. до н. э. римские легионы под командованием Помпея захватили Иерусалим и тем самым положили начало римской агрессивной политике, направленной к покорению всей Палестины. Политика эта встретила серьезный отпор со стороны народных масс, и процесс включения Иудеи в состав Римского государства оказался весьма сложным и трудным.

В 37 г. до н. э. на иудейском престоле оказался ставленник Рима, коварный тиран Ирод. Ему нужны были люди, которые не только мирились бы с его господством, но и видели бы в римском ярме благо. Выращивая новую рабовладельческую и духовную знать, Ирод создал себе значительную политическую опору. В этих условиях партия саддукеев растворилась в среде новообразованной знати и перестала играть самостоятельную роль. В среде фарисеев произошел процесс дифференциации. Одна часть пресмыкалась перед Иродом, другая находилась к нему в оппозиции.

Ирод и наследники его власти (иродиане) были по существу лишь уполномоченными Рима. Чтобы удержаться на троне, они заискивали и раболепствовали перед римским императором и его фаворитами, тратили большие суммы на подарки императору и императрице

и на поддержание блеска своего правления. Землевладельческая верхушка и часть жречества, пресмыкаясь перед римскими ставленниками и чиновниками, поддерживали любую форму угнетения. Широкие народные массы были возмущены наглой и открытой формой гнета. Классовые противоречия в Иудее резко обострились и вели к росту революционных сил.

К этому времени относится появление партии, которая близко стояла к нуждам низов и призывала к вооруженной борьбе против иноземных захватчиков и собственных угнетателей. Она называла себя партией zelотов (ревнителей веры), так как под религиозным лозунгом «единственный владыка — это бог» она стремилась объединить вокруг себя крестьян и городскую бедноту Палестины для борьбы за освобождение страны от римских притеснителей.

Деятельность zelотов привела в 66 г. к восстанию иудеев против Рима, длившемуся семь лет. В семилетней Иудейской войне самое активное участие принимали сикарии (кинжальщики). Их вождь Симон бен Иоры, обещая свободу рабам, а свободным малоземельным крестьянам ликвидацию долговых обязательств, собрал большую армию, которая непрерывно вела тяжелые бои против римских легионов и собственных богачей. Буржуазные еврейские историки клеймят позором сикариев, называя их разбойниками, уголовным сбродом, выдавая тем самым свою ненависть к революционным действиям масс, к выразителям классовых интересов низших слоев иудейского общества.

Восстание 66—73 гг. было жестоко подавлено римскими легионерами. Страна лежала в руинах. Сотни тысяч людей погибли воюя. Десятки тысяч были проданы в рабство. Иудея окончательно потеряла свою государственную самостоятельность.

Как же относились фарисеи к изменениям, которые претерпевали в I в. н. э. еврейские народные массы, находившиеся под владычеством Рима?

Выше было отмечено, что при господстве Ирода в среде фарисейства произошла дифференциация. В годы восстаний и острой классовой борьбы, войн и сражений против римских и отечественных притеснителей процесс расслоения внутри фарисеев значительно углубился. Из их среды уже во II в. до н. э. выделилась секта ессеев

(эссенов), которые решительно отказались от политической борьбы и какого бы то ни было компромисса с требованием времени. Объединяя в своих рядах умеренные элементы, искавшие в крайнем религиозном фанатизме утешение и выход из тяжелых условий, они учили: все следует предоставить на волю бога, а самим жить в справедливости. Под «справедливой жизнью» ессеи понимали общность имущества, безбрачие и личный совместный труд. «Они, — писал Флавий, — не имеют ни жен, ни рабов, полагая, что женщины ведут лишь к несправедливости, а рабы подают повод к недоумениям»⁴. Ессеи, как сообщает Филон Александрийский, не только сами не имели рабов, но и осуждали рабство, ибо, проповедовали они, природа сделала всех людей «законными братьями», рабство же создает отчужденность, вражду и ненависть. Господ, владеющих рабами, ессеи называли людьми несправедливыми, оскверняющими равенство⁵.

Среди кумранских рукописей, найденных на берегу Мертвого моря в 1947—1957 гг., обнаружен «Устав для всего общества Израиля в конечные дни», который, по мнению многих ученых, был составлен идеологами ессеиста. В нем содержится важное социальное требование: общий труд и общность имущества. В эпоху безраздельного господства рабовладельческих общественных отношений «Устав» решительно опровергал классовое угнетение и проповедовал принцип совместного производства и коллективного потребления⁶.

Общины ессеев превратились в своего рода закрытые, полумонашеские ордена. Однако их учение и организация оказали большое влияние на формирование первоначального христианства.

Фарисеи, за исключением ессеев, мирились с чужеземным угнетением и освящали именем бога Яхве гнет социальных эксплуататоров. Они разделились на две религиозные школы, одну из которых возглавлял Гиллель (75 г. до н. э. — 5 г. н. э.), вторую — Шаммай (I в. до н. э.). Школы расходились в решении многих религиозных вопросов и нередко ожесточенно спорили между собой. Однако обе школы, укрепляя веру в спасительное значение религии Яхве, в приобретение земных и особенно небесных благ при условии выполнения предписаний иудаизма, выполняли одну и ту же соци-

альную функцию: сглаживали классовые противоречия и заставляли тружеников мириться с общественной системой, базирующейся на принципе господства и подчинения.

Один из вожжаков фарисеев Иоханан бен Заккай перебежал при осаде Иерусалима к римлянам. Тит его радушно встретил и разрешил основать в Ямнии (Ябне) школу фарисейства, школу — защитницу иудейства от исчезновения из памяти народа. «Когда мудрецы вошли в Ямнийский ветроград, — зафиксировано в Талмуде, — то они сказали: будет время, когда человек будет искать слова Торы и не найдет, слова книжников и не найдет. . .» (Тосефта Эдуиот I, 4). Чтобы ничего подобного не случилось, Иоханан и его ученики с разрешения Рима стали разрабатывать положения и догматы, призванные обеспечить иудаизму прочное и долгое существование.

Буржуазные историки стремятся на этом основании обелить первого президента Ямнийской школы и представить его великим другом и патриотом своего народа. Современный израильский историк Г. Алон восторгается поступком Иоханана, так как он, мол, добившись открытия духовной фарисейской семинарии, вдохнул тем самым «дух народа в иудаизм и обеспечил ему существование на веки вечные»⁷.

Иоханана и его последователей-фарисеев называли танаями (вероучителями). Характеризуя их, историк Г. Грец писал: «Кажется, они были очень далеки от каких бы то ни было политических планов, планов возвращения утерянной свободы и утерянной государственной жизни. Они были гиллелиты, мирные и миролюбивые люди, которые принарамливались к своему времени, ничего не боялись более, нежели меча, и думали только об одном, о том, чтобы сохранить спасенное учение»⁸. Ямнийские богословы любыми средствами стремились отвлечь трудовые массы евреев «от меча и кинжала», от освободительной и революционной борьбы. Их цель заключалась в том, чтобы именем бога заставить евреев покориться воле Рима. Следует молиться за римское правительство — призывал один из авторитетных Ямнийских танаев рабби Ханина, ибо если «не страх перед ним, то один проглотил бы живьем другого» (Абот III, 2).

В связи с поражением в войне против Рима «спасенное» учение переживало серьезный кризис. Библейское

Иудейство было связано с Иерусалимским храмом. В 70 г. храма не стало, но поражение восстания привело к усилению религиозных настроений. Не видя реальных путей борьбы за свободу и независимость, массы обращали свои взоры к небу, уповали на приход небесного избавителя — мессии («машиах», древнегреч. — «христос»). Танаи проповедовали идею о небесном избавителе и, добиваясь сохранения религии Яхве, стремились превратить ее при отсутствии храма в религию домашнюю, синагогальную, в религию обрядов (без жертвоприношений) и молитв.

Проповедь избавителя стала характерной особенностью нарождающегося христианства, со временем отмежевавшегося от старозаветного иудаизма.

Танаи придавали огромное значение молитвам. «Молитва, — сказано в трактате Берахот 32б, — выше жертвоприношения». На первый план они выдвинули поминальную Кадиш и «*Jehe schemeh rabbah*» («Да будет его великое имя благословенно»). Иоханан бен Заккай и Иошуа бен Леви учили, что чтение молитвы «Да будет» во весь голос оказывает «влияние на благоприятное решение в небесах судьбы молящегося и на получение им прощения». Согласно Берахот (За), громкое произношение «Да будет» в синагоге располагает бога к иудеям, ибо, услышав слова этой молитвы, он приходит в восторг и говорит: «Блажен царь, которому воздаю такую хвалу в его доме». Что касается молитвы Кадиш, то она, по мнению танаев, обладает такой силой воздействия на бога, что ее регулярное чтение освобождает умерших от мук ада. О мистической роли молитв говорит и трактат Сота (49а): «Со времени разрушения храма мир держится лишь благодаря чтению Кадиша и «Да будет»».

Учением о молитвах талмудисты мистифицировали непосредственные эмоции народных масс, порожденные социальным горем. Магическими словами танаи связывали верующих единым экстатическим состоянием, выражавшим веру в «подлинность» и «могущество» бога Яхве, хотя и потерявшего свой святой дом.

Как массовая форма мистического действия и как способ фиксации определенных религиозных настроений молитвы превратились в сильное средство для создания единого психологического настроения между верующими, охваченными общностью религиозной веры и деятель-

ности. Вместе с тем молитва как магический способ внушения единства народа и бога заключала в себе в превратном виде и реалистический элемент исторических процессов. Учение танаев о поминальной молитве Кадиш, «конечных днях» и приходе мессии было в сущности пронизано чувством презрения к «суетности» и «пустоте» земной жизни. Следовательно, оно в иллюзорной форме выражало негативное отношение масс к социально-политической организации общественной жизни в условиях римского господства. Именно потому мессианство породило «апокалиптические иудейско-христианские писания, которые можно справедливо назвать «опозиционной литературой» древности»⁹.

Получив право обосноваться в ямнийской академии, танаи формулировали новые постановления, предписания, повеления, заповеди, законы и т. п. Утомительный труд заботливых богословов и отбор созданного ими же религиозного материала происходили в атмосфере серьезных схваток, отражавших классовую борьбу внутри древнееврейского общества. Ареной борьбы между враждующими лагерями стал синедрион, в котором главенствующую роль играл его руководитель — наси, или этнарх (в русской литературе он именуется патриархом).

Поначалу ямнийским синедрионом руководил глава танаев Иоханан бен Заккай, а затем — Гамлиил II, патриаршество которого длилось с 80 по 117 г.

Крупный земельный собственник, своенравный и жестокый, Гамлиил в течение длительного времени своего патриаршества был занят усмирением народных масс. Для подавления непокорных Гамлиил установил религиозную форму наказания — отлучение, применяя ее с беспощадной энергией, свойственной безумному фанатику. Он ввел в правило, что окончательное решение по спорным религиозным вопросам принадлежит наси — главе синедриона.

Гамлиил был учеником и последователем Иоханана бен Заккая. Он развил религиозные правила своего предшественника. Как и Иоханан, он взамен храмового культа основной упор делал на домашнее и синагогальное богослужение, приумножив количество молитв. По инициативе Гамлиила была отредактирована и распространена молитва «Восемнадцать благословений» («Schemone esre»). Она состоит из трех частей. В пер-

вой из них воспевается «благоговейно» чтимый бог, вторая содержит просьбы о врачевании больных, подкреплении падающих, об обеспечении «благодатного способа пропитания», благополучной жизни, мира и т. п. В третьей части включены славословия «парю и владыке мира». Талмудист Ханина верно уловил социальный смысл этой молитвы, удачно сравнив ее с челобитной раба: сначала раб восхваляет своего господина, затем излагает свою просьбу и, наконец, благодарит за оказанную милость (Берахот 34а).

«Восемнадцать благословений», закрепив в сознании верующих принцип фарисейства о заменимости храмовых жертвоприношений молитвами, и поныне являются главным элементом иудейского молитвенника.

Религиозные евреи читают эту молитву три раза в день, придавая особое значение славословию, «воскрешающему мертвых». «Эта вера, — отмечает А. Б. Ранович, — основной устой, на котором держится и еврейская и вышедшая из ее недр христианская религия. Она дает то «идеальное утешение», которое веками усыпляет угнетенных, убаюкивая их сладостной надеждой на воскресение для новой жизни и тем заставляя их мириться с жестокой земной действительностью»¹⁰.

Молитве «Восемнадцати благословений» придавали огромное значение все последующие талмудисты и раввины. Обещая блаженство в загробной жизни, возлагая надежды на бога, молитва эта выполняла — и в условиях эксплуататорского общества продолжает выполнять — реакционную социальную функцию: того, кто всю жизнь работает и нуждается, она учит смирению и терпению в земной жизни, утешая надеждой на небесную награду; а тех, кто живет чужим трудом, она учит благотворительности в земной жизни, «предлагая им очень дешевое оправдание для всего их эксплуататорского существования и продавая по сходной цене билеты на небесное благополучие»¹¹.

Гамлиил установил время и порядок проведения осенних религиозных праздников: рош-хашана (Новый год) и йом-киппур (Судный день). Оба праздника ранее были связаны с храмовым культом. Гамлиил же придал им домашний и синагогальный характер. Ямнийский патриарх внес существенное изменение и в празднование пасхи. Вместо заклания и ритуального поедания агнца, которые

совершались в пасху при храме, Гамлиил ввел пасхальную вечерю (седер) и заполнил ее обрядами, связанными с верой в пришествие мессии и его предтечи Илии. Миф об исходе из Египта и связанный с ним праздник пасха связывались с идеей прихода небесного избавителя.

ОФОРМЛЕНИЕ МИШНЫ

Римские притеснители и еврейская знать беспощадно эксплуатировали народные массы Иудеи. Римский император Адриан не принял во внимание борьбу еврейского народа под знаменем иудаизма как в семилетней войне (66—73), так и в годы восстания при Траяне (116—117). Видимо, «введенный в заблуждение, — как отмечает А. Робертсон, — равнодушием к религии, которое он заметил у богатых евреев в Александрии, Адриан (примерно в 130 г. — М. Б.) решил совершить то, что безуспешно пытался сделать Антиох за три столетия до него — покончить с иудейством раз и навсегда. Он издал эдикт, запрещающий обрезание, чтение еврейского закона и соблюдение субботы, и отдал приказ, чтобы Иерусалим был отстроен вновь как римская колония. Он надеялся урегулировать еврейский вопрос посредством ассимиляции евреев с другими подданными более или менее либерализованной империи»¹². Двойной гнет, нищета, лишения и страдания, гонения и преследования переполнили до краев чашу горя большинства населения Палестины. Еврейский народ не мог дольше жить одними утешениями. Под лозунгом «Смерть насильникам и богачам!» он поднялся на борьбу против Рима. Во главе движения стал Бар-Кохба. Под его знамена стекались десятки тысяч жителей Палестины и Сирии: рабы и ремесленники, крестьяне и городская беднота.

Бар-Кохба, борец-освободитель, человек богатырского телосложения, смелый воин, пользовался огромным доверием масс. Авторитет его был настолько велик, что даже Талмуд вынужден был дать высокую оценку его необыкновенной силе и ловкости. Бар-Кохба «обладал такой силой, — сказано в трактате Таанит, — что пущенные в него пращей камни он одним коленом отбрасывал обратно, убивая каждый раз множество народа». Вооду-

шевляя своих воинов, Бар-Кохба брал крепость за крепостью. В руках повстанцев оказалось много городов и поселений, в том числе и Иерусалим. «Весь мир, — говорит Дион Кассий (155—235), автор «Римской истории», — был потрясен»¹³. Но в жестокой и неравной войне повстанцы не могли победить хорошо вооруженные легионы Рима. Армия Бар-Кохбы была разбита. Десятки тысяч пали в борьбе против произвола и эксплуатации, а самые стойкие предпочли смерть рабству.

Экспедиция ученых 1960—1961 гг. открыла в склонах ущелий, прилегающих к западному побережью Мертвого моря, южнее Энгади, так называемую Пещеру ужаса. В ней было обнаружено около сорока скелетов мужчин, женщин и детей. «Это свидетельствует о том, — пишет Г. М. Лившиц, — что она служила убежищем для многих повстанцев (Бар-Кохбы. — М. Б.) и их семей на последнем этапе восстания. Обитатели пещеры предпочли погибнуть от голода, чем сдать римлянам»¹⁴. В другой пещере, Пещере писем, были найдены пятнадцать писем Бар-Кохбы, адресованных Ионатану и Масабале, военачальникам крепости Энгади, а также другим лицам и касавшихся преимущественно вопросов снабжения армии¹⁵. Кроме того, обнаружены контракты, деловые расписки и другие важные документы, изучение которых раскроет более полно историю борьбы рабов и малоимущих крестьян Сирии и Палестины против Рима в 30-е годы II в. н. э.

Поражение Бар-Кохбы явилось заключительным трагическим актом многолетней борьбы народных масс Иудеи за свободу и независимость. По сообщению Диона Кассия, римские полчища уничтожили 50 крепостей и 985 селений и истребили свыше полумиллиона евреев¹⁶. Многих жителей Иудеи отправили в Египет на тяжелые работы, а также в Рим в качестве гладиаторов и на разтерзание хищным зверям. В рабство было продано столько пленных, что цена на них резко упала; приходилось многих отправлять на разные рынки Римского государства. Значительная часть еврейского народа была рассеяна по провинциям империи, оставшаяся же часть крайне обеднела.

Поражение Бар-Кохбы усилило идейный разброд в древнееврейском обществе, который резко обозначился в годы семилетней войны. Наряду с активной деятель-

ностью танаев широко действовали различные группы, пропагандирующие идеи, чуждые официальному иудаизму. В Талмуде о них говорится так: «Мины, вероотступники, доносчики, эпикурейцы, отрицающие Тору, удаляющиеся от общественных путей, не признающие воскресение мертвых, лица, сами грешившие и других в грех вовлекавшие» (Тосефта Сангедрин XIII, 5). Под минами в Талмуде чаще всего понимали иудео-христиан, эпикурейцами считались не только последователи философии Эпикура, но еретики вообще. Одни из них, например иудео-христиане, ставили себе задачу расширить национальную базу иудаизма, другие, например эпикурейцы, решительно опровергали догматы иудаизма. Таким образом, танаим — идеологам официального иудаизма I—II вв. — пришлось вести борьбу на два фронта: против раскольников, стремившихся отыскать в этнически ограниченной религии Яхве некую космополитическую сущность, и против смутьянов, разуверившихся во всеилии Торы с дополнениями к ней.

Наиболее деятельным танаем рассматриваемой эпохи был Акиба бен Иосиф (50—132). Приверженец религиозной программы Иоханана, сподвижник Гамлиила II, Акиба считал, что иудаизм Торы нуждается в дополнительных толкованиях, чтобы выдержать конкуренцию языческих религий и народившегося христианства. Для этой цели он занялся широким комментированием Ветхого завета. Акиба утверждал, что он в состоянии вывести любое законоположение не только из любого стиха Торы, но и из любой ее буквы и даже черточки над буквой. Свое комментирование библейского текста, как и устное предание предыдущих танаев, Акиба бен Иосиф назвал «оградой для Торы» (Абот III, 17), т. е. идейным оружием для охраны иудаизма и его последователей от каких-либо внешних влияний. Свое обширное «устное учение» Акиба систематизировал и, наподобие Мишны ришоны, уложил в свод узаконений под названием Мишна ахрона (вторая, последующая).

Согласно данным Талмуда и мидрашей*, у Акибы было много учеников: трактат Недарим (50а) называет

* Мидраши (евр. «драш» — исследование) — средневековые иудейские богословские сборники, которые относятся к талмудической литературе. Они распадаются на мидраши галахот — сборники, в которых комментируется библейский текст с целью

цифру 48 000, Иевамот (626) — 24 000, Берешит рабба (XI, 3) — 12 000. Цифры эти сильно преувеличены. Однако остается фактом, что такие плодovитые танаи, как рабби Меир, Иегуда бен Илая, рабби Нехемия, Симон бен Иохая, Иосе бен Халафта и Элеазар бен Шамуа, были его учениками. Дополняя сборник рабби Акибы, они создавали на его основе свои собственные мишны. К концу II в. число их неимоверно выросло. Появилась необходимость унифицировать мишны. Сведением всей мишнаитской литературы к некоторому единству занялся (примерно в 210 г.) патриарх Иегуда Ганаси (150—220). Самочинно перетасовывая законы и постановления, он отобрал из всех сборников угодные ему галахи и свел их воедино под названием Мишны.

В современном виде Мишна Иегуды Ганаси разделена на шесть разделов (седарим), которые состоят из 63 трактатов (масехот). Каждый трактат имеет главы (пераким), а главы — параграфы (мишны).

В состав Мишны включены близкие ей по духу и по времени религиозные сборники: Тосефта (дополнение к Мишне), Мехилта (толкования глав XII, XIII и XXI библейской книги Исход), Сифра (сборник толкований книги Левит), Сифре (комментарии к книге Чисел, начиная с пятой главы, и Второзакония), Барайта (посторонние законоположения и толкования).

Итак, Мишна Ганаси (просто Мишна) ведет свое начало от школы Акибы. Значительная ее часть и большинство мидраши галахот принадлежат Акибе или его ученикам. Талмудист Иоханан бар Наппах (199—279) свидетельствует: «Все анонимное в Мишне идет от рабби Меира, все анонимное в Тосефте — от рабби Нехемии, все анонимное в Сифре — от рабби Иегуды и все анонимное в Сифри — от рабби Симона, но все они следуют системе Акибы» (Сангедрин 86а). Авторитет Акибы был настолько велик, что его прозвали отцом устного учения, самым «глубоким ученым в области галахот» (Берахот

установления законоположения, и на мидраши агадот — сборники, в которых комментирование библейского текста сопровождается повествованием, имеющим назидательный характер. В мидрашах агадот преобладают легенды и сказки, отображающие фантастические представления древних людей о природе и обществе, поучения и притчи, призывающие к религиозно-нравственному образу жизни.

276). Его сравнивали с пророком Моисеем, утверждая, что Моисей получил «синайское откровение», а Акиба — «устное учение». «Когда Моисей, — фантазируют талмудисты, — взшел на небо, он увидел бога, занятого приделыванием коронок к буквам Торы. На свой вопрос о значении этих коронок он получил ответ: придет муж по имени Акиба бен Иосиф, который выведет галаху из каждого значка и каждой коронки над буквами Торы» (Менахот 29б).

Версию о величии Акибы активно распространяют современные идеологи иудаизма в Израиле. В «Энциклопедии мудрецов и гаонов» Акиба характеризуется как «великий мудрец, чудо поколений...», высоко ценимый святой при жизни и будущими поколениями, который стоит в одном ряду с пророком Моисеем и книжником Ездрой»¹⁷.

Деятельность Акибы бен Иосифа связывают с восстанием Бар-Кохбы. Еврейская и общая историография считает Акибу идейным вдохновителем этого восстания. В Талмуде сохранилось одно место, свидетельствующее о том, что Акиба при встрече с Бар-Кохбой говорил ему: «вот царь-мессия» (Иер. Таанит IV, 68). «Это единственное место во всей талмудической и мидрашитской литературе, в котором имеется указание на отношение Акибы к восстанию Бар-Кохбы, — пишет Г. Александров, — было расширительно растолковано. Был искусственно притянут легендарный и полуполулегендарный материал... для доказательства того, что именно Акиба был не только идеологом, но и организатором восстания»¹⁸. Однако, критически проанализировав имеющиеся источники по данному вопросу, Александров приходит к тому выводу, что в них нет никаких указаний на то, будто Акиба был идейным вдохновителем восстания Бар-Кохбы. Наоборот, «между основной массой участников восстания Бар-Кохбы и большинством современников-танаев, — подчеркивает Александров, — взаимоотношения были резко враждебные»¹⁹. Это и понятно. Нельзя забывать, что идея о мире с Римом стала венцом длинного ряда побед идеологов «несокрушимого Яхве». Потому танаи, за редким исключением, занимали проримскую позицию. Бар-Кохба же не смог спокойно ожидать, когда снизойдет «божья благодать» и освободит еврейский народ от иноземного господства и собственных поработителей. Для

него призыв к миру выражал глубокое падение духовных радетелей. Из сохранившихся материалов в Талмуде известно, что Бар-Кохба находился в остром конфликте с рабби Элеазаром из Модина, что рабби Иошуя бен Ханания убеждал повстанцев не братья за оружие (Берешит рабба LXIV, 8). Примечателен и дерзкий вызов Бар-Кохбы. Обращаясь к Яхве, он сказал: «Молим тебя не помогать только нашим врагам, мы же не нуждаемся в твоей помощи» (Гиттин 57а). В этой формуле сквозит открыто враждебное отношение руководителя восстания к представителям Яхве на земле.

Акиба и Бар-Кохба — антиподы. Первый выражал в иллюзорной форме мнимые интересы народа, второй с мечом в руках отвоевывал и защищал его подлинные интересы. Однако в ходе войны Бар-Кохбы с Римом та часть народа, которая составляла реальную его мощь, была либо перебита, либо угнана в рабство. Оставшиеся в Палестине были охвачены ужасом и прислушивались к проповедям Акибы и его последователей. И евреи диаспоры, «чужие среди чужих, ненавидимые и в лучшем случае только терпимые... естественно, держались особняком и с течением времени все более и более замыкались в своей среде»²⁰. В идеологическом плане это положение еврейских народных масс закрепило тенденцию книжников-хасидеев и фарисеев. Они нашли благодатную почву для создания учения, пронизанного идеей о суровой самоизоляции и религиозной самозащите под знаменем бога Яхве от чужих влияний перед лицом исторической неизбежности жить среди других народов и религий и подвергаться искусству ассимиляции. Таким учением и стала Мишна танаев. Перефразируя Эншлена*, можно сказать, что поражение Бар-Кохбы принесло победу рабби Акибе.

Мишна явилась завершением религиозной деятельности танаев. Бесправной массе, искавшей утешения в религиозных поучениях, они дали отлитый в сухих и темных богословских формулах кодекс — огромное количество религиозно-нравственных предписаний, связы-

* Имеются в виду слова французского религиоведа Эншлена (1901—1944): «Христос победил потому, что потерпел поражение Спартак» (Ш. Эншлен. Происхождение религии. М., 1954, стр. 118).

вающих каждый шаг верующего человека и освящающих неравенство и рабство.

Чтобы вызвать у народных масс религиозное благоговение к Мишне, ее стали превозносить как богооткровенное учение. В устах талмудистов она оказалась священнее Библии. Мишна стала основным богословским сборником, из которого последующие идеологи иудаизма черпали материал для своих теологических построений и для разрешения любого религиозного казуса.

ЗАВЕРШЕНИЕ ТАЛМУДА

Мишна, ее законоположения и поучения стали предметом дальнейших толкований иудейского вероучения, вызванных стремлением иудейских богословов сохранить иудаизм в Палестине, где после восстания Бар-Кохбы условия жизни евреев изменились, и в диаспоре. В духовных академиях палестинских городов Тивериады и Лидды в течение III—IV вв. разрабатывались дополнения к Мишне, получившие название Гемары. Палестинская Гемара прокомментировала 39 трактатов Мишны (из 63). Даже у верующих евреев ее материал не пользуется авторитетом.

Большую роль в дополнении Мишны и в формировании талмудического направления в иудаизме сыграла диаспора. Диаспора имеет долгую и сложную историю. Возникнув в пору вавилонского плена, диаспора ширилась и распространялась в последующие века. Со времени персидского владычества над Иудеей значительные массы угнетенного народа покидали территорию страны и искали пристанище в Египте, на острове Кипр, в Месопотамии и других местах. Согласно подсчетам ученых, в середине I в. н. э. на территории всей Римской империи проживало 4—4,5 млн. евреев, из них в самой Палестине — не более 700 тыс.

Евреи диаспоры жили общинами, почитали Иерусалимский храм, имели своих проповедников и законоучителей, собирались на богослужениях в синагогах и выполняли основные заповеди Торы. «Во всех религиях, — писал Энгельс, — существовавших до того времени (т. е. до христианства. — М. Б.), главным была обрядность. Только участием в жертвоприношениях и

процессиях, а на Востоке еще соблюдением обстоятельнейших предписаний относительно приема пищи и омовений, можно было доказать свою принадлежность к определенной религии. В то время как Рим и Греция в этом отношении проявляли терпимость, на Востоке свирепствовала система религиозных запретов, которая немало способствовала наступившему в конце концов упадку. Люди двух разных религий — египтяне, персы, евреи, халдеи — не могут вместе ни пить, ни есть, не могут выполнить совместно ни одного самого обыденного дела, едва могут разговаривать друг с другом»²¹.

Однако с подчинением стран Востока Александру Македонскому, а затем Риму евреи диаспоры не могли впредь жить обособленно. Коренным образом изменилось их экономическое положение. Земледелие, которое сохраняло свое господствующее положение в Иудее, стало затруднительным, а часто невозможным в диаспоре и заменялось ремеслом и торговлей. На территории сначала эллинистических государств, а потом Римской империи евреи начинают играть все большую роль в области ремесленного производства, обмена и торговли. Новые условия экономической жизни заставили их постоянно находиться в общении с другими народами, усваивать языки, обычаи и культуру этих народов.

Под влиянием исторических обстоятельств вероучители диаспоры внесли некоторые изменения в «вероучение отцов». Библия была переведена на греческий язык (Септуагинта — перевод 70 толковников). В интересах пропаганды библейских догматов переводчики имя еврейского, исключительно национального бога Яхве подменили абстрактными определениями вроде «всевышний», «владыка», «слава» и т. п. К тому же еврейские мыслители Александрии толковали Священное писание в таком духе, чтобы сблизить иудаизм с греческой идеалистической философией. Так, Филон Александрийский*, вооруженный учением Пифагора и Платона, в своих многочисленных комментариях к Библии соглашался с тем, что Моисеево Пятикнижие — священный источник всякой мудрости. Однако в отличие от правоверных иудеев, утверждавших, будто Моисеев закон открыт только им,

* Филон Александрийский (20 г. до н. э. — 50 г. н. э.) — философ и богослов.

Филон считал, что Тора дана не только одному народу, а всему человечеству и что греческая философия — лишь отголосок того учения, которое содержится в священных письменах еврейского народа. Желая внушить греко-римскому миру высокое уважение к Библии, Филон вместе с тем пытался покончить с антропоморфными представлениями о боге. Перетолковывая библейские тексты в духе философии Платона*, он утверждал, что бог лишен человеческих атрибутов, всяких грубых и осязаемых свойств, что бог един, бестелесен и абстрактен.

Человек, по учению александрийского мыслителя, не может познать бога. Ему дана возможность познавать только манифестации божества, т. е. силу и премудрость бога, или иначе Логос. Логос, по Филону, — это первородный сын, первый архангел бога. Филоновское учение о Логосе стало важнейшей доктриной первоначального христианства. Энгельс считал Филона «отцом христианского учения»²².

Не только авторы евангелий, но и правоверные иудейские богословы I—II вв. н. э. находились под влиянием филоновских монотеистических воззрений. Осознав, что национальный бог Яхве не может в иудейском облачении привлечь на свою сторону египтян, греков, сирийцев и римлян, идеологи иудаизма стали приписывать ему общечеловеческие качества. Яхве, пекущийся о судьбе только евреев, в условиях диаспоры превращается в бога — спасителя всего человечества. «... Иудейство, — писал Энгельс, — рационалистически вульгаризированное благодаря смешению и общению с неевреями и полувевреями, дошло до пренебрежения ритуальными обрядами, до превращения прежнего исключительно еврейского национального бога Яхве... в единственно истинного бога, творца неба и земли, и до признания первоначально чуждого иудейству бессмертия души»²³.

Видоизмененная иудейская религия не только сохранила своих еврейских приверженцев в диаспоре, но и стала притягательной силой для определенной части местного населения, особенно для женщин. Так, рядом с евреями, облаченными в греческие одежды, появились греки и римляне, принявшие иудейство, — прозелиты.

* Филон до того проникся учением Платона, что о нем говорили: «Либо Платон филоновствует, либо Филон платонствует» (Aut Plato philonizat, aut Philo platonizat).

По мнению многих историков античности, число тех, которые в I—II вв. н. э. примкнули к еврейским общинам, принимали участие в иудейском богослужении и соблюдали законы иудаизма, было очень велико. Чтить субботу было тогда «криком моды». Римский мыслитель I в. Сенека — дядя христианства (определение Энгельса) — говорил о миссионерской деятельности иудеев: «побежденные диктуют победителям».

В условиях греческой и римской диаспоры иудаизм окончательно сложился как монотеистическая религия и усвоил методы, при помощи которых его идеологи стали истолковывать Библию таким образом, чтобы завуалировать ее антропоморфизм и политеизм.

Наряду с греческой и римской диаспорой значительные еврейские колонии разместились на территории Ирана — великой восточной державы, противопоставившей себя римской экспансии на Востоке.

Экономические и политические условия жизни евреев Иранского государства во многом отличались от социальных условий жизни евреев Римской империи. Иудаизм нашел здесь более благоприятную почву для сохранения своей самобытности. Идеологи его, продолжая линию танаев, завершили талмудическое направление в иудействе и литературно оформили. Талмуд (Талмуд Бавли, или Вавилонский Талмуд).

К III в. н. э., т. е. ко времени кодификации Мишны, в Иранском государстве основная масса евреев жила в Вавилонии и Месопотамии и занималась сельским хозяйством. Характерно, что талмудист Рава говорил своим ученикам: «В дни нисана (время жатвы) и в дни тишрей (время сбора плодов) не показывайтесь предо мной, чтобы не были озабочены пропитанием вашим (чтобы не нуждались) весь год» (Берахот 35б).

Здесь, как и в Римской империи, преобладала крупная земельная собственность, сосредоточенная в руках земельной аристократии и сановной знати. Большие поместья обрабатывались рабами.

«Кто богат?» — спрашивает рабби Тарфон. «Всякий, — гласит ответ, — у кого имеется 100 виноградников и 100 полей и 100 рабов, которые обрабатывают их» (Шаббат 25б). «Разве владелец поля сам молотил проданное зерно?» — спрашивает талмудист. «Нет, — отве-

чает рабби Нахман. — Зерно молотили раб и рабыня» (Баба-мециа 27а).

Наряду с крупными латифундиями широкое распространение имело среднее землевладение. Владельцы этих земельных участков, как правило, сдавали свои земли в аренду или обрабатывали их наемными работниками. С ростом земельной аристократии и зажиточного крестьянства в Иранском государстве происходил процесс обезземеливания и обеднения мелких крестьян. Налоговый гнет, который все время усиливался благодаря злоупотреблениям откупщиков и сборщиков податей, окончательно разорил мелких землевладельцев. Появилась армия поденных и сезонных работников. В талмудической литературе эти работники приравняются к рабам и бедным. Обездоленных и нищих людей стали использовать в сельском хозяйстве особым образом. Землевладелец помещал их на отдельных участках, выдавал им определенное количество продуктов на пропитание и заставлял работать до седьмого пота, присваивая все продукты их подневольного труда. «Труд рук его (раба) принадлежит его господину» (Гиттин 12а). Характерно, что котел, из которого ели все сообща, носил название *evus* (ясли), т. е. так же, как и устройство для кормления скота (Недарим IV, 4) ²⁴.

С изменением форм использования труда обезземеленных и разоренных крестьян стали изменяться и методы и формы эксплуатации рабского труда. Рабов прикрепляли непосредственно к земле и предоставляли право пользоваться частью урожая с обработанных ими участков. Таким образом, на смену разлагающемуся рабству пришли аренда и издольщина, а отчасти и наемный труд. Дробление же земли и прикрепление к ней непосредственного производителя стало зачатком, зарождением феодализма ²⁵.

Переплетение рабовладельческих общественных отношений с растущей системой крепостнических институтов в Иранском государстве в полной мере отразилось и на жизни еврейских народных масс этой восточной державы. Налоговый гнет, разорение мелких крестьян, нещадная эксплуатация рабов и обездоленных работников, резкий контраст между богатством аристократии, сановников и духовенства и нищетой масс — такова картина социальной жизни еврейских общин Иранского царства III—V вв.

Еврейские общины руководствовались собственной юрисдикцией и возглавлялись наместником Иранского государства, именуемым эксилархом. Эксиларх, сам крупный земельный собственник, представлял интересы еврейской знати, земельной аристократии, высших государственных чиновников и откупщиков государственных податей. Он, как это видно из Талмуда, осуществлял надзор за порядком в тех областях, где проживали евреи; следил за ходом торговли и за состоянием ирригационной системы; регулировал цены; собирал подати и налоги с еврейского населения для иранской казны и собственной кассы. Эксиларх пользовался правом «кнута и палки» (Сангедрин 5а), а также штрафовал и выносил смертные приговоры (Таанит 24б).

Наряду с централизованной властью эксилархата в жизни еврейских общин важную роль играло духовенство, сконцентрированное в религиозных академиях. Историк XV в. А. Закуто в своей книге «Сефер Юхасин» («Книга генеалогии») характеризует светских и духовных властителей вавилонских еврейских общин как «людей бессовестных и несправедливых», покупавших дарами и лестью свои доходные места у властелинов Иранского государства.

Эксилархи были верховными судьями еврейских общин не только по гражданским, но и по уголовным делам. Для осуществления юрисдикции над своими единоверцами они нуждались в «своих» законах и кодексах, за трактовку которых и принялись иудейские богословы.

Центрами иудейского богословия в Иранском государстве были духовные академии городов Суры и Пумпидиты. Богословов этих школ принято называть амораями (разъяснителями). Разрабатываемые ими законоположения и религиозные предписания своими корнями уходили в Библию и Мишну. Подражая палестинским богословам III в., вавилонские амораи разъясняли основные догматы Ветхого завета и правовые нормы Мишны. Приведем пример такого разъяснения.

В Мишне записано: «Раб, плененный врагом и выкупленный третьим лицом для того, чтобы он остался рабом, должен рабом остаться. Выкупленный, чтобы быть свободным, делается свободным. Рабби Симон бен Гамлила говорит, что в любом случае раб остается рабом».

Аморай толкуют это место Мишны следующим образом: «Какой случай имеет в виду Мишна? Был ли раб выкуплен третьим лицом прежде, чем первый собственник возвестил о своем праве на владение им? Если он выкуплен, чтобы дать ему свободу, почему ему не остаться рабом? Не был ли он выкуплен после извещения? Если его выкупили, чтоб он остался рабом, почему ему не сделаться свободным?»

Абая отвенает: вот как надо толковать Мишну. Дело идет о случае, когда первый собственник еще не известил о своем праве, и раб, выкупленный с тем, чтобы он остался рабом, возвращается таковым первому хозяину, но выкупленный, чтобы сделаться свободным, он не должен служить второму, который выкупил его для того, чтобы дать ему свободу, ни первому, который, вероятно, оставил бы его в плену. Рабби Симон бен Гамлиила говорит: во всяком случае он остался рабом первого хозяина, потому что выкупать свободных — есть обязанность всех и каждого. . .

Рабба отвечает: вот как следует понимать Мишну. . .» (Гиттин 37а).

Спор об этом положении в Мишне, занимающем три строки, тянется в вавилонской Гемаре на четырех страницах.

Мы привели один из многих образцов казуистики, дающей возможность толковать текст Мишны как угодно.

Вавилонские аморай пытались прокомментировать Мишну целиком. Однако дали они толкование только 36,5 трактатам Мишны. Все сказанное дает представление о том, каким образом складывался Талмуд. Это нагромождение комментариев сначала к Ветхому завету, затем комментариев к этим комментариям и дополнений к комментариям. Подобные наслоения делались на протяжении многих веков и отражали в религиозной форме различные моменты истории древних евреев, классовую борьбу в их среде, некоторые стороны их общественной и духовной жизни. Однако основное в Талмуде — пропаганда религиозной идеологии и антинаучных взглядов, защита социального неравенства и теории о неизменяемости общественных порядков, базирующихся на принципе несправедливости. Элементы народного творчества тонут в огромном море схоластики и казуистики.

МИРОВОЗЗРЕНИЕ ТАЛМУДА

ПРЕДСТАВЛЕНИЕ О БОГЕ

Изучать литературный памятник невозможно вне общественных процессов, определяющих его содержание. Являясь идеологическим выражением определенной эпохи, любой литературный памятник отображает материальные и социально-политические основы общественной жизни эпохи. Поэтому знакомство с Талмудом мы и начали с рассмотрения тех исторических и социальных условий, при которых он складывался и оформился. Такой подход дает верный ключ для понимания Талмуда как религиозного сборника, где зафиксировано мировоззрение определенных классов и социальных групп.

Необходимо решительно отбросить богословский и буржуазно-националистический взгляд на Талмуд как на некое целостное произведение. Самый факт разновременности и многоплановости талмудического материала свидетельствует об антинаучности такого взгляда. Освещая мировоззрение Талмуда в целом, необходимо иметь в виду его напластования. Рассматривая их возникновение исторически, мы показали, что первые законоположения и поучения Талмуда зародились в период господства рабовладения в Палестине, затем они были видоизменены и восполнены в эпоху расцвета рабовладельческих общественных отношений на Древнем Востоке и, наконец, наполнились новым содержанием в эпоху зарождающегося феодализма.

Еврейские богословы и националисты восхваляют Талмуд в качестве проповедника монотеизма, наставника единобожия для «коснеющих во тьме язычников». В действительности же идеологи Талмуда окутывали верующих

мраком суеверий и неусыпно следили за тем, чтобы нигде не прорвался луч света. И поныне Талмуд является теологической опорой для тех, кто именем бога душит вольный и дерзновенный дух науки и свободы.

В первой главе показано, как под влиянием общественного развития древних евреев сложились и видоизменились их представления о божестве. Зафиксированные в Библии, эти представления претерпели различные изменения на протяжении многих веков рабовладения: в период царств, в эпоху эллинизма, господства Хасмонеев, римского владычества и т. д. В силу социальных условий жизни еврейских масс в диаспоре и под влиянием греческой философии идеологи иудаизма разрабатывали основные догматы иудейского монотеизма. Они не утруждали себя поиском подлинных причин развития монотеистических представлений. Доступные им эмпирические наблюдения получали в их умах мистические богословские измерения. Так, вытесняемый ходом истории политеизм они объясняли тем, что Яхве однажды схватил ангела страсти идолопоклонства, связал его и бросил в котел с кипящим свинцом (Иома 69б). Это было концом многобожия.

Но как быть с библейским антропоморфизмом и политеизмом?

Подражая греческой идеалистической философии, танаи и амораи пытались «исправить» библейский антропоморфизм. Так, к тексту книги Исход «Яхве муж брани, Яхве имя ему»: (XV, 3) рабби Иегуда бен Илаи дал такое объяснение: «Это выражение встречается во многих местах и показывает, что бог открывался Израилю то как могучий воин, то опоясанным мечом, то как всадник, то закованным в броню и шлеме» (Мехилта XX, 15).

Исправляя ветхозаветный антропоморфизм, талмудисты сами находились у него в плену и не могли освободиться от представления, что бог подобен человеку.

Известно, что в Библии фигурирует много богов. Ее «священные» тексты сами подтверждают, что древние евреи веровали в богов Яхве, Элоха (Элоах), Шаддай, Эль-Эльен, Саваоф и др. Талмудисты предприняли попытку ликвидировать иудейский пантеон, «подчистив» Ветхий завет.

Первая глава первой книги Библии начинается словами: «В начале Элохим создал небо и землю». «Эло-

хим» — это множественное число от «элоах» (бог). Следовательно, согласно этому мифу, мир создали боги. Вероучители, насилуя прямой смысл ветхозаветных слов, на вопрос о том, сколько богов (элохим) творили мир, отвечают: «Всюду, где сказано «Элохим», разумеется судья».

Чтобы обосновать извечность иудейского монотеизма и защитить его от библейского многобожия и идолопоклонства, талмудисты своевольно трактуют имена ветхозаветных богов. Не вдаваясь ни в историю происхождения представлений древних людей о богах, ни в этимологический смысл имен богов, талмудисты писали: «И сказал Яхве Моисею: ты хочешь знать мое имя? Я называюсь по моим делам. Я называюсь то Шаддай, то Саваоф, то Элохим, то Яхве. Когда я произвожу суд над людьми, я называюсь Элохим, когда воюю с грешниками, я называюсь Саваоф, когда отношусь к ним долготерпимо, называюсь Шаддай, когда милую мир свой, я называюсь Яхве. Имя Яхве выражает только мою меру милосердия» (Шемот рабба III, 6).

Талмудисты были настойчивы в своей попытке доказать, будто иудеи являются поклонниками только единого бога. Однако они понимали, что иудейскому монотеизму бог Элохим — помеха; он фигурирует в Библии во множественном числе и наряду с богом Яхве творит, по Ветхому завету, мир и принимает участие в исторических судьбах народа Израиля. Все это закрепляет за Элохим право считаться наравне с Яхве великим богом.

При рассмотрении любого богословского вопроса талмудисты неизменно пользовались одним и тем же приемом: при помощи казуистического словопрения и схоластического толкования ветхозаветного стиха выдавать желаемое за действительное. Этим же приемом они старались «доказать» иудейское единобожие.

Автор трактата Абот де рабби Натана во имя спасения единобожия приносит в жертву даже бога Яхве: Яхве, мол, — не собственное имя бога, а лишь некое качество или атрибут абстрактного божества, «мера милосердия». В главе XXXVII (2-я версия) этого трактата мы читаем: «Десятью именами назван в похвалу Господь, а именно: Эль — царь; Адон — господин всего; Элохим — судья; Яхве — милосердный; Эрех апаим — долготерпеливый к грешникам, Шаддай он назван потому, что бог, увлекшись актом мирсотворения, все увеличивал и уве-

личивал мир; Саваофом Господь назван потому, что он управляет своими воинствами». Так как эти филологические ухищрения были «понятны» только самим талмудистам, то они решили свои изыскания сделать для верующих законом. Следует молиться, проповедовали они, лишь богу Яхве. Молящийся же Элохиму — вероотступник: «Начинающий славословием с Яхве и заключающий тем же именем — мудрец; начинающий с Элохим, а заключающий Яхве — посредственность; начинающий с Яхве и заключающий именем Элохим — неуч; начинающий с Элохим и заключающий тем же именем — еретик» * (Тосефта Берахот VII, 20).

Итак, вероисповедный принцип обоснования иудейского монотеизма стал важнейшим элементом культа. Но верующие молились не абстрактному существу, а Яхве — страстному и пристрастному божеству, с образом которого связывали историческое прошлое и будущее его последователей.

Чтобы окончательно вытравить из сознания народных низов конкретные черты образа Яхве, талмудисты запретили простолюдинам при чтении Библии и молитв и во время совершения обрядов произносить имя Яхве. Как свидетельствует Филон Александрийский, четырехбуквенное имя бога (Ihwh — Яхве) могло быть произносимо только «духовными лицами, уши и уста которых очищены мудростью, и больше никем и нигде» (Vita Mosis, III, 11). Народу же вменялось в обязанность произносить вместо Яхве Адонай (господин, господь), т. е. молить абстрактное и пустое существо, лишенное каких бы то ни было социальных и национальных ассоциаций.

Однако абстрактное божество не могло стать предметом поклонения верующих. Незримый бог должен был получить свой зримый портрет. «Чтобы стать религией, — писал Энгельс, — монотеизм с давних времен должен был делать уступки политеизму, начиная уже с Зенд-Авесты **.

* Возможно, что здесь сохранился след борьбы талмудистов против воззрения христиан, придававших особое значение имени Элохим как доказательству троичности божества. См. Н. Переркович. Талмуд, Мишна и Тосефта, т. 1. СПб., 1902, прим. 2 к стр. 38.

** Авеста — древнейшая часть «священной книги» иранцев. При Сасанидах ей была дана новая редакция и был составлен комментарий к ней — Зенд.

вращение к языческим чувственным богам до тех пор, пока создание — после изгнания — небесного придворного штата; по персидскому образцу, несколько больше приспособило религию к народной фантазии»¹.

И действительно, многие талмудические пояснения, особенно амораев, о поведении и занятиях бога Яхве сильно напоминают древневосточные и древнегреческие мифы о языческих богах. Характерная особенность этих мифов заключается в том, что в них боги обладают определенными качествами и имеют свой образ. Вероучители поняли, что бог Яхве сумеет конкурировать с богами Греции и Рима, Ирана и Вавилонии лишь в том случае, если и он обретет пусть воображаемый, но обязательно «свой» портрет. Иначе Яхве останется пустым звуком и не сделается предметом религиозного почитания и поклонения.

Вопреки библейскому запрету «не сотвори себе кумира» составители Талмуда, подражая антропоморфной конкретности и пластичности языческих богов, описывали во всех видах «своего» бога Яхве. Подобно тому как в классических мифах боги вечно о чем-то хлопочут, так и Яхве, по Талмуду, круглые сутки занят весьма важными делами. В трактате Абода-зара (3б) сказано: «Рабби Иегуда говорит: день имеет двенадцать часов. В первые три часа бог сидит и занимается Торой. Во вторые три часа он сидит и судит вселенную; когда он замечает, что мир заслуживает уничтожения, тогда, встав с трона суда, он садится на трон милосердия. В третьи три часа он сидит и питает весь мир, начиная от единорога до яичек насекомых. В четвертые он сидит и играет с левиафаном»^{*}.

И ночью бог Яхве не бездельничает. Законоучитель Исаак бар Самуила учит: «Ночь имеет три стражи, и в каждой страже бог сидит и ревет как лев и говорит: горе сыновьям, за грехи которых я разрушил свой дом (речь идет о Иерусалимском храме. — М. Б.), сжег свой чертог и детей своих рассеял между народами» (Берахот За).

Талмудический бог Яхве, как и многие языческие боги, полон страстей и вожделений. Так, в Берахот (7а)

^{*} Левиафан — мифическая, выдуманная талмудистами рыба длиной в 300 миль.

утверждается, что Яхве гневается и что в минуты гнева он не щадит никого. Талмудисты даже затеяли спор по вопросу о длительности гневного состояния Яхве: по рабби Иоханану, это состояние длится 85,888 части часа, по рабби Абайе — в течение первых трех часов дня.

Талмудисты придали Яхве форму видимого, чувственного и осязаемого божества. Вот что они рассказывают об акте творения: «Тора говорит: я была планом сотворения мира. Когда царь строит дворец, он приглашает архитектора. Архитектор составляет план, чертежи: где быть коридорам, где быть залам. Бог заглядывал в Тору и создавал вселенную» (Берешит рабба I). Таково представление всех сторонников религии: раз человек создает вещи, то и мир кем-то создан; бог человекоподобен.

По вопросу о последовательности мирсотворения мнения талмудистов расходятся. Шаммаиты утверждают, будто сначала бог создал небо, а потом землю; гиллелиты говорят, что сначала землю, а потом небо. Сотворение богом мира, поясняют шаммаиты, можно сравнить с тем, как царь построил себе раньше трон, а потом уже скамеечку для ног. Гиллелиты оспаривают это мнение: сотворение мира нужно сравнивать с построением дворца царя — сначала строятся нижние этажи, затем верхние.

О занятиях бога Яхве после того, как он сотворил мир, имеется характерный рассказ в Берешит рабба (LXVIII, 4). Одна матрона спросила рабби Иосе бен Халафта, во сколько дней бог создал мир. «В шесть, — ответил рабби. — Но чем же он занимается с того времени донныне? — Бог сидит и устраивает браки: дочь того-то назначается тому-то. — Но разве это большое искусство, ведь я тоже могу это сделать: у меня много рабов и много рабынь, и в одну минуту сочетаю их браком. — Тебе это кажется легким делом, а для бога это такое же чудо, как рассечение Чермного моря, которое произошло при исходе евреев из Египта».

Наряду с Яхве в Талмуде фигурирует бог, именуемый Шехина («покоящаяся сущность»), нечто вроде «духа святого» у христиан. В трактате Сукка 53а Шехина отождествляется с богом. Шехина очень похож на богов древнегреческих мифов. Как богиня плодородия Деметра, услышав крик дочери Персефоны, которую похитил владыка подземного мира и царства мертвых Аид, тяжко скорбит о потере и, одетая в темные одежды, блуждает

по земле, проливая горькие слезы, так и Шехина, пишут талмудисты, плачет о печальной судьбе Иерусалима, его храма и народа. В трактате Хагига 5б описано, как Шехина вместе с ангелами сошел с неба, спрятался в сокровенном месте (мисторим) и там проливал горькие слезы. На вопрос ангелов, почему он горюет, Шехина ответил: плачу потому, что лишился Иерусалимского храма — единственного жилища, которое я имел на земле. Шехина также печалится по поводу горькой участи сынов Израиля. В Берахот 59а сказано: «Когда Шехина вспоминает, что его дети, рассеянные среди народов, испытывают горе, из глаз его выступают две слезы, и они падают в великое море с шумом, который слышен от одного конца мира до другого». Все это говорит о том, что талмудисты представляли бога антропоморфно: он, подобно человеку, нуждается в жилище, плачет и т. п.

До потери своего жилища на земле Шехина, по представлению талмудистов, был веселого и игривого нрава. Однажды он взял на себя хлопоты по устройству бракосочетания Адама и Евы. Омыв Еву, Шехина надел на нее рубашку, помазал волосы благовониями и торжественно повел в рай к Адаму. Чтобы было веселее, Шехина захватил с собой сонм ангелов. Они окружили Адама и Еву, оглушая рай звуками труб, кимвалов и флейт. Талмудисты не забыли указать, что на свадьбу явились также солнце, луна и звезды, которые танцевали перед Евой в качестве ее подруг (Эрувин 18а). Подобных сказок и легенд в Талмуде немало.

Весьма характерна для богословских построений Талмуда его обработка широко распространенного среди многих народов мифа о луне. У древних народов луна считалась божеством года, глашатаем празднеств и народных собраний. И у древних евреев луна пользовалась особым почетом. Талмуд так объясняет причину такого отношения к ней: первоначально бог создал два великих светила — солнце и луну — совершенно равными. Но однажды луна сказала Шехине: «Не могут два царя пользоваться одним престолом». Тогда Шехина и определил: «Иди, и будь меньшим светилом». Через некоторое время пришла луна к Шехине и говорит ему: «За что ты умалил меня, когда я говорила правду?» Шехина раскаялся в своем поступке и для успокоения луны предписал особые правила: пусть Израиль считает по тебе дни и годы. И поныне верую-

щие евреи встречают луну один раз в месяц, совершая магический обряд, выраженный в молитве: «подобно тому, как я прыгаю перед тобой и не достигаю тебя, так пусть враги мои не достигнут меня в своем стремлении причинить мне зло».

Легенды и сказки о Шехине пронизаны богословским духом, нравоучительными и назидательными поучениями о богоугодном поведении человека и преисполнены душе-спасительными рекомендациями.

Талмуд твердит: «Царство земное соответствует царству небесному» (Берахот 58а). Правильнее было бы эту фразу перевернуть и сказать: царство небесное соответствует царству земному. Иначе говоря, представления Талмуда о боге, о сотворении мира и прочие являются фантастическими образами реальной земной жизни людей. Так в условиях отмирания общественных отношений рабовладения и появления феодальных форм жизни амораи Суры и Пумпадиты стали приписывать богу и всем небожителям сложную систему взаимоотношений и взаимопочитаний по земному образцу. «Иерархия, — писали Маркс и Энгельс, — есть идеальная форма феодализма; феодализм есть политическая форма средневековых отношений производства и общения»². Талмуд проповедует наивный взгляд о семи небесах, расположенных в следующем порядке: Велон (поднимающийся и опускающийся над солнцем занавес); Ракиа (место, к которому прикреплено солнце); Шехахим (место нахождения жерновых камней, размалывающих манну для праведников); Зебул (небесный храм, где архангел Михаил приносит жертву богу Яхве); Меон (обиталище ангелов); Махон (кладовая града и дождя, снега и тумана); Аработ (сокровище справедливости, благоволений и «росы воскресения»). И над всеми этими небесами, включает Талмуд, «царит сам великий царь» (Хагига 12б).

Вавилонские амораи находились под сильным влиянием Авесты, в основе которой лежала дуалистическая идея борьбы светлого и темного начал. В соответствии с ее воззрением на объективную действительность талмудисты сформулировали свое учение об ангелах и демонах, действующих в мире, разделенном на царства света и тьмы, добра и зла. Царство света, по Талмуду, — это сонм добрых ангелов, царство тьмы — обиталище демонов. Первые ангелы, заявляют амораи, были созданы из света

во второй день творения. Самым главным среди первых ангелов был Метатрон, о котором сказано, что бог Яхве дал ему от своего величия шестьсот тысяч миль в длину и тысячу в ширину (Хагита 15а). Имя старейшего ангела огня Метатрон произведено, видимо, от имени персидского бога Митры. Из догмата Авесты о том, что огонь является сыном бога Ормузда (светлое начало), талмудисты вывели сказание об ангелах, купающихся в свете.

Ангелы, по Талмуду, создаются не только из света, но и из других стихий: из воды, ветра, огня и т. п., смотря по тому, для какой должности они предназначаются. Так, например, ангелы-послы происходят из ветра, потому что они быстры; ангелы, стоящие перед престолом Яхве, вышли из огня; ангелы, владеющие морями, сотворены из воды. Талмуд утверждает, что каждое слово божие, каждый выдох из груди Яхве дает жизнь новым ангелам, что «нет ни одной былинки на земле, которая не имела бы своего ангела на небесах» (Берешит рабба).

Народная фантазия наделила ангелов всемогущими свойствами. Ангелы — умельцы под стать богу. Талмуд подробно описывает силу и умение ангелов, но предупреждает против греховного отождествления ангелов Яхве с самим Яхве. Характерен в этом смысле ответ Талмуда на вопрос, почему Яхве создал ангелов во второй день творения. Оказывается потому, чтобы не подумали, будто бог, задумав сотворить мир, уже с самого начала прибегнул к их помощи.

Наряду с царством добра в Талмуде действует царство зла (в Авесте — Ахриман, т. е. темное начало), носителем которого являются «малахе-хаббала» — ангелы-разрушители, демоны. По Талмуду, они подразделяются на шедим (пустынников), мазиким (вредителей) и рухим (злых духов). Сверх того, талмудистам «известны» цаффире (утренние духи), тигарире (полуденные), лилин (ночные) и др. Особое внимание талмудисты уделяют шабирири. Эти демоны слепоты, по утверждению Талмуда, забираются ночью в открытые сосуды с водой, и тех, кто пьет ее, они лишают зрения (Абода-зара 12б).

Каждый класс демонов подразделяется на множество видов. Рабби Иоханан, например, насчитывал триста видов шедим (Гиттин 68а). Главное место пребывания демонов — развалины, чердаки, кладбища. Злые духи обитают также в кустах, близ отхожих мест и т. п.

Талмудисты наделяют бесов шестью качествами: «тремя они подобны людям, а тремя — ангелам. Как люди они едят и пьют, размножаются и умирают. Как ангелы они имеют крылья, знают будущее и ходят из одного конца мира до другого» (Абот де рабби Натана, 1-я версия, XXXVII).

Талмуд объясняет происхождение демонов мифом о сотворении первого человека. Рабби Меир говорил, что Адам 130 лет игнорировал Еву, предвидя, что дети ее будут смертны (Эрувин 18б). Покинутую и одинокую Еву окружили злые духи мужского пола, от которых она зачала и произвела на свет несметное количество демонов женского пола. Подражая ей, Адам связался с демоном женского пола Лилит и дал жизнь легиону демонов мужского пола (Берешит рабба XX, 28).

В этих талмудических легендах и мифах нашли отражение древнейшие религиозные представления о злых и добрых духах, широко распространенные у народов, среди которых жили евреи, и широко используемые во всех религиях для затемнения сознания людей.

В представлении древних людей стихиями природы управляли божества. Так, Бен-Нец был повелителем ветров, Дума — владыкой подземного царства, Бри — божеством дождя, а Ридия почитался как бог — ороситель полей. Впоследствии развитие иудаизма, приведшее к монотеизму, поставило его идеологов перед необходимостью пересмотреть табель о рангах небожителей: многие боги стали числиться по реестру ангелов и демонов. Потому Талмуд и утверждает: злые и добрые духи — сподручные Яхве. С их помощью он в зависимости от поведения человека может то ошастливить, то наказать его.

Талмудисты учат, что ангелы и демоны не только выполняют волю бога, но и оказывают свое влияние на его решения. Рабби Симон рассказывает, что бог советуется с ангелами, прислушивается к их мнению, упрямых и непослушных наказывает. Яхве, например, собрал совет из ангелов, когда ему пришла мысль создать человека. Мнения небожителей разделились. Ангел справедливости был за то, чтобы создать человека: пусть живет человек на земле и творит милость. Ангел мира возражал, ибо человек, по его мнению, будет затевать войны. Ангел добродетели был за: человек будет честным. Ангел истины выступил против: человек погрязнет во лжи. Яхве не

выдержал возражения ангела истины и сбросил его на землю, а затем приступил к созданию человека из праха земного (Берешит рабба VIII, 5).

Впрочем, на волю бога, согласно учению талмудистов, могут воздействовать не только ангелы, но и люди. Поведение человека обуславливает поведение бога. В Мидраше (Бамидбар рабба XIII, 4) сохранился рассказ о том, как под влиянием грехопадения Адама Шехина покинул землю и перебрался на первое небо, под воздействием греха Каина перекочевал на второе небо и т. д., пока не оказался на седьмом небе. Однако семь праведников (Авраам, Исаак, Яков, Леви, Кегат, Амрам и Моисей) своими добродетелями вернули Шехину с неба на землю.

Представления Талмуда о боге, небожителях, небесном дворе и его организации — результат проникновения религиозных представлений народов, в общении с которыми в первых веках нашей эры жили евреи, в иудейскую религиозную систему с богом Яхве в центре. Система эта, превратно отражавшая экономическую и политическую жизнь рабовладельческой Иудеи, стала малоприспособленной в условиях Иранского государства, где во II—III вв. н. э. рабовладельческие общественные отношения сменялись феодальными, где евреи жили компактными массами и приспособлялись к новым материальным, политическим и идеологическим условиям.

Талмудисты, спасая религию Яхве, зафиксированную в Ветхом завете, стремились во что бы то ни стало сохранить ее в новых условиях социальной жизни евреев. Трагедию народных масс они рисовали как трагедию Шехины, горе народа как скорбь Яхве. Тем самым искажалась реальная история народных масс, подлинная причина их бедствий. Талмудисты изображали страдания народа как наказание за отпадение от бога. Система взглядов Талмуда, отрицающая классовую борьбу, служила и служит для эксплуататоров оружием порабощения народных масс.

Современные идеологи иудаизма превозносят Талмуд за то, что он якобы является важнейшим этапом в развитии идей монотеизма. Конечно, под влиянием вульгарной греческой философии и религиозной идеологии вавилонян и персов иудейское единобожие претерпело некоторые изменения, которые, как мы показали, нашли свое отражение в Талмуде. Однако многочисленные

рассказы Талмуда об ангелах и демонах свидетельствуют о сохранении многобожия. Классовая функция ветхозаветного и талмудического монотеизма всегда была одной и той же. Вера в бога, порожденная «придавленностью человека и внешней природой и классовым гнетом...», служила и служит важнейшим духовным оружием для угнетения эксплуатируемых. «Идея бога,— писал В. И. Ленин, — всегда усыпляла и притупляла «социальные чувства», подменяя живое мертвечиной, будучи всегда идеей рабства (худшего, безысходного рабства)... всегда связывала угнетенные классы верой в божественность угнетателей»³.

КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕКА

Составители Талмуда нашли панацею от всех бед как для народа в целом, так и для каждого человека в отдельности, выставив фундаментальное требование: неотвратимо, без тени критического разбора изучать Тору. «Следующие три вещи, — учили талмудисты, — не имеют меры: праздничные жертвы, благотворительность и изучение Торы. От следующих вещей человек вкушает в этом мире, а главное возмездие отлагается до мира грядущего: от почитания родителей, благотворительности, водворения мира и изучения Торы, которое равносильно всему этому, вместе взятому» (Пеа I, 1).

Проповедь о ревностном изучении Торы заключала в себе мысль, будто ничего не изменилось и не изменяется, что Ветхий завет был, есть и будет абсолютной нормой жизни. Вместе с тем проповедь о спасении в Торе имела четкую мировоззренческую установку. Талмудист рабби Элеазар говорил: «Будь прилежен в изучении Торы и ты будешь знать, что отвечать эпикурейцу» (Абот II, 14) — т. е. последователю Эпикура или вольнодумцу вообще.

Современные идеологи иудаизма превозносят рабби Элеазара и других талмудистов за то, что они защитили иудейское вероучение от распада и не дали еврейскому народу покинуть «своего» бога Яхве⁴. Слов нет, ригоризм талмудистов закрепил религиозную программу книжников, выраженную в принципе «создадим ограду вокруг Торы». Но что он дал народу? Талмудисты и их консерва-

тизм удерживали верующих от широкого общения с новыми формами жизни и культуры. Один из апологетов иудаизма, И. Клаузнер, которого никак нельзя заподозрить в отрицательном отношении к богу и религии евреев, писал: «Всякое знание, кроме Талмуда, считалось (по учению раввинов. — М. Б.) глупостью. Жизнь была лишена и тени красоты... Еврей был глух к божественным звукам музыки, к «голосу женщины», не знал, что такое светская песня, не видел красоты природы, не признавал сценического искусства, был чужд художественному ремеслу. Вся жизнь ограничивалась богом..., а сам бог превратился в множество предписаний и запрещений, от которых задыхались»⁵. В итоге деятельности талмудистов бог Яхве и «его» Тора превратились в самоцель, подавляя собой всякое стремление человека к социальному переустройству мира на принципах свободы и справедливости, познанию законов развития природы и общества.

Что касается происхождения человека, то, как известно, Библия сохранила два мифа о его сотворении. Согласно первому мифу, бог создал человека по своему образу из ничего, согласно второму — человек сотворен богом из земли. Современный венгерский историк, исследовавший эти мифы, пришел к выводу, что в них можно уловить «следы разделения пастушеского и земледельческого мирозерцания»⁶. Исследователь подчеркивает классовый характер второго мифа, который «выражает отношение к труду угнетенного и эксплуатируемого земледельца. Труд рассматривается здесь как наказание...»⁷

Книжники, оформляя иудейский канон, включили в Библию оба варианта мифа, несмотря на то, что они противоречат друг другу. Более того, в своих комментариях к ним они не проявили никакого понимания наличия противоречий между первым и вторым рассказом о сотворении человека. Это объясняется тем, что книжники, «которым было поручено заботиться о собрании, систематизации и сохранении преданий, выполняя свою задачу, применяли принципы, оказавшиеся чуждыми оригинальным преданиям различного происхождения, и уделяли слишком мало внимания явлениям классового сознания, проявившимся в отдельных текстах и устных преданиях. Только это могло быть причиной того, что противоположные друг другу тексты и предания были включены в Вет-

хий завет без малейшей попытки сгладить противоречия между ними»⁸.

Принципы, применяемые талмудистами, преследовали всегда одну цель — религиозную. Пренебрегая алогизмами и явными противоречиями, они особенно активно защищали свою цель, когда пытались разобраться в библейском тексте, связанном с рассказом о сотворении первого человека. «Затем и создан Адам единым, — проповедует Талмуд, — чтобы показать тебе, что губящий одну еврейскую душу считается Писанием как бы погубившим целый мир... также он (Адам) создан единым ради мира людского, дабы он не говорил другому: «мой предок выше твоего предка», и дабы мины (еретики) не говорили: «есть много божеств на небе», и дабы показать величие Святого; ибо человек чеканит много монет, и все они схожи между собой, а Святой чеканит всех людей печатью Адама Первого, но все они отличаются друг от друга. Поэтому каждый человек обязан сказать: ради меня создан мир» (Сангедрин IV, 5).

Рассуждая о том, почему Адам представляет собой последнее звено в цепи мирсотворения, один из талмудистов говорит: «Если он возгордится, ему можно будет сказать: моль и та предшествовала тебе» (Тосефта Сангедрин VIII, 8). Во всех этих ухищрениях с достаточной ясностью просматривается желание талмудистов найти религиозный довод для воспитания человека в духе преклонения и самоуничужения.

Талмудисты строго придерживались дуалистической точки зрения на сущность человека. Это нашло свое выражение в учении о том, что человек состоит из души и тела, что в нем постоянно борются добро и зло. На талмудической проповеди о сотворении Адама, одаренного добрыми и злыми намерениями, сказавшись, надо полагать, древнегреческий миф о Пандоре, праматери рода человеческого, которая по велению Зевса была создана Гефестом из земли и воды, а с помощью Афины Паллады, Афродиты и Гермеса получила хитрый ум.

По Талмуду, Яхве, сотворив Адама, проследил его жизнь в течение двенадцати часов: «В первый час был создан прах, во второй час — образ, в третий был сделан голем (остов), в четвертый связаны члены его, в пятый раскрылись его отверстия, в шестой дана ему душа (по мнению Иоханана бен Ханины, это произошло в четвертый

час. — *М. Б.*), в седьмой он стал на ноги, в восьмой ему дана Ева, в девятый он был введен в рай, в десятый он получил заповедь, в одиннадцатый он согрешил, в двенадцатый он изгнан и ушел» (Абот де рабби Натана, 1-я версия, I).

По образцу Адама, учат талмудисты, все люди состоят из тела и души. Души были сотворены накануне субботы и до своего соединения с телами находились на седьмом небе. О том, когда же душа соединилась с телом, мнения талмудистов расходятся. Одни утверждают — при зачатии, другие — спустя сорок дней, третьи — при рождении младенца (Менахот 99а). По словам рабби Симлая, над головой любого человеческого зародыша горит свет, а эмбрион видит от одного конца мира до другого. Никогда человек не живет так счастливо, как в эти дни. Он постигает всю Тору, но в тот момент, когда он появляется на свет, ангел ударяет его по устам и заставляет забыть все, что тот знал (Нидда 30б).

Наиболее авторитетный идеолог иудейства II в. н. э. рабби Акиба пытался доказать, будто Адам является воплощением небесной модели человека. Библейскую фразу «создадим человека по образу нашему» Акиба толкует в том смысле, что бог отчуждал от себя свою человечность и в соответствии с этим создал Адама (Абот III, 14).

Постулат Акибы был впоследствии разработан иудейской мистической философией средневековья. Так, автор одной из главных каббалистических книг развивал теорию Акибы: до появления человеческого тела, мол, существует идея тела, и «в ту минуту, когда бывает земное совокупление, святой... посылает на землю форму человеческую, отмеченную божественной печатью. Эта форма присутствует при действии, о котором мы сказали, и если бы глаз мог видеть, что тогда происходит, человек заметил бы над своею головою образ, совершенно подобный лицу человеческого; и этот образ есть образец, по которому мы произведены» (Зогар III, 107).

В согласии с Акибой и автором «Зогара» русский философ-идеалист В. С. Соловьев защищал богословскую позицию о сотворенном человеке «по идеалу». Человек, писал он, «создан по образу и подобию божью — не по той или другой идее божественного ума, а по идее самого

божества». Эта идея, продолжал философ, состоит в том, что «подобие божие в человеке, или, правильнее, подобие человека богу есть действительное осуществление или реализация того образа божия, по которому создан человек и который в нем изначально заложен»⁹.

Однако абстрактные рассуждения Акибы о небесном предсуществовании идеальной модели человека не получили широкого распространения в Талмуде. Напротив, в нем, как сказано, обстоятельно разработана дуалистическая теория о единстве души и тела, воплощенном в Адаме как прообразе любого индивида. И эта теория стала основополагающим принципом для обоснования религиозного учения о разделении людей на праведников и нечестивцев.

Ругая на все лады нечестивцев, Талмуд превозносит праведников. Талмуд им приписывает величайшую силу, такую, которая способна влиять на решения бога. «Я (Яхве) имею власть над людьми, а надо мною имеет власть праведник, ибо я определяю человеку наказание, а праведник своими молитвами отстраняет его» (Моэд-катан 16а). Как после такого восхваления не заставить народ благоговеть перед «всесильными» теологами!

Талмуд не отрицает учение Торы о том, что человек был создан по образу и подобию бога. Будь талмудисты последовательными, они должны были, исходя из этого постулата, настойчиво доказывать равенство всех людей. Однако осознание своей исключительности превысило благочестивый настрой талмудистов и их веру в неизбежность и святость положения Торы. Авторы и составители Талмуда освящали классовые и национальные различия. Талмуд постоянно подчеркивает, что человек человеку рознь. Особенно часто талмудисты напоминают ам-хаарецу (народу земли), что он существо низкое и презренное. В понятие «ам-хаарец» Талмуд объединяет людей, не знающих Тору и Мишну, — рабов, мелких, обездоленных крестьян и им подобных. На каждом шагу танаи и амораи третируют и преследуют ам-хаареца. Зато они непрестанно воспевают зажиточных хозяев, богатей и особенно талмид-хахамов, учеников мудрых, т. е. знатоков Библии и Талмуда. Это не удивительно: в большинстве своем авторы и редакторы Мишны и Гемары были людьми зажиточными (рабби Гамлиил II, Иегуда Ганаси, Элеазар бен Азарья и др.).

Воспеванию мудрецов-богословов, сильных мира или власть имущих талмудисты не знали границ. Пусть, поучают они, человек продаст все, что есть у него, и возьмет в жены дочь талмид-хахама; не нашел он дочери талмид-хахама, пусть возьмет дочь великих мира сего; не нашел дочери великих мира сего, пусть возьмет дочь главарей синагоги; не нашел дочери главарей синагоги, пусть возьмет дочь казначеев благотворительности; не нашел дочери казначеев благотворительности, пусть возьмет дочь учителей маленьких детей, но пусть не берет дочери ам-хаареца, ибо ам-хаарецы подлые, их жены — гады. Сказал рабби Элеазар: ам-хаареца разрешается убить даже в Судный день, выпавший на субботу. Сказал рабби Йоханан: «Ам-хаареца можно разодрать, как рыбу» (Песахим 49б).

Однако, несмотря на то, что танаи и амораи стремились привить народу, находившемуся во власти религиозной идеологии, почтение ко власти имущим, простые люди питали к ним жгучую ненависть. Об этом свидетельствуют сами талмудисты. Рабби Элеазар говорил: если бы мы не нужны были ам-хаарецу, то он бы нас убил. Рабби Акиба говорил: когда я был ам-хаарецом*, я утверждал: если бы мне попался талмид-хахам, я бы укусил его, как осел. Сказали ему ученики: рабби, скажи «как собака». Он ответил им, что осел кусает, ломая кость, а эта кусает и не ломает кости (Песахим 49б).

Талмудисты составляли тесную, строго обособленную корпорацию (хаберим), третировавшую ам-хаареца: «Кто желает быть хабером, не должен продавать ам-хаарецу ни влажного, ни сухого, не должен покупать у него влажного, не должен ходить к нему в гости, ни принимать его у себя в его платье» (Демай II, 3).

К учению о социальном неравенстве Талмуд добавляет детально «обоснованную» богословскую проповедь о греховности человека. Греховность — источник зла и причина смерти. Призывая к отрешению от земной жизни, от участия в борьбе против гнета и эксплуатации, Талмуд учит, что земная жизнь человека есть приготовление к будущей. Рабби Иаков говорил: «Приготовься в вестибюле, чтобы можно было тебе войти в триклиний»

* Согласно легенде, рабби Акиба был низкого происхождения и стал фарисеем в зрелом возрасте.

(Абот IV, 16). Другой талмудист поучал: «Этот век есть для тебя гостиница, а тот — дом» (Моэд-катан 9б). Так как час смерти сокрыт от человека, необходимо, по мнению талмудистов, ежеминутно быть к нему готовым. А это значит — неустанно проводить свои дни и годы в покаянии и смирении, в молитвах и постах, строго выполняя заповеди бога Яхве.

Смерть, по Талмуду, приносит ангел смерти Саммаэль. Происходит это таким образом: во время кончины больного Саммаэль становится у его изголовья с обнаженным мечом в руке и смертоносной каплей, висящей на нем. Как только больной замечает ангела смерти, он вздрагивает, открывает рот, и Саммаэль вливает ему эту каплю в рот. От нее больной умирает. Что же может спасти человека от ангела смерти? Последовательно отстаивая свою концепцию всесильной, всеисцеляющей и всеспасающей Торы, талмудисты на поставленный вопрос отвечают: занятия Торой и Талмудом.

Талмудисты «осведомлены» о том, что «выход души из тела» грешников — дело трудное и мучительное, а у праведников и у бедных людей Саммаэль берет душу с невероятной легкостью. Вывод ясен: хорошо быть бедным, праведным, ведь бедному и умереть легко.

Внушая верующим, что ангел смерти, совершив свое дело, омывает «огненный меч» в воде, они требуют от набожных евреев вылить всю воду, которая хранится в доме умершего и в прилегающих к этому дому жилых помещениях. В силу консервативности религии это талмудическое предписание соблюдается верующими и поныне.

Талмуд воспитывает в человеке чувства бессилия, безысходности, пессимизма и никчемности. Что такое человек? Талмудисты отвечают: «начало его прах и конец его прах; с опасностью для жизни он добывает свой насущный хлеб; он подобен разбивающемуся черепку, засыхающей траве, увядающему цветку, проходящей тени, умчавшемуся облаку, дуновению ветра, развевающейся пыли и исчезающему сну»¹⁰. Поэтому иудейские клерикалы призывают человека отказаться от борьбы за лучшую жизнь против социального зла и социальной неустроенности. Они обещают верующим загробный мир, где «царь — бог» воздаст за земные страдания, за заслуги, мерой которых является благочестие.

Неукоснительно защищая идеологические позиции иудейского богословия, составители и редакторы Талмуда первенствующее место в жизни общества предоставляют благочестивому, т. е. тому, кто слепо следует их предписаниям. К числу истых благочестивцев и великих праведников Талмуд относит вероучителей. Их он ставит очень высоко, чуть ли не на одном уровне с самим богом. «Кто сердит законоучителя или думает дурно о нем, грешит так же, как если бы это относилось прямо к богу» (Сангедрин 110а).

Талмуд оберегает престиж богословов. Если кто-нибудь из них даже согрешил, то его не следует позорить публично (Менахот 99б). Во всех религиях духовенство позаботилось о том, чтобы именем богов заставить верующих преклоняться перед служителями церкви. Предписания Талмуда подтверждают это.

УЧЕНИЕ О СПАСИТЕЛЕ

К концепции бога и человека непосредственно примыкают воззрения Талмуда на спасителя (мессию) и смертное состояние людей.

В библейской литературе о политической жизни Палестины в XI—X вв. до н. э. под мессией, или машиахом, понимали помазанника, царя. Так, в I книге Самуила царь Саул возвеличен именем машиах (гл. XII, ст. 3), во II книге Самуила этим же титулом наречен царь Давид (гл. XIX, ст. 22), во II книге Хроник машиахом назван царь Соломон (гл. VI, ст. 42) и т. п.

Авторы пророческой литературы VIII—II вв. до н. э., пережившие тяжелые времена разрушения Израиля и Иудеи, вавилонского пленения и македонского порабощения, не проявляли никакого восторга перед царем-помазанником, монархом-мессией.

Некоторые пророки этого периода, отражая чаяния народных масс, осуждали в своих речах рабство, грабеж земель обнищавших крестьян, обжорство и роскошь угнетателей. «Горе вам, — восклицает Исайя, — прибавляющие дом к дому, присоединяющие поле к полю, так что другим не остается места, как будто вы одни поселены на земле... Горе тем, которые с раннего утра ищут сикеры и до позднего вечера разгорячают себя вином»

(V, 8, 11). Пророк подвергает острой критике судей, которые оправдывают за взятки зло и правых «лишают законного». Пророк уповает на приход «народного» машиаха, справедливого судьи, на котором будет почивать «дух Яхве, дух премудрости и разума», и «он будет судить бедных по правде, и дела страдальца земли решать по истине» (XI, 2, 4). В фантазии Исаяи с приходом машиаха, препоясанного правдой и истиной, исчезнут социальные конфликты и наступит царство гармонии и согласия. «Тогда волк будет жить вместе с ягненком, и барс будет лежать вместе с козленком; и теленок, и молодой лев, и вол будут вместе, и малое дитя будет водить их» (XI, 6).

Ожидаемую мирную жизнь Исаяя дорисовал картиной «последних дней», когда с приходом мессии «гора Яхве будет поставлена во главу гор, и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы... и будет Яхве судить народы, и обличит многие племена; и перекуют мечи свои на орала, и копья свои — на серпы; не поднимет народ на народ меча, и не будут более учиться воевать» (II, 2, 4).

Исторический опыт еврейских народных масс, стонущих под игом Селевкидов, нашел свое мистифицированное выражение в пророческих видениях Даниила, развившего социальную утопию Исаяи. Империя Селевкидов в устах Даниила — это ужасный и страшный зверь, у которого «большие железные зубы; он пожирает и сокрушает» (VII, 7). Однако пророк не унывает, ибо он «видит», как «с облаками небесными» шагает «сын человеческий» (VII, 13), светлый, славный и справедливый, царство которого не пройдет и не разрушится.

В эпоху римского господства, когда надежды народных масс Иудеи обрести индивидуальную и национальную свободу были окончательно развеяны, учение Даниила о снисхождении с облаков «сына человеческого» в помощь обойденным счастьем было оформлено как концепция прихода мистического избавителя. Библейский постулат о реальном царе-мессии был в новых социальных условиях трансформирован в догмат о приходе призрачного искупителя, машиаха (по-древнегречески — Христа).

Однако этот догмат, который созрел внутри иудейства, стал фундаментальным религиозным принципом христианства, Нового завета, но не Талмуда. Чем это объясняется?

Как нами было показано, деятельность фарисеев II в. до н. э. — II в. н. э. была направлена на «создание огады вокруг Торы», т. е. на разработку такой религиозной программы, в основе которой находилась бы идея о единстве иудаизма и евреев, мысль о том, что как иудаизм не может существовать без еврейского народа, так и еврейский народ не может жить без иудаизма. Любую попытку расширить этнические рамки иудейства талмудисты преследовали решительным образом.

Новый завет ополчился против фарисеев, резко критикуя узость и национальную ограниченность их верования. Новый завет космополитичен и обращен ко всем людям мира.

Стоит, однако, сопоставить Талмуд с Новым заветом, как в этих религиозных памятниках обнаружится немало общего. Это и понятно, оба памятника — произведения людей, живших в одинаковых социально-экономических условиях. Составители Талмуда и Нового завета находились под воздействием неоплатоновского учения о благодати как атрибуте бога. Поэтому они Яхве превратили во Всеблагое, Милосердное, Всемилолюбивое существо. Таким образом, в Талмуде и в Новом завете бог древних людей, который имел свой конкретный образ и выполнял определенные функции, выступает как некая абстрактная, надмировая сущность.

В соответствии с этим Талмуд и Новый завет внушают верующим, что бог — судья людей, что жизнь на земле — лишь подготовка к жизни потусторонней, которая может быть блаженной или мучительной. Талмуд и Новый завет почти в одинаковых выражениях дают представление о суде божьем, о наградах в раю и муках в аду. О суде божьем, например, в Талмуде записано: «Всесвятый пригласит все народы к себе и будет их беспристрастно судить по законам божьим» (Абода-зара 2а); «в четыре поры года судится мир... в новолетии все жители земли проходят перед Ним точно овцы» (Рош-хашана I, 2): Об этом в евангелии сказано: «Когда же придет сын человеческий... тогда сядет на престол славы Своей. И соберутся перед Ним все народы, и отделит одних от других, как пастырь отделяет овец от козлов» (Матф. XXV, 31—32). На вопрос, когда придет избавитель, в евангелии от Матфея говорится: «О дне же том, о часе никто не знает, ни ангелы небесные, а только Отец

Мой один» (XXIV, 36), в Талмуде рабби Шимон учит, что ангелы не знают дня прихода мессии, об этом знает только Элохим (Сангедрин 99а).

Система проповедей Талмуда и евангелий почти тождественна. Притча, например, является излюбленной формой рассуждений и евангелистов и талмудистов. Встречаются текстуральные совпадения притч и метафор. «Рабби Симон бен Элеазара говорит: видал ли ты когда-нибудь, чтобы зверь или птица занимались ремеслом? А между тем они живут безбедно» (Киддушин IV, 14). Талмудисту в унисон твердит евангелист: «Взгляните на птиц небесных: они не сеют, не жнут, не собирают в житницы; и Отец ваш небесный питает их» (Матф. VI, 26).

Число таких параллельных мест нетрудно увеличить. Так, французский писатель И. Родриго (1812—1868) в своей работе «Происхождение нагорной проповеди» показал, что «в Нагорной проповеди нет почти ни одной фразы, которую нельзя было бы найти в том или ином виде в иудейской литературе, как древней, так и новой, притом совершенно независимо от христианской традиции»¹¹. Д. Робертсон, ссылаясь на указанную работу, цитирует наиболее существенные параллели из Талмуда и евангелия. Приводим некоторые из них:

Талмуд

Везде, где в Библии речь идет о величии бога, говорится также и о его любви к смиренным (Мегилла 31).

Кто милосерд к людям, к тому и бог милосерд (Шаббат 151—152).

Люби мир и ищи его какой угодно ценой (Абот I, 12).

Рабби Симон бен Иохан сказал: лучше человеку броситься в печь огненную, чем вызвать краску гнева на лицо брата своего (Сота). Рабби Элеазар сказал: кто заставит брата своего поблещать публично,

Евангелие от Матфея

Блаженны нищие духом, ибо их есть царство небесное (V, 3).

Блаженны милостивые, ибо они помилованы будут (V, 7).

Блаженны миротворцы (V, 9).

А я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата своего напрасно, подлежит суду... кто скажет брату своему: «безумный», подлежит геене огненной (V, 22).

тот не примет участия в жизни вечной (Абот III, 15).

Кто посмотрел на женщину нечистым взглядом, женщину с вожделением, тот уже в известной мере уже прелюбодействовал с нею нею в сердце своем (V, 28). (Трактат Кало).

Сопоставляя многие места Талмуда с евангелием от Матфея, Д. Робертсон приходит к следующему верному выводу: «При лишенном предвзятости исследовании Нагорная проповедь оказывается не подлинной речью какого-то проповедника, а искусственно сшитой литературной компиляцией»¹².

Не только Нагорная проповедь пестрит заимствованиями из Талмуда, масса других новозаветных поучений взяты из Мишны и палестинской Гемары, равно как много поучений вавилонской Гемары позаимствованы из литературы ранних христиан.

Чем же можно объяснить близость Талмуда и Нового завета? Во-первых, тем, что авторы этих двух религиозных памятников черпали свой идейно-религиозный материал из Ветхого завета. Во-вторых, тем, что составители Нового завета находились в тесной связи с иудаизмом, т. е. с мировоззрением Талмуда, в-третьих, идейным родством, общностью классовых интересов редакторов Талмуда и Нового завета.

Обращая внимание на идейную общность этих двух памятников, необходимо подчеркнуть, что Талмуд расходится с Новым заветом по одному из основных догматов христианства и иудаизма, а именно по вопросу о машиахе. Новый завет учит, что божий помазанник в лице Иисуса Христа уже явился людям, Талмуд утверждает, что пришествие машиаха еще предстоит. Проповедь Нового завета об Иисусе Христе пугала талмудистов, ибо она в религиозном плане раскалывала древнееврейское общество. Если согласиться с версией евангелистов и принять их доктрину, то Тора и разработанные на ее основе законоположения о будущем царстве теряют свой религиозно-политический смысл. Используя веру еврейских народных масс в наступление лучших времен и надежду на избавление от материальных и духовных страданий, талмудисты выдвинули мистиче-

скую теорию о заоблачном избавителе, долженствующем лишь в «конечные дни» привести народ в «землю обетованную».

Находясь под влиянием Авесты, определившей полный цикл мировой истории в 12 000 лет, талмудисты предложили свой цикл мировой истории для того, чтобы определить время «конечных дней» и наступления мессиянского царства. Так, рабби Илай полагал, что миру суждено существовать всего 6000 лет, рабби Иуда ограничил существование мира до 4250 лет, а рабби Ханина — до 4921 года (Сангедрин 97а — 97б).

Наметив сроки прихода небесного избавителя, Талмуд нарисовал картины «дней мессии»: все воскреснут, грешники будут наказаны, праведники достигнут бессмертия и блаженного существования, земля станет производить «ежедневно новые плоды, женщины станут ежедневно рожать, а земля — приносить хлеба и шелковые одеяния» (Шаббат 30б), прекратятся болезни, распри, войны.

Проповедью о приходе мессии талмудисты усыпляли народ. Они рисовали фантастические картины будущего общества, приход которого якобы зависит от богоугодного поведения людей. Талмудисты неотступно защищали богословскую идею о том, что жизнь вселенной, человека, его будущность зависят от строгого исполнения заповедей бога, его Торы и «устного закона» (в Сангедрин X дается перечень лиц, которые не имеют удела в будущем мире: в частности, нет воскресения из мертвых для того, кто говорит, что Тора не от бога, кто читает светские книги, кто свергает иго, разрушает завет, изобличает Тору и т. п.).

Учение Талмуда о мессиянском царстве уже в I в. н. э. получило ярко выраженную эсхатологическую * окраску. К авторам Талмуда в полной мере следует отнести слова Энгельса, характеризующие первоначальных христиан как людей, серьезно отнесшихся к наградам и карам в потустороннем мире, создавших небо и ад и тем самым нашедших выход, «который вел страждущих и обездоленных из нашей земной юдоли в вечный рай»¹³.

Небесный суд «в конце времени» мыслится талмудистами как суд Яхве над врагами иудейского народа, над всеми грешниками, над людьми, ополчившимися против

* Эсхатология — религиозное учение о «конце дней», о конечной судьбе человечества.

иудейства. Вселяя ужас и надежду в сознание верующих, отвлекая их от насущных социальных задач заботами об обеспечении себе места в небесном царстве, Талмуд разработал систему наград и наказаний за каждое исполнение и за любое нарушение религиозных заповедей.

С религиозными представлениями о каре и награде связаны воззрения талмудистов на рай и ад. Если человеку за все его земные поступки и действия воздастся в загробном мире, то необходимо определить — чем и где. Противопоставляя потусторонний мир и земную жизнь, талмудисты проповедают: «Кто избирает удовольствия мира сего, лишается их в загробной жизни; кто отказывается от первых, получает последние» (Абот де рабби Натана, 1-я версия, XXVIII). Преследуя «удовольствия мира сего», авторы Талмуда отвергают древнегреческую философию, стимулировавшую разумное познание реального мира.

В притчах и легендах, в которых они защищают идею ничтожества земного бытия, проповедают бесплодный скептицизм и аскетизм, осуждают жизненный опыт и разум эллинов, чаще всего фигурирует Александр Македонский. Развенчивая его, Талмуд пытается выставить напоказ его суемудрие. Так, порицая ненасытную любовь Александра Македонского к жизни, талмудическая легенда повествует, как он однажды решил найти местонахождение рая. Снарядил царь армию и пошел в поход. Преодолев много трудностей, добрался он, наконец, до дверей рая. Потребовал открыть. Не тут-то было. Стучит, а ему говорят: «Только праведные могут вступить сюда». — «Я великий и могучий царь, откройте». — «Сказано, перед тобою врата рая не откроются». Загрустил царь. Стал просить: «Подарите мне что-нибудь на память». Дали ему живой человеческий глаз. Не знал Александр, что ему делать с таким даром. Посоветовали ему мудрецы положить на одну чашу весов глаз, а на другую слиток золота. Глаз перевесил. Добавили еще один слиток, еще и еще, положили все царское золото и серебро, а чаша с глазом перевесила. Изумленный Александр бросил на чашу весов свой меч, свою корону, но и они не перевесили глаза. «Что это означает?» — спросил владыка у своего мудреца. Вместо ответа мудрец засыпал глаз землей. И какой легкой стала чаша, на которой глаз находился. Александр по-

нял: живой глаз жаден и ненасытен, ему все мало. Но стоит его покрыть сырой землей, как ничего больше ему и не надо. В связи с этим талмудисты поучают: человек, стремящийся к дерзновенному познанию мира, к раскрытию сокровенных тайн мира, ничтожен и жалок. Все реальное не имеет никакой цены. Необходимо в земную жизнь «войти, согнувшись, и выйти из нее, согнувшись», дабы приобрести вечное блаженство в небесах.

Небесную жизнь Талмуд представляет так: душа, покинув тело, не сразу возносится на небо, в течение семи дней после смерти человека она находится вблизи своего прежнего жилища и сокрушается о почившем (Шаббат 152а). Затем, после первой семидневной разлуки с телом, душа поступает в распоряжение ангела Думы — властителя подземного царства. Дума праведную душу отправляет к престолу божью, грешную — в распоряжение владыки мертвых (Шаббат 152б).

Представление талмудистов о посмертном состоянии людей — продукт не только их собственной фантазии, но и отражение современных им религиозных представлений соседних народов, в общении с которыми жили евреи в период формирования Талмуда. На эсхатологические взгляды танаев и амораев оказали воздействие аналогичные воззрения египтян, халдеев, персов, сирийцев, а также греков и римлян.

Благодаря постоянным сношениям с египтянами, особенно оживленным во время Птолемеев и Селевкидов (III—II вв. до н. э.), т. е. тогда, когда зарождалась талмудическая литература, евреи заимствовали у египтян веру в посмертную связь между душой и телом и в небесный суд. От древних египтян и греков перешло к талмудистам учение о переселении душ. Как в «Метаморфозах» Овидия дочери Миния за отказ принять участие в мистериях Диониса были превращены в летучих мышей, так и в Мидраше строители вавилонской башни были превращены в обезьян, злых духов, привидения, мышей и т. п. за то, что говорили: «Бог не имел права избрать для собственного местопребывания вышний мир, предоставив нижний нам, построим башню и на вершине ее воздвигнем идола, держащего в руке меч с грозой против бога» (Берешит рабба XXXVIII, 7).

Под влиянием Авесты складывались талмудические представления о том, что смерть — это не разрушение тела, а только временное его разлучение с душой. По верованиям персов, душа умершего способна причинить добро и зло живым людям. Талмуд учит также, что души умерших интересуются жизнью близких и могут влиять на их судьбу.

Наиболее полно эсхатологические представления Талмуда, вместе с общим его взглядом на сущность человека и его назначение, нашли свое культовое выражение в молитвах, читаемых в Новый год и Судный день, т. е. тогда, когда, по верованию иудеев, совершается небесное предопределение судеб человеческих на грядущий год. В этих молитвах верующие умоляют бога быть верным своему обещанию и воскресить мертвых, живым внушить страх к себе, дабы они «благоговели перед ним». Здесь ясно выражены богословские идеи о покорности и послушании, дуалистические представления о человеческой природе, состоящей из тела и независимой от тела души.

В связи с эсхатологическими воззрениями Талмуда находится обряд чтения молитвы Кадиш в течение года по усопшим и ежегодный обычай в день смерти близкого справлять «йор-цайт»*. В основе того и другого обряда лежат распространенные религиозные представления о том, что живые могут вступить в сношения с душами умерших и своими молитвами оказывать влияние на их участь. Задавленные словами божьими, люди превращаются в послушных, покорных и смиренных рабов. И в этом — вредная социальная функция религиозных проповедей о потустороннем мире.

Учение талмудистов о существовании загробного мира, оформившееся во II—III вв. н. э., стало впоследствии, в эпоху феодализма и капитализма, чуть ли не основным элементом иудаизма (а также христианства), потому что бессилие изменить социальное зло закрепило в сознании верующих фанатические мечты о золотом веке, который настанет в туманном будущем, «в конце дней».

* В этот день горит лампа, символизирующая «живое свечение» души умершего, читаются молитвы, в том числе Кадиш.

Талмудическое право, оформлявшееся в течение многих веков, в основном отображает экономические условия жизни античного общества, основанного на неравенстве людей и рабском труде. Мишна, а вслед за нею и Гемара, стала правовой формой, в которой институт рабства был закреплен и освящен именем бога и Торы. В Мишне масса законоположений и норм религиозного и ритуального характера переплетается с группой законов, близких к современному ей уголовному и гражданскому праву.

Талмудическое право складывалось в эпоху рабовладения. Оно отражало социальные условия жизни еврейских народных масс и народов, в близком общении с которыми находились тогда евреи. Законодательство Талмуда испытало на себе влияние греческого, римского и ирано-вавилонского права. Об этом неоднократно упоминается в трактатах отдела Незикин. Результат влияния — греко-римские юридические термины (просбол, ипотека, опека, легатум), вошедшие в обиход Мишны и Гемары.

Правовой кодекс Талмуда строго охраняет частную собственность и связанный с нею принцип неограниченной свободы распоряжаться ею. Центральное место в юридических нормах Мишны и Гемары занимают вопросы, которые имеют отношение к купле-продаже и аренде земли и эксплуатации рабов. Земля, а также рабы — полная собственность господина. Кроме господина, никто не может изменить характер этой собственности.

«В поте лица своего будешь есть хлеб свой», — гласит библейское проклятие, которое Яхве наложил на человека. Танаи дополнили это положение: хлеб должен добываться раб. В трактате Арахин 28а записано: «Человек не может обойтись без труда рабов», а Рабба учит: «Кто отпускает своих рабов на свободу, разоряется, теряет свои владения» (Гиттин 38б).

Раб не считался личностью, поэтому он не имел права выступать на суде в качестве свидетеля. Раб приравнивался к вещи, и раб подвергался всему тому, чему могла подвергаться собственность. Он мог быть продан, сдан в наймы, променен, взят за долги, отдан по завещанию, заложен и т. п.

В вавилонской Гемаре, которая редактировалась в эпоху становления феодальных отношений, нашло свое выражение и то обстоятельство, что уже в IV—V вв. рабский труд становился невыгодным, малопроизводительным. «Раб не зарабатывает даже столько, сколько он проест» (Баба-кама 97а). Рабы «спят больше, чем все другие» (Киддушин 49б).

Оберегая духовенство от труда, талмудисты учили, что народ подобен виноградной лозе: к виноградным гроздьям приравняются мудрецы, к листьям — труженники, обязанные своим трудом кормить мудрецов, т. е. духовенство.

Талмуд цепко держится за омертвевшие формы жизни, за обветшалые устои и строго соблюдает правовые нормы, установленные в давние времена: «Остерегайтесь нарушать издревле установленные обычаи наших предков» (Беца 4б).

Материал Талмуда сложился и был зафиксирован в странах с монархической формой правления, в восточных деспотиях. Авторы Талмуда, выражая интересы господствующих классов, считали поэтому образцом политической власти монархию. Монарх, по Талмуду, — помазанник божий, унаследовавший престол от своих коронованных предков. Отсутствие наследственного династического правления в государстве считается проклятием (Сангедрин 105б).

Талмуд окружил персону царя ореолом величия, «перед монархической властью отступает закон» (Берахот 19б), и обязал верующих «иметь страх в сердце своем» перед монархом и питать к нему чувство благоговения (Сангедрин 2а, Киддушин 7а). Лишь господь бог, утверждают талмудисты, имеет власть над царем, и только перед ним царь ответствен (Гориот 10а). Выступление против царя рассматривается поэтому как самое тяжкое преступление, которое заслуживает наивысших мер наказания. Талмуд обязывает своих последователей во всем повиноваться царской власти, и, в частности, не уклоняться от уплаты налогов (Недарим 28а, Баба-батра 54а).

Чтобы вызвать чувство благоговения к монархической власти, Талмуд учит, что она от бога и наделена особыми прерогативами. Преследования, которым подвергаются люди со стороны царя и его сатрапов, Талмуд

объясняет как «исходящее от бога наказание за грехи», и потому они должны приниматься верующими безропотно, даже с любовью (Сангедрин 976).

Правовая и политическая идеология Талмуда неразрывно связана между собой. Являясь наиболее обобщенной формой выражения экономики рабовладельческого общества, талмудическое учение о государстве защищало интересы рабовладельцев, духовной и земельной аристократии.

Мораль, как и право, регулирует поведение людей. Нормы права имеют принудительную санкцию государства, нравственные же правила опираются исключительно на внутреннее убеждение, на силу привычки, на мнение коллектива, социальной группы, класса.

Моральные принципы Талмуда зиждятся на основных догматах и вероисповедных положениях иудаизма. Талмудисты многократно повторяют библейскую версию о том, что правила морали были открыты пророку Моисею на горе Синае богом Яхве. Записанные в форме заповедей в Торе, они, мол, незыблемы и вечны, пригодны для всех людей и времен.

Однако стоит внимательно рассмотреть хотя бы одну из этих заповедей, как сразу становится ясно, что утверждение талмудистов — сплошной вымысел. Рассмотрим, например, библейскую заповедь «не кради». Могла ли она возникнуть до появления частной собственности? Будет ли она иметь место в коммунистическом обществе, где частная собственность отпадет за ненужностью? Каждому понятно, что только с появлением частной собственности на орудия и средства производства могло возникнуть правило, осуждающее воровство как поступок безнравственный, аморальный. Уровень и содержание моральных понятий определяются экономическим строем и условиями материальной жизни общества.

Заповеди, которые талмудисты преподносят как якобы данные людям свыше, в действительности сложились в эпоху расцвета рабовладельческого общества. В трактате Нидда 47а повторяется заповедь: «Вечно пользуйся службою рабов». Защитой рабовладения пронизана и христианская мораль, начавшая складываться одновременно с талмудической. «Рабы, во всем повинуйтесь господам (вашим) во плоти, не в глазах (только)

служа им, как человекоугодники, но в простоте сердца, боясь бога» (Послание к колоссянам III, 22).

Защищая устои неравенства и несправедливости, мораль Талмуда, как и мораль Нового завета, отстаивает основную религиозную идею о бренности земной жизни, о том, что земная жизнь дана якобы лишь для того, чтобы приготовить себя к будущей, «потусторонней» жизни на небесах. В угоду эксплуататорам иудейства, как и христианство, обещает эксплуатируемым взамен тяжелой жизни на земле вечное счастье и блаженство в загробном мире. Рабби Тарфон говорил: «Если ты учился закону, то тебе дадут большую награду... бог вознаграждает тебя за твой труд, однако знай, что воздаяние праведным — в будущем» (Абот II, 16).

Талмуд воспитывает в людях чувство собственного ничтожества перед богом и «сильными мира сего», перед царем и другими угнетателями. «Кто поступает дерзко по отношению к царской особе, тот поступает дерзко как бы против самого бога» (Берешит рабба XCIV).

И христианская мораль устами апостолов оправдывает классовый гнет, учит народ мириться с рабством, защищает неограниченную власть царя и господ. В послании Петра говорится: «Бойтесь бога, царя чтите. Слуги, со всяким страхом повинуйтесь господам, не только добрым и кротким, но и суровым» (I Петра II, 17—18).

Этическая оценка человеческих поступков дается Талмудом с позиции религиозной проповеди о том, что человек — прах земной и дела его записываются в небесной книге. Поэтому и идеалом человеческой личности является «кроткий, смиренный, входящий нагнувшись, занимающийся постоянно Торой» (Сангедрин 88б).

Танаи разработали учение о предопределении, согласно которому все предусмотрено богом, все зависит от его повелений и решений. Рабби Элеазар Каппор учил: «Не по своей воле живешь, не по своей воле умираешь...» (Абот IV, 22). Значит, человек безответствен за свои поступки, бессилен, он лишь послушное орудие бога.

Религиозная проповедь о фатальной обусловленности всех явлений мира противоречит учению талмудистов о посмертном состоянии души, о рае и аде, о загробных

прянике и кнуте. Поэтому вопреки логике ганаи выдвинули положение о том, что «все предвидено, и свобода дана» (Абот III, 15). Этим внутренне противоречивым и надуманным положением они пытались спасти одно из важнейших религиозно-моральных правил иудаизма, заключающееся в том, что за всякое человеческое деяние ожидается справедливое воздаяние на небе со стороны бога Яхве.

Учение о загробном возмездии широко представлено в Талмуде. Этим учением его составители оправдали любую несправедливость, любое социальное злодеяние. Почему праведники страдают, а нечестивцы благоденствуют? Потому, отвечают талмудисты, что грешникам надлежит испытать кару, а праведникам получить награду на том свете. В мире много зла. Талмудисты и на это отвечают: «Рабби Гуна сказал от имени Рава, от имени Меира и от имени Акибы: человек постоянно должен говорить: все, что делает Милосердный, делает к добру» (Берахот 60б).

Смысл жизни, по Талмуду, сводится к страху божьему, к заботе «о спасении души», к отказу от борьбы за изменение и улучшение земной, единственно реальной жизни.

В списке ветхозаветных повелений числится заповедь «люби ближнего твоего, как самого себя» (Левит XIX, 18). В Талмуде она распространялась только на людей высших слоев общества. Что касается человека из народа, ам-хаареца, то по отношению к нему талмудические трактаты полны презрения и ненависти. Один из ярых защитников моральных принципов Талмуда, немецкий психолог и философ М. Лацарус (1824—1903), пытаясь выгородить талмудистов, преследовавших ам-хаареца, объяснял это тем, что они были людьми «возвышенных мыслей и ясного понимания культурного значения разделения труда, но которые, частенько забавляясь в духовных академиях, смеялись над невеждами и произносили невинные шутливые речи»¹⁴. Истинный характер таких «шуток», выражавших презрение сытых и правящих кругов к народным низам, виден из следующего рассказа Талмуда: «Однажды в голодную пору рабби Йегуда раскрыл свои амбары и объявил: пусть сюда войдут те, которые изучали Тору, Мишну... Ам-хаарецу вход воспрещен. Явился к нему Ионатан бен Амрома и говорит:

рабби, дай поесть. А рабби спрашивает его: учил ты Тору? Нет, ответил Ионатан. А Мишну? — тоже нет. Тогда рабби сказал: за что же тебя кормить? Ионатан говорит: корми меня как собаку, как ворону. Сжалился Иегуда и накормил Ионатана. А когда Ионатан ушел, Иегуда опечалился и сказал: боже, что я натворил, зачем я накормил ам-хаареца?» (Баба-батра VIII).

Эксплуататорская сущность талмудической морали наиболее четко выражена в том, что она призывает угнетенных людей к смирению и рабской покорности. Рабби Элханон учил: «Только тот вполне утвердит слова учения, кто станет при этом рассматривать себя как ничто» (Сота 21б). Рабби Левитес говорил: «Очень глубоко смири свою душу, ибо будущее человека — тлен» (Абот IV, 4).

Между десятью видами морального совершенства Талмуд ставит смирение на первое место (Абода-зара 20б). В утренней каждодневной молитве, введенной талмудистами, подчеркивается, что человек — червь, ползающий во прахе, что сила и знание его ничто.

Однако некоторые талмудисты воспевают ремесло. В Мишне сохранились восторженные слова в адрес тех, кто занимается ремеслом. Так, рабби Гамлиил говорил: «Чему подобен тот, кто знает ремесло? — Винограднику, окруженному забором, или арису (пять лоз, посаженных в ряд), окруженному оградой. А чему подобен тот, кто ремесла не знает? — Винограднику, не окруженному забором, и арису, не окруженному оградой». Рабби Иосе говорил: «Чему подобен тот, кто владеет ремеслом? — Женщине, у которой есть муж: наряжается ли она или не наряжается, на нее мало кто обращает внимания, а если она и не наряжается, то не боится невнимания мужчин; а чему подобен тот, кто не владеет ремеслом? — Женщине, у которой нет мужа: наряжается она или не наряжается, все следят за ней, а если она не наряжается, то боится невнимания мужчин». Рабби Элеазар бен Садока говорил: «Чему подобен тот, кто владеет ремеслом? — Винограднику, огороженному, в который скот и зверь не входят, а прохожие не едят плодов его и не видят, что происходит в нем. А чему подобен тот, кто не владеет ремеслом? — Винограднику с разломанной оградой: туда входят скот и зверь, прохожие едят плоды его и видят, что происходит в нем» (Тосефта Киддушин I, 11). В Талмуде фигурируют и поучения законоучителей

ремесленников: горшечника рабби Нехемии, кузнеца Йошуи бен Хананья, сапожника Иоханана Хасандалара и др. Все же с точки зрения Талмуда превыше всего — это не труд, а занятие Торой, постоянные словопрения вокруг того или иного библейского стиха или законоположения Мишны.

В Сангедрин 29а говорится, что голод в дверь ремесленника не заглядывает. Однако Талмуд превозносит бедность и возводит нищету в добродетель. В Хагига 9б сказано: «Бедность так же к лицу Израилю, как красная сбруя белому коню, ибо бедность смягчает сердце и смиряет гордость». Бедность, утверждают талмудисты, тем хороша, что она, во-первых, ведет к смирению, а во-вторых, способствует благотворительности, дает возможность богатым давать милостыню, а это избавляет их от страшного суда и обеспечивает им царство небесное.

Бедность, учат талмудисты, — незыблемый закон мироздания. В Таанит 25а читаем: «Рабби Элеазар бен Педата был очень беден. Однажды он так ослабел от голода, что погрузился в глубокий сон. В это время пришли его коллеги и заметили, что он плачет во сне. Когда рабби проснулся, они его спросили, отчего он плакал. Рабби Элеазар ответил, что во сне он спросил у бога, доколе ему придется страдать в этом мире от бедности? «Мой сын Элеазар, — ответил бог, — разве ты хотел бы, чтобы я весь мир пересоздал заново для того, чтобы твое рождение могло совпасть с часом достатка!» Этого, конечно, рабби Элеазар не захотел и остался беден».

Автор средневековой правоучительной книги «Орхот цадиким» («Пути праведных»), подводя итоги талмудическим поучениям о правилах поведения человека, писал: «Созерцание деяний божьих и дивных его творений, обнаруживающих беспредельную и всеобъемлющую премудрость, в связи с анализом ничтожной скудоумной и беспомощной особы, вызывает в человеке, с одной стороны, любовь к богу и страстное желание познать его сущность, а с другой — благоговение и страх перед ним». Забитый, покорный раб, лишенный чувства достоинства, — вот идеал человека по Талмуду.

В эпоху капитализма, когда особенно ясно стала несовместимость Талмуда с научными представлениями о природе и обществе, когда даже многие верующие отказались от исполнения обрядов и заповедей талмудистов,

перестали подчиняться талмудическим предписаниям, апологеты иудаизма стали утверждать, что в иудейской религии надо вычленить ее основное ядро, которое будто бы сводится к этике. «Этика, — писал богослов Ф. Гетц, — это душа иудаизма... Будучи естественным продуктом его характера, она сумела проникнуть и обнять всю его жизнь и деятельность, его мышление, чувствование и стремление, так что иудейство своим бытием олицетворяло свое нравочужение»¹⁵.

Многие современные еврейские теологи США и Израиля усиленно разрабатывают «теорию» Гетца об этическом иудаизме, призванную реформировать иудейское вероучение и прежде всего освободить его от сохранившихся в нем древних и средневековых обрядов и ритуалов.

Богословы (христианские и иудейские) изо всех сил пропагандируют моральные основы религии. Превознося нравственные правила, записанные в священных книгах, и раздувая их гуманную ценность, теологи по существу защищают моральное право сильного грабить слабого.

В настоящее время, когда в капиталистическом мире зреют гроздыя гнева против внутренней и внешней политики монополистов, проповедь «этической религии» отвлекает народные массы от социально-политических проблем, усыпляет их сознание сладенькой мечтой о нравственном самоусовершенствовании рода человеческого.

Иногда верующие спрашивают: разве религиозная мораль никогда в истории никакой положительной роли не играла? Ответим словами великого поэта Гейне: «В темные времена народами лучше всего руководили с помощью религии, ведь в полной темноте слепой является лучшим проводником: он различает дорогу и тропы лучше зрячего. Однако поистине глупо, когда уже наступил день, все еще пользоваться в качестве проводников старыми слепцами»¹⁶.

В современных исторических условиях религия и ее мораль ничего общего не имеют с подлинной защитой человеческой личности, с гуманным требованием ликвидации общественного строя, основанного на частной собственности и на принципе «человек человеку — волк». Подлинно гуманистической моралью является коммунистическая мораль, которая выражает интересы всех тру-

дящихся и вдохновляет их на великие подвиги во имя Мира, Труда, Свободы, Равенства, Братства и Счастья всех народов.

Религиозная и коммунистическая мораль несовместимы, сугубо противоположны. Религиозная мораль защищает рабство, коммунистическая — свободу. Религиозная мораль отстаивает тьму и невежество, коммунистическая — свет и истину. Религиозная мораль вся в прошлом, коммунистическая мораль устремлена в будущее.

ЖЕНЩИНА

Составной частью правовой и моральной системы Талмуда являются воззрения его авторов на положение женщин в быту и обществе.

«Церковная легенда о создании женщины из ребра мужчины, злобные стихи библейских пророков о женщинах, легенды арабов, индусов и бесчисленные образцы всяких иных наветов на женщину — все это свидетельствует о единодушном стремлении жрецов всех религий социально унижить женщину»¹⁷. Эти слова М. Горького в полной мере относятся и к составителям Талмуда, которые твердят о том, что женщина — существо «второго сорта» и не может быть равной мужчине. Они ввели ежедневную утреннюю молитву, в которой мужчина благодарит бога за то, что он не создал его женщиной, Недаром, мол, люди радуются, когда рождается сын, и грустят, когда рождается дочь.

В своих комментариях к ветхозаветному мифу о сотворении Евы из ребра Адама талмудисты подчеркивают, что бог долго раздумывал над тем, какая часть Адамова тела наиболее подходяща, чтобы из нее сотворить Еву. Ее не следует делать из головы, рассуждал бог, — чтобы она не поднимала высоко голову, из глаза — чтобы не подсматривала, из уха — чтобы не подслушивала, из уст — чтобы не болтала, из сердца — чтобы не была завистлива. Наконец бог выбрал скрытый орган — ребро. Уж в этом случае Ева наверняка будет скромной. «При каждом органе, который бог создавал ей, он приговаривал: будь скромной, будь скромной!» (Берешит рабба VIII, 3).

Духовно унижая женщину, Талмуд приписывает ей только отрицательные качества: лень, завистливость, болтливость, ограниченность интересов, истеричность

и т. п. Женщина, мол, лишь может быть пригодна для удовлетворения похоти мужчины. «Все, что человек хочет делать с женой, он делает, — вроде как мясо с бойни, хочет есть с солью — ест; [хочет есть] жареным — ест; вареным — ест» (Недарим 20б). Жена — рабыня мужа своего. Женщина — узница. Иосиф Флавий подтверждает, что, согласно существовавшим устоям, «муж распоряжается своей женой по своему усмотрению, лишая ее прав личности»¹⁸. Женщина, поучает Талмуд, обязана находиться дома, а не гулять по улицам. Таким образом она сама удаляется от греха и не вводит людей в греховные помыслы. Женщине Талмуд запрещает «посещать театры и цирки чужих народов». Удел женщины: девушкой быть под властью отца, супругой находиться под властью мужа (Кетубот IV, 4), сидеть взаперти в четырех стенах своей комнаты, ни с кем не общаться, жить в полном уединении и «заплетать свои волосы».

Но так как в некоторых библейских произведениях IV—II вв. до н. э. роли женщины в семейной и общественной жизни отводится большое место, Талмуд вынужден был сказать о ней доброе слово*. Отдельные авторы Мишны и Гемары поучают: «Жена должна пользоваться уважением мужа» (Сота 47а); «домашний мир покоится на том, что муж любит жену, как самого себя, и уважает ее более, чем самого себя» (Сангедрин 76б). Кое-кто в Талмуде сочувственно цитирует гл. XXVI апокрифической книги «Премудрости Иисуса, сына Сирахова»: «Добрая жена — драгоценный дар, выпадающий на долю богобоязненного; злая жена — проказа для мужа; красивая жена — счастье для мужа, дни его жизни удваиваются» (Сангедрин 100б).

Однако Талмуд лишает женщину каких-либо гражданских прав. Она — не личность и не может являться в суд, призывать свидетелей или сама быть свидетелем (Рош-хацана I, 8). Она не имеет права на образование. Даже знакомиться с Библией ей не позволено. Рабби Элеазар

* Так, в поэме Песнь песней воспевается страстная, целомудренная и всепобеждающая любовь девушки Суламифи, красота ее тела, величие и чистота ее чувств; в Притчах Соломоновых превозносятся трудолюбие, скромность, целомудрие «добродетельной жены»; в новелле Руфь нарисован обаятельный образ моавитянки, молодой женщины, наделенной сердечной добротой и искренней задумчивостью.

предостерегал: «Обучать свою дочь Торе — это то же, что воспитывать ее в распутстве» (Сота 21б). Он же говорил: «Вся мудрость женщины в веретене» (Йома 66б).

Талмуд запрещает женщине заниматься общественным трудом. Она должна работать только дома, для своего мужа. «Вот работы, — сказано в Кетубот V, 5, — которые жена исполняет для мужа своего: она мелет зерно, печет, стирает белье, варит, кормит грудью своего ребенка, стелет постель и обрабатывает шерсть. Если она принесла ему [в приданое] одну рабыню, то она не мелет, не печет и не стирает, если [она принесла] двух рабынь, то она не варит и не кормит грудью своего ребенка, а если трех — она не стелет для него постели и не обрабатывает шерсть, а если четырех — она садится на кафедру. Рабби Элеазар говорит: хотя бы она ему принесла сто рабынь, он может заставить ее обрабатывать шерсть, потому что праздность ведет к разврату».

Женщина предназначена для рождения детей (Кетубот 59а). Отказаться от брака — преступление и грех. «Кто отказывается от супружества, нарушая тем заповедь о размножении рода человеческого, тот считается душегубом, уменьшающим число подобий божьих» (Иевамот 63б). Однако женщине нельзя выходить замуж по велению сердца. Брак совершается не по любви, не по выбору, не по доброй воле, а по принуждению. При выборе жены Талмуд советует мужчине не обращать внимания ни на красоту женщины (красота — суета, милость — обман), ни на ее умственные способности, дарование и пр., а ценить только ее происхождение.

Сохранились некоторые любопытные рекомендации для желающих вступить в брак: мужчины высокого роста не должны жениться на женщинах высокого роста; кто низок ростом — не должен брать в жены женщин невысоких; смуглые мужчины не должны жениться на брюнетках, блондины — на белолицых (Берахот 45б).

Талмуд, защищая интересы духовенства, поучает: «Человек должен пожертвовать всем своим достоинством, чтобы жениться на дочери талмид-хахама» (Песахим 49а). «Выдающий свою дочь за ам-хаареца все равно как бы бросает ее в львиную пасть» (Песахим 49б). Вместе с тем можно в Талмуде найти и противоположный совет: «Опустись на одну ступень ниже при выборе жены, поднимись на одну ступень выше при выборе друга» (Иевамот 63а).

Историко-культурный интерес представляют данные Талмуда о том, что женщины Иудеи употребляли зеркала из металла, украшения: серьги, цепочки (Шаббат 59б), а также косметику. Для подкрашивания глаз использовали сурьму, красили волосы, пудрились, даже в обувь иногда клали парфюмерию, чтобы при ходьбе распространялось благовоние.

В Мишне детально разработано бракоразводное право, которое призвано регулировать семейные отношения, сложившиеся в эпоху рабовладения. Основу общества, по учению танаев, составляет семья. Она складывается из трех элементов: домовладыки — полновластного господина семейства, женщины, предназначенной для умножения членов семьи, и рабов, обязанных трудиться. Брак следует рассматривать как имущественную сделку, в силу которой женщина отдается под неограниченную власть ее мужа. Сделке предшествует сговор, облеченный в письменную форму; в нем перечисляются обязанности нарекенных, определяется размер приданого и способы его уплаты.

В отличие от Библии, запретившей вступать в брак с лицами нееврейского происхождения, Талмуд с целью облегчения прозелитской деятельности проповедников иудаизма заявляет: «Все прозелиты имеют право вступить в брак с евреями, и мы не подозреваем их в происхождении от народов, относительно коих в Библии имеется запрещение» (Тосефта Киддушин V, 6).

Законы в области семейных отношений, брака и развода, созданные танаями и зафиксированные в Мишне, были типичны для социальных условий рабовладения. Подобные законы имеются в интерпретациях римских юристов II—III вв. н. э. Так, преподаватели римских юридических школ Юлиан, Ульпиниан, Гай и другие ставили и решали такие же казусы по вопросам брака и развода, которые дебатировались, обсуждались и разрешались в мишнаитских трактатах Иевамот и Кетубот.

Семейное право Талмуд обосновал богословскими учениями, туманом мистики. Браки, мол, устраиваются самим небом. За 40 дней до рождения ребенка бог назначает ему супругу в его будущей земной жизни (Сота 2а).

Талмудисты подчеркивают особые права мужчин. Они разрешают мужу дать развод своей жене по любому

поводу. Гиллель, например, учил, что поводом для развода может служить недостаток откровенности в жене, а рабби Акиба утверждал, что, если мужчина увидел женщину более красивую, чем его жена, он вправе дать жене развод.

Талмудисты «обосновали» библейское постановление о левиратном браке. Сущность этого постановления заключается в следующем: если братья жили под одной крышей, и один из них, состоящий в браке, умер, не оставив сына, то жена умершего не имеет права выходить замуж на сторону; ее должен взять в жены деверь. Талмуд мотивирует это правило тем, что брат обязан сохранить в роду все имущество покойного, в том числе и вдову, которая является неотчуждаемой собственностью рода, семейства. Если деверь отказывается от жены умершего брата, его подвергают церемонии под названием халицы: в присутствии старейшин к нему приближается вдова, снимает башмак с ноги его и приговаривает: так поступают с человеком, который отказывается от создания дома брата своего (Второзаконие XXI, 9).

Раввины и поныне ревностно соблюдают талмудическое бракоразводное право. В государстве Израиль оно имеет силу и закон.

МЕДИЦИНА

Сведения по медицине не собраны в отдельном трактате, а разбросаны по многим страницам Мишны и Гемары. Эти сведения даются в связи с «обоснованием» того или иного иудейского ритуала или обряда: обрезания, омовения, пищевых запретов, постов и т. п. Не случайно поэтому среди талмудических средств лечения широко представлены молитвы, амулеты, заклинания, рукоположения, гороскопы. Знахари, звездочеты и астрологи пользовались особым уважением. Мегилла За провозглашает: «Человек не видит, а его Мазал (т. е. звезда, под которой он родился. — М. Б.) все видит». Мазал, по мнению талмудистов, — это божество индивидуума, управляющее всей его жизнью. Мазал всемогущ, ибо «от звезды зависит мудрость, от планеты зависит богатство» (Шаббат 156а); «долголетие, хорошие дети и средства

к жизни, — твердит Моэд-катан 28а, — зависят не от заслуг человека, а от его звезды».

Талмуд одобрительно отзывается и о законоучителях, которые занимались рациональной медициной, о тех, кто обобщал эмпирический опыт, уход и наблюдение за больными, изучал целебные действия трав и экстрактов. Талмуд высоко ценит медицинские занятия законоучителя II в. Мар Самуила, который знал способы лечения многих болезней (Баба-мециа 113б) и специализировался в области терапии глаз (Шаббат 78а). В Мишне упоминается благородный труд врачей, таких, как Тодос (Берахот IV, 4), Бен Ахия (Шекалим V, 1), Тобия (Рош-хашана I, 7) и др.

Большое внимание талмудисты обращали на вопросы акушерства и гинекологии. В этих областях, по мнению историка древней медицины С. Ковнера, они «достигли замечательного развития, что объясняется важностью религиозных предписаний относительно чистоты половых органов, беременности и родов»¹⁹.

Талмуд сообщает, что Мар Самуил в интересах гинекологии исследовал половые органы своей рабыни, уплатив ей 400 зуз*. Это сообщение не лишено характерного привкуса времени. Законоучитель объясняет: платить он обязан был рабыне потому, что «бог предоставил ему право над ее трудом, но не над женской ее стыдливостью» (Нидда 46б).

Врачи Талмуда занимались этиологическими проблемами. Одни утверждали, что причина болезней коренится во внешних условиях жизни человека, другие считали, что источники заболеваний заключены в самом организме, детерминированы его конституцией. Свободные от предрассудков и религиозных запретов, эти врачи анатомировали трупы и установили некоторые важные для своего времени истины. Они узнали, например, что легкие помещены в двух оболочках, что почки имеют собственную оболочку, что пищевод состоит из двух перепонок (Хуллин 89б—90а)²⁰.

Много места в Талмуде уделено вопросам целесообразного и правильного питания здорового человека. В трактате Шаббат, например, даются советы: есть умеренно и медленно (33а); «есть простую пищу» (140б), «разже-

* Зуз — мелкая монета.

ывай тщательно зубами, ты снова найдешь это в ногах» (152а) и т. д.

Из всех пищевых продуктов особенно рекомендуются мясо, овощи, молоко и фрукты. В Кетубот 59б сказано: «Молодые девушки, пьющие молоко и кушающие птицу, приобретают свежий цвет лица». В Иома 18а записано: «Бобы действуют возбуждающим образом на половую деятельность». В почете был чеснок, ибо он, по мнению Баба-кама 82а, насыщает, согревает, просветляет лицо, увеличивает сперму и убивает кишечных червей. Из фруктов самыми полезными считались финики.

Обращает на себя внимание фармакология Талмуда. В большинстве случаев лекарства приготавливались из флоры страны. Историк талмудической медицины И. Бергель подсчитал, что Талмуд упоминает более ста растений целебного свойства²¹. Во главе всех целебных средств стояло вино. «Начало всякой болезни, — утверждает Баба-батра 58б, — это я — кровь, начало всякого лечения — это я — вино, где нет вина, ищи лекарства».

Как отмечают историки медицины, многие данные талмудической терапии были заимствованы из древнегреческих источников²². Вместе с тем составными элементами медицины Талмуда являются народные методы распознавания заболеваний и народные средства их лечения, а также обобщения эмпирических опытов и живых наблюдений врачей древней Иудеи.

Положительные знания, обусловленные лечебной практикой, опрокидывали религиозное учение о дуалистической природе человека и формировали наивно-материалистические воззрения. Осколок этих взглядов сохранился в афоризме «нельзя разбить сосуд, не пролив вина» (Баба-батра 15а), который был понят в том смысле, что психические заболевания вызываются страданиями тела. Реалистические взгляды Талмуда также просматриваются в утверждении, будто физиология человека сконструирована из четырех «элементов» — огня, воды, воздуха и земли и четырех «сил» — холода, теплоты, сухости и влажности.

Влияние древнегреческой материалистической философии здесь очевидно.

Однако проблески реалистического миропонимания, иногда прорывавшиеся сквозь тяжелые тучи религиозной идеологии, не получили в Талмуде своего развития, не стали системой философского мышления.

Талмуд складывался в эпоху, когда религия была господствующей формой общественного сознания. В целях ее распространения законоучители создавали школы на общественных началах. Согласно их предписаниям, мальчики этих школ уже в пять-шесть лет должны были изучать Тору, в десять — Мишну, а в пятнадцать — Гемару (Абот V, 2). Разумеется, школы воспитывали детей в духе мировоззрения Талмуда. Однако наличие школ в Иудее способствовало приобщению молодых людей к элементам светской национальной культуры и к духовным ценностям других народов.

Чтобы уберечь Тору и Талмуд от чуждых влияний и рационалистической критики, талмудисты в своих проповедях неустанно пытались внушить людям, что Мишна и Гемара, как и Библия, «даны небом». Для достижения этой цели талмудисты стали применять сугубо казуистический способ толкования библейских текстов. В Берахот 5а читаем: «Рабби Шимон бен Лекиш говорил: что значит стих «И дам тебе скрижали каменные, закон и заповеди, которые Я написал для научения их» (Исход XXIV, 12). «Скрижали» — это десятисловие*; «закон» — это Микра**, «заповеди» — это Мишна; «которые Я написал» — это пророки и писания; «для научения их» — это Гемара. Стих (следовательно) учит, что все это дано Моисею на горе Синае».

Подобные казуистические приемы комментирования текста Ветхого завета были применены танаями и амораями не только для обоснования ими выдуманной версии о богооткровенности их учения (Мишны и Гемары). Они пользовались этими приемами очень широко. Вот, например, как они вызывали чувства преданности богу, воспитывая тем самым чувства покорности и смирения перед «сильными мира сего». «Человек обязан читать славословие при несчастье так же, как читает его при счастье, ибо сказано (Второзаконие VI, 5): «И люби Яхве, бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими». «Всем сердцем твоим» означает: обоими помыслами твоими, добрыми и злыми; «всею душою

* Десять заповедей, изложенные в Исходе XX и Второзаконии V.

** В отличие от устного читаемый закон, или Тора.

твоею» — даже когда Он отнимает душу (жизнь) твою; «всеми силами твоими» означает: всем достоянием твоим, а по другому толкованию, «всеми силами твоими» означает: какую бы мерю Он ни мерил тебе (счастья или несчастья), благодари Его бесконечно» (Берахот IX, 5).

В целях закрепления казуистического метода интерпретации Священного писания талмудисты постановили: «Кто переводит библейский стих по внешнему виду, тот лжец» (Киддушин 49а), и «кто открывает в Торе смысл, несогласный с галахой (т. е. с законоположением, установленным талмудистами. — М. Б.), тот лишается удела в будущей жизни» (Абот III, 15).

Совершенно естественно, что приведенные «заповеди» открыли широкий простор для любого умствования.

Среди невероятно большого количества приемов и способов талмудической казуистики особенно выделяется так называемая гематрия. «Приблизительно за 300 лет до нашей эры, — писал Энгельс, — евреи стали употреблять свои буквы в качестве символов для обозначения чисел. Философствующие раввины видели в этом новый метод мистического толкования, или каббалы. Тайные слова выражались числом, полученным от сложения цифровых значений букв, из которых состояли эти слова. Эту новую науку они называли gematria, геометрия»²³. При помощи гематрии талмудисты из известного численного соотношения букв в различных словах выводили совершенно неожиданные и не принадлежащие слову значения. Например, слово хакесеф (h'ksf) — серебро, которое обещал царь Артаксеркс Аману (Эсфирь III, 11), толкуется как предзнаменование хаэц (h'éz) — виселицы, на которой Аман был повешен, так как то и другое слово в цифровом своем выражении равно 165*.

Другой часто употребляемый способ казуистического толкования называется нотарикон. Он состоит в том, что одна или несколько букв, в совокупности не дающие никакого определенного слова, служат символом целых понятий или, наоборот, какое-либо слово служит основа-

* h = 5	h = 5
k = 20	e = 70
s = 60	z = 90
f = 80	165
165	

нием к образованию целого предложения. Например, разложив слово «геенна» — *gihenon* на *gi* — долина и *henon* — девичий покров, талмудисты заключили, что в ад сходят из-за разврата (Эрувин 19а).

В многочисленных фоллиантах Талмуда часть страниц заполнена сумбурным умствованием вокруг совершенно нелепых и беспочвенных положений. Для образца приведем отрывок из пятой главы трактата Берахот. «*Мишна*. Кто говорит, молясь: твое милосердие простирается даже на птиц, или: за добро да будет помянуто имя твое, или: благодарим, благодарим, того заставляют молчать». «*Гемара*. Совершенно справедливо налагать молчание на того, кто молится, говоря: «благодарим, благодарим», потому что он делает вид, будто он верит в два высших существа. То же, когда он в молитве говорит: «за добро да будет помянуто имя твое», ибо это имеет вид, будто молящийся восхваляет бога только за его добрые дела, а не за дурные, как и за добрые. Что же касается слов «твое милосердие простирается даже на птиц», то почему налагается молчание на того, кто это произносит? На этот вопрос рабби Иосе бар Абина и рабби Иосе бар Забда различно отвечали. Первый говорит: потому что этим возбуждается зависть между тварями. Второй говорит: потому что этим выражается воля всевышнего, имя которого да будет благословенно, представляется только как род милости, тогда как она есть не что иное, как повеление». Таких бессмысленных рассуждений в Талмуде немало. А раввины и ныне хотят, чтобы верующие видели в этом наборе слов «божественную мудрость».

Талмуд сковал и опутал жизнь еврейских трудовых масс сетью предписаний, правил и обрядов, заставляя каждый поступок, даже самый пустяковый, соотноситься с велениями религиозных законов. Каждый ветхозаветный обряд был доведен до крайней мелочности. Например, вокруг библейской заповеди о субботнем покое нагромождались многочисленные мелочные запреты: запрещалось вырвать травку, прикасаться к некоторым вещам домашнего обихода, носить с собой в кармане носовой платок и т. п. Такой же характер имели и бесчисленные законы о пище и т. п.

Амораям не удалось всю громаду законоположений втиснуть в Талмуд, значительная часть «устного предания» осталась незафиксированной. Она вошла в состав

богословской литературы под названием мидраши. В их состав включены синагогальные проповеди и постановления, сохранившиеся от тех времен, когда складывался Талмуд. Так, мидраш Берешит рабба — собрание древнейших легенд и мифов, связанных с текстом библейской книги Бытия. Комментируя стихи первой книги Библии, Берешит рабба уснащает свои вымыслы сказками и мифами. Подобный материал, связанный с другими ветхозаветными книгами, содержится в мидрашах Шемот рабба, Вайикра рабба и т. п.

Талмуд содержит много нелепых преданий и хитро-сплетений. Тем не менее иудейские клерикалы обязывают верующих изучать Талмуд, усваивать все его законоположения и в соответствии с ними строить свой быт. Находились такие начетчики, которые знали Талмуд «на иглу», т. е. могли наизусть назвать все слова, попавшие под острие иглы, которой прокалывались страницы талмудического трактата. Подобная эквилибристика служила верным средством для отвлечения трудовых масс от злободневных вопросов общественной жизни, от участия в классовой борьбе, для затемнения их сознания религиозными сказками, легендами о чудесах и схоластическими пустыми словопрениями.

Талмуд обращен в прошлое, в эпоху, когда господствовало физическое и духовное рабство. Ни одно его положение не может быть применено к современной жизни. Его учение полностью отвергнуто историческим развитием общества. Именно потому слово «талмуд» стало синонимом всякой нелепости и несуразности, а талмудизм — синонимом буквоедства и начетничества.

Как талмудисты ни старались включить в Талмуд только такие предписания, которые внушали бы людям свято соблюдать повеления Ветхого завета, все же в него вошли элементы народного творчества и наивно-материалистические воззрения, никак не укладывающиеся в прорустово ложе иудейского вероучения. Необходимо поэтому вычленил этот важный фольклорный и рационалистический материал из колоссального количества религиозно-фантастических искажений и наслоений, показать его связь с арелигиозными традициями доталмудической литературы и осветить его культурную и идеологическую ценность.

Глава четвертая

ЭЛЕМЕНТЫ СВОБОДОМЫСЛИЯ В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ И ТАЛМУДЕ

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Энгельс назвал вопрос об отношении духа к природе высшим вопросом всей философии. Вопреки церкви этот вопрос принял более острую форму: создан ли мир богом или существует вечно? И эта важнейшая проблема, подчеркивал Энгельс, имеет свои корни «не в меньшей степени, чем всякая религия, в ограниченных и невежественных представлениях людей периода дикости»¹. Борьба знания против веры возникла уже в эпоху первобытно-общинного строя. С возникновением классов борьба наивно-материалистических взглядов с религиозными воззрениями обострилась. Бессилие древних перед природой переплетается со страхом перед сильными мира сего. Гнет и страх способствовали появлению иллюзорных представлений об объективном мире. Но страх был не единственным социально-психологическим чувством древних людей. Люди не только боялись, но и дерзали: ходили на охоту, удили рыбу, вспахивали землю. Результативные акты, направленные на приобретение даров природы, отмечались веселыми празднествами. Люди радовались и смеялись, выражая в смехе свое превосходство над стихийными силами природы. Потому одновременно с превратными понятиями, обусловленными бессилием, складывались наивные, но реалистические воззрения на окружающий человека мир. Если страх создал богов, то смех породил вольномыслие.

С развитием общественных отношений возрастала потребность в приобретении знаний, утверждающих

власть человека над природой. На основе социальной практики складывалась наука. Эмпирические знания стали главным источником свободомыслия и материализма. Однако богословы замалчивали «вполне ясные признаки материалистического мышления, которое неизбежно возбуждалось процессами труда и всею суммой явлений социальной жизни древних людей»². Более того, теологи стали выдавать некоторые книги древнего происхождения, пронизанные идеей божественного промысла, за небесное откровение. К ним, в частности, они отнесли Библию. Так ценный исторический источник духовной культуры, литературы и религии Древнего Востока стал играть сугубо реакционную роль. Иудейские и христианские теологи не перестают утверждать, будто каждое слово Библии полно тайн и иррационального, божественного смысла. Ее нельзя, говорят они, исследовать, ее можно только благочестиво комментировать. Однако историческая наука доказала, что Библия является сборником различных по жанру произведений, сложившихся на протяжении многих веков и содержащих материал разных эпох древней истории. Вычленив из Библии книги иудейского канона, именуемые Ветхим заветом, отметим, что древнейший его отрывок — Песнь Деборы — возник в XIII в. до н. э., а заключительная часть — агиографы — относится уже к III—II вв. до н. э. Люди, создавшие иудейский канон, были далеки от понимания объективных законов развития природы и общества. В их представлении все «в мире своим существованием обязано богу. Именно потому Ветхий завет и Талмуд защищали тезис о том, что все возникло из ничего и совершается по велению бога Яхве или другого какого-нибудь божества. На этом основании некоторые атеисты перечеркивают Библию как исторический документ. Но нигилизм никогда не был верным компасом в изучении сложных явлений духовной культуры. Внимательное знакомство с текстами Ветхого завета и Талмуда, данными археологии Древнего Востока и рукописями Мертвого моря дает основание заключить, что некоторые произведения Библии носят явно нерелигиозный характер: их авторы подвергают рационалистической критике концепцию божественного промысла, потустороннего мира и небесного воздаяния. К последнему следует, на наш взгляд, отнести авторов книг Екклесиаста (Когелета) и Иова, Ахера и др.

Книга Екклесиаста (в древнееврейском каноне Ветхого завета она называется Когелет) — одно из необычайно трудных произведений Библии. Трудности возникают с первого стиха. Автор начинает свои размышления о ценности жизни словами «Когелета, сына Давидова, царя в Иерусалиме».

Но что такое «когелет»? Иудейская традиция утверждает, что это имя собственное. Однако сына с таким именем, по данным Ветхого завета, у Давида не было. Защитники традиции, не задумываясь, выдают Когелета за Соломона, т. е. за человека, который, по Библии, был сыном Давида и царем в Иерусалиме. Но почему автор, ведя родословную своего героя от Давида, не назвал его настоящим именем? А если герой не сын Давида, так зачем его нужно было возвеличивать царским титулом?

Освещая эти вопросы, отметим, что книга Екклесиаста вызвала крупный спор уже в среде талмудистов в связи с канонизацией Ветхого завета. Некоторые из них задавали себе такой вопрос: может ли она стоять в списке божественных книг? «Сказал рабби Иегуда: мудрецы хотели запрятать сефер когелет, так как слова его противоречат друг другу», — говорится в Талмуде (Шаббат 30б). Хотели, но не запрятали. Почему? По сведениям того же рабби, начало и конец книги суть «слова Торы», т. е. идентичны основным вероопределениям иудаизма. К началу книги Иегуда относит 3-й стих I главы («Что пользы человеку от всех трудов его, которыми трудится он под солнцем?»), а к концу — 13-й стих XII главы («Выслушаем сущность всего: бойся Бога и заповеди Его соблюдай, потому что в этом все для человека»). И поскольку приведенные стихи составляют «слова Торы», то, стало быть, они и защитили книгу Когелет от уничтожения.

И все же одних приведенных стихов было, видимо, недостаточно, чтобы включить всю книгу в канон. Защитникам пришлось придумать ей автора, благочестивое имя которого было бы верным средством для ее освящения. Кто же он?

Известно, что сочинители библейской литературы не страдали авторским честолюбием. Напротив, чаще всего они охотно скрывали свое авторство, приписывая свои про-

изведения существовавшим и несуществовавшим героям, историческим или вымышленным вождям. Судя по страстной борьбе, которая разгорелась вокруг книги Екклесиаста, защитники ее, а может быть и сам автор, решили приписать этот труд такому безоговорочному авторитету в древнееврейской среде, как царь Соломон.

Если талмудисты, поставившие себе цель всеми правдами и неправдами включить «Сефер когелет» в канон, освящали его именем Соломона, то авторы «Когелет рабба» — комментария IX в. к этой книге со ссылками на более ранние источники утверждают, что она была произнесена «мудрым царем на публичных собраниях». Мудрый царь в качестве глашатая общины — серьезный намек на сомнительность авторства Соломона. Когелет — личность вымышленная, нереальная. Более того, когелет — вовсе и не личность.

В Ветхом завете слово «когелет» встречается только в одноименной книге и нигде более. При этом один раз (VII, 27) оно произносится в женском роде: «Вот что нашла я, сказала когелет: надобно соединить одно с другим, чтобы найти вывод»*. Приведенное место ставит под сомнение взгляд на «когелет» как на имя собственное.

Сомнение укрепляется тем, что один раз рефрен произведения «суета сует, все суета» произносит, согласно древнееврейскому оригиналу, ха-когелет (XII, 8). Будь «когелет» имя собственное, то, согласно правилам еврейской грамматики, форма «ха» в данном случае была бы невозможна. Этот префикс присущ только именам нарицательным. А если «когелет» — имя нарицательное, то что оно означает?

Хотя «филология и критика», по меткому выражению Э. Ренана, «не были делом древности», все же обратимся к первому переводу Библии на греческий язык, сделанному по приказу египетского царя Птолемея II Филадельфа в течение III—II вв. до н. э. и известному под названием «перевода семидесяти толковников», т. е. к Септуагинте. Комиссия переводчиков полагала, что «когелет» — женская форма еврейского «кагал» (сбор, собрание народа), и потому перевела его словом «экклесиастэс», что значит «проповедник».

* Этот стих дан в дословном переводе с древнееврейского. Богословы скрыли эту несуразицу и в переводах пишут «Вот что нашел я...»

Приведенные доводы позволяют умозаключить следующее. Автор книги, называя героя Когелетом, хотел, видимо, подчеркнуть, что он не храмовый жрец и не синагогальный проповедник, а провозвестник мудрости. Поучения же, защищавшие разум, провозглашали, по свидетельству Причтей Соломоновых, не в храмах, а на улицах и площадях. Знание заявляло о своем существовании «в главных местах собраний, при входах в городские ворота». Автор Когелета — один из тех мудрецов, который открыто держал речь перед народом и громко проповедовал свои идеи.

Создатель книги избрал форму монолога, которая позволила ему устами героя раскрыть его внутренний мир. Поясняя, что Екклесиаст (Когелет) был «царем над Израилем и Иерусалимом» (I, 12), автор предоставляет ему слово для откровенного и развернутого рассказа о самом себе. «Вздумал я в сердце своем, — говорит Когелет, — услаждать вином тело мое и, между тем, как сердце мое руководилось мудростью, придержаться и глупости, доколе не увижу, что хорошо для сынов человеческих, что должны были бы они делать под небом в немногие дни жизни своей» (II, 3). А потому «я предпринял большие дела»: построил дома, посадил виноградники, сады и рощи, приобрел крупный и мелкий скот, слуг и служанок, собрал серебро, золото и много драгоценностей. Одним словом, «чего бы глаза мои ни пожелали, я не отказывал им» (II, 10). В итоге — полное пресыщение и разочарование: «И возненавидел я жизнь, потому что противны стали мне дела, которые делаются под солнцем; ибо все — суета и томление духа» (II, 17).

Вдумайтесь: ведь это человек тонкой иронии, поэт и мыслитель иронизирует над стремлением иерусалимского вельможи присвоить все себе одному, над его алчностью, ненасытным стяжательством. Судя по его откровенным высказываниям, властитель Иудеи — жадный и пресыщенный, занятый только своей собственной персоной человек. Писатель показывает безысходность жизни, сконцентрированной в собственном «я», как мирозерцание единичного, замкнутого в себе счастья.

«Человек одинокий, и другого нет: ни сына, ни брата нет у него; а всем трудам его нет конца и глаз его не насыщается богатством. «Для кого же я тружусь и лишаю душу мою блага?» И это — суета и недоброе дело!» (IV, 8).

Хрупкому состоянию одиночки противопоставлена сила коллектива. «Двоим лучше, нежели одному... И если станет преодолевать кто-либо одного, то двое устоят против него. И нитка, вдвое скрученная, не скоро порвется» (IV, 9, 12).

Насмешливый тон в адрес царя переплетается с горькой правдой по поводу царских порядков: «И обратился я, и увидел всякие угнетения, какие делаются под солнцем: и вот слезы угнетенных, а утешителя у них нет; и в руке угнетающих их — сила, а утешителя у них нет» (IV, 1). За внутренним монологом владыки, разоблачающим его фальшивую доброту и лживое сочувствие угнетенным, проглядывает лукавое притворство писателя. Не ясно ли, что под маской рассудительного царя скрывается мудрый философ, который издевается над «доброхотством» вельмож и стяжательством угнетателей. Когда жил этот философ?

Библейскую литературу нельзя научно понять и оценить вне социальных условий ее возникновения и вне ее связи с литературами Древнего Востока. Поэтому необходимо установить время появления книги Когелет. Мнения исследователей по этому вопросу расходятся.

Дело усложняется тем, что материал, зафиксированный в Екклесиасте, — не исторический рассказ или беллетристическое повествование. Когелет — книга без сюжета. В ней отсутствуют широкие картины современного ей общества. Ее автор — не летописец и не прозаик. Он — мыслитель. Книга его соткана из идей. Их развитие и составляет внутреннюю связь и создает единство произведения. Поэтому важнейшая задача исследования — анализ идеологии Екклесиаста. Он несомненно приблизит нас к пониманию эпохи и времени написания книги.

Как сказано, Иудея, оказавшись в составе империи Александра Македонского, а затем его престолонаследников, не могла не испытать серьезного влияния древнегреческой культуры. «Со времени завоевания Востока и Иудеи Александром, — пишет советский историк Н. М. Никольский, — условия для осуществления праведности и благочестия, основанных на крайнем обособлении, стали чрезвычайно неблагоприятными. Эллинизм проник во все щели и поры»³.

Напомним, что проникновение древнегреческой культуры обострило классовую борьбу в древнееврейском

обществе. Когелет, как нам кажется, отражает борьбу двух основных группировок в Иудее в III—II вв. до н. э. В книге явно соседствуют две культуры. В каждом стихе проглядывает автор, вскормленный иудейской литературой и глубоко усвоивший философию эллинов. Он — типичный представитель тех слоев Иудеи III в. до н. э., которые хорошо знали культуру своего народа и стремились обогатить ее великими ценностями древнегреческой мысли. Кумранские находки подтверждают этот вывод. Найденный в четвертой пещере отрывок из Когелета, «обнаруживающий расхождение с масоретским текстом и в то же время не являющийся автографом, по палеографическим данным датируют 175—150 годами до нашей эры. Это позволяет думать, что Екклесиаст был составлен в III веке до нашей эры»⁴.

Автор Екклесиаста свои возражения высказывает намеками, нигде не стремится к законченной форме, к логической последовательности. Его взгляды на жизнь, его понимание морали и смысла человеческого бытия чаще всего переданы в загадочной форме. Эти стилистические особенности произведения объясняются тем, что философия как самостоятельная отрасль знания в Иудее не существовала, однако косвенным образом она проявлялась в художественной литературе. Даже в той, которой воспользовались богословы, включив ее в канон. И все же философия упорно стремилась к самостоятельности, просачиваясь из-под давящего ее пресса религиозной догмы в виде философских поучений. Наиболее талантливое их собрание — книга Екклесиаста.

Широко распространено мнение, будто ее отличительная особенность — безысходный скептицизм. Мнение это обусловлено тем, что из 222 стихов книги не меньше двадцати твердят о тщетности всех людских дел: «суета сует, все суета». Такое традиционное суждение о философии Екклесиаста, на наш взгляд, поверхностно.

Екклесиаст — произведение сложное, многослойное. В единый узел здесь сплелись смех отрицания и улыбка утверждения, поиск и разочарование, тонкое наблюдение и мудрое обобщение. И, конечно же, ирония скепсиса. Однако основную идею этого произведения нельзя свести к скептицизму. «Принципом скептицизма, — писал Гегель, — является деятельное отрицание всякого критерия, всяких определенных принципов, какого рода они ни

были бы: чувственное ли знание, рефлекторное ли представление или мыслящее познание»⁵. Автор книги отрицает далеко не всякие принципы. Необходимо только иметь в виду, что почва, в которой зародились и созрели идеи этого замечательного произведения, — иудаизм III в. до н. э. с его учением о делении общества на праведных и нечестивых, о потустороннем мире, о возмездии.

Восставший против сверхъестественных химер автор Екклесиаста откровенно выражает свое негативное отношение к талмудической теории «того света» и небесного суда. «Сказал я в сердце своем, — рассуждает мыслитель, — о сынах человеческих, чтобы испытал их Бог и чтобы они видели, что они сами по себе животные. Потому что участь сынов человеческих и участь животных — участь одна; как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества перед скотом; потому что все — суета! Все идет в одно место; все произошло из праха, и все возвратится в прах» (III, 18—20).

Философ разбивает конценцию иллюзорных обещаний и потусторонних царств. Свои размышления о единстве всех живых организмов и об их конечном существовании он заключает оптимистическим в духе эпикуреизма аккордом: «Итак, увидел я, что нет ничего лучше, как наслаждаться человеку делами своими: потому что это — доля его; ибо кто приведет его посмотреть на то, что будет после него?» (III, 22). Мыслитель сводит, таким образом, счастье к наслаждению. Глупа и унижительна жизнь без счастья. Но стремление к счастью в социальном неустроенном мире сдерживается и подавляется злой и антигуманной силой. Расширяя материал своих философских наблюдений, философ пытается объяснить причины зла.

Учение, в центре которого находится божество и его промысел, окутало человеческое сознание мраком. Учение это проповедует бессилие разума, его неспособность познать подлинные причины общественных конфликтов и социального неравенства. «Тогда я увидел все дела Божии и нашел, что человек не может постигнуть дел, которые делаются под солнцем» (VIII, 17). Деление людей на праведных и нечестивых в зависимости от их отношения к богу автор книги решительно отвергает. Ибо «всему и всем — одно: одна участь праведному и нечестивому, доброму и злому, чистому и нечистому, приносящему

жертву и не приносящему жертвы; как добродетельному, так и грешнику; как клянущемуся, так и боящемуся клятвы» (IX, 2). Нет, религиозная классификация человеческих судеб несостоятельна. Классовое разделение связанных между собой личностей в государстве кроется, по Когелету, в абсолютной зависимости людей от воли отдельного лица, располагающего неограниченной властью. «Есть зло, — говорит философ, — которое видел я под солнцем, это — как бы погрешность, происходящая от властелина» (X, 5). Осторожно и намеком мыслитель призывает к мятежу: «Если притупится топор, и если лезвие его не будет отточено, то надобно будет напрягать силы; мудрость умеет это исправлять» (X, 10).

Но философ — человек своего времени. Он знает нравы вельмож и властелинов. Свое благополучие и спокойствие они охраняют с помощью доносов и тюрем, убийц и виселиц. Умудренный опытом, он осмотрительно заканчивает десятую главу так: «Даже в мыслях своих не злословь царя, и в спальне твоей не злословь богатого; потому что птица небесная может перенести слово твое, и крылатая — пересказать речь твою» (X, 20).

Мера негодования автора Екклесиаста против зла весьма ограничена. В принципе он защищает устои рабовладения и ту социальную систему, при которой мудрые и благородные князья передвигаются на конях, а нищие и невежественные рабы ходят пешком (X, 7).

Живущие в иудейском мире люди, принявшие на веру тезис Даниила: «И многие из спящих в прахе земли пробудятся: одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление» (Дан. XII, 2), — разучились видеть истинный смысл жизни индивидуума. Пафос же Екклесиаста — в поиске реальных и непреходящих основ существования личности. Злобе и жестокости «сильных мира сего» Когелет противопоставляет мудрость и доброту. «Слова мудрых, высказанные спокойно, выслушиваются лучше, нежели крик властелина между глупыми. Мудрость лучше воинских орудий» (IX, 17, 18). Наблюдения убеждают философа в том, что ценность имеет только сама жизнь во всем многообразии ее проявлений. «Да будут во всякое время одежды твои светлы, и да не оскудевает елей на голове твоей. Наслаждайся жизнью с женой, которую любишь, во все дни суетной жизни твоей, и

которую дал тебе Бог под солнцем на все суетные дни твои; потому что это — доля твоя в жизни и в трудах твоих, какими ты трудишься под солнцем. Все, что может рука твоя делать, по силам делай; потому что в могиле, куда ты пойдешь, нет ни работы, ни размышления, ни знания, ни мудрости» (IX, 8—10).

В условиях господства религиозной идеологии философу, отрицающему ее вероопределения, необходимо было, пользуясь выражением Гегеля, найти «принцип мышления», который являлся бы «определяющим критерием истины». Таким всеобщим принципом стал скептицизм.

Скептицизм автора книги Когелет — это прежде всего деятельное отрицание иудейского вероучения о безотрадности земного существования человека. «И похвалил я веселье; потому что нет лучшего для человека под солнцем, как есть, пить и веселиться; это сопровождает его в трудах во дни жизни, которые дал ему Бог под солнцем» (VIII, 15). Следовательно, формула «суета сует, все суета» не содержит идеи об абсолютном бессилии и безысходности. Ближайшим выводом приведенной формулы является отрицательное отношение мыслителя к доктрине о потустороннем существовании личности.

Отклоняя эту доктрину, философ неутомимо трудится над созданием новых начал жизнепонимания. В своей концепции он сочетает дерзость юношества с мудрым спокойствием возмужалости. «Утром сей семя твое, и вечером не давай отдыха руке твоей; потому что ты не знаешь, то или другое будет удачнее, или то или другое равно хорошо будет» (XI, 6). Неподвижности, господствовавшей в ветхозаветной идеологии, автор Екклесиаста противопоставляет поиск, пытливость, независимость духа, его устремленность к познанию мира, прославление физических и духовных радостей. «Веселись, юноша, в юности твоей, и да вкушает сердце твое радости во дни юности твоей, и ходи по путям сердца твоего и по видению очей твоих, только знай, что за все это Бог приведет тебя на суд» (XI, 9).

Предупредительные слова о суде являются, по-видимому, вставкой благочестивого редактора. Они не вытекают ни из откровенного признания права на свободумыслие, ни из призыва к вольному духу, ни из всей внутренней логики произведения. Отметим, что исследо-

ватели Екклесиаста указывают и на ряд других подобных вставок. Полагают, в частности, что стихи, на которые ссылается рабби Йегуда как на «слова Торы», также являются тенденциозным добавлением тех, кто канонизировал книги, включенные в состав Библии. К подлинной философии Екклесиаста эти вставки и добавления никакого отношения не имеют. Реалистическая в своей основе, она безоговорочно признает только жизнь в ее конкретно земной многоликости: «Сладок свет, и приятно для глаз видеть солнце» (XI, 7).

Светлый и дерзновенный философ тихо и добродушно смеется над невежеством и ханжеством, над глупостью и косностью: «По какой бы дороге ни шел глупый, у него всегда недостает смысла, и всякому он выскажет, что он глуп» (X, 3). Открыто обращаясь к человеку, автор Екклесиаста советует ему: «Удаляй печаль от сердца твоего, и уклоняй злое от тела твоего» (XI, 10). Работай, трудись, люби жизнь, пока «не померкли солнце, и свет, и луна, и звезды, и не нашли новые тучи вслед за дождем» (XII, 2). Будь в жизни активным, «доколе не порвалась серебряная цепочка, и не разломалась золотая повязка, и не разбился кувшин у источника, и не обрушилось колесо над колодезем» (XII, 6). Не останавливайся в нерешительности, ибо «кто наблюдает ветер, тому не сеять; и кто смотрит на облака, тому не жать» (XI, 4).

Жизнелюбием и жизнедеятельностью пронизана философия Екклесиаста. Ее скепсис — выстрел по плотной пелене талмудической догматики, очищающий почву для усвоения реалистических основ жизни и естественных начал нравственности.

КНИГА ИОВА И «ОРАХ ОЛАМ»

Переходя к анализу содержания книги Иова, отметим, что она отличается от остальных произведений Ветхого завета своим особым жанром. Она — философская поэма. Ее 42 главы содержат выразительный пролог, вдохновенные диалоги и лаконичный эпилог. В прологе воспроизведена жизнь человека из земли Уц по имени Иов, которого бог одарил несметным богатством и семейным счастьем. Но настал день, когда ангелы предстали перед господом, и «между ними пришел и сатана» (I, 6), только

что вернувшийся из скитаний по земле. «И сказал господь сатане: обратил ли ты внимание твое на раба моего Иова? Ибо нет такого, как он, на земле: человек непорочный, справедливый, богобоязненный» (I, 8). Сатана резонно ответил богу: даром что ли Иова праведник, ведь у него все есть — и дома, и стада, и сыновья, и дочери. «Но прости руку твою, и коснись всего, что есть у него — благословит ли он тебя?» (I, 11). По взаимному согласию бога и сатаны последний разорил Иова, уничтожил его двор и скот, умерщвил его детей и их слуг, и его самого поразил лютой проказою, причинявшей ему жестокие страдания.

Автор поэмы — мастер крупного масштаба. Чтобы создать впечатление о страданиях Иова, он включил в сюжет поэмы трех друзей главного героя (Елифаза Феманитянина, Виллада Савхейянина и Софара Наамитянина), которые пришли «сетовать с ним и утешать его». Но, подняв глаза свои, они издали еле узнали его, зарыдали, разодрали свою верхнюю одежду и сидели с ним на земле семь дней и семь ночей, не проронив ни слова.

Иов, одержимый страданием, охотно описывает свои муки, однако ничто так сильно не впечатляет, как картина молчаливо сидящих на земле четырех мужчин в течение семи суток. От этой сцены читатель физически ощущает острую телесную боль, которую испытывает Иов, и глубокую печаль, охватившую его друзей.

Сильная сцена молчания переходит в громовой раскат гнева и проклятий. Заговорил Иов. Его речь — торжествующая ненависть, обретшая достойный объект: бога и его неправые деяния. В спор вступают друзья главного героя. После трех серий диалогов между Иовом и каждым из его друзей автор в заключительной части поэмы рисует картину теофании (богоявления), которая, по меткому выражению З. Косидовского, имеет «характер harpy end»⁶.

Для исследования философской направленности дискуссии, развернувшейся на страницах поэмы, необходимо иметь в виду, что Библия — книга в высшей степени сложная. В ней не все просто, не все ясно и понятно. От далекого прошлого, которое кое-где фантастически преломилось на ее страницах, нас отделяют тысячелетия. Только по намекам можно догадаться о смысле и содержании ее литературного материала. К этим намекам мы,

в частности, относим слова «орах олам» (букв. перевод — «пути древних»), которые помогут разобраться в вольнодумных творениях, по не совсем понятным причинам включенных в состав Ветхого завета.

Слова «орах олам» встречаются в Ветхом завете только один раз: в книге Иова (XXII, 15). В русском переводе мы читаем: «Неужели ты держишься пути древних [орах олам], по которому шли беззаконные». Вопрос Елифаза Фемапитянина обращен к Иову. Вопросающий напоминает другу, что сторонники «орах олам» считаются нечестивцами, так как говорили богу «отойди от нас», а потому преждевременно были истреблены.

Представляется, что слова «орах олам» могут послужить верным основанием для правильного понимания подлинных воззрений автора книги Иова.

Редко можно встретить книгу, которая пользовалась бы таким вниманием исследователей истории литературы и почитанием у своего народа, как книга Иова. Автор ее разделил участь великих поэтов других народов древности: он остался неизвестным. Судя по содержанию книги, можно сказать, что он для своего времени был человеком широкой образованности.

Исследователи книги Иова приходят к выводу, что она была написана в IV—III вв. до н. э.⁷, когда Иудея испытывала сильное влияние со стороны эллинистической культуры и философии, когда борьба «за» и «против» эллинизма в Иудее имела глубокий политический смысл.

Автор произведения приходил в отчаяние от окружающего мира и старозаветного принципа его постижения. Он восстал против религиозной доктрины, отрицающей земную жизнь и обещающей благо в некоем мистическом царстве.

То, что книга Иова ничего общего с откровением не имеет, а является произведением художника, уже было понято в древние времена даже благочестивыми толкователями Библии. Так, талмудист Самуил бар Нахмани отметил, что «Иова никогда не было, Иов только притча» (Баба-батра, 15а).

Христианские богословы II в. воспевали Иова, выставляя его в качестве примера праведности и долготерпения, вознагражденного за страдания милостью бога. Так,

в соборном послании апостола Иакова сказано: «Вот, мы убажваем тех, которые терпели. Вы слышали о терпении Иова и видели конец оного от Господа, ибо Господь весьма милосерд и сострадателен» (V, 11). Продолжая апостольскую традицию, современные теологи и буржуазные философы также утверждают, что Иов — многострадалец, который сохранил верность создателю, а потому и был обласан его вниманием. Книга Иова, подчеркивает буржуазный исследователь еврейской литературы И. Трунк, написана «благочестивым евреем, апологетом иудейства»⁸. Американский библиист С. Терриен, как бы полемизируя с Трунком, утверждает, что автор книги Иова опровергает иудейский этический монотеизм и открывает «чистую религию», пригодную для всех людей, особенно для современного человечества. По Терриену, Иов близок «нашему поколению» тем, что он выразил кризис догматического сознания и предвосхитил основные принципы экзистенциализма, т. е. напомнил человеку, что ему надо отказаться от самообольщения и самоуверенности и подчиниться космической силе божества⁹. Для религиозного философа М. Бубера Иов — символ великой тайны деяний бога Яхве и нерасторжимости святого союза Яхве со своим народом. «В наши дни, — пишет Бубер, — не перестают спрашивать: после трагедии в Освенциме может ли иудейство продолжать свое существование?.. Можем ли мы после того, что случилось в Освенциме, жить в боге... верить в бога?»¹⁰ Бубер ставит в пример Иова, его страдания и его непоколебимую веру в справедливость божьего суда. Однако тема произведения не в теодицее, не в оправдании бога, а в выяснении нравственной ценности бога.

Человек глубокой мысли и неукротимой страсти, автор книги Иова осознал несостоятельность религиозного мировоззрения, обесценивающего земное и единственное бытие человека. В поэме показана трагедия мироощущения личности, разуверовавшейся в божественную справедливость. Иов — обобщенный художественный образ, обретший основы реалистической мысли, сделавшейся судьей над жизнью и людьми. Пытаясь проникнуть в сущность неотвратимых явлений вселенной, Иов выходит за рамки привычной религиозной идеологии. В его представлении бог — философская категория, выражающая могущество и необходимое бытие самой природы.

Примечательно, что теолог и философ X столетия Саадия Гаон*, страстно защищавший библейскую космогонию и резко нападавший на критиков догмата мирсотворения, говорил, что люди, утверждающие, будто все существующее не имеет ни начала, ни конца, т. е. что мир существует вечно. находят основания для подобных воззрений в книге Иова. В этом произведении Саадия выделяет слова «орах олам» и подчеркивает, что они означают не «пути древних», как их обычно толкуют, а «пути вечности». Указав на то, что теорию вечности мира в Ветхом завете называют «орах олам», т. е. системой вечности, а сторонников этой теории — нечестивцами, потому что они допускают безграничное в пространстве и беспредельное во времени существование вселенной, Саадия приведенные слова из книги Иова комментирует следующим образом: «Смысл этих слов такой: неужели и ты (Иов. — М. Б.) признаешь правильным взгляд тех сторонников вечности мироздания, которые погибли безвременно и т. д.»¹¹.

Это важное свидетельство. Богослов, цепко державшийся за доктрину священных книг Ветхого завета, признает, что Иов не был приверженцем библейского мифа о сотворении богом мира из ничего. Иов, по мнению Саадии, — поборник системы вечности, теории «орах олам», т. е. Иов опровергает сверхприродную сущность бога. По воззрениям Иова, космическое бытие бога растворилось в бесконечном и необходимом бытии природы.

Однако Иов не ограничивает исследование вопроса о бытии бога лишь темой о взаимоотношении господина и вселенной. Его особо интересует проблема взаимоотношения бога и человека. Может быть, бог — этический принцип мира, а человек — интегральная частица в существовании высшего нравственного принципа?

Развитие фабулы поэмы в диалогической форме выявляет гнев Иова, гнев, который всем своим пылом обрушивается на всевышнего. Зачем бог коварно играет с человеком? Почему он создает светлые возможности, мрачно скрывая условия их реализации? Если человек — ничтожная игрушка в руках случая, то зачем богу вести мелкие счеты с ним?

* Саадия Гаон, или Саадия из Файюмы в Египте (892—942) — представитель средневековой еврейской философии.

Друзья пытались успокоить Иова, отстаивая религиозное учение о возмездии. Один из них, Елифаз Феманитянин, говорил: страдание — благо, страдающий воскреснет из мертвых, обретет счастье в загробном царстве. «Блажен человек, — проповедует Елифаз, — которого вразумляет Бог... Ибо Он причиняет раны и Сам обвязывает их» (V, 17—18).

Автор книги Иова негодуяще отвергает доводы Елифаза. В почти тех же выражениях, что и Екклесиаст, он говорит: божественная справедливость — миф, вымысел. Жизнь показывает, что «все одно» бог «губит непорочного и виновного... Если этого поражает Он бичом вдруг, то пытке невинных посмеивается» (IX, 22, 23). Реальные факты опрокидывают доктрину воздаяния. Защита божественной несправедливости теорией «того света» несостоятельна, устарела. Друг Иова Вилдад Савхеянин откровенно заявляет: да, «мы вчерашние, и ничего не знаем» (VIII, 9).

Концепция друзей Иова — идеология вчерашнего дня, она ничего общего с разумом и правдой не имеет. Возбравшись на вершину страсти, Иов стыдит бога, который за малейшие проступки тяжело карает человека: «Если я согрешил, то что я сделаю тебе, страж человеков!» (VII, 20). И этическая ценность бога оказывается весьма сомнительной. Бог не добр. Он безразличен к людским судьбам и страданиям. Человек конечен, дни его земного существования сочтены, а иной, кроме земной, жизни не существует. Так где же «страж человеков?» Может ли он спокойно перенести муки и горе людей, унижающие в человеке человеческое? Нравственно ли не сострадать к страдающему? Тем более нравственно ли заставлять страдать безвинного и праведного человека?

«Невинен я! — восклицает Иов, — а страдаю». Страдает Иов не только физически, но главным образом духовно, ибо распадается старая, укоренившаяся картина и концепция жизни. Религиозная доктрина о боге как вседержителе вселенной и нравственной ее основе рушится. Бог по наущению сатаны хотел проверить человека, а вышло, что человек в силу превратности своей судьбы проверил бога и находится на извилистом и трудном пути приобретения новой философии жизни.

Глубокие размышления Иова о жизни и страданиях, об ответственности и невинности человека направлены

против религиозного догмата об абсолютной доброте бога. Иов приходит к противоположному выводу: бог — воплощение зла. «Земля отдана в руки нечестивых, лица судей ее бог закрывает» (IX, 24). Бог, стало быть, защищает социальное зло, превращает суд в произвол. Довод о неправом божестве, прикрывающем беззаконие, — яркое свидетельство скептического отношения поэта к духовным ценностям современного ему общества.

Один из друзей, Софар Наамитянин, вопрошает Иова: неужели можно отыскать сущность божества, неужели можно постичь совершенство всемогущего? Совершенство? В чем оно находит свое выражение? В том, иронизирует Иов, что «покойны шатры у грабителей?», у тех, кто «носят бога в руках своих» (XII, 6).

Социальная неустроенность мира причиняет величайшие муки и страдания. А бог? Почему «беззаконные живут, состареваются и силами крепки? Дети их устроены, дома их в благополучии. Доколе! И нет жезла божия на них» (XXI, 7, 9). Поэтому Иов готов вступить в спор с самим богом и от него потребовать ответ на вопрос, почему нечестивцам хорошо, а праведникам худо. «Но я к вседержителю хотел бы говорить, и желал бы состязаться с богом» (XIII, 3).

Однако человек из земли Уц понял, что нельзя состязаться с божеством. Почему? «Еще и ныне горька речь моя... О, если я бы знал, где найти его... Я изложил бы перед ним дело мое... Неужели он в полном могуществе стал бы состязаться со мной?» (XXIII, 2—6). Но куда ни пойдешь, бога нигде не сыщешь. «Вот, к востоку иду, и нет его, к западу, и не замечаю его. Творит ли он что на севере, я не вижу его; скрывается ли на юге, я не усматриваю» (XXIII, 8, 9).

Анализ текстов поэмы дает основание не согласиться с советским историком А. П. Кажданом, который пишет, что автор книги Иова «ищет утешение в реакционной мысли, — что божьи дела выше человеческого разума, и поэтому человек, как бы плохо ему ни было, должен благословлять имя божье»¹². Автор поэмы недвусмысленно заявляет: уста Иова — «бурный ветер», они обращены «против бога».

Ветхозаветная доктрина лежит в пыли. «Рушились думы мои, — говорил Иов, — достояние сердца моего» (XVII, 11). Железные прутья окостеневшей идеологии

разбиты. Дерзостное восхождение к вершинам реалистической мысли увенчалось успехом. Взвилась бурной грозой мысль Иова и слышен ее громогласный клич к людям: бога нигде нет!

Для спасения иллюзорной картины мира и устаревшей морали в книге появляются тривиальные проповеди Елиуя, — персонажа, видимо, отсутствовавшего в первоначальном сюжете поэмы. Очевидно, после того, как книга была уже завершена и оказывала влияние на умы людей, благочестивая рука вписала его. В интеллектуальном отношении Елиуй — типичный представитель ветхозаветной идеологии, противостоящей каждой новой мысли, служившей увеличению знания и счастья на земле. На протяжении шести глав (XXXII—XXXVII) Елиуй — это посланник из прошлого, занимается пустым славословием в адрес бога, запрещая человеку разобраться в его бытии или, вернее, в его небытии: «Вседержитель! мы не постигаем его... Посему да благоговеют пред ним люди, и да трепещут пред ним все мудрые сердцем» (Иов, XXXVII, 23—24).

Единственной мерой для обуздания дерзновенной и высокой мысли служит страх, плотно закрывающий уста ищущего ответ на кардинальные вопросы жизни и наполняющий сердце покорностью и смирением. Речь Елиуя — вставка тенденциозного редактора. Ее язык противоречит архаичному словарю произведения. Она чужда идейному и образному строю поэмы.

Отметим, что не только речи Елиуя являются более поздним литературным напластованием. Кюнел, Кауч* и другие исследователи библейских текстов пришли к выводу, что и глава XXVIII вызывает подозрение в интерполяции. В самом деле, мог ли Иов, восставший против божественного промысла и правосудия, сказать: «Вот, страх господень есть истинная премудрость, и удаление от зла — разум» (XXVIII, 28). Защитой страха автор оказался бы в безысходном противоречии с самим собой, опроверг бы свою глубокую веру в силу человеческой мысли, способной разбить пределы, установленные традицией и догматами. Автор книги Иова создал великое произведение искусства, в котором стремился разрушить

* А. Кюнел (1828—1891) — голландский библейский критик; Э. Кауч (1841—1910) — немецкий библеист.

фанатичную веру в божественную справедливость и загробное воздаяние. Вольнодумный поэт наметил пути зарождения новой концепции жизни, потрясающей своей глубиной и реалистичностью.

В заключение поэмы выведен «из бури» господь. Но и он не в силах ответить на тревожные раздумья человека из земли Уц: почему бог творит неправый суд, зачем он поощряет социальное зло и заставляет страдать безвинных. По воле автора небо забрасывает Иова множеством вопросов. Все они сводятся к проблеме о потаенной сущности неотвратимых явлений природы. Ни разу голос «из бури» не говорит о том, что же все-таки следует понимать под справедливостью и несправедливостью, что такое совесть мира, где найти верные основы морали. Заставив бога высказать свои соображения о «тайнствах» вселенной и неизбежности круговорота явлений природы, поэт вынуждает Иова признать: «Вот я ничтожен; что буду отвечать Тебе? Руку мою полагаю на уста мои». За наивным благочестивым исходом спора человека с богом скрывается саркастическая улыбка стихотворца о бессмысленности разговора с всевышним, ибо в вечном и незыблемом потоке вещей естественного мира нельзя найти меру нравственности и социальной справедливости. Раз бог уходит от существа спора, то зачем разговаривать с ним? Не лучше ли замкнуть уста? И все же господу «из бури» поэт вложил такие слова, которые выявляют убежденность автора поэмы во всеилии и могуществе разумной личности: «Препояшь, как муж, чресла твои: Я буду спрашивать тебя, а ты объясняй Мне. Ты хочешь ниспровергнуть суд Мой, обвинить Меня, чтобы оправдать себя? Такая ли у тебя мышца, как у Бога?.. Укрась же себя величием и славою, облекись в блеск и великолепие. Излей ярость гнева твоего... тогда и Я признаю, что десница твоя может спасти тебя» (XL, 2—9).

Обобщающая сила приведенных аккордных стихов безгранично расширяет смысл поэмы, превращая ее в высокое искусство, воспевающее богоборчество и свободомыслие. Не случайно библейская притча о человеке из земли Уц послужила вольнодумцам XVI и XVII вв., поэтам XVIII и XIX столетий важнейшей основой для прославления не божественного могущества, а трагического величия человека. Гёте сказал: «Пролог моего Фауста имеет сходство с экспозицией Иова». Тем самым

великий поэт откровенно заявил о своем поэтическом влечении к образу, защищавшему право разума искать ответы на коренные вопросы бытия. И Байрон в прологе к «Манфреду», напоминающем пролог книги Иова, выразил глубокую убежденность в безграничной силе человеческого разума.

ЭЛЕМЕНТЫ ФОЛЬКЛОРА В ТАЛМУДЕ

Концепция мира и человека Екклесиаста и Иова была литературно оформлена в то самое время, когда складывались выдвинутые книжниками первоначальные законоположения, т. е. те основные принципы, на которых зиждется Талмуд. И хотя Талмуд, по замыслу его авторов, должен был стать непроницаемой броней вокруг Торы, все же он не смог оградить народ от неиудейских и антииудейских влияний. Более того, в самом Талмуде сохранились элементы духовной культуры, связанные с философией вольнодумных произведений Библии и фольклором, отображавшим реалистическое миропонимание и вольномыслие народных низов.

Вольнодумство Талмуда не представляет собой системы взглядов. Если бы и была такая, то она решительно истреблялась бы законоучителями.

Уместно отметить, что имя божье вызывало у верующих особое благоговение, страницы, на которых оно значилось, прятали поэтому от уничтожения. И в настоящее время набожные евреи свято берегут от порчи тексты, в которых фигурируют имена бога: Яхве, Элохим, Шаддай и т. п. Однако талмудисты истребляли вольнодумные произведения целиком и полностью, в том числе и страницы, заполненные божьими именами. Рабби Измаил говорил: «Книги минов не спасают от пожара, но оставляют гореть вместе с именем бога, в них заключающимся». Рабби Тарфон сказал: «Клянусь детьми, если они (книги еретиков. — *М. Б.*) попадутся мне в руки, я их сожгу вместе с именем бога, ибо если меня преследует кто-нибудь, я скорее найду в языческое капище, чем к ним (к еретикам. — *М. Б.*), ибо язычники отрицают бога (Яхве. — *М. Б.*) по незнанию, а эти знают и все-таки отрицают». Рабби Измаил сказал: «...должны быть уничтожены вместе с именем бога книги минов, вносящие не

мир, а вражду, ненависть и разлад между Израилем и Отцом его в небесах» (Тосефта Шаббат XIV, 4).

Идеологи иудейства не ограничивались только цензурными актами, они любого человека, распространявшего свободомыслие, подвергали остракизму. «Какие лица не имеют удела в будущей жизни?» — спрашивают авторы трактата Сангедрин (X, 1). Ответ гласит: «Кто говорит, что нет воскресения мертвых, что Тора не от бога, и эпикуреец. Рабби Акиба добавил: также кто читает сефарим хицоним» (книги, не вошедшие в канон. — *М. Б.*). К этим лицам прибавили тех, «кто отвергает иго (т. е. вероотступник. — *М. Б.*), кто нарушает знак завета, кто изобличает Тору. . .»

Разумеется, в этих условиях трудно было создать систему материалистических воззрений и произведения свободомыслия. Тем более наивно думать, что они могли войти в состав Талмуда. Дошедшие до нас элементы вольномыслия затаились в фольклоре, в анонимных и остроумных произведениях малых форм, т. е. главным образом в притчах и афоризмах. «Не отнесись к притче пренебрежительно, — сказано в Талмуде. — Подобно тому, как при свете грешной свечки отыскивается оброненный золотой или жемчужина, так с помощью притчи познается истина»¹³. Во многих притчах и афоризмах высказывается негативное отношение к мудрецам Торы и Мишны (к талмид-хахамам). Симон бен Гамлиила говорил: «Всю свою жизнь я воспитывался между мудрецами и не нашел в сущности ничего лучше, чем молчание; не мудрствование главное, а дело» (Абот I, 17); рабби Элеазар говорил: «Грейся у огня мудрецов, да берегись только — не обожгись об их уголья, ибо кусаются они едко, по-лисьему; ужалят метко, по-ехидному; шипят они, словно змеи лютые, что слово, то уголь раскаленный» (Абот II, 16).

Резко отрицательно относится к талмид-хахамам, составившим когорту фарисеев, автор Абота де рабби Натана. Дифференцируя их по разрядам, он многих классифицирует как ханжей и лицемеров, исполнявших Тору ради почести и славы. В трактате Хагига 14б разоблачается святотатство и лицемерие талмудистов: «Красиво проповедуют (основы Торы и Мишны. — *М. Б.*), а безобразно живут». Ненависть к составителям законоположений была настолько велика, что она выразилась в тре-

бовании: «Если на одежде талмид-хахама обнаружено пятно, то он подлежит смертной казни» (Шаббат 114а).

Приведенные афоризмы отличаются беспощадной трезвостью и свободой. В подобных изречениях народный гнев вольно и безнаказанно нашел впечатляющую форму для своего выражения. Широко и глубоко используя афоризмы, народная мудрость высмеивала серьезничание официальных учителей, их заносчивость и отчужденность. Можно привести много сентенций, восхваляющих труд и подлинную мудрость, к примеру: «Люби работу, ненавидь господство» (Абот де рабби Натана, 1-я версия, XI); «Если человек не пахнет летом, то чем же он будет питаться зимой?» (мидраш к Притчам Соломоновым, VI); «Подлинный мудрец лучше пророка» (Баба-батра 12а); «Человек, который не обладает знанием, не вызывает сочувствия» (Сангедрин 92а); «Люби труд, презирай напыщенную ученость и не навязывайся в знакомство к барам» (Абот I, 10); «Кто гонится за знаменитостью, теряет популярность; кто не совершенствуется, измельчается; не приобретающий знания, не достоин существования; злоупотребляющий властью долго не удержится» (Абот I, 13); «Если тебе скажут искали, но не нашли — не верь; если тебе скажут не искали, но нашли — не верь; если тебе скажут искали и нашли — верь» (Мегилла 6б). Лапидарен афоризм: «Меньше говори, да больше делай» (Абот I, 15).

Сохранились изречения, направленные против догмата богооткровенности Ветхого завета. Отдельные талмудисты наталкивались на противоречия, сохранившиеся в Пятикнижии. Так, например, они отметили, что по рассказу книги Исход (XIX, 20) Яхве во время синайского откровения спустился на вершину горы, а по сведениям Второзакония (IV, 36) он говорил с неба; по книге Чисел (XXXIII, 38) Аарон умер на горе Гор, по Второзаконию (X, 6) — в Мосере; согласно книге Чисел (VIII, 24), служебный возраст левитов определяется в 25 лет и старше, а в той же книге (IV, 23) он определяется в 30 лет и старше; в книге Исход (XII, 15) Яхве обязывает евреев в праздник пасхи семь дней подряд есть мацу, а согласно Второзаконию (XVI, 8) — только шесть дней. Встречается даже соображение и общего характера: «Не все Пятикнижие (не вся Тора) было преподано Моисею,

а лишь основные положения» (мидраш Танхума)^{13а}. Бесспорно, кое-кто из талмудистов смутно чувствовал, что даже Моисеево Пятикнижие, не говоря уже о других произведениях Ветхого завета, является не речением господним, а сочинением смертных.

Если отдельные талмудисты поняли, что Пятикнижие полно противоречий и, следовательно, опровергали доктрину о его божественном происхождении, то «эпикурейцы» открыто высмеивали фантастическую теорию богооткровенности Торы и комическую серьезность теологов, проповедовавших догмат об исконности иудейского монотеизма. В Талмуде зафиксирован патетический призыв главы Ямнийской школы Иоханана к своим последователям и единомышленникам быть во всеоружии в борьбе против еретиков-эпикурейцев, которые открыто заявляли, что сама Библия проповедует веру не в одного и единственного бога Яхве, а во множество ему подобных. Чаще всего они аргументировали свои положения текстом Ветхого завета: «Сказал Элохим (т. е. боги. — *М. Б.*): создадим человека по образу нашему» (Бытие I, 26). Библейское свидетельство об участии многих богов в сотворении человека подрывало, надо полагать, веру в яхвизм, которую танаи стремились во что бы то ни стало внушить пастве. Потому жаждущий спасения от критики «эпикурейцев» иудейского монотеизма Иоханан искажает прямой смысл «священных» текстов Торы и молит своих учеников на «злое исчадие» еретиков ответить так: «Везде, где в Торе излагаются деяния бога во множественном числе, подразумевается не сам бог, а исполнители его воли, чудотворные небожители»¹⁴.

Примечательно отношение отдельных талмудистов к истории, описанной в Числах. Не успел Моисей убедить древних евреев в своей пророческой миссии, как Корей и с ним «из сынов Израилевых еще двести пятьдесят мужей, начальники общества, призываемые на собрания, люди именитые», восстали против Моисея и Аарона, сказав им: «Полно вам, ведь все общество, все святые, и среди их Яхве: почему же вы ставите себя выше народа Яхве?» (Числа XVI, 3). Нетрудно догадаться, что Корей поднял бунт против религии откровения, против «пророка», олицетворявшего эту религию. И все же в мидраше Бамидбар рабба (XVIII, 2) Корея считают «великим мудрецом».

В одном из трактатов Талмуда (Иома 85б) откровенно сказано, что предписания Торы не заслуживают того, чтобы ради них жертвовать жизнью. Комментируя текст книги Левит (XVIII, 5) «И соблюдайте законы Мои и уставы Мои, которые исполняя, человек будет жив через них: Я Яхве...», талмудист резонно отмечает: «Сказано живы будете ими, но не должны же умирать из-за них».

Среди талмудистов были единичные, но откровенные представители атеистической мысли. К ним принадлежит Элиша бен Абуя (I—II вв. н. э.*). Уже в ту эпоху, когда стали широко проповедовать, будто Талмуд является «боговдохновенным» словом, Элиша поднял свой голос против догматического утверждения о небесном происхождении иудейских священных книг. Законоучители называли его Ахером — другим, т. е. отступником. «Другим» он стал называться потому, что он не расставался с «еретическими книгами» (Хагига 16б)**. Под последними понимали произведения древнегреческих мыслителей-материалистов. Упоминается философ Авнимос Гагарди, в дружбе с которым состоял Ахер. Г. Грец полагает, что Авнимос — это древнегреческий мыслитель Эвонимос из Гадары (II в. н. э.)¹⁵. Система его взглядов характеризуется как антирелигиозная, поскольку она высмеивала оракулов и проповедь о сверхъестественном происхождении вещей.

Следуя философии книг Когелета и Иова, Элиша отвергал догматы воскресения мертвых и прихода мессии. Ахер призывал молодежь к познанию светских книг. «Кто изучает науку в юности, — говорил он, — подобен пишущему чернилами на новой бумаге, а кто начинает учение в старости, подобен пишущему чернилами на старой бумаге» (Абот IV, 20). Элиша бен Абуя был ненавистен талмудистам, и в трактате Хагига он причислен к тем, кто навсегда лишен «будущей жизни».

* Штрак его называет «Фаустом иудаизма». См. H. Strack. *Einleitung in den Talmud*. Leipzig, 1900, S. 91.

** Читать древнегреческую литературу было запрещено. В Тосефта Абода-зара (I, 20) записано: «Спросили рабби Иисуса: можно ли учить сына греческой книге? Он ответил: ее можно учить в такое время, когда ни день, ни ночь», т. е. никогда. Любое общение с греческой культурой считалось вероотступничеством. «Хожение в театры язычников, — говорится в Сагедрин VII, 4, — запрещается как идолослужение».

Средневековый еврейский философ Ибн Дауд (около 1100—около 1180) в своем произведении «*Emunah gamah*» («Возвышенная вера») по поводу Элиши бен Абуи говорил: «Когда зажигается свечок мудрости, гаснет свет религии»¹⁶.

Наиболее ярким последователем Элиши был талмудист Иеремия (IV в.). Он открыто заявлял, что занятие полезными делами — такая же добродетель, как изучение Торы. Иронически относился он к усердным занятиям танаев по увеличению количества галахот, высмеивал законотворчество талмудистов (Рош-хашана 13а; Сота 165). За протест против казуистики иудейских теологов Иеремия был изгнан из богословской тивериадской академии (Баба-батра 23б). По Сангедрину (24б), Иеремия характеризовал вавилонский Талмуд как темное царство, выражая свою мысль словами из Плача Иеремии: «Посадил меня (бог. — М. Б.) в темное место, как давно умерших» (III, 6).

О книгах Когелет и Притчи Соломоновы он говорил: утверждают, будто автором этих книг является Соломон, но не потому, что он их действительно написал, а потому, что опасались их уничтожения (Когелет рабба XIII, 14).

Образую «мир осязаемых, ощущаемых призраков»¹⁷, религиозное сознание чувствует себя в безопасности до тех пор, пока оно не подвергается осмеянию. Любая религия поэтому осуждает смех и шутку. Иудаизм не составляет исключения. Акиба бен Иосиф проповедовал, что «смех и шутки приучают человека к разврату» (Абот III, 13). Надо полагать, именно потому, что в Екклесиасте слышен смех остроумного мыслителя, Акиба был против его канонизации (Иер. Сота 80, 14). Преследовал он и того, кто Песнь песней считал поэмой веселья и любви и распевал ее стихи на празднествах. Авторы Псалтиря также открывают свои проповеди благочестия с решительного запрета: избегайте общества «лецим», т. е. собраний насмешников (Псалом I, 1).

Для талмудической литературы характерна серьезность. Она связана с запретами, с повелениями, насильем и ограничением личности (на церковном языке: со смирением духа), устрашением и страхом. В Талмуде редко кто смеется. Смеялось вольномыслие. «Жили-были, — отмечает Талмуд, — два еретика, одного звали

Веселость, другого — Радость»¹⁸. Примечательно, что, описывая занятие людей по созданию золотого тельца, талмудист говорит: «Они играют и веселятся, ибо являются вероотступниками» (Шемот рабба XLI, 7). Смех подрывал веру в единого бога Яхве, смех превратил священного тельца в обычного теленка. Смеялся ам-хаарец. Смеялась народная масса.

Смех ам-хаареца приобрел глубокое, мировоззренческое значение. Смех выражал особую точку зрения. Она сохранилась, в частности, в маленькой сатирической повести, разоблачающей жрецов, от имени Торы обирающих бедноту. «Жила вдова с двумя дочерьми, все ее имущество состояло из небольшого участка земли. Когда она пахала свое поле, Моисей ей сказал: «не запрягай вола вместе с ослом». Вдова стала сеять, Моисей запретил ей пользоваться смешанными семенами. Когда настало время жатвы, Моисей напомнил ей, что она обязана оставить для бедняков упавшие колосья, забытые снопы, а края поля оставить в пользу бедных несжатыми. После обмолота Моисей повелел вдове отложить долю жрецу в качестве приношения десятины. Она исполнила повеление, но ввиду ожидаемого разорения поспешила продать поле и купить пару молодых овец, чтобы воспользоваться шерстью и приплодом. Но как только приплод появился, пришел Аарон и сказал: «дай мне первенца, ибо так повелел Яхве». Когда пришла пора стричь овец, Аарон сказал ей: «отдай мне первую стрижку». Тогда вдова возроптала: «у меня нет больше сил выносить этого человека; я заколю животных и воспользуюсь их мясом». Но когда она их заколола, Аарон сказал ей: «Отдай мне плечо, щеки и внутренности». Тогда она воскликнула: «Даже заколов животных, я не могу избавиться от этого человека, пусть тогда все будет посвящено богу». «В таком случае, — возразил Аарон, — оно целиком принадлежит мне, ибо Яхве сказал: «Все посвященное в Израиле принадлежит тебе» (Числа XVIII, 14). Он забрал мясо и унес с собой, оставив вдову с дочерьми плачущими»¹⁹.

Сатира, направленная против официального культа и его служителей, переплеталась с радостным смехом народных праздников. Талмудисты старались вытравить смех, его светлое начало и обновляющую силу, придавая праздникам мрачно-религиозный характер. Одним из

главных праздников иудаизма является йом-кишпур (Судный день), в современном виде он обставлен постом, розгами и другими ритуалами, имеющими целью вызвать чувство уничижения, беспомощности, упования на бога, сокрушенности и покорности. Но некоторые материалы показывают, что Судный день в древности был буйным праздником веселья молодежи. «Рабби Симон сын Гамлиила сказал: не было таких праздников для Израиля, как пятнадцатое Аба и йом-кишпур. В эти дни иерусалимские девушки выходили в белых одежнях... и плясали в виноградниках. А что они говорили? — Юноша, подними глаза свои и смотри, кого ты себе выбираешь» (Таанит IV, 8). Или возьмем субботу. Талмудисты делали все от них зависящее, чтобы испортить этот день отдыха. Они нагромодили на нее «такую уйму запрещений и предписаний, что богобоязненный еврей должен был быть в вечном страхе пред нарушением бесчисленных повелений. Религия заботилась не об отдыхе, а о царстве небесном, ради которого она готова была жертвовать небольшими радостями, доставляемыми еврею праздничными днями»²⁰.

Праздничный смех не обходится без иронии. Для официального мировоззрения она представляет особую опасность. Пронизанная скепсисом, ирония выражает критически насмешливое отношение к действительности и призрачному ее отражению в умах людей. Ирония не терпит авторитетов, она возвышается над воображаемыми фантомами, издевается над фанатизмом, разрушает идылы и подрывает основы догматического мышления.

Критический анализ текстов Талмуда сатирического и юмористического характера показывает, что они, как правило, связаны со свободомыслием. Полны юмора отточенные по форме, лаконичные и обобщающие афоризмы, подвергающие осмеянию иудейских богословов, их учение и нрав, злобу и ханжество: «Мудрец поучает народ не давать деньги в рост, а сам ростовщик, не грабить, а сам грабитель, не воровать, а сам вор» (Дебарим рабба II, 12); «Что творится в твоём рту ты не знаешь, а что творится на небе ты знаешь» (Сангедрин 38а); «Падает камень на горшок — горе горшку, падает горшок на камень — горе горшку, кругом одно: горе горшку» (Эстер рабба VII); «Если сами жрецы обворовывают богов, кто же

им (жрецам) будет приносить клятвы и жертвы» (Берешит рабба XXVI, 8).

Анализ духовной культуры, созданной народной массой, показывает, что рядом с галахот, т. е. с каноническими формами авторитарного иудейского мировоззрения, параллельно создавались вольные формы народного творчества, в которых зафиксированы основы реалистической концепции мира и жизни человека. Материал галахот, казуистические методы комментирования библейских текстов дали раввинам возможность развивать бурную богословскую деятельность и нагромождать одно вероопределение на другое, обволакивая сознание народных масс невежеством и тьмой. Элементы же народного творчества в Талмуде способствовали развитию в еврействе наивно-материалистических воззрений и вольнодумства и оказывали глубокое влияние на формирование рационалистической критики Библии и догматов иудаизма.

КРИТИКИ БИБЛИИ И ТАЛМУДА

СРЕДНЕВЕКОВЫЕ ЕВРЕЙСКИЕ ФИЛОСОФЫ

Передовые мыслители прошлого задолго до нашего времени выступали против иудейского вероучения, подвергнув справедливой критике предписания Ветхого завета и Талмуда. Критика ортодоксального иудаизма, пользуясь словами Энгельса, выступала соответственно условиям времени «то в виде мистики, то в виде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания»¹.

Оппозиция в форме мистики к официальному иудейскому средневековью нашла свое наиболее полное выражение в «Сефер Йецира» («Книге Творения»). Это произведение состоит из шести глав, разделенных на коротенькие параграфы. Автор скрыл свое имя и время ее написания. Для пущей важности он выдает ее за сочинение библейского патриарха Авраама.

Первые комментаторы «Книги Творения» (Саадия Гаон, 892—942; Иегуда Галеви, около 1080—около 1145; Ибн Дауд, около 1100—около 1180) приняли на веру сообщение анонима и утверждали, будто ее действительным автором был Авраам. Однако последующие исследователи доказали, что авторство Авраама — чистейший вымысел. Так, современный буржуазный историк еврейской философии Г. Шолем признает, что ни Авраам, ни другой авторитет иудаизма никакого отношения к «Сефер Йецира» не имеет. По мнению Шолема, книга эта была написана между III и VI вв. н. э.² Советский историк и философ Т. Гейликман полагает, что «Сефер Йецира» была составлена позже, в VII или VIII в.³

По внешней структуре «Книга Творения» напоминает трактат Мишны. Однако система ее мышления направ-

лена против Мишны и Гемары. Автор ее кощун и анти-талмудист. Окутав свои мысли туманом мистики, он по существу оспаривает библейскую и талмудическую концепцию бога и человека. Мистический стиль книги был вызван обстоятельствами: в пору засилия иудаистской идеологии в еврейской среде подвергнуть сомнению догматы религии открыто и ясно было нельзя. Поскольку стиль книги темен и неясен, трудно установить точную дату ее появления. Антиталмудическая же направленность ее дает основание умозаключить, что она могла быть написана только после завершения Талмуда, а именно в VII или VIII в.

Автор «Сефер Йецира» несомненно находился под влиянием философии чисел и небесных сфер пифагорейцев. На первое место он выдвигает космогоническую проблему, стремясь объяснить происхождение вселенной. Все явления, по мнению мыслителя, — результат деятельности первопричины, т. е. единого бесконечного и лишеного каких-либо атрибутов существа, или бога. Однако в противовес учению Талмуда о миротворении из ничего автор «Сефер Йецира» говорит: «Тридцатью двумя путями и тремя седарим [счислениями] бог создал мир» (I, 1). Как пифагорейцы, которые не отличали числа от физических вещей, так и философ полагает, что составными элементами путей и счислений являются 10 сефирот (чисел) и 22 буквы еврейского алфавита. Они — важнейшие принципы и причины вещей. Если единое, или бог, в представлении автора, — абсолютное, чистое бытие, то сефирот — фундаментальные категории реального бытия. Автор дает им название «белима». «Десять чисел, — рассуждает мыслитель, — белима: по числу десяти пальцев, пять против пяти, но завет единства между ними. Десять сефирот белима: десять, а не девять, десять, а не одиннадцать, пойми разумением и разумей пониманием, пытай их, исследуй их, установи вещи как следует и помести создателя на его место» (I, 2—3).

Так недвусмысленно оппозиция к Талмуду нигде раньше выражена не была. Талмуд запрещает человеку вдаваться в исследование основных начал мира. Возбранается, говорит талмудист Элеазар бен Ираи, доискиваться недоступного, исследовать скрытое. «Думай лишь о том, о чем думать тебе дозволено». Вопреки запрету «зани-

маться таинственным» философ возвышает человека и призывает его к раскрытию сокровенных тайн природы.

Направляя свои умственные усилия на разумение всего реально существующего, на познание видимого и чувственного мира, автор «Сефер Йецира» отрицает учение Торы и Талмуда о человекоподобном божепромыслителе и концепцию неоплатоников о возникновении вселенной в результате мистического истечения в виде концентрических кругов творческой энергии божества. По убеждению философа, бог и материальные вещи едины: «Их конец внедрен в их начале и их начало внедрено в их конце, как пламя соединено с углем, ибо бог есть один, и нет ему второго, а до единицы какое можешь назвать число?» (I, 7).

Обобщая мир в абстрактных числовых категориях, философ учит, что первое число есть дух, последующие три числа — «три матери чисел» — выражают вселенную, время, человека. Вселенная, по его мнению, сводится к трем стихиям: воздуху, воде и огню. Структура времени также выявлена в триаде: теплое (лето), холодное (зима) и дождливое (весна и осень). И человек составляет триединство головы, сердца и корпуса (III, 1—5). Итак, дух, вселенная, время и человек занимают первые четыре места в системе сефирот. Что касается остальных шести чисел, то в них философ видит два измерения (вышину и глубину) и четыре страны света. Рассуждения мыслителя о сущности первой декады цифр при всей своей туманности показывают, что он стремился найти такое единство, которое заключало бы в себе единообразие всех единичных вещей объективной действительности. Весьма показательным, что философ-материалист Ибн Дауд, комментируя «Сефер Йецира», объясняет соотношение между «единым» и миром следующим образом: бог, говорит он, создал одно тело, праматерию, *hyle*, из нее же возник весь мир реальных вещей⁴. Примечательно и то обстоятельство, что наряду с мистикой цифр автор пользуется символикой букв. Вводя в свою систему еврейский алфавит, философ лукавит, желая посредством «еврейского элемента» сконцентрировать достойные античной философии, обогатить ею духовный мир своего народа.

Как «три матери чисел», формулирует «Сефер Йецира», выражают основы космоса, так алеф, мем и шин (буквы еврейского алфавита) составляют основные элементы

природы: воздух, воду и огонь. Вода образовала землю, огонь — небо, воздух заполняет пространство между небом и землей. Кроме того, буквенные знаки несут с собой еще одну нагрузку — моральную ценность мира. «Двадцать две буквы основания: 3 матери, 7 двойных и 12 простых. Три матери: алеф, мем, шин. Их основная черта: чаша правоты, чаша виновности и закон между ними» (II, 1). И далее: «Из трех каждое стоит отдельно: одно оправдывает, другое обвиняет, а третье устанавливает равновесие» (VI, 5).

В эпоху, когда была написана «Сефер Йецира», религиозной мерой нравственности было страдание во имя бога и его поучений. Защитники иудаизма в духовных академиях, с амвона синагог, при решении любого религиозного казуса не забывали призывать народ к смирению, покорности и добродетельному образу жизни. Люди, стоящие на страже Талмуда, хвастали своим высоким положением и всезнанием. Ловкие толкователи религиозных законоположений, они в одинаковой степени способны были все отрицать, даже очевидность, и все утверждать, даже явную нелепость. Жадные, алчные к богатству и почестям, они в интересах своего благополучия безразлично пользовались истиной и ложью. Завуалированная формула о чаше справедливости и чаше несправедливости, о правом и неправом законе направлена против лицемеров, которые, живя порочно, призвали паству к самоуничтожению и страданию.

Автор «Сефер Йецира» выявляет свое знание древнегреческой философии и свои симпатии к эпикурейству, так резко осужденному талмудистами. Он вызывает удивление не только своими познаниями в области философии, но и своеобразием языка и смелостью выводов. «Нет ничего выше, чем удовольствие» (II, 4), откровенно заявляет философ. В соответствии с учением Эпикура он имеет в виду наслаждение не в минутном его проявлении, а как удовольствие в течение всей жизни. Ведя человека к нравственному пониманию смысла жизни, автор «Книги Творения» говорит: «Добро против зла и зло против добра, добро из добра, зло из зла, добро испытывает зло, а зло — добро» (VI, 4). Только в противопоставлении двух основных категорий морали раскрывается, считает он, их истинная сущность. Неспособный к пониманию социальной природы нравственности, философ считает,

будто добро и зло — вечные и неотъемлемые качества человеческой природы. Эту свою позицию автор выражает очень наивно и грубо: «Двенадцать выстроены как на войне: три друга, три врага, трое оживляют и трое умерщвляют. Три друга: сердце и уши; три врага: печень, желчь и язык; трое оживляют: две ноздри и селезенка; трое умерщвляют: два главных отверстия и рот» (VI, 5).

Для разбираемого произведения характерна еще одна весьма важная особенность: желание рассматривать явления в их антагонизмах и взаимных связях. Элементы наивной диалектики прослеживаются при разъяснении фундаментальных категорий. Так, говоря о трех первоначалах, он пользуется тезисом, антитезисом и синтезом («чаша» правды, «чаша» неправды и закон, уравнивающий две взаимоположенные «чаши»): оперируя категорией «семь двойных», пишет: «Семь двойных по изменчивости: мудрость — глупость, богатство — бедность, плод — бесплодие, жизнь — смерть, господство — раболепство, мир — война, красота — безобразие» (IV, 2).

Исследователи «Книги Творения» (Грец, Весткотт, Бахер, Трубич⁵, упомянутые нами Шодем и Гейликман и др.) считают, что она является первым каббалистическим произведением. Эту точку зрения разделял и автор этих строк. Однако более детальное исследование «Сефер Йецира» показывает, что такой взгляд ошибочен. В следующей главе мы поясним, что представляет собой каббала. Здесь отметим, что она разделяет учение неоплатоников о связи бога с вселенной посредством созидательных истечений (эманаций) таинственных сил всевышнего. «Книга Творения» ничего общего с этим не имеет. Она, как показано, путем рассмотрения чисел и букв выводит своеобразную космогоническую и этическую систему, направленную против догматического иудаизма Торы и Талмуда. По сообщению Саадии Гаона, подобные системы угрожали «самому существованию иудаизма», иудейство «почувствовало перед философией трепет ужаса»⁶. Вот почему сам Саадия и другие еврейские религиозные философы дали «Сефер Йецира» такое толкование, которое скрывает ее оппозиционную направленность.

Трактат с идеалистических позиций основные постулаты «Сефер Йецира», Иегуда Галеви защищает библейскую и талмудическую точку зрения на сотворение

мира. «Сефер Йецира», писал он, убеждает нас «в существовании единого бога с помощью таких явлений, в которых, с одной стороны, заключено разнообразие и множественность, а с другой — единство и гармония... Такое соответствие имеет свое основание лишь в существовании того единого, который все создал»⁷.

Несмотря на попытки дать «Сефер Йецира» иудейское толкование, все же остается фактом, что книга эта подверглась сомнению распространенное среди верующих заблуждение, будто вся мудрость собрана в Библии и Талмуде. Внеся новый, философский элемент в духовную жизнь еврейского народа, автор ее положил начало средневековой еврейской философии, которая отразила острую борьбу реалистических воззрений против основных догматов иудаизма.

Одним из ярких представителей средневековой еврейской философии и первых зачинателей рационалистической критики Ветхого завета и Талмуда был вольнодумец Хиви Габалки, живший в конце VIII—начале IX в. Около 870 г. появилась его книга, в которой, по свидетельству его современника Саадии Гаона, содержалось двести возражений против учения о божественном происхождении Ветхого завета*. Саадия ополчился против вольнодумца и сочинил произведение под названием «Ответы Хиви». Это сочинение, как и книга Хиви Габалки, дошло до нас в отрывках.

Трудно, конечно, исследовать систему мышления Хиви, не располагая его трудами полностью. Однако сохранившиеся фрагменты⁸ дают основание судить о направлении и тенденции его мировоззрения.

Характерная черта талмудического миропонимания — это теоцентризм. Бог, по Талмуду, везде и всюду. Во взаимоотношениях с человеком он — справедливый судья, милосердный отец, всемогущая и всеблагая сила. Человек же, согласно Мишне и Гемаре, пребывает в мрачной пропасти греховности и ничтожестве. Потому он фатально предопределен жить в страхе перед Яхве и выполнять его предписания, заключенные в Торе и Талмуде.

Система Хиви, порожденная социальной и нравствен-

* Впервые на эти двести вопросов указал последователь Саадии Гаона мистик XI в. Альбарджелони (Иегуда бен Барзилай, барселонец) в своих комментариях к «Книге Творения».

ной потребностью века, была направлена против норм Талмуда. Она стремилась освободить человека от духовного закабаления, опровергнуть теоцентризм и показать величие человека, его разум и мораль. Эти особенности его учения, надо полагать, дали возможность поэту-вольнодумцу Аврааму Ибн Эзре (1092—1167) заявить: «Народ был так очарован Хиви, что его положения проникли даже в общественные школы»⁹.

Хиви, считая, что его система мышления не является самоцелью, а должна помочь людям, ввел в ее состав такие элементы, которые были для них близки и убедительны. Речь идет о цитатах из Библии. На первый взгляд может показаться, что Хиви подражал танаям. Как и авторы Мишны, он широко пользовался текстами Ветхого завета. Однако метод интерпретации Священного писания Хиви противоположен методу танаев и амораев. Те пытались вложить содержание Торы в прокрустово ложе своего мировоззрения. Хиви же, вычленив из теоцентрической системы Талмуда вопросы, связанные с идеей богочитания и богобоязни, выразил свою солидарность с авторами Ветхого завета, поскольку они сами убеждают нас в том, что бог несправедлив, жесток, ограничен в возможности, антропоморфен.

Из полемики Саадии Гаона с Хиви Габалки становится ясно, что первые его возражения касались постулата Талмуда о Яхве как о справедливом и всесильном судье. В книге «Ответы Хиви» Саадия пишет: «Ты спрашиваешь, «почему бог противился тому, чтобы Адам вкусил от древа жизни? Он боялся Адама? * Бог, следовательно, не всемогущ». Далее ты спрашиваешь, «почему бог принял жертву Авеля и пренебрег жертвоприношением Каина? Значит бог неправ»**. Или: «Почему бог спросил Каина: где Авель? Бог, стало быть, не всезнаю-

* Имеется в виду легенда о том, как первочеловек в нарушение заповеди съел плоды с древа познания добра и зла, что обеспокоило бога. И сказал бог: а теперь, «как бы не простер Адам руки своей, и не взял также от древа жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно» (Бытие III, 22).

** Имеется в виду библейский рассказ о братьях Каине и Авеле. Первый был земледелец, второй — пастух. Когда они принесли жертвы богу, то плоды от земли Каина не были приняты, а жертва от «первородных стада» Авеля была принята. Это возбудило ненависть Каина, и он убил Авеля (Бытие IV, 2—8).

щий». Ты спрашиваешь, «почему бог не спас жизнь Авеля? — Выходит, бог ограничен в своих возможностях»»¹⁰.

Догматическая идеология Саадии в «Ответах Хиви» не смогла найти ни одной свежей мысли. Вот что он пишет: «Ты говоришь, что творец опасался им созданного [бог Адама], не от мудрости ты задал этот вопрос, а для послушания. В действительности сила руки всевышнего не скудеет, не боится и не опасается он ограниченного человека... Спросил ты также о разных страданиях: голоде, болезни, страхе, ограблении и разрушении, жаре и холоде. Почему человека они не обходят? Знай и пойми, что бог наказывает сотворенных тварей им же на пользу, чтобы узнали боль наказания... и прекратили творить зло»¹¹. Как видим, консерватизм Саадии ничем по существу не отличается от теории Талмуда, направленной на дискриминацию человека, на воспитание в нем чувства страха перед мистической силой в небесах и реальной мощи социального организма, построенного на принципе господства и подчинения, на земле.

Хиви Габалки в своих возражениях опровергает учение Талмуда о том, будто евреи в глубокой древности обладали «чистыми» и «возвышенными» понятиями о боге. Хиви в стремлении быть доходчивым вынужден был заговорить языком, какой понимают его противники, выставлять такие аргументы и опровержения, которые могут иметь вес для верующих. Поэтому свои доводы он подтверждает цитатами из Ветхого завета. «Бог, — пишет Хиви Габалки, — согласно Торе, отдыхает: «И совершил бог к седьмому дню дела свои, которые он делал, и почил в день седьмой от всех дел своих, которые делал» (Бытие II, 2). Бог, согласно Ветхому завету, совершает путешествия, он сходит с неба и возвращается на небо (Бытие XI, 5). Бог, согласно Ветхому завету, то превращает женщин в бесплодных: «И сказала Сара Аврааму: вот господь заключил чрево мое, чтобы мне не рожать» (Бытие XVI, 2), то, наоборот, они по воле бога рожают: «И помолился Авраам богу, и исцелил бог Авимелеха и жену его, и рабынь его, и они стали рождать» (Бытие XX, 17). Богу присущи страсти: он гневается, радуется, раскаивается и т. п. Бог ест и берет взятки (Бытие XIII, 8). Бог подобен человеку: он явился Аврааму у дубравы Мамре. Когда Авраам «возвел очи свои и взглянул», то

увидел, что «три мужа стоят против него» (Бытие XVIII, 2)»¹².

Из всех приведенных мест Библии напрашивается один вывод: бог антропоморфен.

Идеи изменчивы. Идеи о боге не составляют исключения. И они появляются, претерпевают изменения, сменяются, исчезают. Талмудисты пытались воплотить в библейских изображениях божества новое содержание. Однако Хиви их разоблачает и своими возражениями убедительно показывает, что древние евреи, как и другие древние люди, имели о боге заурядные, примитивные, «языческие» представления.

Хиви отрицал культ, обряды и ритуалы иудаизма, с такой скрупулезностью разработанные талмудистами. Отвергая святость заповедей и предписаний, Хиви поднялся до понимания абсурдности учения о творении и утверждал, что мир существует извечно.

Хиви Габалки — характерное явление того времени, когда культура арабов и евреев Передней и Средней Азии обогатилась великой философией древних греков, когда в острой идейной борьбе скрещивали шпаги материалистическая философия с догматами ислама, иудаизма и христианства. Хиви жил тогда, когда под влиянием арабской философии, математики и медицины и в среде еврейских мыслителей, врачей, грамматиков и поэтов Востока, находившихся в близком общении с арабами, стало проникать философское вольнодумство. Характеризуя состояние умов IX столетия, арабский поэт той эпохи Абу-эль-Аля аль-Маари писал: «Христиане, мусульмане, маги и иудеи одинаково заблуждаются. На свете теперь только два рода людей: у одних есть разум и нет веры, у других есть вера, но нет разума»¹³. Хиви принадлежал к тем людям, у которых «был разум и не было веры». Именно потому его возражения, подрывавшие основы иудаизма, произвели ошеломляющее впечатление на верующих в божественность Библии и Талмуда. Теолог X в. Соломон бен Иерухим писал о Хиви: «И мудрецы [раввины] сделали его ответственным за это [за свободомыслие] и накинулись на него и сказали ему: «Ты безумец»». У Хиви было много сторонников и последователей. Имея это в виду, Саадия Гаон писал: «Я знал многих безбожников, гордившихся

своим неверием. Я видел, как люди тонули в пучине сомнений и как волны лжеучения поглощали их»¹⁴.

Найденный в Каире отрывок из анонимного поэтического произведения IX в. и опубликованный ориенталистом С. Шехтером в XIII выпуске «The Jewish Quaterly Review» (Лондон, 1901) подтверждает наличие у Хиви многочисленных приверженцев. Поэт, находясь под влиянием Хиви, подрывает авторитет Библии и Талмуда. Он приводит множество разночтений, параллелей и противоречий, которыми «богооткровенные» книги изобилуют. Полный брызжущего остроумия и едкой сатиры, анонимный автор показывает, что талмудические комментарии к Торе окутали мраком и без того туманные поучения и неясные рассказы этой книги:

*Упрямые в утверждении лжи,
Игажняющие правду и утверждающие ложь.
И они мнят себя мудрецами [хахамами],
И будто не нарушая правосудия, прославляют
себя,*

*Слушайте внимательно глас их,
Из уст их исходящее искаженное толкование
[Писания].*

*Они гордятся своими объяснениями,
Радуются ничтожеству и мнят себя великими*¹⁵.

Рационалистическая критика Хиви Габалки — удивительного вольнодумца IX в. — была популярна и в последующие столетия. «Известно, — пишет историк Б. Марк, — что в первой половине XIII в. привезли из Вавилонии через Киев в Польшу рукопись, которую консервативные раввинистические элементы прозвали «развращающей книгой». Из Польши эту рукопись возили дальше в Регенсбург и оттуда во Францию. Это была своего рода агитация «развращающих» идей. Современные исследователи утверждают, что рукопись эта ... является вероятнее всего произведением еврейского рационалистического оппозиционера из Средней Азии Хиви Габалки»¹⁶.

Уместно отметить, что израильский социолог Полак не может и в наш век простить Хиви его «разрушающие идеи», т. е. поражающие своей правдой убеждения мыслителя IX в. в том, что Библия является не богооткровенной книгой, а сборником «изречений древних мудре-

пов», и что столько на небе богов, сколько народов на земле¹⁷.

Как было сказано, Хиви имел много последователей, непосредственными его союзниками были Моисей ибн Гикатилла (Джигатилла), Исаак ибн Кастор бен Яшуш и Авраам ибн Эзра.

Моисей ибн Гикатилла жил во второй половине XI в. (точные годы его жизни неизвестны), был родом из Кордовы, писал стихи, изучал грамматику. Известный поэт Алхаризи (1165—1225) особую хвалу воздает его поэмам¹⁸. К сожалению, поэмы Моисея ибн Гикатиллы до нас не дошли. Популярность он приобрел главным образом как рационалистический критик Библии. Моисей ибн Гикатилла утверждал, что пророческая книга Исаяя ничего общего с откровением не имеет. Она — книга историческая, многоплановая, фрагментарная. Ее наслоения принадлежат к различным эпохам. Так, например, одну часть книги Исаяя (до 40-й главы) следует отнести к временам царя Хезкии, т. е. к VIII в. до н. э., другую же часть — к эпохе Второго храма, т. е. к V в. до н. э.

Как и Хиви Габалки, Моисей ибн Гикатилла пытался объяснить чудо Иисуса Навина, якобы остановившего солнце, естественными законами. Отражение света после захода солнца, разъяснял Ибн Гикатилла, продолжалось так долго, что Иисус Навин успел преследовать врагов при дневном свете. Защитник святости Ветхого завета Йегуда бен Балаам (около 1020—1090) заметил, что такая концепция — одна из самых соблазнительных и опасных. Моисей ибн Гикатилла высмеивал мистическое толкование Песни песней, рекомендуя читать ее содержание по методу «пешат», т. е. постигать ее буквальный смысл¹⁹.

Под влиянием идей Хиви Габалки находился и Исаак ибн Кастор (982—1057), или Ицхаки. Грамматик из Толедо, он великолепно знал тексты Ветхого завета и толковал их в свете правил филологии. Ицхаки утверждал, что Библия — книга, составленная людьми, с божественным вдохновением она ничего общего не имеет. Тщательно прокомментировав книгу Бытия, он пришел к выводу, что она была составлена не ранее правления царя Йегошафата, т. е. в IX в. до н. э.

Выдающимся продолжателем рационалистической критики Библии был упомянутый выше средневековый еврейский поэт и философ Авраам ибн Эзра. Он оставил

после себя свыше ста произведений. Во многих из них преобладает свободомысле. В своих комментариях к Пятикнижию Ибн Эзра доказывал, что Моисей не мог быть его автором. Тонкий знаток Библии, Ибн Эзра обратил внимание на то, что Второзаконие, по учению раввинов, содержит слова, которые «говорил Моисей за Иорданом в пустыне». Однако Ветхий завет утверждает, что Моисей умер до того, как евреи прошли через Иордан и завоевали Ханаанскую землю. Как же согласовать это противоречие?

«За Иорданом, — писал Ибн Эзра, — лишь только уразумеешь тайну двенадцати, а также и написал Моисей этот закон, и хананеи жили тогда в этой земле, на горе божьей будет открыто, потом также вот постель его — постель железная, тогда уразумеешь истину». В этой темной формуле ясно одно: намеками на библейские тексты Ибн Эзра выводит важную истину. А именно: Пятикнижие написано не Моисеем.

Впоследствии эта формула была расшифрована Б. Спинозой следующим образом:

Первое. «За Иорданом». Второзаконие прямо говорит, что Моисей проповедовал за Иорданом. Мог эти слова написать Моисей? Конечно, нет. Ведь, по утверждению самого Ветхого завета, Моисей остался по ту сторону Иордана, следовательно, не он автор пятой книги Торы.

Второе. «Лишь тогда уразумеешь тайну двенадцати». Эти слова Ибн Эзры намекают на сообщение Библии (Второзаконие XXVII, 8; Иисус Навин VIII, 32) о том, что Моисей написал «слова закона» на камнях. По утверждению раввинов, на двенадцати камнях Моисей записал Тору. Разве могли 6000 стихов Пятикнижия разместиться на 12 камнях? Выходит, Тора значительно меньше по объему, чем Пятикнижие.

Третье. «И написал Моисей этот закон» (Второзаконие XXXI, 9). Кто-то мог об этом сказать, но не Моисей. Эти слова ему не принадлежат.

Четвертое. «Хананеи жили тогда в этой стране» (Бытие XII, 6). Слова эти могли быть написаны в то время, когда Палестина уже была завоевана евреями, т. е. тогда, когда Моисея, по свидетельству Ветхого завета, уже не было в живых.

Пятое. «На горе божьей будет открыто». Речь идет о горе Мория (Бытие XXII). Она могла называться

божьей горой после того, как на ней был построен храм, стало быть, много веков спустя после смерти Моисея.

Шестое. «Вот постель его — постель железная». Во Второзаконии сказано, что железная постель принадлежит Огу, царю Васанскому, жившему в Рабате. Но Рабат был завоеван во времена царя Давида (I кн. Самуила XII), и только тогда была найдена постель Оги. Опять-таки выходит, что рассказ Второзакония о постели не мог быть написан Моисеем²⁰.

Общий вывод Ибн Эзры совершенно ясен: Моисей не является автором Пятикнижия. Философ XII в. подкрепляет свое открытие еще одним важным соображением. Читателей Торы он просит обратить внимание на главу XXXIV Второзакония, в которой описана смерть Моисея. Мог ли автор книги описать в ней свою собственную смерть и связанную с ней скорбь народа? И торжествующий Ибн Эзра с усмешкой отвечает: «Понимающий да молчит!» Проницательный и рассудительный Ибн Эзра смело исследовал Ветхий завет, отвергая сверхразумность его происхождения.

Свое дальнейшее развитие средневековый еврейский философский рационализм получил в произведениях Моисея бен Маймона, или Маймонида (1135—1204). Родом из Кордовы, он вынужден был, когда Кордова была покорена династией Альмохадов, преследовавшей евреев, покинуть родной город и скитаться по Испании, Марокко, Палестине. В 1165 г. он поселился в Египте, изучил медицину и в 1187 г. стал лейб-медиком каирского султана Салах-ад-Дина. В письме к нему от 1198 г. Маймонид излагает свои основные положения по вопросам гигиены. В этом своеобразном медицинском трактате врач и мыслитель XII в. стоит на позициях рационализма и натурализма, на высоте тогдашней науки.

Основной тезис трактата, имеющий важное принципиальное гносеологическое значение, связан с решением вопроса о причинах возникновения душевных заболеваний. В соответствии с талмудическим афоризмом «нельзя разбить сосуд, не пролив вина», Маймонид указывает на прямую связь психических явлений с телесными. Душевные болезни, говорит Маймонид, — это болезни мозга и мозговых оболочек. Такой взгляд врача XII в. на психические явления «должен быть признан гениальным, — пишет советский исследователь маймонидовского трак-

тата, — так как он получил фактическое подтверждение только в XIX в.»²¹.

Отклонив проповедь клерикалов, будто все болезни от бога, ибо являются божьей карой за грехи, Маймонид учил: «Если бы человек следил за собой так, как он следит за животным, на котором он ездит, то он был бы спасен от всяких недугов. А именно: никто из нас не дает скотине корму больше, чем нужно, больше, чем она в состоянии принять, а человек ест больше, чем нужно, без меры, без плана. Точно так же человек определяет, вычитывает движение скотины и ее работу, дабы она сохранила здоровье и не заболела, а свои движения и свою работу человек совершенно не рассчитывает. Между тем это обстоятельство служит главным моментом сохранения здоровья и противодействия болезням. Гиппократ уже давно указал на это обстоятельство: сохранение здоровья достигается правильным чередованием труда и отдыха»²².

Гигиеническое правило Маймонида гласит: сохраняй здоровье, воздерживаясь от полного насыщения, и своевременно ограждай организм от усталости. Потребление плохой пищи в малом количестве гораздо менее вредно, чем потребление хорошей, здоровой пищи в большом количестве. Принцип натурализма Маймонида недвусмысленно выражен в постулате: «Обязанность врача — помогать природе, поддерживать ее действия, идти ее путем — и только»²³.

Наряду с медициной Маймонид занимался теологией, астрономией, философией, опубликовал множество сочинений. В 1190 г. на арабском языке появился его главный философский труд «Далалат аль-хайрин», который вскоре был переведен на древнееврейский язык под названием «Морэ Небухим» («Путеводитель колеблющихся»), а затем и на латинский язык под названием «Doctor perlexorum».

Усвоив в интерпретации арабских мыслителей философию Аристотеля, Маймонид пытался «рационализировать» иудаизм. В век господства религии откровенно высказаться в защиту науки и философии было невозможно по двум обстоятельствам. Во-первых, довлела фанатичная религиозная среда, которая жестоко наказывала за самое незначительное отступление от обычая и догмы. Во-вторых, человеку еще трудно было отказаться от идей,

усвоенных с детства, и преодолеть свой личный барьер раболепия перед авторитетами богословия. С учетом этого надо сказать, что Маймонид проявил высокое мужество, защищая разум и его право критически исследовать Священное писание. «В эпоху разгула и засилия феодальной и мусульманской реакции передовые умы Средней Азии и Ирана, — подчеркивает советский исследователь истории философии этих стран С. Н. Григорян, — были светочами, рассеивавшими мрак религиозного мракобесия»²⁴.

К этим светочам следует отнести и Маймонида.

В введении к своему «Путеводителю колеблющихся» он говорит, что его труд рассчитан на людей, которые обнаружили противоречия между философией и религией и находятся в замешательстве²⁵. Этим мыслящим людям автор книги желает помочь, ибо они ищут верный выход из тупика. Другое дело — *plebs vulgus* (толпа). Она ничего знать не желает, бессмысленно выполняет предписания религии.

Аристократически пренебрегая темной и фанатичной массой, Маймонид пишет свои труды для тех, кто умеет ценить науку, философию и разум. Служить богу нужно не молитвой, говорит философ, а ясным философским пониманием бога, что достигается изучением логики, математики и метафизики. Те, кто обращается к богу с молитвами и выпрашивает его милости, — глупы.

В «Морэ Небухим» Маймонид с глубоким знанием проблематики современной ему философии и науки доказывает несостоятельность доктрин мутакалимов*, которые как происхождение мира, так и все происходящее в нем связывают с волей божества. Являясь сторонником рационализма и свободомыслия мутазилитов**, Маймонид отвергает доводы мутакалимов о том, будто человек пассивен, слеп и лишь послушное орудие всевышнего.

Анализируя воззрения мутакалимов и мутазилитов, автор «Путеводителя колеблющихся» понял, что пробным камнем их расхождений во взглядах является проблема о мире: сотворен ли он или существует вечно. Он писал: «Философы всех веков в течение трех тысяч лет до на-

* Мутакалимы — приверженцы ортодоксального богословия ислама.

** Мутазилиты (арабск. му'тазила — отделяющиеся) — сторонники рационалистического течения в исламе, возникшего в VIII в.

ших дней разделились по вопросу о вечности мира на разные лагеря, как об этом можно судить по их сочинениям или по сообщениям о них»²⁶. Маймонид хорошо понимал, что решение этого вопроса имеет наиважнейшее принципиальное значение, ибо «если мир сотворен — есть бог, но если мир вечен, то бога нет»²⁷. Маймонид считал, что с равной достоверностью можно доказать вечность мира и противоположную идею о его сотворении. Таким образом, проблема об отношении бога к природе, по Маймониду, антиномична*. Вопрос о вечности или сотворенности мира, говорил он, «не может быть окончательно разрешен посредством убедительного доказательства и ... здесь мышление находит свой предел»²⁸.

Однако, находясь во власти Моисеева учения, Маймонид умозрительно заключил, что поскольку существует вселенная, то она не может не быть актом творения бога. И все же философ не разделял позицию средневековых иудейских теологов, защищавших теорию о всемогущем боге, направляющем все, что делается в мире. По Маймониду, бог создал природу, но он не вмешивается в ее дела, ибо ее законы сами по себе незыблемы и необходимы. Защищая библейский миф о сотворенности мира, Маймонид запутался в собственных противоречиях. Поддержкой ветхозаветной сказки о том, что бог создал вселенную, Маймонид делает явную уступку иудаизму. Философ этого и не скрывает. «Но я хочу утвердить бытие бога в ваших сердцах, — писал он, — посредством доказательства, которое ни в коем случае никем не может быть опровергнуто (т. е. учением Моисея. — *М. Б.*), для того чтобы этот основной догмат религии, имеющий столь важное значение, не опирался на такую основу, которую всякий может по своему произволу потрясти или вырвать, в то время как другие полагают, что такой основы никогда и не было на свете»²⁹. И все же сам «Путеводитель колеблющихся» дал основу для подрыва библейского догмата, ибо его автор категорически отрицал ограниченность и конечность вселенной, а бытие бога пытался вывести из «философских предпосылок, основанных на вечности мира». Но предпосылки, утверждающие вечность природы, логически исключают возможность и реальность акта творения.

* Антиномия — философская категория, выражающая противоречие между двумя взаимоисключающими положениями.

В качестве общего положения к маймонидовской философии подходит облюбованная им мысль комментатора Аристотеля Темистия (317—387), который утверждал, что «не бытие приспособляется к мнениям, но что истинные мнения приспособляются к бытию»³⁰. Признав вечность мира, Маймонид близко подошел к мнению о бытии, исключая существование бога. Не случайно Маймонид высмеивал библейские антропоморфные представления о божестве как о милостивом благодетеле или мстительном патроне.

Автор «Путеводителя колеблющихся» не является приверженцем религией установленных взаимоотношений между богом и человеком. Человек как часть мира, учил он, полностью не растворяется в нем. Между вселившейся и человеком много сходства. Однако он отличается от нее и от других живых существ. От осла и лошади, например, он отличается тем, что человек есть микрокосм. «К человеку, — поясняет Маймонид, — мы применяем этот термин потому, что он обладает силой, свойственной только ему одному, а именно: способностью мышления, или пассивным разумом; он не имеет ни в одном из видов животных, кроме человека»³¹.

Маймонид различал материальный, или пассивный, разум, который неотделим от материи и подчинен ее влияниям, и разум приобретенный, или активный, который не зависит от тела и является эманацией универсального разума. По Маймониду, человек должен и может совершенствоваться своим разумом, без этого он погибнет. «Объясняется это, — говорит автор «Морэ Небухим», — следующим образом. Ни один из индивидуумов, принадлежащих к животному царству, не нуждается для своего существования в мышлении, разуме или руководстве; он движется и действует согласно своей природе; он не нуждается в другом индивидууме своего вида, который оказывал бы ему содействие, служил бы ему опорой и делал бы для него те вещи, которых он сам не может сделать. Но если ты представишь себе человека, который ведет одинокую жизнь и лишен всякого руководства, подобно животным, то он тотчас погибнет. . . Ибо пища, в которой он нуждается для своего самосохранения, требует труда и длительной подготовки; для того чтобы довести свое дело до конца, он должен размышлять и составить план, применить множество орудий и занять множество людей, из

которых каждый выполнял бы свою специальную работу... ни одна из них не может быть выполнена без размышления и плана». Маймонид учил, что «способность мышления есть сила, находящаяся в теле и не отделенная от него»³².

Воспевая разум, Маймонид говорил, что разумная способность самая благородная и превышает всех остальных способностей. Человек обязан поэтому совершенствовать свой ум, изоцряя его в разных науках и в занятиях по философии. Такими занятиями человек все больше и больше приобщается к универсальному разуму, что делает его бессмертным. Напротив, кто не постигает философию и не обогащает свой ум наукой, у того душа смертна и сам он подобен неразумной твари.

Во имя рационального поведения человека Маймонид пытался создать «разумную» этику, противопоставив ее иррациональной морали, проповедуемой Талмудом. Используя Абот — талмудический трактат назидательно-нравственного содержания, — философ учит: человек свободен, бог не внушает ему ни добро, ни зло; стремление к истине — высшее блаженство. Истина одна. «Нет двух истин, — говорит Маймонид, — а потому мы должны почитать ее независимо от того, у кого мы ее позаимствовали: у наших святых пророков или у иноверных мудрецов»³³. Познание истины является, по Маймониду, высшим этическим принципом.

Для понимания философии и этики Маймонида приведем несколько его афоризмов: «Душу лечат моральной жизнью; следует прежде укрепить тело, а потом душу, тело — передняя, душа — салон, чтобы попасть в салон, необходимо пройти через переднюю; беда в том, что люди считают все написанное истиной, особенно если это написано древними; человек не должен останавливать свой взор на прошлом, глаза человека спереди, а не сзади; я всегда свободно высказываю свою мысль даже тогда, когда я знаю, что она не нравится толпе, в этом случае я рассчитываю на единственного мудреца, который всегда найдется среди тысячи дураков; цель истины — сама истина; человек питает влечение к познанию истины»³⁴.

Приведенные тезисы Маймонида пронизаны рационализмом, откровенным неприятием идей мистического характера даже в том случае, если они зафиксированы

в древних (читай: священных) книгах, учением о примате телесного, материального, призывом к познанию истины науки и окружающего человека мира.

Придавая огромное значение разуму, погруженному в познание мира, философии и науки, Маймонид учил, что именно такой разум является единственным критерием для верного понимания содержания Библии и Талмуда. Желанием сохранить благоговейное отношение людей к этим двум религиозно-литературным памятникам продиктован принцип Маймонида: если чудеса, которыми заполнено Священное писание и священное предание, противоречат разуму, то они фигурируют там лишь как способ выражения, как притча, при помощи которой толпе якобы легче донести смысл естественных явлений.

Исходя из этого принципа, Маймонид ввел метафорический метод толкования ветхозаветных чудес. Сущность этого метода сводится к тому, что рассказ о сверхъестественном низводится до повествования о конкретном, обычном и земном явлении, которое в устах библейских персонажей приобрело гиперболическую или аллегорическую форму выражения. Маймонид иллюстрирует свой метод следующими примерами. Сказано в книге Исая (XIII, 10): «Звезды небесные и светила не дают от себя света», а в книге Иоила (II, 10) читаем: «Перед ними потрясется земля, поколеблется небо, солнце и луна помрачатся и звезды потеряют свой свет». Как следует такие пророчества понять? Философ XII в. решительно отвергает какую-либо возможность нарушения законов природы, а потому приведенные стихи толкует в том смысле, что они самые обычные метафоры, имеющие обиход в повседневной речи. Говорят же арабы, когда грянет беда: «небо перевернулось». Так и пророки, подчеркивает Маймонид, желая выразить катастрофу, надвигавшуюся на Иудею, языком аллегории и метафоры говорили о солнце, которое превратится во тьму, и о луне, которая погаснет³⁵.

Маймонид, настоятельно защищавший идею о ненарушимости закономерностей природы, не смог, однако, решительно отказаться от признания некоторых чудес. Речь идет об исходе евреев из Египта и их переходе через Чермное море и о Яхве, который в виде огненного столпа сопровождал древних евреев, странствовавших сорок лет по пустыне. Логике вопреки философ делает

странную попытку объяснить возможность таких чудес. Разумеется, в природе все совершается согласно естественным законам, что же касается упомянутых выше сверхъестественных происшествий, то они, говорит Маймонид, видимо, заранее были предусмотрены богом при сотворении им мира. Этот нелепый довод нужен был философу для того, чтобы во что бы то ни стало оправдать миф об исходе из Египта, поскольку на нем зиждется библейская версия о пророческом даре Моисея и небесном возникновении иудаизма. Что касается пророчества в целом, то Маймонид, не соглашаясь с его надынтеллектуальной сущностью, выдвинул характерный для своего рационализма принцип его понимания. «Различай и отделивай вещи, — писал автор «Морэ Небухим», — своим умом и ты поймешь, что было сказано аллегорией, что метафорой, что притчей. Тогда все пророчество станет для тебя ясным и очевидным»³⁶.

Оставаясь на позициях рационализма, философ подверг критике догмату Талмуда о потустороннем мире и приходе мессии.

В 70-х годах XII в. на почве социального и национального гнета среди еврейских общин Йемена стали распространяться слухи о наступлении времени возврата «в землю обетованную» при помощи небесного спасителя. Нашелся авантюрист, некий Давид аль-Рои, который объявил себя мессией и царем иудейским. Маймонид был глубоко взволнован этим фактом. В послании йеменской общине он называет мессию сумасшедшим и предостерегает соплеменников от вреда, связанного с верой в пришествие заоблачного мистического спасителя³⁷. В своей «Мишне-Торе» («Повторение учения»), представляющей собой краткое изложение Талмуда с оригинальным толкованием, Маймонид снова возвращается к догмату о приходе мессии и говорит: «Царь-мессия восстановит политический суверенитет Иудеи, восстановит храм и соберет детей Израиля. Но пусть тебе не мерещится, будто царь-мессия должен показать чудеса и совершать нечто необычное, как, например, воскрешать людей из мертвых или что-то в этом роде. Это не так»³⁸.

Маймонид отрицал учение иудаизма о воскресении мертвых. В трактате «Техийат ха-метим» («Воскресение мертвых») он писал: «Наша попытка, как и попытка любого разумного человека объяснить этот вопрос, нахо-

дится в противоречии с мнением толпы, ибо для современной толпы, как и для той толпы, о которой речь идет в Торе, важнее всего глупость, ибо она считает, что Тора и разум — антиподы. Толпа пренебрегает разумным постижением мира, уваливает от познания вещей по законам природы. Во всем она видит чудо, касается ли это прошлого, настоящего или будущего. Мы же постараемся понять учение Торы при помощи разума и обосновать все, насколько это возможно, естественными законами»³⁹.

Из этой реалистической посылки Маймонид пришел к выводу, что эсхатологическое учение Талмуда — не более как приманка, рассчитанная на ленивые умы и слабые души. «Имеются люди, — пишет он, — которые полагают, что рай — это место, где едят и пьют без особого напряжения организма и без труда, что в раю дома сплошь из дорогих камней, что постели убраны только шелком, а реки там текут вином и ароматным маслом, и что ад — это место, где людей жарят на огне, где сжигают людские тела и причиняют массу других страданий»⁴⁰. Но ты, читатель, продолжает Маймонид, пойми, что это только притча. Представь себе ребенка, которого определили в школу. Из-за своей неопытности он не понимает, сколь важно учение. Учитель, желая вызвать у ученика прилежание, говорит ему: читай, я дам тебе финик, меду. Так и наши мудрецы, желая приобщить народ к Торе, пообещали райское блаженство тому, кто будет жить в послушании, и адские муки нарушающему заповеди. За подобные сравнения раввины третировали философа и обвиняли его в атеизме. Преследования мракобесов вынудили Маймонида отступить и провозгласить «13 догматов веры», куда он включил и догмат о приходе мессии и воскресении мертвых: 1. Бог — создатель и руководитель всех существ. 2. Бог един. 3. Бог бестелесен. 4. Бог есть первый и последний. 5. Молиться следует только богу. 6. Слова пророков истинны. 7. Моисей — великий пророк. 8. Тора есть откровение божие. 9. Тора неизменима. 10. Бог вездесущ. 11. Бог всеправеден. 12. Бог ниспослет мессию. 13. Бог воскресит мертвых. Таким образом, Маймонид свел всю громаду иудейских «мицвот» (заповедей) * к небольшому числу докт-

* По определению Талмуда, сущность иудаизма, содержащаяся в Ветхом завете, сводится к 613 заповедям, из которых 248 повелений и 365 запрещений.

рин, составивших символ веры иудаизма. Догматы Маймонида равнины включили в богослужение и обязали верующих читать их ежедневно во время утренней молитвы.

Иудейские клерикалы пользовались и ныне пользуются ими в борьбе против свободомыслия, социального и духовного прогресса человечества. Однако основные труды Маймонида ничего общего с реакцией не имеют, они пронизаны глубокой верой в силу разума, в его неограниченную возможность познания истины.

Чем же тогда объяснить, что философ потратил десять лет жизни на написание «Мишны-Торы»? Прав Р. Малер, который заметил, что своей Мишной Маймонид преследовал своеобразную просветительскую цель: «Ликвидировать необходимость в изучении Талмуда... и таким образом освободить время для естественных наук и философии»⁴¹.

Рационализм Маймонида, его критика основных доктрин иудаизма вызвали негодование клерикалов. Они в 1234 г. книги Маймонида сожгли, а их автора предали анафеме. Однако произведения Маймонида оказывали глубокое влияние на развитие вольномыслия многих поколений еврейской молодежи. Взволнованный этим обстоятельством, журнал «Восход» еще в 1905 г. писал: «Учение Маймонида не только не соответствовало духу иудаизма, оно подкапывалось под самые его основы»⁴². Концепция «Морэ Небухим», подчеркивал «Восход», своим призывом к познанию объективных законов реального мира составляет «великую опасность» для иудаизма, а гневным порицанием фанатиков веры отталкивает людей от иудейской религии.

ЭММАНУИЛ РИМСКИЙ

Значительную роль в подрыве постулатов талмудизма сыграло, пользуясь выражением Энгельса, жизнерадостное свободомыслие, к которому примкнули и евреи, проживавшие в течение XIII—XVI вв. в итальянских городах и находившиеся под влиянием культуры Ренессанса. Общению евреев этих городов с культурой Возрождения способствовало то обстоятельство, что большинство из

них были ремесленниками труда. «Так, мы встречаем евреев, занимающихся шелководством и шелкопрядением в Калабрии, в Реджио, Катанкаро, Козенце и других южноиталийских городах и местностях. Еще более широкое и повсеместное распространение среди евреев Италии получило красильное ремесло, представляющее одну из важнейших отраслей промышленности Италии вообще»⁴³. Наряду с шелкопрядением и красильным делом евреи занимались в Италии и другими ремеслами. В Сардинии, например, было много евреев кузнецов, слесарей, ткачей, ювелиров. Евреи были также заняты в строительном деле и в горной промышленности. «Повсеместно в Италии встречались евреи — копиисты рукописей, которых с изобретением печатного дела заменили рабочие-типографы. Еврейские типографии уже к концу средних веков имелись в Реджио, Мантуе, Ферраре, Болонье, Неаполе и многих других менее значительных городах и местечках»⁴⁴.

Еврей-ремесленники находились в тесном общении с их собратьями по профессии других национальностей и постепенно уходили из-под влияния иудейской религии, внушавшей ложные взгляды об обособленности еврейского народа, о греховности тех, кто строит свою жизнь на жизненных принципах «нечестивцев». Ремесленники, покидая лоно синагоги, посещали театры, участвовали в карнавалах, общественных играх и т. п. Сохранился раввинский документ тех времен с жалобой на отсутствие верующих в синагогах; даже в субботу и праздники евреи синагогам предпочитали парки, молитвам — танцы. Раввины налагали штрафы на вольнодумных ремесленников и грозили им муками ада в загробном мире. Однако эти угрозы успеха не имели. Лоно синагоги покидали не только мужчины, но и женщины. Их влекли естественные науки, светская поэзия и т. п.

Ярким выразителем умонастроения этих людей стал поэт и мыслитель Эммануил Римский (1265—1330). Его творчество — в одном ряду с великими творениями блестящих представителей итальянского Возрождения, о котором Энгельс писал: «Это был величайший прогрессивный переворот из всех пережитых до того человечеством, эпоха, которая нуждалась в титанах и которая породила титанов по силе мысли, страсти и характеру, по многогранности и учености»⁴⁵.

Широко эрудированный, блестящий знаток древнееврейского, арабского и латинского языков, философ и медик, математик и астроном, Эммануил выступил против темного царства иудейской религии. Видное место в его творчестве занимает поэма «Ад и рай», напоминающая «Божественную комедию» Данте. В этой поэме Эммануил бичует нравы церковников, высокомерие талмудистов — гонителей науки, благочестивых тупиц, интриганов и корыстолюбцев. Поэт заставляет талмудистов, тайно предававшихся распутству, переносить адские муки. С неподдельным юмором изображены в поэме встречи в раю поэта с праведниками, с персонажами Библии и Талмуда.

Эммануил сознавал, что его борьба против засилия церковной идеологии, за свободу мысли будет иметь большой резонанс, что он не останется «певцом перед мертвецами и глашатаем перед теньями». И действительно, под непосредственным влиянием творчества поэта находились его современники. Например, Яков Анатоли категорически осудил иудейский тезис об избранности еврейского народа и учил, что все народы равны и все люди — братья; Зехарья Хен отвергал иудейскую догматику и призывал к знанию и свету. Недаром клерикалы предали анафеме произведения Эммануила и запретили их читать.

Под влиянием Эммануила Римского находились и более поздние представители Ренессанса. К ним принадлежат Азария бен Моисей де Росси (1513—1578), Леон Эбрео (ум. после 1591) и др. В своих произведениях они подвергли рационалистической критике догматы Талмуда, культ и обряды иудаизма. Отрицая чудеса, веру в приход мессии, богооткровенность Библии и святость Талмуда, они пытались воссоздать историю евреев и их верований с позиции разума.

В XIII—XVI вв. число евреев, отвергавших иудейскую религию и изучавших естественные науки, было настолько велико, что ревнители синагоги стали применять жестокие меры для их преследования. Руководители венецианской общины — самой авторитетной в то время — составили текст анафемы и разослали его всем раввинам Европы с требованием отлучать от синагоги каждого еврея, кто допустит малейшее отступление от «веры отцов». Однако угрозы и проклятия мракобесов

были не в состоянии остановить поступательное движение научной и атеистической мысли. В XVII столетии передовые люди, вооруженные материалистической философией своего времени, отметили вероучение синагоги. Среди этих людей особое место занял Уриэль Акоста, внесший важный вклад в критику Талмуда и иудаизма.

УРИЭЛЬ АКОСТА

Борьба Акосты против апологетов Талмуда показывает, каким трудным путем в темное царство религии проникал луч разума и науки. Решив разоблачить талмудизм, сковывающий живое движение ума и сердца, вольнодумец и мыслитель составил «Тезисы против традиции», в которых доказывал антигуманную природу поучений Мишны. Уриэль высказывался против ношения филактерий*, против установления восьми дней пасхи вместо семи, против способа, которым производится обрезание, и против некоторых других обрядов, установленных талмудистами. «Содержание этих тезисов, — отмечает Луппол, — не представляет сколько-нибудь значительного общего интереса. Это — лишь первый отправной шаг «ереси» Дакоста. Дакоста в них еще полностью иудей, лишь начинающий подвергать рациональной критике раввинские установления... Не тезисы эти пережили Дакосту, а, наоборот, Дакоста как мыслитель, вышедший уже за пределы религиозного мышления, пережил их»⁴⁶.

Особое внимание заслуживает тезис шестой, в котором Уриэль возражает против замены принципа «око за око» денежными штрафами. Известно, что гуманисты XV и XVI столетий отвергали мораль средневековья, нормы которой освящены были библейской заповедью «око за око, зуб за зуб». Требуется ли, таким образом, Акоста возврата к мрачным временам кровавой мести? В эпоху Возрождения произошла полная переоценка системы нравственности, господствовавшей в средние

* Филактерии — молитвенная принадлежность, представляющая собой коробочки, к которым прикреплены ремешки. В коробочках, разделенных перегородкой на две части, помещены написанные на пергаменте ветхозаветные тексты. Во время утренней молитвы в будние дни верующие евреи одевают их на левую руку и на лоб.

века. Перед мыслителями возникла неразрешимая антиномия. Защищая право человека на жизнь как самое священное право, они столкнулись с неразрешимым противоречием: как быть с теми людьми, которые творят зло, посягают на человеческую жизнь? Акоста против сентиментальной филантропии: «Если, — пишет он, — виновник не причинил телесного повреждения, он уплачивает денежный штраф. Если же причинено телесное повреждение, то с виновником должно поступать так, как последний с пострадавшим». В доказательство этого положения Уриэль говорит: «Тора всюду старается устранить злодеев. Никакой узды и никакого страха не было бы, если бы можно было за уголовные преступления расплачиваться деньгами. На злодеев может действовать страх того, что с ними поступят так же жестоко, как они с пострадавшими». Следует поэтому «по всей строгости законов поступить с человеком, который выколол глаз своему ближнему или совершил что-нибудь подобное». Нельзя во имя милосердия отказаться от требования «око за око» и заменить его денежным штрафом. «Уголовное право народов мира тоже в этих случаях не ограничивается денежным штрафом, но назначает телесное наказание, вплоть до смертной казни»⁴⁷.

В «Тезисах» Акосты, писал Луппол, «можно усмотреть лишь попытку, которая, как начало, встречается в истории у многих религиозных вольнодумцев, — так называемого «очищения» той или иной религии от позднейших наслоений и восстановления ее в ее первоначальной «чистоте». Это еще — рационалистическая «ересь», вернее, критика внутри религии, — не более»⁴⁸. Нам представляется, что «Тезисы» — нечто большее, чем критика внутри религии. Они направлены против религии, против основ иудаизма. Талмуд, как известно, стремился при помощи «новых» правил, постановлений и запретов приспособить библейское вероучение к изменившимся условиям жизни. Эти попытки Акосты и подвиг рационалистической критике.

Седьмой тезис под названием «Об устной Торе» гласит: «Достаточно одного утверждения о необходимости толкования Моисеевых законов, согласно традиции и преданию, чтобы опровергнуть основы Библии: это ведет к изменениям в текстах Торы и даже к замене ее новой, противоречащей истинной.

По следующим соображениям нельзя допускать наличие устной Торы сверх письменной:

1. Из Пятикнижия не видно, чтобы существовала еще какая-либо Тора. Нет в нем также никаких пояснений, касающихся такой другой Торы. Коль скоро такие пояснения отсутствуют, то утверждения о наличии еще какой-то Торы не имеют смысла. Пусть чудотворцы * проповедуют о наличии другой Торы, мы все равно не придаем никакой цены их словам, раз их проповедь расходится с Пятикнижием.

2. Пятикнижие обязывает нас признать наличие только одной Торы. В стихах 1 и 2 главы IV Второзакония сказано: «Итак, Израиль, слушай постановления... не прибавляйте к тому, что я заповедую вам, и не убавляйте»... Одним словом, нет другой Торы, кроме Пятикнижия...

Итак, после того как мы доказали, что имеется только одна Тора, становится ясным, что так называемое предание есть плод человеческого домысла. Против него следует категорически возражать...

Вывод. Изустное предание есть продукт человеческого домысла. Следовательно, утверждение о необходимости соблюдения предписаний Талмуда и о равноценности человеческих измышлений с божественными повелениями надо считать ересью⁴⁹.

Опровергая богооткровенность Талмуда, Уриэль наносил удар по основному содержанию иудейского вероучения. Понимая, что своими «Тезисами» он свел на нет основные положения талмудизма и что столпы веры ошестивятся против него, Акоста подсластил свои тезисы следующим заключением: «Все эти тезисы не должны быть поняты как проявление духа противоречия или упрямства. Нами руководило стремление возблагодарить имя бога и вознести честь нашей святой Торе». В рассмотренных тезисах «мы опирались на Тору, здравый смысл и соображения, в основе которых лежат эти два принципа»⁵⁰. Однако защитники фанатизма и средневековья поняли, что в «Тезисах» заложен снаряд, способный взорвать твердыню религиозного учения. Против борца за вольный дух и свободу мысли объединились раввины из Венеции, руководители общин из Гамбурга и старейшины синагог из Амстердама.

* Чудотворцами Акоста иронически называет талмудистов.

Если на первом этапе своего духовного развития Акоста был только разрушителем иллюзий богооткровенности Талмуда, то в дальнейшем сомнения привели его к единомыслию с теми, кто подрывал веру в любые авторитеты и каноны. Акоста поднял мятеж против тысячелетней традиции, против церковной идеологии феодализма. Постижимое, считал Уриэль, необходимо постигнуть. Он бросил вызов Священному писанию, запретившему человеку вкушать плоды древа познания добра и зла... Акоста дойдет до отрицания самого бога.

После канонов, думал он, исчезнут кровопролития и откроют свою эру совесть, разум, доброта и свет. Может ли, остановиться мятежник, если он уже опровергал Талмуд и задумал исследовать то, чему раньше поклонялся как святыне? Нет, никому не удастся сковать его неуемный дух.

«При таком положении дела, — говорит Уриэль в «Примере человеческой жизни», — решил я написать книгу, чтобы показать справедливость моего дела и открыто доказать на основании самого закона пустоту фарисейских преданий и правил и противоречие этих преданий и установлений закону Моисея. Когда я уже начал свой труд, случилось так (нужно говорить все напрямик и в полном соответствии с истиной, как произошло), что по зрелом обсуждении я решительно примкнул к мнению тех, которые награды и наказания, о которых вещает Ветхий завет, считают переходящими и нисколько не помышляют о загробной жизни и бессмертии души. . .»⁵¹

Последующая жизнь Уриэля была подчинена единой цели — борьбе против косности мысли, против основ догматизма и превратного миропонимания. Рождался трактат «О смертности души».

Что есть душа? Вот вопрос вопросов, который занимал беспокойный и ищущий ум Акосты. Религия враждебна человеку. Провозглашая бессмертие души, она лишила человека жизни разумной и справедливой, единственно возможной, земной. Возникла самая неотложная философская потребность вернуть человеку право на свободу мысли и действия. Подавленной личности надо было сказать правду о жизни души.

Голландская буржуазия XVI—XVII вв. создавала новую культуру, несовместимую с феодальной идеологией,

опутанной религиозным культом. Однако некоторые ее идеологи боролись против церковной диктатуры, за торжество новых идей с Библией в руках. К этим идеологам принадлежал и Акоста: в доказательство справедливости своих выводов он приводил цитаты из Ветхого завета. Но его ссылки на Библию показывают, что в ее толковании он продолжал традицию вольнодумцев Хиви Габалки и Ибн Эзры. Как и они, Акоста читал Священное писание глазами рационалиста, понимая, что оно — дело рук человеческих. К трактату «О смертности души» он пришел в величайшем смятении духа. Однако еретик и бунтарь опровергал традиции, благочестивое лицемерие, чувствуя свою ответственность перед грядущими поколениями. Принцип «душа смертна» являлся реалистической основой его философии и выражал живую связь мыслителя с эпохой, в которой господствовали трезвость, воля к жизни и буржуазный рационализм.

Опираясь на некоторые тексты Ветхого завета и воззрения великих предшественников, доказавших ничтожество всех загробных обещаний, Уриэль Акоста выдвинул серьезные аргументы против догмата иудаизма о бессмертии души и воскресении мертвых. В своем трактате «О смертности души» он в соответствии с традициями еврейского вольнодумства дает определение души. «Так как, — пишет Акоста, — нам предстоит рассуждать о смертности или бессмертии души человеческой, то уместно сначала поставить вопрос, что же такое эта душа, тем более, что некоторые невежды, упоминая о ней, видимо, представляют ее себе некоей девой во плоти: именно в таком виде иногда изображают выходящую из чистилища душу»⁵². Одни талмудисты говорят, что души существуют отдельно от тела, их бог создал одновременно и поместил как бы в амбар, откуда посылает их, чтобы они входили во чрево беременных. Другие теологи утверждают, что бог создает души во чреве беременных новым действием сотворения. Принимающие эти мнения не допускают, чтобы душа человека была бы смертной. Рассуждения талмудистов и их приверженцев, говорит Акоста, противны разуму и естественному закону, ибо природа учит нас, что душа «есть жизненный дух, которым живет человек и который находится в крови. И благодаря этому духу человек живет, совершает свои дела и передвигается по земле, пока дух в нем пребывает, и до

тех пор, пока этот дух не угаснет естественным образом или по какой-либо насильственной причине. И только тем душа человека от души животного отличается, что душа человека разумна, а душа животного лишена разума; во всем остальном — в рождении, жизни и смерти — они совершенно одинаковы»⁵³.

Ненаучность понятия «жизненный дух» в настоящее время очевидна. Наукой доказано, что в крови животного и человека нет никаких «жизненных духов». Тем не менее в эпоху Акосты это понятие играло прогрессивную роль в борьбе против религии и идеализма. Понятие о «жизненных духах», находящихся в крови человека и состоящих из «тонкой материи», выражало пусть наивную, но все же материалистическую мысль. Вместо нематериальной души как субстанции сторонники этого взгляда утверждали ее материальность, а стало быть, и смертность. Вместе с тем при таком взгляде человек включался, вопреки религии, в число других животных, в единую структуру органического мира.

Выдвинув тезис о смертности души, Акоста защищал его многими выдержками из Ветхого завета, особенно из книг Иова и Екклесиаста. Тем самым он уличил талмудистов в лживой интерпретации Торы. Называя составителей Талмуда фантазирующими толкователями, вольнодумец показал, что за выдумкой бессмертия следуют другие религиозные заблуждения: совершение молитв и молебствий за умерших, принесение за них жертв, чтобы помочь им скорее избавиться от мук выдуманного чистилища, тысячи злоупотреблений и суеверий, которые совершаются при их погребении. «Заблуждения, — пишет Акоста, — всегда и с необходимостью сопровождаются многими пороками, ибо нет такого заблуждения, которое могло бы породить что-нибудь доброе, и таким образом это безумие создало в мире много других безрассудств во вред и на погибель тем, кто этого был достоин. По этой самой причине многие, пренебрегая добром или злом в настоящем, в ожидании гораздо больших зол установили новые порядки и правила жизни... подвергают свои души мучениям, а плоть умерщвляют секирой, подобно расточителям и глупцам, они попусту и без основания лишают себя драгоценного дара — жизни, столь ценимой предками нашими»⁵⁴.

Гневно разоблачал Акоста отвлеченную фантазию, за-

стылость и банальность мысли. Разрушитель старины и окостеневших догм высмеивал защитников учения талмудистов о воскресении мертвых и загробном царстве. Те, кто провозглашает такие фантазмагории, говорит он, подобны людям, которые хотят влезть на гладкую стену без лестниц и которые всякий раз, протягивая руку и собираясь поставить ногу, не имея опоры, скользят и падают. Еще никто не возвращался из царства мертвых, говорит Акоста, а если бы душа была вечной, то бог не преминул бы вернуть хотя бы одну из них для того, чтобы осрамить и осудить людей, отрицающих воскресение мертвых. Акоста ссылается на 87-й псалом, в котором прямо сказано: мертвые не встанут, ибо в сырой земле нет жизни, в могиле нет духа. И Иов говорит, что дни жизни его сочтены, а потому пусть бог отстанет от него со своими злыми испытаниями.

Враги Акосты обвиняли его в холодном безразличии к человеку. Раз Уриэль, говорили они, упорно повторяет формулу Екклесиаста о том, что «участь сынов человеческих и участь животных — участь одна», то, стало быть, он считает, что человеку незачем жить. Обвинение злостное, искажающее подлинное содержание учения Акосты о смертности души. Да, душа смертна, это неоспоримый вывод науки, опыта и жизненной практики. Но душа человека разумна, она отличается от души животных тем, что способна осознать конечность своего бытия и бесконечное бытие вселенной. Человек живет одной жизнью. Нельзя порождать иллюзии о потустороннем царстве, которые парализуют волю и поработают дух. Надо высвободиться из-под власти фантазмагорий! В земной жизни следует реализовать свою разумную мощь! В загробном мире нет ни жизни, ни блага. Страшная и темная ложь религии обкрадывает человека, принижает его достоинства. Счастье жизни в самой жизни, в творчестве, в поисках, в усилении мысли и воли, в справедливости людских взаимоотношений, в напряжений жизнеутверждающих сил, в пламенной вере в победу света и добра на земле.

Уриэль Акоста учил, что душа и тело одновременно появляются и одновременно гибнут. Однако в общепhilософском плане он не дошел до материализма, сохранив в своей системе мышления идею бога. Бог, по Уриэлю, не вмешивается в дела природы, в дела человека. Он, так

сказать, царствует, но не управляет. Отвергая чудеса и откровение, Акоста допускал бога лишь как первопричину объективной действительности. Однако Уриэль считал, что законы природы незыблемы и потому-то бог и не вмешивается в ход природы. Позиция Акосты обнаруживает склонность к деизму. А деизм «есть не более, как удобный и легкий способ отделаться от религии»⁵⁵.

Чтобы идти вперед, необходимо во что бы то ни стало разбить авторитет религии и освободить ум от власти догмы. Деистические взгляды Акосты — исторический этап в поступательном движении философской мысли. Они являются прологом к грандиозной материалистической системе Бенедикта Спинозы.

Дерзновенное вольномыслие привлекательно. Своим искренним обаянием и мужественной силой оно могло воздействовать на умы. Чтобы отразить его влияние, блюстители веры трактат «О смертности души» сожгли, а автора его предали анафеме. Однако идеи Акосты оказывали воздействие на критические умы ближайших продолжателей его рационализма. Новейшие исследователи жизни Акосты указывают, что в год гибели вольнодумца появились листовки и плакаты, гневно разоблачающие божьи порядки талмудистов и антигуманизм их догматов. В связи с этим руководители еврейской общины Амстердама отлучили от синагоги значительную группу лиц, разделявших взгляды Уриэля Акосты.

Еврейские буржуазные историки пытаются умалить значение Акосты. Так, историк Г. Грец утверждает, будто Уриэль не был ни теоретиком-мыслителем, ни мудрецом-практиком. Вся его деятельность, мол, «несколько напоминает собою мальчика, который выбивает окна в старом, затхлом здании и тем открывает в него доступ свежему воздуху»⁵⁶. В этом духе выступил и переводчик Мишны на русский язык Н. Переферкович⁵⁷. Современные израильские авторы, абстрагируясь от конкретно-исторической обстановки возникновения идей Акосты, ищут их генезис в личных качествах вольнодумца⁵⁸.

Однако острая критика иудаизма, ясность и неопровержимость аргументации Акосты о смертности души, земном происхождении Моисеева законодательства, об абсурдности постулатов Талмуда оказали огромное влияние на передовые умы современников и потомков.

БЕНЕДИКТ СПИНОЗА

Как сказано, одним из продолжателей учения Аюсты был Спиноза. Уже на школьной скамье он ответил на вопросы о том, бессмертна ли душа, существуют ли ангелы, есть ли у бога тело, так: в Библии нет ничего бессмертного или бестелесного; о духах Писание тоже ничего конкретного не говорит, что, мол, существуют реальные устойчивые субстанции. Там лишь сказано, что существуют простые фантомы, называемые ангелами, которые бог использует для объяснения своей воли. Что касается души, то это слово в Писании употребляется просто для выражения жизни или всего живого: было бы бесполезно, исходя из этого, делать вывод о своем бессмертии⁵⁹.

Для Спинозы, как и для многих других вольнодумцев, вопрос о смертности души стал отправным пунктом материализма и атеизма. Решительно опровергнув религиозную идеологию, Бенедикт Спиноза стал певцом свободного разума и прогресса, мечтал о счастливом веке, свободном от всякого суеверия, верил в образование такого общества, в котором о религии каждому можно будет думать то, что он хочет, и говорить то, что он думает.

Реакционные идеологи буржуазии XX в., фальсифицируя спинозизм, пытаются превратить его автора в сторонника мистицизма и религии. Некоторые из них дошли до того, что объявили Спинозу философом иудаизма. Так, иезуитский патер Дунин-Борковский оповестил читателей, что даст новое освещение спинозизма. По утверждению патера, система Спинозы — это сплошное заимствование талмудических поучений, каббалистических формул и принципов Маймонида. «Нет ни одного критического толкования в «Богословско-политическом трактате», — пишет Дунин-Борковский, — которое не было бы внушено тем или другим из старых учителей Талмуда или одним из его экзегетов»⁶⁰. Если верить патеру, Спиноза и свои этические идеалы тоже почерпнул из талмудических источников. Именуя Спинозу великим собирателем иудаизма, Дунин-Борковский сокрушается по поводу того, что этому мыслителю никогда не открывалось «величественное явление мировой церкви, сущность сверхъестественного, историческая и социальная необходимость Христа»⁶¹.

Другой истолкователь Спинозы, Л. Робинсон, «открыл» в его учении как раз то, что Дунину-Борковскому узреть не удалось. По мнению Робинсона, единственно адекватный смысл спинозизма заключается во всеохватывающей «католической религиозности», догматы которой необходимы как христианству, так и иудаизму⁶².

Среди современных американских буржуазных философов Дунин-Борковский и Робинсон приобрели немало приверженцев. Так, Г. Вольфсон, сопоставляя на протяжении своей двухтомной книги «Философия Спинозы» отдельные принципы системы мыслителя с поучениями Талмуда и некоторыми положениями средневековой еврейской философии, стремится убедить читателя в том, что спинозизм — это шедевр иудаизма, его резюме. На вопрос, был ли Спиноза оригинален, Вольфсон отвечает: «Если разрезать высказывания средневековых еврейских философов на параграфы и бросить их в воздух, то из возвратившихся на землю параграфов можно было бы составить учение Спинозы»⁶³.

Все эти попытки превратить Спинозу в адепта иудаизма и Талмуда рассчитаны на то, чтобы авторитетом философа подкрепить религию, теряющую свое господство над умами. Однако такие попытки обречены на провал. Спиноза был передовым мыслителем: он подвергал рационалистической критике Библию, отменял талмудический метод толкования Ветхого завета и сформулировал некоторые важные принципы научного понимания «священных писмен». Его учение направлено против косности и мертвечины Талмуда и потому принадлежит людям, которые ныне борются за прогрессивное развитие человечества, за свободомыслие и демократию.

Спиноза прошел тяжелый путь борьбы против религии и ее «священных книг». С семилетнего возраста он по воле отца стал посещать религиозное училище и был пропитан «обычными мнениями о Писании». Преподаватели училища постоянно твердили Спинозе, что Библия и Талмуд — книги богооткровенные, что их нельзя понять разумом и исследовать, как прочие любые книги, их можно только благоговейно комментировать. Но Спиноза скоро понял, что религиозная школа засоряет мозги учеников всяким вздором, отрывая их от жизни, от насущных общественных задач. Такие школы, говорил впоследствии

Спиноза, ставят себе задачу не столько воспитания умов, сколько дрессировки их.

До 20-летнего возраста он усваивал труднейшие тексты Талмуда, читал «болтунов-каббалистов, безумию которых никогда не мог достаточно удивиться», увлекался еврейскими философами Ибн Эзрой, Маймонидом и Крескасом. В 1652 г. наступил резкий перелом в его жизни: он становится питомцем учебного заведения амстердамского доктора филологии Франциска ван ден Эндена. Здесь он прежде всего основательно изучил латынь — язык, знание которого служило в ту пору входным билетом в храм науки и философии, так как только на этом языке лучшие умы эпохи создавали свои произведения. Новый педагог увлекал богатой литературой гуманизма, полной протеста против сил и традиций старого мира, полной порыва к новой жизни и новой культуре.

Франциск ван ден Энден быстро разгадал выдающиеся способности Спинозы, полюбил его, ввел в круг наиболее образованных и мыслящих людей Амстердама и обратил его внимание на замечательные научные достижения того времени. В школе Эндена Спиноза глубоко изучал естествознание и все тонкости философии Декарта. Под влиянием приобретенных знаний он понял, что правда жизни не в Библии и Талмуде, а в науке и философии, которые помогают осмыслить живые процессы истории, творящиеся на его глазах, и тайные пружины человеческого поведения.

Однажды в беседе с учениками религиозного училища Спиноза откровенно высказался против божественного происхождения Библии и святости Талмуда. Эти высказывания дошли до раввинов; вольнодумец был вызван в судилище общины и с пристрастием допрошен.

Раввины негодовали. Они потребовали от Спинозы придержать язык, в противном случае они грозили наложить на него анафему. Угрозы не подействовали. Спиноза и не думал отказываться от своих взглядов. Тогда ревнители синагоги «за изречение хулы против божественного величия» подвергли Спинозу малому отлучению, т. е. в течение месяца его соплеменникам было запрещено общаться с ним.

Глубоко убежденный в правоте своих воззрений, Спиноза решил порвать со средой, где господствовали фанатизм и мрачное суеверие. Для небольшого круга

друзей он написал первое свое произведение под названием «Краткий трактат о боге, человеке и его блаженстве», где воспевал природу, ее могущество и совершенство и отвергал веру в бога-творца, бога—руководителя вселенной и всего живого.

Синагога, предавшая Спинозу малому отлучению, еще пристальнее стала присматриваться к поступкам и действиям «неблагонадежного» члена своей общины. Дошло ли до нее содержание «Краткого трактата»? Возможно, что дошло. Так или иначе, старейшины синагоги знали, что Спиноза общается с людьми науки, что его умом восхищаются амстердамцы, что к нему прислушивается молодежь, а потому они вторично вызвали нешорного философа в судилище общины. Там угрозами пытались вернуть блудного сына на «путь господний». Однако Спиноза наотрез отказался впредь посещать синагогу и выполнять предписания иудейского вероучения.

Убедившись, что Спиноза окончательно порвал с религиозной традицией, старейшины синагоги 27 июля 1656 г. предали его анафеме.

Двадцатичетырехлетний мыслитель, проклятый раввинами амстердамской общины, не присутствовал на этой церемонии. Незадолго до того дня он им писал: «То, что со мной намерены сделать, вполне совпадает с моими устремлениями. Я хотел уйти по возможности без огласки. Вы решили иначе, и я с радостью вступаю на открывшийся передо мною путь...»⁶⁴ Бесстрашный и целеустремленный Бенедикт Спиноза не обращал внимания на вопли мракобесов и неутомимо защищал право разума на всестороннее исследование природы, ее многообразных законов и явлений.

Главным духовным оружием иудейской и христианской церкви является Библия. Отцы церкви и авторы Талмуда окутали ее туманом «боговдохновенности». Перед ней благоговееет суеверие, именуя ее Священным писанием. Необходимо было подвергнуть Библию суду разума, показать ее земные корни и разоблачить церковников и талмудистов. Вопросу происхождения и содержания Библии Спиноза посвятил свой «Богословско-политический трактат». В нем, как и в других своих произведениях, философ признает только природу, ее необходимые законы и правила. Вне ее, над нею ничего

нет и быть не может. Ее основное свойство — вечно быть существующей, ее законы неумолимы и неотвратимы. «И никакое здравое основание, — говорит Спиноза, — не побуждает приписывать природе ограниченную мощь и силу и утверждать, что ее законы приспособлены только к известной сфере, а не ко всему; в самом деле, так как сила и мощь природы суть самая сила и мощь бога, а законы и правила природы суть самые решения бога, то, конечно, должны думать, что мощь природы бесконечна, а ее законы столь обширны, что простираются на все, что мыслит и сам божественный разум»⁶⁵.

Следовательно, кто утверждает, что бог делает что-нибудь вопреки законам природы, тот вынужден был бы одновременно утверждать, что бог поступает вопреки своей природе. Нелепее этого ничего нет. Природа сохраняет вечный, прочный и неизменный порядок, в объективной действительности ничего не совершается вопреки природе. Так можем ли мы, спрашивает Спиноза, мыслить о боге как о законодателе или властителе и называть его справедливым, милосердным и пр.? Из этого вытекает, что утверждения Библии о наличии божественных законов — выдумка богословов. Более того, отсюда следует, что сама Библия никак не может быть боговдохновенным словом. Она — творение людей определенной эпохи и определенных представлений. Обожевлена она по тем же причинам, по которым закономерным явлением природы приписывается сверхъестественное вмешательство, а именно «вследствие невежества толпы». Его мнение о невежестве как причине возникновения бога слишком ограниченное. Социальная подавленность народных масс порождает и поддерживает веру в существование потустороннего мира добра и блаженства. Религия, вера в бога возникла как фантастическое, извращенное, превратное отражение в умах людей господствовавших над ними стихийных сил природы и общества. Спиноза в силу классовой ограниченности и недостаточности знаний своего времени о жизни людей в древности не смог раскрыть подлинные причины суеверия. Однако его ссылка «на невежество толпы» нацелила критику на срыв божественного покровы Библии, на отрицание откровения. Только невежество и суеверие, хочет сказать Спиноза, всерьез считают Библию боговдохновенным писанием. На самом деле Библия —

обычный человеческий документ, подлежащий критике разума. Этим утверждением великий материалист и атеист XVII в. нанес сокрушительный удар церковникам, подорвав веру в святость основополагающей книги двух религий, иудейской и христианской.

По Библии, «откровение» бога происходит в образной форме. Приведа слова ветхозаветной книги Чисел (XII, 6): «Если бывает у вас пророк господень, то я открываюсь ему в видении, во сне говорю с ним», Спиноза заключает: стало быть, коль скоро пророки воспринимали божественные откровения при помощи воображения, то они, несомненно, могли воспринимать многое, что находится вне границ разума. Иначе говоря, пророчество, по свидетельству самого Ветхого завета, есть плод воображения. А вообразить можно все что угодно. «Ибо из слов и образов, — пишет философ, — можно гораздо больше составить представлений, нежели из одних тех принципов и понятий, на которых зиждется все наше естественное познание»⁶⁶. Пророчество не имеет никаких твердых оснований и принципов. Оно не может поэтому само по себе содержать в себе достоверности. Пророчество зависит только от необузданного воображения пророков. А потому даже сами пророки, остроумно замечает Спиноза, уверялись в откровении бога не посредством самого откровения, а посредством некоторого знамения. К примеру, Гедеон так говорит богу: «...покажи мне знамение, что ты говоришь со мною» (Суд. VI, 17). Мойсею бог также говорит: «И это будет тебе знамением, что я тебя послал».

Талмудисты утверждают, что пророки были исполнены «духом божьим». Но что такое дух божий (в Библии на древнееврейском языке — «руах элохим», или «руах Яхве»)? Слово «руах» истолковывается богословами как «дух». А на самом деле, говорит Спиноза, оно означает «ветер». После того как философ установил значение слова «руах», он задается целью выяснить, что оно выражает совместно с эпитетом «божий». Все, что людям времен Библии непонятно или кажется необыкновенным, говорит Спиноза, все это становится в их устах божественным. Так, грозу называют в писании «бранью божией», гром и молнию — «стрелами бога», высочайшие горы — «горы божии». В Псалтире кедры называют божьими, чтобы выразить их необыкновенную

высоту. «Итак, — иронизирует Спиноза, — коль скоро необыкновенные дела природы называют делами божьими, а деревья необыкновенной величины — божьими деревьями, то не удивительно, что в Бытии люди очень сильные и большого роста, несмотря на то, что они нечестивые грабители и блудодеи, называются сынами божьими»⁶⁷.

Богословы, которые приписывают пророкам дух божий, выдают пророков за людей необыкновенных, имеющих возможность непосредственно общаться с богом и проповедовать от его имени. Но посмотрите, пишет Спиноза, какое жалкое и ходячее представление о боге имели пророки: Михей видел бога сидящим, а Даниил — в виде старца, накрытого белой одеждой, Иезекииль же — в виде огня, а те, которые находились при Христе, видели духа святого в виде нисходящего голубя, апостолы же — в виде огненных языков и, наконец, Павел до своего обращения увидел его как великий свет.

Опровергая вымыслы Талмуда о сверхъестественной природе пророческих видений, Спиноза доказывает, что библейские пророки — люди невежественные, которые обладали даром воображения, а не способностью познания действительных причин и объективных законов развития природы. Поэтому пророчество — дело «весьма сомнительное», оно противоречит разуму и ничего общего с наукой не имеет.

Спиноза категорически отменяет мнение Талмуда о том, что устами пророка глаголит сам всевышний. Философ убедительно показал, что содержание и смысл пророчества зависят от темперамента, воображения и воспитания пророка. Если пророк был человеком веселым, то говорил о победах, о мире, о том, что побуждает людей к радости. Если он был меланхоликом, то воображал войны, наказания и всякие беды; если пророк был селянином, то ему представлялись быки, коровы и пр., если же воином — полководцы, войска. «Волхвам (см. Матфей, гл. 2), верившим в астрологические бредни, — саркастически замечает Спиноза, — рождение Христа было открыто тем, что они вообразили звезду, взшедшую на востоке; жрецам Навуходоносера (см. Иезекииль XXI, 26) опустошение Иерусалима было открыто по внутренностям животных»⁶⁸.

Характер и воспитание пророка определяют игру его воображения как в отношении природы, так и в отношении бога. Бог полностью подчинен индивидуальности пророка. Каков пророк, таков в его устах и бог. «Только смотря по эрудиции и способности пророка бог бывает изящен, точен, суров, груб, многоречив и темен»⁶⁹.

Спиноза доказывает, что бог Библии и Талмуда — плод фантазии темных и необразованных людей, неспособных разумно познать могущество и законы природы. В совершенстве зная библейские тексты, Спиноза на их основе опроверг тезис раввинов об изначальности иудейского монотеизма. Философ показал, что евреи в древности, как и все народы, были язычниками и имели о боге, как он выражается, «заурядные мнения». Так, Адам — первый, кому бог, по утверждению богословов, открылся, — не знал, что бог всеведущ; Адам спрятался от бога, услышав его шаги и голос, и бог не знал, где Адам находится. Так называемый первый патриарх Авраам тоже не знал, что бог вездесущ и предвидит все вещи. Ведь как только Авраам услышал приговор над содомлянами, он попросил бога не приводить его в исполнение, ибо «может быть обретаются пятьдесят праведников в том городе» (Бытие XVIII, 24). Кроме того, Авраам полагал, будто бог передвигается, обладает слухом и пр. (Бытие XVIII, 21). Другой ветхозаветный патриарх, Яков (Бытие XXXV, 2—3), признает, что каждая страна имеет своих богов. Царь Давид (1-я кн. Царей XXVI, 19) жалуется на то, что в изгнании он не может «участвовать в наследии Яхве» и вынужден служить чужим богам. Пророк Иона бежит в Фарсис, где освобождается от «божественного могущества» Яхве. «Наконец, — пишет Спиноза, — Моисей верил, что это существо, или бог, имеет свое местожительство в небесах (см. Второзаконие XXXIII, 26); каковое мнение было самым распространенным среди язычников»⁷⁰.

После такого анализа содержания пророчества и его источника (бога) Спиноза пришел к выводу, что те, кто ищет мудрость и познание о материальных и духовных предметах в пророческих книгах, идут по ложному пути. Философ подчеркивает, что талмудисты и христианские теологи исказили прямой смысл Библии ради спасения бога и божественного пророчества. Однако такое извращение весьма опасно, ибо «все, что только может чело-

веческая злоба выдумать нелепого и дурного, все это позволительно будет защищать и исполнять, подкрепляя авторитетом Писания»⁷¹.

Отказав пророчеству в какой-либо познавательной ценности, философ отмечает и второй важнейший принцип Библии — чудеса. Библия весьма часто рассказывает о чудесах, которые должны подтверждать как реальность божества, так и святость Библии. Но чудо — плод фантазии невежественных людей. Например, в Писании (кн. Иисуса Навина, гл. 10) рассказывается, как Иисус Навин остановил на некоторое время солнце. О чем говорит эта сказка? О том, что автор ее никакого представления не имел об астрономии и по незнанию верил, что солнце движется вокруг земли, земля же находится в покое. Но допустим, говорит Спиноза, что чудо есть то, что мы не можем объяснить естественными причинами. В таком случае мы должны допустить, что в природе могут быть явления, противоречащие ее закономерностям. Но ведь всем разумным людям известно, что природа сохраняет вечный, прочный и неизменный свой порядок, что ничто не совершается вопреки природе. Материальные, объективно существующие законы природы, строгая причинная связь, пронизывающая все явления мира, полностью исключают сверхъестественное. Поэтому «чудо, будет ли оно против- или сверхъестественно, есть чистый абсурд». Обращаясь к богу и его чудотворению, теологи хотят не разумом убеждать людей, а стремятся затронуть и пленить их фантазию и воображение. Но все, что против природы, говорит Спиноза, то и против разума, а что против разума, то нелепо, «а потому и должно быть отвергнуто»⁷².

Придерживаясь материалистических взглядов, Спиноза подчеркивает, что истинная наука познает действительные причины реальных явлений природы и категорически отбрасывает пророчество и чудеса — богословские бредни и выдумки невежественной толпы. «И я, — мужественно заявляет философ, — мало забочусь о том, какой вой поднимет суеверие, которое ни к кому не питает большей ненависти, чем к лицам, посвящающим себя истинной науке и истинной жизни»⁷³. Отрицанием откровения и чудес уничтожена вся «божественная прелесть» Библии, она выступает перед Спинозой в своем земном значении. Священное писание оказывается, таким

образом, просто литературным памятником древних времен.

До Спинозы Библию неоднократно «исследовали». Ее трактовали талмудисты, комментировали раввины, истолковывали философы средневековья. Одни из них, по выражению Спинозы, пытались разум приспособить к Библии, другие, наоборот, стремились Библию приурочить к разуму. Первых он именует догматиками, вторых — скептиками. Догматики во всем, в любом библейском знаке находили «великую тайну», сокровенный смысл божественного откровения. Скептики все бессмысленное, фантастическое, нелогичное пытались «разумно» объяснить, усматривая в «синайском откровении» символический образ или аллегория. Догматики открыто защищали точку зрения талмудистов и отцов церкви, скептики, используя древнегреческую идеалистическую философию, стремились с ее помощью спасти религиозный догмат богооткровенности Библии. Спинозовская оценка этих «исследователей» сводится к следующему: и те и другие говорят нелепости, но «одни без разума, а другие с разумом».

Наличие многочисленных разноречий, ошибок и неувязок в Библии служители культа, в частности талмудисты, пытаются объяснить путем различных казуистических толкований. Спиноза разоблачал и эти приемы. «Очень многие, — писал он, — не допускают, чтобы в... содержание Библии вкралась какая-нибудь погрешность, но утверждают, что бог в силу какого-то особенного предвидения сохранил неповрежденной всю Библию; различные же чтения, по их словам, суть знаки глубочайших тайн... утверждают даже, что в самих значках над буквами содержатся большие тайны. Положительно не знаю, говорят ли они это по глупости и набожности, свойственной старым бабам, или же вследствие высокомерия и порочности, — чтобы их одних считали обладателями тайн божьих»⁷⁴.

Спиноза резко противопоставил «Богословско-политический трактат» таким произведениям средневековой философии, как «О вере и знании» («Эмунот ве-деот») Саадии Гаона, не говоря уже о Талмуде. Философ выдвинул требование очистить Библию от всех ее напластований. И совсем не для того, чтобы сохранить к ней благоговейное и набожно-трепетное отношение. Он — не

комментатор Библии, для которого толкование ее текстов сводится к тому, чтобы сгладить содержащиеся в ней противоречия и нелепости. Он — мыслитель нового времени, противник средневековья и религиозного миропонимания. Вооруженный философией материализма, Спиноза с позиции своих философских принципов стремился раскрыть земное происхождение и содержание Библии. Как могла Библия — книга, т. е. обычное творение рук человеческих, спрашивает Спиноза, стать фетишем, господствовать над умами и заставлять людей раболепствовать перед каждым ее словом? Только богословский предрассудок, отвечает он, мог превратить Библию — памятник древней письменности, составленный из мифов, сказок, легенд, вымышленных пророчеств и чудес, — в священное писание, в боговдохновенное слово. «Чтобы выпутаться из этих неурядиц и освободить ум от теологических предрассудков и легкомысленно не принимать выдумок людей за божественные правила, мы должны, — говорит автор «Богословско-политического трактата», — повести речь об истинном методе толкования Писания и обсудить его»⁷⁵.

В чем заключается сущность этого метода? Философ считает, что метод изучения Библии ничем не должен отличаться от метода изучения природы. Метод истолкования природы состоит главным образом в том, что мы «излагаем собственно историю природы, из которой, как из известных данных, мы выводим определения естественных вещей». Точно так же для истолкования Библии необходимо, по мнению Спинозы, «начертать ее правдивую историю и из нее, как из известных данных и принципов, заключать при помощи законных выводов о мысли авторов Писания»⁷⁶.

Спиноза с огорчением констатирует, что хотя эта история в высшей степени необходима, древние люди, в том числе составители Мишны и Гемары, не радели о ней. И то небольшое, касающееся истории Библии, что потомки получили или нашли, они передали своим преемникам недобросовестно, извращая ее сущность всякими надуманными исправлениями и добавлениями. «К этим бедам, — пишет Спиноза, — присоединяется суеверие, учащее людей презирать разум и природу и чтить и удивляться только тому, что противоречит тому и другой. Поэтому не удивительно, что люди, дабы

больше удивляться Писанию и почитать его, стараются так его объяснить, чтоб оно казалось как можно больше противоречащим им, т. е. разуму и природе, поэтому им снится, что в священных письменах скрываются глубочайшие тайны; и они упражняются в отыскивании их, т. е. нелепостей, пренебрегая прочим полезным⁷⁷. Что же тогда может служить основанием для познания Библии? И Спиноза отвечает: все познание Ветхого завета должно заимствовать из него самого.

Теологи, которые в законах развития природы усматривают перст божий, а в Библии — слово божие, «озабочены тем, как бы им свои выдумки и мнения вымучить из священных писем и подкрепить божественным авторитетом»⁷⁸. Этой богословской проповеди Спиноза противопоставляет свой исторический метод. Историю природы и Библии он понимает в том смысле, что для объяснения законов природы и содержания Библии не следует прибегать к сверхъестественной силе, его надо искать в самой природе, а следовательно, по аналогии, — в самой Библии. Положение философа о том, что научный анализ Библии должен основываться исключительно на сравнительном изучении ее текстов безотносительно к социальным условиям их возникновения, было ошибочным. Все же исторический метод помог Спинозе взяться за критическое чтение Библии по существу с позиции атеизма. С гениальной прозорливостью он проник в содержание книг Священного писания и сформулировал несколько важнейших положений, послуживших началом научной критики Библии.

Первое положение. Необходимо выяснить природу и свойство языка, на котором та или иная книга Библии была написана. А так как, говорит философ, все писатели как Ветхого, так и Нового заветов были евреями, то несомненно, что для понимания книг Библии необходима прежде всего история еврейского языка.

Второе положение. Необходимо отыскать существенные литературные особенности, которые объединяют библейские книги в одно целое.

Третье положение. Надо выяснить, как выражается Спиноза, обстоятельства, относящиеся ко всем книгам пророков. А именно: нужно знать жизнь, характер и занятие автора каждой книги, входящей в состав Библии. Надо показать, в чьи руки попала каждая книга, кто,

почему и как ее правил, сколько разночтений было, почему решению она была принята в число «священных». Руководствуясь перечисленными положениями, Спиноза делает попытку восстановить историю библейских книг, обнаруживая при этом свою широкую эрудицию и глубокие философские познания.

Спиноза открыто направил свою критику Библии против талмудистов, утверждавших, что поскольку Библия — книга богооткровенная и труднопонимаемая, то для ее толкования «естественный свет» (разум) не годится, ее содержание можно раскрыть только при помощи «сверхъестественного света». Ложность такой проповеди ясна, пишет Спиноза, «уже из нашего доказательства», а именно: «Трудность толкования Писания произошла отнюдь не вследствие недостатка сил естественного света, но только вследствие беспечности (чтобы не сказать злостности) людей, которые пренебрегли историей Писания, между тем как они могли ее начертать»⁷⁹.

Спиноза также критиковал толкование Библии Маймонидом, который предполагал, «что пророки во всем были согласны между собой и что они были величайшими философами и богословами»⁸⁰. В защиту этой доктрины Маймонид считал позволительным «извращать слова Писания, отрицать буквальный смысл... и заменять его каким угодно другим на основании наших предвзятых мнений». Спиноза подчеркивал, что эта вольность «чрезмерна и безрассудна», а потому заключает: «Мы отвергаем мысль Маймонида, как вредную, бесполезную и нелепую»⁸¹.

Не признавая все теологические комментарии Библии, заслоняющие ее подлинный смысл, Спиноза в то же время не игнорировал то ценное, что имелось у некоторых философов прошлого, занимавшихся критической оценкой библейских текстов. Так, в «Богословско-политическом трактате» он дает высокую оценку Ибн Эзре, прошедшему школу вольнодумца IX в. Хиви Габалки и высказавшему предположение о том, что Моисей не мог быть автором Пятикнижия. Спиноза не отрицал исторического существования Моисея и, развивая доводы Ибн Эзры, убедительно доказал, что не Моисей автор тех книг, которые ему приписывают богословы. Свои неопровержимые доводы он свел к трем:

1. Пятикнижие почти всегда говорит о Моисее в третьем лице (Моисей — муж божественный; бог разговаривал с Моисеем лицом к лицу, Моисей из всех людей был самый кроткий и т. п.).

2. Пятикнижие повествует о смерти Моисея. «И умер, — написано во Второзаконии, — там Моисей, раб господень, в земле Моавитской против Беф-Фегора... Моисею было сто двадцать лет, когда он умер... И оплакивали Моисея сыны Израилевы на равнинах Моавитских тридцать дней...»

3. Пятикнижие содержит рассказы о событиях, происшедших после смерти Моисея.

Какой человек пишет о себе в третьем лице, кто в состоянии описать свою собственную смерть, отношение к ней окружающих, события, происшедшие после своей кончины? Разве не понятно, что об этом пишет кто-то другой, очевидец смерти и последующих за ней событий. Следовательно, говорит Спиноза, необоснованно и совершенно противно разуму утверждение, будто Моисей — автор Пятикнижия. Наоборот, из всего этого яснее дневного света видно, что Пятикнижие было написано не Моисеем, но другим, кто жил много веков спустя после Моисея.

От анализа первого отдела Библии Спиноза переходит к книге Иисуса Навина. Выделив в ней те места (главы 6, 8, 11 и др.), где речь идет об Иисусе Навине в третьем лице, о его смерти и где рассказывается о событиях, случившихся после его смерти, философ приходит к выводу, что эта книга была написана много веков спустя после Иисуса.

Затем он обращает внимание на связь содержания Пятикнижия и книги Иисуса Навина и заключает, что все они были составлены «одним и тем же историком». Объединяя их под общим названием Шестикнижия, Спиноза считает, что автором этого сборника был книжник Ездра, живший в V в. до н. э. По мнению Спинозы, он же составил ветхозаветные книги Судей, Самуила, Царей. Спиноза подчеркивает и то, что Ездра не написал перечисленные книги, а лишь составил, т. е. собрал разные древние списки, хроники, летописи и положил их в основу Шестикнижия и книг так называемых старших пророков.

Исследуя содержание книг так называемых младших пророков (Исайи, Иезекииля, Иеремии), Спиноза говорит, что пророчества, заключенные в них, были собраны из других книг, утерянных.

Особое внимание Спиноза уделил содержанию книги Иова, ибо «иные думали, что история была истинная», поверили в состоявшийся спор между богом и сатаной, в силу божьего провидения. «О книге Иова и о самом Иове, — пишет он, — был большой спор между писателями. Некоторые думают, что ее написал Моисей и что вся история есть только притча, таково предание и некоторых раввинов в Талмуде; с ними и Маймонид соглашается в своей книге «Морэ Небухим»⁸². Спиноза опровергает богословский вымысел. Он показывает, что ничего сверхъестественного в книге Иова нет, что содержание ее диалога, «равно и стиль, кажутся собственными не человеку, тяжело болящему, сидящему в пеще, но размышляющему на досуге в кабинете»⁸³.

Словом, Спиноза призывал подвергнуть научному анализу Библию и ее идеи, понять духовную атмосферу, в условиях которой люди создавали библейские произведения, исследовать эволюцию текстов. Итак, интерпретация и оценка мифологических, религиозных, философских, этических и художественных сюжетов, составляющих Библию, а также осмысление явлений материальной и духовной жизни, в ней отраженных, должно составить предмет научной библейской критики.

Воссоздавая историю библейских книг, философ пришел к важному и верному выводу о том, что «священные книги были написаны не одним-единственным человеком и не для народа одной эпохи, но многими мужчинами различного таланта и жившими в разные века. Если бы мы пожелали сосчитать время, захватываемое всеми ими, то получилось бы почти две тысячи лет, а может быть и гораздо больше»⁸⁴.

Научная критика Библии стала, начиная со Спинозы, насущной задачей. Вывод этой критики всерьез подорвал веру в божественное происхождение Библии, а следовательно, и иудейского и христианского вероучений, которые основаны на Библии.

Глава шестая

АНТИТАЛМУДИЧЕСКИЕ И АНТИРАВВИНИСТИЧЕСКИЕ ДВИЖЕНИЯ

КАРАИМСТВО

Во второй главе настоящего очерка мы говорили о том, что в III—VI вв. под владычеством иранских царей в Вавилонии проживало много евреев, основным занятием которых было земледелие и виноградарство. Во главе еврейских общин стоял князь (эксиларх); он был вассалом персидского правительства и одним из сановников персидского царства. Власть его была наследственной. Эксилархи окружали себя княжеской роскошью, ездили в богатых экипажах, носили шелковые одеяния и золотой пояс, имели собственную свиту слуг и герольд возвещал их приближение. Эти крупные рабовладельцы, обладающие большими земельными угодьями, фактически распоряжались и жизнью всех свободных, находившихся под их покровительством.

В VII в., когда Вавилонию покорили арабы, власть эксилархата была ограничена, а положение духовенства укрепилось. Руководитель духовной иудейской академии города Суры Мар Исаак за проявление верноподданнических чувств к халифу Али в 658 г. был награжден особым титулом под названием гаон (сановник). С гаонатом были сопряжены известные права.

Трудовые еврейские массы, земледельцы и ремесленники, страдавшие от гнета арабских халифов и их ставленников, в 748—755 гг. восстали под руководством портного Абу-Исы из города Иофахана. Этого отважного человека вдохновил подвиг бывшего раба Абу-Муслима, поднявшего в 747 г. широкие массы крестьян, ремесленников и мелких купцов Ирана и Ирака на борьбу против политики завоеваний и постоянных грабительских набегов халифа Мервана II.

Абу-Иса собрал более десяти тысяч человек, желавших освободиться от власти догматов Талмуда. Объявив себя предтечей мессии, он призывал к вооруженной борьбе против арабских владык и их иудейских сатрапов. Абу-Иса отвергал талмудические предписания, но придерживался Ветхого завета. Чтобы привлечь на свою сторону христиан и мусульман, он учил, что наряду с Моисеем «настоящими пророками» являются также Иисус Христос и Мухаммед.

Восстание Абу-Исы было подавлено огнем и мечом, но оставило после себя глубокий след. Еврейские народные массы сохранили ненависть к Талмуду и его гаонским защитникам. Тем временем соперничество между гаонатом и эксилархатом сильно обострилось. Эксиларх Соломон, умерший в 761 или 762 г., не оставил детей. Его преемником должен был стать его племянник Анан бен Давид. Духовенство воспротивилось его кандидатуре на пост главы общины, так как Анан неоднократно обвинял раввинистов в произвольном и ничем не мотивированном расширении религиозных повелений. В итоге острой борьбы победа оказалась на стороне защитников Талмуда: Анан на пост эксиларха допущен не был.

Однако Анан не прекращал борьбы против гаонов — официальных защитников талмудического иудаизма. Он организовал оппозиционное движение, названное ананитским или караимским. «Ученики его (Анана), — отмечает Грец, — называли себя ананитами и караимами. . . дав своим противникам насмешливое прозвище раббанитов, что должно было означать приверженцев авторитетов. . . Натянутость отношений и взаимная вражда между двумя религиозными партиями сначала была весьма сильная. Раббаниты называли караимов еретиками (миним, ашикорсим), проповедовали против них с кафедры. . . не допускали последователей Анана к общей с ними молитве. Караимы со своей стороны всячески поносили академии и их представителей»¹.

Караимство отражало наметившийся кризис в окостеневшей талмудической идеологии. Отрекшись от официального иудаизма, караимская община провозгласила Анана законным эксилархом. Любопытно, что Анан и его приверженцы «в своей оппозиции Талмуду ссылались на основателя христианства. По их мнению, Иисус. . . вовсе не хотел противопоставить иудейству новую религию,

а желал только подтвердить Тору и отменить человеческие законы... признавая основателя христианства, Анан в то же время воздавал дань уважения Мухаммеду»². Таким образом, караимство пыталось разбить религиозные узы, державшие евреев в строгой изоляции от других культур. Как среди арабов в период, предшествовавший распространению ислама в Аравии, получили распространение христианство и иудаизм, так и среди евреев под влиянием караимства получила распространение арабская философия. Сторонники караимства не только отрицали Талмуд и защищали святость одной только Торы, но и привнесли в иудаизм элементы арабской философии. Взаимовлияние обогатило и арабскую и еврейскую культуру.

В арабской философской мысли VIII в. шла борьба между последователями буквального толкования догматов Корана (их называли мутакалимами) и возникшей в 750 г. школой, отстаивавшей право на свободное рационалистическое объяснение религиозных предписаний и установлений. Мутакалим-ортодоксы прозвали сторонников рационалистического толкования Корана мутазилистами, т. е. отщепенцами, отступниками.

Находясь в близком общении с арабами, евреи Востока не остались вне влияния их духовной жизни. Распри между караимами и раббанитами, говорит Грец, способствовали «перенесению исламитской религиозной полемики на почву иудейства... В общем караимы избрали мутазилитское (рационалистическое) направление; раббаниты же... пошли по пути, враждебному науке»³.

О доктрине Анана имеются скудные данные. Философы и теологи IX—XII вв., приверженцы талмудического иудаизма, утверждали, что караимы воскресили учение саддукеев. Так, Саадия Гаон писал: «Анан вместе с недостойными людьми, составлявшими остатки секты Саддока..., почуствовал зависть к раввинам и основал раскол»⁴. Такого же мнения был философ и поэт Иегуда Галеви: «Саддукеи и караимы — это одно и то же»⁵. Историк и мыслитель Ибн Дауд считал, что учение саддукеев, которое совсем было заглохло после разрушения Титом Иерусалимского храма, получило свою вторую жизнь в лице караимства.

Сторонники и последователи Анана также указывали на духовную общность караимов и саддукеев: и те и другие считали священным писанием только Ветхий завет.

Однако они различались по некоторым вопросам догматики. Ученики Анана, например, в отличие от своих древних единомышленников верили в пришествие мессии, в воскресение мертвых и бессмертие души. Анан ставил себе цель «исправить» иудаизм, но не отвергать его. Поэтому прав историк караимства С. Пинскер, утверждая: «Первый открытый противник талмудизма» не мог решительно порвать с иудаизмом, «всецело отрешиться от Мишны» и главным образом от ее методов толкования Торы⁶. Несмотря на то, что Анану были чужды многие постановления Талмуда, он, обратившись к Библии, не только воскресил ее заповеди, но и дал им свое толкование, приспособлявая их к условиям времени. Так, он предписывал строгое соблюдение субботы, пищевых запретов и т. п. Ересь Анана сводилась, видимо, к незначительным изменениям в области культа и обрядов.

Наиболее последовательным противником Талмуда был караим Веньямин Нагавенди, который жил спустя 60 или 70 лет после Анана. Девиз Веньямина заключался в следующем: «Не следует придерживаться авторитетов, необходимо руководствоваться собственным убеждением»⁷. Веньямин Нагавенди утверждал, что исследовать иудейское вероучение обязаны все, а ошибки при этом не зачтутся за грехи: «сын должен отступить от отца, ученик от учителя, как скоро у них есть основание к этому отступлению»⁸.

Призыв Веньямина к свободному от каких бы то ни было авторитетов исследованию основных вероопределений иудаизма вызвал у талмудистов серьезную тревогу. Все же караимство при всем своем антиталмудическом направлении осталось на позициях схоластики. Значительным в движении караимства было то, что оно поставило под сомнение незыблемость иудаизма и резко нападало на его гаонских защитников. В какой-то мере оно было идейным выражением глухого протеста народных еврейских общин против бесчеловечной эксплуатации, оправданной и защищаемой Талмудом.

ХАСИДИЗМ

Ортодоксальное иудейство выдержало натиск караимства. В защиту Талмуда еврейские богословы с особым усердием сочиняли пояснительные толкования к предписа-

ниям Гемары. Своеобразным сводом этих толкований стал «Шулхан арух» («Накрытый стол»), составленный раввином И. Каро (1485—1575). Книга эта содержит четыре раздела: Орах-хаим (законы о богослужении, субботе и праздниках), Йоре-деа (о пище и домашнем обиходе), Эбен-хаэзер (бракоразводные дела), Хошен-хамипшат (судопроизводство). Этими уложениями раввины в продолжение столетий регламентировали индивидуальную и социальную жизнь евреев.

Исключительно тяжелой была жизнь еврейских народных масс Польши и Украины в XVII—XVIII вв. Подавленные и униженные польскими и украинскими помещиками, угнетаемые «своими» богачами и лавочниками, еврейские низы находились на грани полной нищеты.

В течение XVIII в. польские и украинские евреи пользовались внутренним самоуправлением. Во главе еврейских общин стоял кагал — организация богачей и раввинов, беспощадно эксплуатировавшая трудовой народ. Автор назидательной книги «Кав Хайашар» («Правильная мера», 1705 г.) Г. Кайдановер по этому поводу писал: «Тщеславием и властолюбием они (руководители кагала. — М. Б.) вселяют в народе великий страх... Сами они пользуются исключительными льготами, по отношению же к народу не проявляют никакого попечения при раскладе налогов. Сами они стараются платить как можно меньше, других же обременяют чрезмерно. При почестях и наградах они всегда первые; лица их пылают от обильных напитков, они тучны и сильны, ибо ни в чем себе не отказывают. А дети Авраама, Исаака и Якова угнетаемы и разоряемы, они ходят босыми и нагими, потому что их грабят... кагалыные прислужники, с ожесточением врывающиеся в дома обывателей; они хватают и грабят все, что попадается, и дочиста обирают обитателей дома; они забирают даже их платья... даже подушки они отнимают, и у обывателей остается только одна солома в кроватях; в стужу или дождь домочадцы дрожат от холода и, сидя каждый в отдельном уголке, плачут...»⁹

Кагальная плутократия нуждалась в морально-духовном оправдании своих бесчинств и дикой эксплуатации. Поэтому рядом с нею важное место в кагале занимало духовенство. Раввины именем Талмуда и «Шулхан аруха» поддерживали и освящали власть имущих.

По словам богослова Якова Эмдена, раввины покупали свои должности, а потом властвовали над массой, «сдирали с нее шкуру, раздробляли кости не только с целью вернуть обратно потраченную на покупку должности сумму, но и для того, чтобы усилить свою мощь, умножить свое богатство, окружить почетом свою родню»¹⁰.

Изучение талмудического права имело практическое значение, так как в распоряжении кагала находилось судилище, в котором разбирались и репшались гражданские дела, тяжба по семейным вопросам и все религиозные казусы. Все вращалось вокруг Талмуда и «Шулхан аруха». Каждый еврей, отмечал просветитель XIX в. И. Г. Оршанский, считал священной обязанностью обучать своих детей Талмуду. Вследствие этого число богословов сильно возросло, раввины конкурировали между собой, изоцряясь в тонкости талмудической мудрости. Они, писал Оршанский, «создали новый род богословской литературы — так называемый хилук, или пилшул. Хилук — это рассуждение на религиозно-обрядовую тему, которое представляет массу самых тонких хитросплетений, лишенных твердого логического основания. . .» Против сочинителей хилука «боролись лучшие умы среди евреев, но с незначительным успехом»¹¹. Талмуд господствовал над умами всей общины. Наука и философия преследовались. Краковский раввин Иоиль Сыркис открыто говорил: «Философия — мать ереси и является той блудницей, о которой мудрый Соломон сказал: «Кто придет к ней, тот не вернется обратно»»¹². Любое проявление вольномыслия подавлялось жесточайшим образом.

В первой половине XVIII в. классовая борьба внутри еврейских общин обострилась, сознание неизбежности ломки кагалных отношений все шире проникало в народные массы. Назревал период народного гнева, когда, по выражению историка Марека, «падают обесцененные авторитеты, не внушая больше ни страха, ни уважения»¹³.

Движение против светских и духовных авторитетов приняло в XVIII в. религиозно-мистическую окраску. Иначе не могло и быть. Массы, веками находившиеся под влиянием религии, поднимаясь на борьбу за свое освобождение, использовали религиозное знамя. Этим знаме-

нем стал хасидизм — учение о благочестии. Основателем хасидизма считается Израиль Бешт (1700—1760).

Основоположник хасидизма высказался против обрядовой мелочности Талмуда, против его формализма и бесплодных умствований. «При исполнении заповедей, — говорит Бешт, — пусть верующий не обращает внимания на лишние мелочи, ибо сие есть замысел лукавого, чтобы застрашать человека сложностью обрядов, поселить скорбь в его сердце и тем самым препятствовать бодро служить богу»¹⁴.

Бешт выступал против изучения Талмуда, ибо кто им занят, тот «находится во власти лукавого». Бешт — противник педантизма раввинов и их сухой казуистики. Взамен Талмуда и раввинистической литературы он предлагал чтение «душеспасительных» и нравоучительных книг. «Злой дух, — учил Бешт, — очень лукав, он никогда не уговаривает человека совсем ничего не изучать, ибо знает, что никто того не послушается из опасения потерять уважение у ближних... Лукавый выбирает другую тактику. Он уговаривает человека не изучать ничего такого, что могло бы вести к страху божию, как, например... краткий свод (Schulchan aruch), из коего можно черпать сведения о том или другом законе, но побуждает его предаться исключительно учению Талмуда со всеми толкованиями, препятствуя ему, таким образом, достигнуть добра через учение»¹⁵.

Проповеди Бешта охотно и с огромным вниманием выслушивались теми, кто страдал от гнета раввинов. Ведь основатель хасидизма утверждал, что человека спасет не изощренность в Талмуде, а искреннее благочестие и горячая молитва, вознесенная богу Яхве. Бедняк радовался, слушая такую проповедь. Число приверженцев Бешта уже при его жизни достигло только в Подолии, Волыни и Польше 10 тыс. И. Г. Оршанский верно уловил причины, обусловившие рост последователей Бешта на Украине. «... Живя вдали от городов, — пишет он, — на своей аренде, мельнице, корчме и т. п., украинский еврей мало-помалу эмансипировался из-под влияния раввинов и общины, которые прежде держали его в ежовых рукавицах, особенно во всем, что касалось религии... и чем далее он шел по этому направлению, тем менее он уважал раввина-талмудиста, проводившего жизнь над непонятной ему, арендарю, мудростью, и тем менее раввин этот

удовлетворял религиозным потребностям корчмаря, который нуждался уже не в ученом богослове, могущем объяснить ему темное место в Талмуде, а в религиозном руководителе и в духовнике, который бы управлял его умом и сердцем, как управлял священник соседней деревни сердцами и умами крестьян, к умственному и нравственному уровню которых украинский еврей значительно приблизился»¹⁶.

В последние десятилетия XVIII в. хасидизм завоевал и значительную часть еврейского населения Белоруссии и Литвы. Однако там пришлось ему выдержать яростную борьбу со стороны противников бештианства. В народе они назывались миснагдим — противоборствующие.

Миснагдимы были ревностными защитниками Талмуда, заповедей и предписаний «Шулхан арух». Во главе антихасидизма стоял виленский раввин Илья. В 1772 г. с благословения Ильи виленский кагалный суд предал анафеме «сектантов» и обратился ко всем другим общинам с воззванием о принятии общих мер борьбы против «вероотступников».

Страстность, с которой велась борьба между миснагдимами и хасидами, свидетельствовала о том, что за богословскими спорами скрывались земные, материальные интересы. В диспутах с приверженцами Талмуда и защитниками кагалных социальных отношений хасиды одерживали победу. Однако хасидизм только обнаруживал социальные противоречия в еврействе, но не разрешал их. Он звал не к борьбе за освобождение от гнета и зла, а к пассивности. Экзальтация хасидизма была бегством от земной жизни, средством притупления страданий народных масс. Не случайно бештианство базировалось на мистических поучениях каббалы.

Еще до появления хасидизма иудейские религиозные деятели XVI—XVII вв. отмечали большую тягу в среде евреев к каббале. Так, талмудист Рамо (Моисей Иссерелес, 1520—1572) писал: «Многие из престонародия набрасываются на вопросы каббалы, которая нынче вошла в моду»¹⁷. Каббалист Натан Шпиро (1585—1633), переиздавая одну из своих мистических книг, объяснял, что он это делает только потому, что в ней очень нуждались. Раввин Яков Темерлес (ум. около 1667) писал: «Заметил я, как велико среди людей нашего века стремление к из-

учению тайной мудрости, что почти все ученые и простые люди, стар и млад, жаждут вникнуть в тайну господню»¹⁸.

Чем объясняется эта увлеченность каббалой? Прежде чем ответить на поставленный вопрос, необходимо хотя бы коротко остановиться на некоторых положениях и принципах каббалы.

Каббала в переводе на русский язык означает предание. Согласно традиции, она древнего происхождения. Ее зачинателем считается рабби Акиба бен Иосиф, который будто бы передал «тайное учение» своим последователям, а они в свою очередь своим ученикам и т. д. Тайное учение заключало в себе набор мистических приемов для толкования стихов Священного писания и сумму правил, при помощи которых можно якобы раскрыть «тайный смысл» мироздания.

В средние века каббала обогатилась элементами неоплатонизма и христианства. В ней стали различать теоретическую и практическую каббалу. Первая занималась поиском «тайн» бога и его атрибутов, вторая изучала способы словосочетания «священных» слов и молитв, «дающие» возможность ирреальные предметы и явления узреть как бы действительными или хотя бы возможными.

Одной из главных книг средневековой каббалы является «Зогар» («Сияние»). Идеологами иудаизма она была приписана таная Симону бен Иохая, жизнь которого окутана туманом легенды. Однако многие исследователи «Зогара» пришли к выводу, что ее автором был мистик Моисей де Леон (1250—1305). О нем Грец писал: «Можно лишь сомневаться, был ли он корыстным или набожным обманщиком, но ввести в заблуждение и обмануть он наверное хотел»¹⁹.

Моисей де Леон написал несколько сочинений каббалистического характера, но они не принесли ни славы, ни денег. Тогда незадачливому сочинителю пришло в голову верное средство для широкого раскрытия сердец и кошельков. «Он принялся за писательство под чужим, уважаемым именем. Если он вложит в уста древнего, высокоуважаемого авторитета из блестящего прошлого уже широко распространенные учения каббалы, конечно, в должном освещении и должной окраске, с признаками древности, мыслимо ли, чтобы такое сочинение не бралось нарасхват? Разве его не вознаградят богато, если он

докажет, что он обладает таким драгоценным сокровищем?»²⁰

Ловкий фальсификатор выдал свой «Зогар» за сочинение Симона бен Йохая, которому Талмуд приписывает получение каббалистических откровений через ангела Метатрона. Прodelка Моисея де Леона имела успех и произвела сильное впечатление на верующих. Защитниками мистики книга «Зогар» веками обожествлялась как небесное откровение и поныне рассматривается идеологами иудейства и христианства как великое богооткровенное наследие предков.

«Зогар» — книга без начала и конца, ее содержание так же причудливо и беспорядочно, как и форма. Ее автор, распространяя мрачное суеверие, укрепил в умах угнетенных масс веру в бога и сатану, в злых духов и привидения.

В центре этой книги идея о божестве. Утверждая, будто божество лишено каких-либо атрибутов, Моисей де Леон рассматривал его как эн-соф.

Эн-соф — бесконечное, находящееся в абсолютном покое, нетворимое и нетворящее начало. «Бесконечное» не находится и не может находиться в какой-либо связи с материальным миром. Эн-соф — голая духовность, лишенная каких-либо атрибутов. Однако, противореча самому себе, автор «Зогара» допускает наличие 10 сефирот, понимая под этим не 10 чисел, как автор «Книги Творения», а 10 творящих сил, или потенций. «Зогар» пронизан дуалистическими представлениями о вселенной, а потому допускает наряду с сефирот, выражающими мир света, добра, святости, ангелов, также существование противоположного мира — мира зла, мрака и сатаны. Искони дурное, по «Зогару», воплощено в 10 клипотах (скорлупах) и объединено на «другой стороне» вселенной.

Под углом зрения сефирот и клипот «Зогар» мистически прокомментировал некоторые библейские истории и легенды. Так, в рассказах о Лаване и Иакове, валаамовой ослице и т. п. он узрел «части и члены высшего мира», а в библейских персонажах, таких, как Каин, Исав и т. п., — «дурные основания мира».

В «Зогаре» каббалистическая система окрашена эротикой. Одна из сефирот (милость) именуется отцом, другая (правосудие) — матерью. От их сочетания рождается сын (красота). Каждая из сефирот, по «Зогару», состоит

из активного, мужского, начала, пассивного, женского, начала и третьего, представляющего их единство.

Исполнение религиозных обрядов играет, по каббале, мистическую роль. Особое значение придается молитве. Поскольку, по учению Талмуда, после разрушения Иерусалимского храма молитва заменяет собой жертвоприношение, постольку, утверждают каббалисты, она имеет мистическую ценность.

Каббала защищает эсхатологические воззрения Талмуда. Душа, помещенная богом в теле на определенный срок, подвергается испытанию: сумеет ли она, несмотря на связь с телом, остаться чистой от земных наслоений. Если да, то после смерти человека она подымается в рай. Если нет, то ей придется снова и неоднократно (но не более трех раз) возвращаться в человеческое тело, пока она не сумеет стать просветленной и чистой.

Учение о переселении душ некоторые каббалисты связывали с догматом о пришествии мессии. Ари (Исаак Лурия, 1536—1572) учил, что с приходом мессии завершается процесс очищения душ, разграничения добра и зла.

Каббала, хотя и говорит, что все творения двойственны (небо и земля, солнце и луна, Адам и Ева), все же защищает метафизическую концепцию мира, утверждая, что мир постоянно повторяется, что все находится в непрерывном и вечном возвращении.

Допущением эн-софа и его идеальных потенций, посредствующих между богом и материальным миром, учением о странствии души, о магическом воздействии молитв и защитой метафизического взгляда на явления объективной действительности каббала усилила религиозную идеологию Талмуда. Вместе с тем каббала привнесла новый элемент в иудаизм: она провозгласила, что примат над всеми существами принадлежит человеку. И не вообще человеку, а «маленькому человеку», простоянину. Каббала перегруппировала иудейскую догматику, выдвинув положение о том, что бог создал мир только во имя человека, который принципиально отличается от остальных тварей. «Человек, — сказано в «Зогаре», — в одно и то же время и высшая ступень и сама сущность творения... Все заключено в человеке, он объединяет в себе все формы»²¹. Настолько высоко был поставлен

человек в «тайном учении», что «Зогар» счел необходимым подчеркнуть, будто суммой всех сефирот есть Адам Кадмон, т. е. прообраз, идея человека, а образ человека в свою очередь «является прообразом всего сущего, что на земле и на небе»²².

Спиритуалистический гуманизм «Зогара» получил наиболее яркое воплощение в сочинениях И. Горовица, или Шела (1551—1630).

Мистик и иррационалист Шела резко выступал против Маймонида за то, что тот аллегорически комментировал слова Торы, пытаясь рационализировать ее заповеди с помощью философии Аристотеля. Он писал, что такие, как Маймонид, увлеченные греческой мудростью, превращают Тору и смысл ее слов в «горькую полынь». Этой горькой полыню, по мнению Шелы, является тезис Маймонида о реальности материи. Хотя уже «мудрецы истины», т. е. ярые защитники Талмуда, дали Маймониду, по выражению Шелы, по голове, все же и ему хочется нанести удар крупному еврейскому философу XII в. «Неверно, — пишет Шела, — мнение философов, которые и признают сотворенность мира, но полагают первичную материю, из которой он создан. Нет! Было вначале абсолютно ничто, и бог своей великой силой из беспредельного произвел предельное, то есть создал мир из ничего, и если дозволено так выразиться, сократил себя для создания границы»²³.

Вместе с попыткой опорочить космогонию Маймонида Шела оспаривает и его учение о человеке. Маймонид, говорит Шела, ставил человека ниже ангелов. А знал бы Маймонид каббалу, он понял бы, что человек «есть высшее над высоким», что только ради него создан мир.

Развивая учение «Зогара» о человеке, Шела приходит к выводу, что все в нем целесообразно устроено и все для него приходит в свое время. Телеология Шелы сочетается с его богословским учением о свободе воли. Под последней он понимает знание. «Знание, — пишет он, — есть воля, воля есть знание, ибо суть воли — хотение сделать»²⁴. Разумеется, говоря о знании, Шела имеет в виду знание бога. Однако человек, по его учению, — активное существо, внутренний мир которого представляет собой земной коррелят горного, или небесного, человека. «Дольный человек, — пишет Шела, — есть как бы знак, намекающий на высшего человека»²⁵.

Человек в Талмуде — ничто. Он подобен глине в руках горшечника. Личность выпала из поля зрения талмудической теологии и этики. В центре внимания Талмуда оказался не сам человек со своими многогранными запросами, душевными переживаниями, сложной психической деятельностью, а некое безликое существо, долженствующее жить в страхе и смирении и выполнять стандартный набор догматических предписаний.

В противовес Талмуду каббала взяла под защиту человека. Мистифицируя индивидуум, она отвергла дискриминационные талмудические доктрины личности. Обращение «Зогара» к маленькому человеку, обойденному счастьем и обесцененного в социальном мире, в котором господствовали постулаты и законы Талмуда, пленило Бешта. Потому каббала стала богословской предпосылкой антиправвинистического движения хасидизма. Один из его предшественников, упомянутый Кайдановер, в своей книге «Правильная мера» воскликнул: «О человек, если бы ты знал, сколько дьяволов жаждут твоего сердца, ты бы подчинился всецело сердцем и душой господу богу»²⁶.

В приведенном призыве религиозное сознание в мистифицированном виде отобразило страдания «простолудинов», жаждущих счастья и равного права на получение милостей от бога. Этим и объясняется увлеченность еврейских социальных низов учением каббалы. Именно потому хасидизм, опираясь на «тайное учение», разъяснял обездоленному «логику» его поведения, ведущего к спасению, к постижению смысла жизни. Один из первых идеологов хасидизма, Яков Иосиф Коген, писал: «прежде думали», что служение богу сводится к изучению законов иудейской религии, Талмуда, молитве, посту и плачу. «Но вот раздался глас с неба, что кротость лучше строгости, что служить богу можно... даже посредством обыкновенного собеседования одного человека с другим... В этом сознании главное начало благочестия»²⁷.

Сам основатель хасидизма никаких литературных сочинений не оставил. Его последователи собрали и неоднократно издавали «Изречения» учителя. К ним принадлежат «Венец доброго имени» в двух частях, впервые опубликованных в 1784 и 1795 гг., и «Завещание Бешта», впервые появившееся в 1793 г. Какие же вероопределения проповедовал учитель благочестия?

Краеугольным камнем бештианства служит принцип абсолютного всебожия и непрерывности мирсотворения. Вне и кроме бога нет ничего. «Деятельное, творческое начало, — говорит Бешт, — всегда скрыто в деянии, в творении. Мир во всем своем разнообразии создан как бы из самого бога и вместе с тем неотделим от него, подобно тому, как складка в платье сделана из самого платья и в нем остается. Мир из бога и в боге»²⁸.

Природа, учит Бешт, является излучением бога, эманацией его потенций. В отличие от Талмуда, делившего вселенную на два царства, на небесное, в котором действуют бог и его сподручные, и земное, отведенное исключительно для человека, Бешт говорит, что природа есть воплощение бога, а бог вечно и непрерывно наполняет собою всю вселенную. Мир и бог едины. Гармония вселенной — в ее единстве со своим создателем. «Поэтому, — поучает Бешт, — человек должен всегда думать о боге, ибо им заполнена природа, ибо он царь всех земных тварей и может ежесекундно делать то, что ему захочется»²⁹.

Если сущее в мире полно творцом, то и человек, его действия и поступки являются мыслями самого бога. Бог в состоянии все делать, в частности, то, что человеку хочется. Возможно даже сближение и слияние индивида с божеством, стоит только верно ему служить. А служить может человек молитвой.

Молитве Бешт придает первостепенное значение. Согласно его учению, она является самым могущественным орудием влияния человека на божество и через него на весь мир. Но молитва может оказывать такое сильное влияние, если она будет непосредственным излиянием души, восторженным порывом к небу, слиянием человеческой души с мировым духом, с богом. И в этом сущность веры и задачи религиозного человека. Все, чего я достиг, говорит Бешт, я достиг благодаря молитве, ибо молитва «срывает занавес, отделяющий человека от бога»³⁰. Важно при этом не столько содержание молитвы, сколько чувство и вдохновение, возбуждаемые ею. Во время чтения молитвы, поучает Бешт, «надо быть в восторженном настроении и читать вслух, громко, изо всей силы; надобно слиться воедино... со священными знаками, буквами, словами, и возноситься с ними к источнику ума и познания». С этой точки зрения не столь важно, если ты не понимаешь содержания молитвы,

лишь бы чтение сопровождалось экзальтацией. «Так дитя, горячо любимое отцом, даже своей болтовней и неясным говором доставляет ему удовольствие и побуждает его исполнять все свои желания»³¹.

Преданность богу, учил основатель хасидизма, должна быть беспредельной, восторженной, шумной и экзальтированной. Поэтому он требовал от своих последователей искусственного возбуждения во время молитв, доведения себя до состояния полного забвения и отрешения от суетного и земного. «Тот, — говорит Бешт, — кто смеется над такими странными телодвижениями, поступает точно так же, как тот, который, видя человека, тонущего и борющегося с волнами, смеялся бы над дикими телодвижениями, криками, воздеванием рук несчастного. Ведь и молящийся, совершая подобные движения, отмахивается от воли нечистой стихии и земной суеты, окружающих его и мешающих сосредоточиться на молитве»³².

Молитву следует, по учению Бешта, совершать «бецибур», т. е. в коллективе, минимальное число которого десять (миньен).

Миньен и молитва противопоставлены в хасидизме Талмуду и интеллектуалам-раввинам, которые возвышаются над паствой и от имени бога судят ее.

Бештианство — это протестующая религия, вернее, это религия, мистифицирующая протест народных низов. В нем в спиритуалистической форме выкристаллизованы чаяния трудовых еврейских масс Польши и Украины 40-х—70-х годов XVIII в.

Талмудизм аристократически возвеличил персону раввинов и других богословов-интеллектуалов. Хасидизм воспевал «простого собеседника», новое качество личности, проявляемое в соотношении «я — ты». Талмуд создал иллюзию контактов, ибо он проповедовал «все для бога Яхве», разобщал людей, отчуждая их друг от друга. Хасидизм, наоборот, искал формы контактов между «я» и «ты», формы общения индивидуумов, охваченных одним религиозным сознанием. Талмудизм — это религиозный конформизм, в котором проступает стремление к универсальности, к всеобщему стандарту как в области верования, так и культа, к подчинению всего личного одним законоположениям. Хасидизм — это «свободное», в молитвах выраженное, массовое религиозное сознание, псевдомодемократическое религиозное движение, «открытое»

для любого человека, признающего и «чувствующего» присутствие бога во всем.

Хасидизм указал на пустоту талмудического иудаизма, на его интеллектуальное засилие и эмоциональное бессилие. Такой иудаизм, по мнению Бешта, находился на грани вырождения. Спасая вероучение Торы, Бешт взывал к долгу и взамен неистового страха перед буквой Талмуда проповедовал неистребимую веру в тайный смысл молитвы.

Важнейший элемент хасидизма — это его этика. Обострение классовой борьбы внутри еврейских общин в годы зарождения бештианства выдвинуло на первый план вопросы о том, что есть справедливость, где источник социального зла, почему угнетение, злодеяние, надругательство над личностью не наказываются? Бешт с помощью каббалистической идеи всебожия пытался увести верующих от этих вопросов: «Нет безусловного зла, ибо зло есть также добро, только оно низшая ступень совершенного добра. Добро и зло не в боге, а в человеческих поступках; когда зло причиняет добро, оно служит последнему как бы фундаментом и, таким образом, само становится добром»³³. Такая интерпретация категорий морали защищает бога. Он, мол, не повинен в том, что социальное неравенство и несправедливость имеют место на земле. Но как это возможно, если во всем, по вероучению Бешта, «заключаются божественные искры, даже в деревьях и камнях, во всех делах, совершаемых людьми»³⁴. Почему социальное зло составляет исключение? Здесь в бештианстве — непримиримое противоречие, которое не ликвидируешь никакой казуистикой.

Но главное в другом. Утверждая, что зло является низшей ступенью добра, Бешт по существу отвлекает людей от необходимости борьбы за переустройство мира, устраняет их от действий, направленных против социальной несправедливости. Когда у Бешта, рассказывают с умилением современные защитники хасидизма, спросили, почему верующим евреям хуже живется, чем неверующим, он на это ответил: «Мы, бедные люди, молимся три раза в день и, стало быть, трижды на день вступаем в связь с богом, а эту связь мы ставим выше всякой чести и любого богатства»³⁵.

Зло, по мнению Бешта, находит свое выражение в грехе. Но грех — вещь поправимая. Покаяние и мо-

литва превращают грех в добродетель. Даже в грехах, поучает чудотворец, «есть искры божьи, только искры тлеющие, тусклые, которые, однако, могут опять воспламениться и вознестись ввысь через покаяние»³⁶.

Бешт — противник аскетизма. Раскаявшийся нечестивец, учил он, не должен печалиться о прошлом. Все и всегда должны пребывать в радости и думать, что бог постоянно находится с ними и охраняет их. Лучше, говорил Бешт, служить богу без постов, ибо они причиняют печаль. «Тот, кто предписывает людям пост и истязание плоти, — проповедовал Бешт, — порождает в них печаль и заставляет их мрачно смотреть на мир и на своих ближних, которые не могут все же быть отшельниками и жертвовать земною жизнью ради небесной. Тот же, кто предлагает людям служить богу радостью, без самомучения, вселяет в них отрадный взгляд на жизнь и людей, склоняет их прощать ближнему даже нехорошие поступки и таким образом возбуждает добрые чувства в людях, убеждая их, что бог — во всем, даже в мелочах»³⁷.

Фундаментальной нормой хасидской этики является радость. Учитель благочестия призывал служить богу сердцем, т. е. весело, радостно, песнопением и пляской. Бештианство — это эмоциональная теология, которая располагала к себе сердца обездоленных и нищенствующих людей фиксацией религиозного пафоса.

Уместно привести факт из истории борьбы талмудистов против хасидизма. Минский раввин Авигадр в начале 1800 г. подал в Петербург на «высочайшее имя» донос на секту хасидов как на вольнодумцев. В чем же сикофант узрел вольномыслие последователей Бешта? Оказывается, в проповеди радости. Упиваясь весельем, писал Авигадр царю, хасиды «с величайшей хитростью и лукавством» стараются привлечь к себе толпы людей³⁸. А веселье, по мнению минского раввина, таит в себе серьезную опасность для религии. Доносчик писал: «Иудейская нация не должна веселиться... Даже при молитве к богу евреям не следует быть веселыми»³⁹.

Требование Авигадра типично для талмудистов, ибо в Талмуде все «разумно», рассчитано и отмерено, сухо и бесстрастно. Талмудизм сковывает и ограничивает чувства верующих. В хасидизме же любая религиозная акция насыщена эмоциями, интенсивностью религиозных чувств.

Талмуд — вероисповедный стереотип, хасидизм — эмоциональное богословие, пытающееся объяснить устремление человека к богу «изнутри», делая легким доступ к богу. Одной лишь горячей молитвой или одним эмоционально прочитанным псалмом. Талмудизм — это гимнастика ума, хасидизм — это трепет сердца. Талмуд регламентировал человеческие чувства, Бешт их развязал. Талмудизм выражал узость «умственной» религии, хасидизм мистифицировал «широту» эмоциональной веры.

Бештианство, развивая каббалистические взгляды о месте человека во вселенной, утверждает: «Человек — как бы лестница, вершиной своей упирающаяся в небо»⁴⁰. По Талмуду, человек пассивен. По учению Бешта, человек активен и своей экзальтированной молитвой становится субъектом жизни, социальных фактов и свершений. Но не любой человек, так как не все люди способны осознать силу молитвы. Однако это не беда. На помощь придет глава хасидской паствы, ее цадик — праведный заступник перед богом Яхве. Цадик находится в постоянном общении с богом, ему, учит Бешт, открыта «книга судеб», он чудотворец и ясновидец, и паства обязана перед ним благоговеть. У простых людей, гласит хасидская проповедь, явно недостает благочестия. Этим качеством обладают праведники — любимцы неба, через которых Яхве изливает свои щедрые дары на грешную землю.

Культ цадика получил свое дальнейшее развитие в учении Бера из Межерича (1710—1772), который возглавил хасидскую паству после смерти Бешта. Замкнутый и суровый, Бер редко показывался на людях. Паломники могли видеть его только по религиозным праздникам, ловить на лету брошенное им слово и получить «искупление грехов». Соломон Маймон* юношей увлекся хасидизмом и однажды присутствовал на торжественном пиру у Бера. Маймон нашел там большое собрание лиц, прибывших с разных концов Подолии и Волыни. Долго ждали появления проповедника. Наконец, он предстал перед своими поклонниками, одетый в белый атлас. У каббалистов белый цвет означает милость. Даже башмаки Бера, отме-

* Маймон Соломон (1754—1800) — философ-идеалист, один из первых критиков учения Канта о «вещи в себе» и зачинателей буржуазного просветительства среди евреев.

чает Маймон, и табакерка были белого цвета. Сели за стол, во время обеда царствовала торжественная тишина. «После обеда верховный глава запел торжественную мелодию, держа некоторое время руку у лба, и потом стал вызывать всех новопривывших по их имени и местожительству, чему мы немало удивились. . . Но, — пишет Маймон, — в скором времени мое высокое мнение о верховном главе и всем обществе вообще стало значительно ослабевать. Я заметил, что их так называемые чудеса объясняются довольно легко. При помощи корреспонденции, шпионов. . . они сумели узнавать тайны своих посетителей, чем они приобрели у этих неразвитых людей славу пророков»⁴¹.

Маймон был крайне возмущен цинизмом и жестокостью как самого Бера, так и его последователей. «Мы, — рассказывает философ, — собрались в доме верховного главы в час молитвы. Один из нас пришел несколько позднее, другие спросили его о причине замедления. Он ответил, что жена его в эту ночь родила дочку. Когда они услышали это, они с шумом и исступлением стали поздравлять его. Верховный глава вышел из своего кабинета и спросил о причине шума. Ему ответили, что поздравляют человека, жена которого родила дочку. «Дочку, — воскликнул он с негодованием, — он должен быть высечен»*.

Несчастный протестовал против этого: он не мог понять, почему он должен страдать за то, что жена его родила дочь. Но ничего не помогло. Его схватили, положили на порог и крепко посекали. Все, кроме высеченного, пришли от этого в веселое расположение духа, причем верховный глава призвал их к молитве: «Ну, братья, слушайте богу с радостью».

Говоря о приверженцах Бера, Маймон пишет, что, желая показать себя «настоящими умниками», они нарушали всякие законы приличия, а проповеди свои наполняли всевозможным непонятным вздором.

Как и Бешт, межеричский вожак хасидов не оставил после себя никаких произведений. Его вероучение известно по записям его проповедей. Повторяя учение каббалы и Бешта, он особое внимание уделил цадикизму. Бер не жалел красок, чтобы всячески возвеличить цадика. «Разум сосредоточен в праведниках», — гласит его изрече-

* В иудаизме, как и в других религиях, женщина считается существом второго сорта.

ние. «Цадики желают управлять миром, — говорил он, — поэтому господь и создал мир для того, чтобы цадики имели удовольствие от управления им». Творение земли и неба Бер рассматривает как акт, обратный творчеству цадика: бог из ничего создал материальный мир, цадик же извлекает «искры» из грубых материальных тел и возносит их к источнику.

Всякое изливание жизненности из высших сфер в низшие, проповедует Бер, совершается посредством цадика. «Цадик объединяет небо и землю, он есть основа мира»⁴². Внушая полную непогрешимость цадика, Бер сближает пудаизм с католицизмом.

Вероопределения Бешта Бер превратил в более отвлеченные и спекулятивные. Он защищал мысль о жестокой, фатальной предопределенности человека, о его полной зависимости от воли цадика. Бер стоит на позициях квиетизма, проповедуя, будто жизнь человека заранее запрограммирована всевышним. Бер сближает учение Бешта с догматами Талмуда. Именно потому он говорил, что бештианство и талмудизм в одинаковой степени святы. Бер пытался сочетать поучения раввинизма с практикой хасидизма. «А этой практикой был культ непогрешимого цадика, который так же неограниченно властвовал над толпой, как и раввин, с той только разницей, что второй прибегал к «кнуту», а первый — к «прянику». А мелочную обрядность, против которой ополчался Бешт, его преемник заменил особенным церемониалом, связанным с культом праведника»⁴³.

Цадики рассказывали о себе невероятные небылицы. Они внушали своей пастве, что бог руководит миром не по собственному волеизъявлению, а по совету цадика. Если вы будете меня слушать, повторял в своих проповедях цадик, то вам, смиренные и покорные, будет хорошо на земле и в небесах, отвернетесь от меня, — покинет вас счастье и благодать.

Цадик стал идолом приверженцев хасидизма. Они обращались к нему со своими нуждами и невзгодами, и он всегда «советовал», как им поступить в каждом отдельном случае. Культ цадика стал занимать первое место в хасидизме. Цадик пользовался неограниченной властью над умами, сердцами и карманами паствы.

В течение XIX в. цадики заполонили всю Польшу и Украину. Хасидизм разветвился в многочисленных дина-

ствиях цадииков. Изучая формы организации этих династий, И. Г. Оршанский верно подметил, что цадикизм нашел для себя готовые формы организации в лице католического духовенства: «Глубокое влияние католицизма... на цадикизм видно из того, что в основу этого последнего положено чисто католическое начало искупления грехов посредством щедрых приношений духовенству: хасидские выкупы... ничем решительно не отличаются от папских индульгенций». И далее: «Как цадик, так и его поклонники ежедневно видели, как по соседству роскошествует пан-помещик, представитель светской власти над бедной, невежественной народной массой, и неразлучный спутник его пан-ксендз и прелат, представитель духовной власти, над той же массой. Первому было выгодно, а последним естественно перенести на еврейскую почву эти чужие формы жизни и учреждения... Таким образом зародилось, окрепло и удержалось до сих пор то беспримерное в еврейской истории явление, которое зовется цадикизмом или хасидизмом»⁴⁴.

Хасидизм демистифицировал Талмуд, но мистифицировал цадика. Цадик так критикует Талмуд, что его догматы полностью сохраняются в хасидизме, обогащаясь эмоциональной окраской. Цадикизм стал крайне реакционным течением иудаизма. Цадики, как и раввины, с фанатичной ненавистью относились к малейшему проникновению знаний в среду народных масс, к революционной борьбе трудящихся за новый мир и социальную справедливость.

Однако современные иудейские теологи и философы подняли на щит хасидизм, утверждая, будто в нем воплощен «внутренний мир» еврейского народа. Более того, некоторые из них полагают, что в современном мире хасидизм может стать основой гуманной жизни, нормой поведения «жизни сердца» для всех народов, «христианских» в том числе⁴⁵. «Ныне, — пишет прогрессивный израильский историк Р. Малер, — раздаются голоса в пользу ревизии и переоценки ценностей. Имеются люди, которые рассматривают просветительство как первородный грех и основу всех болезней в культурной жизни еврейского народа. Само собой понятно, что эти люди идеализируют и превозносят хасидизм»⁴⁶.

Обновляя хасидизм, его адепты стремятся убедить верующих, что главное в религии не разум, а сердце, чув-

ство, преданность богу. Учением об эмоциональном иудаизме идеологи неохасидизма прокладывают пути сближения иудейства с христианством.

Один из активных возрожденцев хасидизма в США, Менаше Унгер, пытаясь доказать демократичность бештианства, утверждает, что Бешт и его ученики «выросли из еврейских народных масс и защищали простого человека, подняли низшие слои народа и обнищавшую мелкую буржуазию на более высокую ступень, вселяя в их разочарованные души веру и радость»⁴⁷. Приукрашивая мистику и догмы бештианства, Унгер хулит и разносторонне просветителей, их прогрессивную роль и борьбу против мрака и суеверия. «Только просветители, — пишет Унгер, — были ослеплены и неспособны были узреть великое значение хасидизма. Только они направили свои стрелы против догм хасидизма, только они не хотели и не способны были заметить национальную движущую силу хасидизма, национальную и социальную мощь хасидизма»⁴⁸. Унгер, захлебываясь, воспекает «огромную теплоту», которой Бешт оживил окостеневший иудаизм. Теолог из Лондона М. Майер объявляет Бешта высшим проявлением «народного духа» на том основании, что он отверг значение разума и страстей и призывал любить бога, слиться с мировой сверхчувственной силой. «Человек, — пишет Майер, — должен, согласно Бешту, свою любовь к богу ставить выше всех своих наклонностей, хотений и стремлений. Любую страсть обязан человек сверить с чувством любви к богу. Оно должно стать мерилом поведения индивида». Майер иллюстрирует эту мысль примером, позаимствованным из «Завещания Бешта». Вот, скажем, ты смотришь на красивую женщину и наслаждаешься ее красотой, но подумай, откуда к ней пришла такая красота, ведь если бы она была мертвая, этой красоты бы не было в ней; следовательно, красота ее зависит от божественной силы, разлитой в ее теле. «Стало быть, корень красоты в силе божьей, но в таком случае сообрази, зачем увлекаться отпрыском и частью, когда можешь прилепиться к самому корню, к целому, к источнику и высшему совершенству красоты»⁴⁹.

Майер откровенно говорит, что ценность моральных норм хасидизма в отрицании ими зла. Следует не забывать, поучает он, что зло, по Бешту, — лишь низшая ступень добра, а потому «зло ведет к добру, и, стало

быть, никогда нельзя огорчаться, даже тогда, когда причиняют зло»⁵⁰.

Всячески популяризируя моральную доктрину хасидизма, ее модернистские интерпретаторы на все лады расписывают преимущества, которые она якобы дает людям. Главное из них — постоянная радость. Скорбь и заботы, пишет Майер, понижают дух, притупляют чувства. Хорошо якобы поклоннику бештианства: он постоянно пребывает в приподнятом настроении, ибо постоянно молится, а вступить в контакт с богом при помощи молитвы можно только посредством «внутреннего огня», экзальтации. Бешт, говорит Майер, был мудрым правоучителем и великим психологом. То, к чему пришли современные психологи, подчеркивая значение радости для здоровья, проповедовал основоположник хасидизма 200 лет назад. По его учению, от всех невзгод выход один: слиться в экстазе с божеством. «Печаль, огорчение увеличивают горести, подрывают веру, мешают богослужению и могут привести к потере потустороннего и земного мира»⁵¹. Итак, заключает Майер, в боге спасение от всех бед и зол. И люди, поучает он, должны радоваться возможности молиться и пребывать в боге.

Широко пропагандируют новое понимание хасидизма современные богословы и философы-идеалисты Израиля. Так, раввин И. Кук (1865—1935) в своих многочисленных проповедях развивает идею о великой ценности человека, познавшего тайный смысл хасидизма. В центре внимания бештианства, утверждает он, — человек в любой исторической ситуации. Все твари — осколки одной величественной души. Душа же человека, по Куку, обнимает собой души всех тварей⁵². Отбрасывая элементы социального протеста, которые в мистифицированной форме сохранились в первоначальном хасидизме, Кук замечает: нигде и никогда Бешт не говорил о конфликтах и противоречиях. Наоборот, в его учении раскрыта гармония мира: «Объединение, переплетение, согласно бештианству, составляет основу всего сущего... Человеческая душа ими полна и с ними органически связана»⁵³.

Кук категорически выступает против утверждения, что история еврейского народа полна классовых противоречий. Если они и имеют место, то их следует выкорчевывать путем «стремления слиться с божеством». Правда, Кук говорит, что «это не простое, не легкое воссоедине-

ние, а поиск, борьба, полная драматизма, напряжение, приближение и отдаление»⁵⁴. Но она крайне необходима, так как в такой борьбе за гармонию заинтересован сам божественный дух.

Гармония народа, проповедует Кук, зависит от отдельных личностей, составляющих его единство. Люди, неверно понявшие учение Бешта, пренебрежительно относились к физической силе и призывали только к воспитанию духа. Однако необходимо оздоровить тело, воспитать здоровую, сильную молодежь, ибо «святой дух нуждается в святом, то есть в крепком теле»⁵⁵.

Особое внимание Кук уделяет вопросу личности. В соответствии с философией экзистенциализма он учит, будто каждый индивидуум является «каплей божественного духа», что в нем заключены «вспышки жизни», «точки бытия», что он несет с собой будущность и обновление жизни. Потому вполне логично заявление Кука о том, что «человек — возвышенный брат».

Однако Кук, являясь последователем религиозного экзистенциализма, полагает, что для реализации формулы «люди — братья» требуется одна-единственная ситуация: слияние человека с богом. Царство братства как важнейшая гуманистическая ситуация наступит только тогда, пишет Кук, «когда Яхве (единство всех миров) и его идеалы (люди всей земли) будут находиться в полном единстве»⁵⁶.

Экзистенциализм Кука освящен хасидизмом Бешта. Именно в этом плане Кук снимает всякую ответственность общества за жизнь отдельной личности, мыслит человека в любой ситуации как гармоничное единство духа и тела, устремленное к божеству для того, чтобы слиться с ним. «Все стремится к источнику, к богу, все жаждет света, мирового порядка, пронизанного святостью»⁵⁷.

Отвергая социальные корни духовной жизни общества, Кук рассматривает категории морали вне их связи с общественными условиями жизни человека. «Вечный, духовный, разумный мир, — говорит Кук, — является базой всех хотений и поведения личности». Настаивая на неизменной сущности трансцендентного мира, формирующего нравственный облик человека, Кук пытается доказать «маленькому человеку», что тот должен вознести хвалу богу за то, что является «воплощением величия эн-софа». Иначе говоря, Кук призывает простых

людей из народа радоваться своему униженному положению в эксплуататорском обществе.

Израцая историю возникновения бештианства, богословы Израиля пытаются прежде всего исказить его генетическую оппозиционность. Они стремятся во что бы то ни стало доказать, будто хасидизм был «естественным» развитием учения пророков и Талмуда. «Бештианство, — пишет один из его апологетов Ш. Городецкий, — существует вот уже двести лет. Его основопологатель продолжал линию пророков, каббалы и Талмуда. И одна таинственная сущность, сущность иудаизма, их объединяет. Тонкими нитями они связаны воедино»⁵⁸. Духовные же нити, связывающие хасидизм с ортодоксальным иудаизмом, по мнению Городецкого, нашли свое выражение в любовной триаде Бешта: в любви к богу, народу израильскому и Торе.

Анализируя эти три принципа хасидизма, Городецкий все же вынужден признать, что бог Бешта не тождествен богу Талмуда. Бешт, пишет он, «восстал против бога раввинов, бога мстительного и ревнивого». Однако, говорит Городецкий, учение Бешта о милосердном и любвеобильном боге только дополняет представление талмудистов о природе сверхъестественного существа. Дело в том, поясняет Городецкий, что в условиях вавилонской диаспоры талмудистам во имя сохранения самобытности иудаизма приходилось особо выделять некоторые отличительные признаки еврейского бога. Хасидизм же дорисовал образ бога и отделил те его атрибуты, которые близки и понятны всем людям. Талмуд — это изоляционистский иудаизм, бештианство — это общечеловеческая вера, «вера простая, без мудрствования, зиждущаяся на любви»⁵⁹. Божество Бешта заполняет собою весь мир и, что особенно важно, «постоянно охраняет человеческую личность».

Бешт, говорит Городецкий, не ограничивался своими учениками как какой-нибудь танай или другой законоучитель Талмуда. Бешт обращался к народу, потому бештианство стало не книжной проповедью, а живым народным учением. Поэтому Городецкий призывает: назад к хасидизму! На протяжении многих страниц своего сочинения Городецкий пытается раскрыть «народный характер» хасидизма, вычленив из учения Бешта его доктрину о значении товарищеских собраний в создании

эмоционального накала, необходимого для веры и служения богу.

Идея о функции товарищеских собраний в современной человеческой ситуации пленила сознание влиятельного философа-экзистенциалиста М. Бубера и получила в его сочинениях дальнейшее развитие.

По мнению Бубера, талмудизм как основа иудаизма далеко заходит по пути иерархизации и воспевания отдельных личностей: книжников-мудрецов, талмид-хахамов и т. п. Навязывая свои законы, мудрецы Талмуда творят произвол, уничтожают все личностное в индивидуумах, превращают свои законы в фатальную, неизбежную и неизменяемую силу. Антитезой Талмуда является, по утверждению Бубера, хасидизм, учение Бешта.

Как датский философ Кьеркегор критиковал абстрактную, «сверхличную» концепцию Гегеля, так Бубер выступил против всеполагающих постулатов Талмуда. Современная философия, пишет ученик Бубера израильский философ И. Бергман, обращает свое внимание главным образом на мыслящего человека, на его конкретную человеческую реальность. Корни этой реальности таятся в «диалоге»⁶⁰. В каком?

Кьеркегор учил, что в диалоге между богом и человеком, в отношении между человеческим «я» и божественным «ты» метафизика находит свое подлинное и глубинное выражение. Мартин Бубер, подчеркивает Бергман, поднял «диалогическую» философию на высшую ступень, обогатив ее «онтологические и теологические принципы социологическим элементом». А главным таким элементом, или фундаментальной категорией буберизма, является, по утверждению Бергмана, идея о хавруте. Хаврута — это такое сообщество личностей, которое зиждется на отношении «я — ты», на той же взаимозависимости, на которую в свое время указал Бешт. Однако в бештианстве антропоцентризм глубоко связан с теоцентризмом, Бубер же защищает только такое отношение между «я» и «ты», в котором человеческая личность полностью сохраняет свою неповторимость, весь свой индивидуальный внутренний мир, свою свободу и независимость от безразличного «это», т. е. от объекта, от бытия.

Все отношения, связанные с существованием человека, рассуждает Бубер, подразделяются на отношения

«я — это» (es) и «я — ты». «Я — это» выражает отношение безразличия, внешности, является средством для достижения цели. Оно иллюстрирует те фактические отношения, которые господствуют в современном несовершенном, «холодном», незаинтересованном в реальном бытии личности мире. Это отношение деградации субъекта, тревожного и кризисного состояния личности. Другое дело — отношение «я — ты». Оно представляет, по Буберу, реальное бытие личности, кристаллизованное в непрерывной, земной реализации вечного «ты», т. е. живого бога ⁶¹.

Выражая тревогу по поводу тяжелого положения человека в общественных условиях, базирующихся на принципе господства и подчинения, Бубер мистифицирует тезис Бешта о важности «собеседования одного человека с другим», т. е. о сострадании, сочувствии и дружественном расположении друг к другу.

Буберизм — это хасидистская разновидность экзистенциализма, своеобразная реакция на изуверства немецкого фашизма, на его каннибалистические и расистские теории. Заботой о спасении евреев от грубой силы нацистских выродков вызвана была попытка Мартина Бубера возродить хасидизм, учение которого якобы обращено не только к евреям, но и ко всему мыслящему и верующему человечеству.

Вместе с тем в учении Бубера о хавруте просматривается реакционная доктрина сионизма: «все евреи братья» («хаберим»). Согласно этой доктрине, еврей — исключительная общность, структурные элементы которой составляют полную и неизменную гармонию, лишённую внутренних, классовых противоречий, примером чего может служить израильский киббуц.

Киббуцы в Израиле — действительно крупные обобществленные хозяйства. Однако законы капитализма подрывают коллективизм киббуцов, и им приходится применять наёмную рабочую силу. Израильский автор Р. Тейтельбаум в своей работе «Киббуц в современной израильской действительности» приходит к выводу, что «киббуцианское движение потерпело поражение не только в том, чтобы способствовать уничтожению эксплуатации в рамках всего общества, но даже не имело успеха в предотвращении капиталистической эксплуатации самих членов киббуца» ⁶².

Некоторые религиозные деятели Израиля усиленно

насаждают неохасидскую теорию о хаврутах среди трудящихся киббуцов. Некий А. Штейман, например, проповедует, будто весь смысл хасидизма заключен в его учении о коллективности. Киббуц же является готовой формой бештианского коллективизма: здесь должны молиться коллективно (бецибур), и «трапезу справлять бецибур, петь, танцевать, радоваться только всем вместе»⁶³.

Хасидизм, говорит Штейман, «в наше сложное время» указал выход из тупика, спас «истину» иудаизма. В чем же он заключался? По мнению Штеймана, — в веселии и радости пред лицом Божиим.

Анализ оценки хасидизма современными богословами и буржуазными философами показывает, что не общество живет предписаниями религии, а, наоборот, религия подчиняется объективным закономерностям истории. Ведь тогда, когда буржуазия вела решительную борьбу с феодальными общественными отношениями, выразители ее интересов в среде евреев со всей категоричностью отметили народную идиллию бештианства. Представители еврейского просветительства конца XVIII—начала XIX в., далекие от строго научного понимания социальных и духовных явлений, довольно близко подошли к пониманию антинародной сущности хасидизма. Просветители резко критиковали бештианство, фанатизм раввинов и талмудистов. Так, просветитель И. Эртер (1792—1851) организовал в 1816 г. во Львове кружок по изучению естественных наук и художественной литературы, который пользовался большой популярностью среди еврейской молодежи. Львовские святоши и клерикалы предали кружок анафеме. Эртер вынужден был покинуть Львов в 1823 г. Он переехал в город Броды, где стал заведовать и преподавать во вновь организованной образцовой школе. В сатире «Весы» Эртер разоблачает своих гонителей и доказывает, что, защищая талмудические законоположения, раввины по существу охраняют старый хлам, порождающий аскетизм и умственное оскудение.

Наиболее значительным произведением Эртера является «Ташлих»*. В нем просветитель едко высмеивает поклонников зловредного учения хасидизма и беспо-

* Ташлих — обряд грехоизвержения. В день иудейского Нового года верующие собираются на берегу реки, вытряхивают карманы и бросают кусочки хлеба в воду, что ассоциируется у них с вытряхиванием грехов в реку, уносящую их своим течением.

щадно разоблачает доверчивость верующих ко всем нелепым сказкам о цадиках, собираемым и издаваемым большей частью шарлатанами. Считая, что источником тяжелой жизни еврейских масс является бескультурие, поддерживаемое хасидизмом и талмудизмом, Эртер направил свою сатиру главным образом на цадиков-чудодеев и раввинов-казуистов за их ненависть к светским наукам.

Эртер имел талантливых сподвижников. Одним из них был И. Шор (1814—1895). Человек широкой эрудиции и боевого темперамента, Шор примкнул к Эртеру и вместе с ним основал в 1848 г. журнал «Гехалуц» («Авангард»), программа которого заключалась в борьбе против раввинизма и хасидизма.

Блестящим защитником идей журнала был А. Ковнер (1842—1909), находившийся под большим влиянием русских революционных демократов. В своей работе «Хекер давар» («Критический опыт») Ковнер осуждал талмудизм и цадикизм за их оторванность от жизни и ее реальных потребностей.

Демократическая традиция просветителей XIX в. нашла свое блестящее выражение в творениях классиков еврейской литературы, в произведениях Менделе Мойхер-Сфорима, Шолом-Алейхема и Ицхок-Лейбуша Переца. В статье «Чего мы хотим» Перец писал: «Мы не хотим выпускать из рук общечеловеческое знамя и не хотим сеять ни шовинистическую дикуую полынь, ни фантастический терновник тунеядской философии. Мы хотим, чтобы еврей чувствовал себя человеком, чтобы он участвовал во всем человеческом, чтобы он жил по-человечески, имел человеческие стремления. . .»⁶⁴

Во имя человеческой жизни классики еврейской литературы всю силу своего таланта посвятили очистке быта народных масс от религиозных пут и обветшалых устоев средневековья. Значительное место в художественном творчестве классиков еврейской литературы занимала борьба с религиозным мракобесием, против мессианских чаяний и фанатизма цадиков.

В своих произведениях Шолом-Алейхем и Перец, воодушевленные революционным подвигом Горького в литературе, выразили протест против «божьих» порядков, выгодных эксплуататорам и взятых под защиту иудейскими клерикалами.

Глава седьмая

ТАЛМУД И СОВРЕМЕННЫЙ ИУДАИЗМ

МОДЕРНИСТСКИЙ ИУДАИЗМ В США

С победой буржуазных революций в Европе, когда пали стены гетто и еврейские массы были вовлечены в жизнь капиталистических городов, иудейские теологи начали приспособлять свою религию к новым социальным условиям.

В XIX в. еврейская буржуазия Германии, Франции и Англии попыталась очистить иудаизм от наиболее устаревшего и отжившего в условиях капиталистического общества, чтобы лучше использовать его для укрепления своего влияния на трудящихся евреев. В 1819 г. по инициативе немецких раввинов в Германии был создан «Verein für Kultur und Wissenschaft für Juden» («Союз культуры и науки для евреев»). Этот «Союз» и начал реформировать иудаизм. Реформа, по мнению его руководителей, должна была привести к очищению иудаизма от старой обрядности.

Этот реформированный иудаизм отказался от «Шулхан аруха» и пытался создать новые основы иудейства. «Средневековье минуло для нас невосвратно,— писал идеолог обновителей иудейского вероучения А. Гейгер,— и нам ли желать восстановления его поблекшего величия и пребывания среди его развалин, где несет плесенью и отдает могильным запахом! Современный нам иудаизм должен предпринять серьезную борьбу с средневековым, так как он берет начало не в нем, а в седой древности»¹.

По примеру Гейгера многие иудейские богословы Запада стали поспешно отыскивать в иудаизме некую духовную, нравственную религию. Так, М. Лацарус

в своей книге «Этика иудаизма» проводит идею о том, что «сокровенная сущность» иудаизма заключена в нравственности, которая является «истечением божественного порядка, выражением божественного закона и выполнением божественной заповеди»².

Вслед за Лацарусом философским «обоснованием» иудаизма занялся неокантианец Герман Коген. Полагая, будто содержание реальной действительности дано только в идее, Коген заключает, что бог «представляет собой подлинное бытие, по отношению к которому всякое бытие природы и человеческого мира — призрак и тень»³. В свете этих идеалистических положений он рассматривает иудейский монотеизм как некое извечное духовное начало, нашедшее свое воплощение в так называемой нравственности иудаизма. Защищая вековые «исключительно еврейские», т. е. талмудические, принципы, Коген пытался увязать их с «идеей человечества». Так, в иудейском Мессианизме он находит величественный источник всечеловеческой нравственности. Проповедь эта объективно преследует цель удержать угнетенные капиталом народные массы от их законного стремления включиться в борьбу против эксплуатации и притупить их классовое сознание посулами о мессии и царствии небесном.

Вопросами реформы иудейской религии в России активно занимался теолог А. Брагин. Встревоженный тем фактом, что в гетто «хлынул поток европейской цивилизации», он проповедовал, что евреи должны держаться за иудаизм. Еврейские богословы видели (и видят) в этом средство удержать трудящихся евреев от участия в революционной борьбе. Обратив внимание на то, что социальные условия жизни еврейских масс России XIX в. претерпевают глубокие изменения, поповствующий реформатор, опасаясь атеизма, вольнодумства «и тому подобных теорий», заявляет: «Реформы в области религии неизбежны». Однако, рекомендуя пересмотреть всю обрядовую сторону иудаизма, А. Брагин утверждал, что «в самом Талмуде достаточно таких элементов, которых с лишком хватит на обновление иудаизма»⁴.

Активную деятельность в последние десятилетия развернули идеологи иудаизма в США, используя для этой цели большую сеть синагог (около 4 тыс.), объединенных в «Совет синагог Америки». Совет этот ведает не только

синагогами, но издает 13-томный Талмуд и другую религиозную литературу, руководит религиозными школами, семинариями и институтами. Под его эгидой действуют около трех тысяч «субботних школ», «Еврейский институт религии» и «Еврейский теологический семинарий рабби Элхонона» в Нью-Йорке, «Еврейский религиозный колледж» в Чикаго и др.

Процесс приспособления церквей разных исповеданий к условиям господства крупной буржуазии, к условиям империализма начался в США со второй половины XIX в. В частности, ревнители синагоги, идя навстречу классовым интересам своих богатых хозяев, учли социальные и политические условия жизни в капиталистической Америке и внесли коррективы в средневековые установления раввинизма, приспособлявая их к буржуазному строю. Руководители синагоги, не вычеркивая ни одного догмата талмудического иудаизма и не добавляя ни одного нового, стали обновлять, подчищать иудейское вероучение в мелочах. Одни из них несколько видоизменили раввинистские традиции и стали проповедовать «консервативный иудаизм», другие пропагандировали привезенный в США в конце прошлого века зажиточной частью иммигрантов из Германии так называемый «реформированный иудаизм», придавая ему черты американизма. Сторонники реформистского иудаизма ввели порядок богослужения не на древнееврейском языке, как это обычно принято, а на английском. Свод молитв, ими составленный, обозначался не обычным религиозным названием «Сиддур», а «Union Prayer Book». Подражая христианской церкви, они разрешили разобрать в синагоге перегородку, отделяющую мужское отделение от женского, предоставив женщине, вопреки вековым традициям раввинизма, равные в синагоге «права» с мужчиной. Они отказались от некоторых других мелочей, касающихся церковной службы и ритуала. Возглавлял общину реформистских иудеев раввин не с патриархальной бородой, одетый в средневековый лапсердак и штраймл (своеобразный головной убор), а в современном костюме, с чисто выбритым лицом и светскими манерами. Такой раввин (раббай) олицетворяет единство синагоги и капитала.

Особенность же так называемого «консервативного иудаизма» заключается в том, что он высказывается

за соблюдение всех традиций, но стоит в то же время за их приспособление к современным американским условиям. Один из сторонников этого течения, А. Левитан, пишет, что «соблюдение верующим евреем традиции означает и почитание «Шулхан аруха», и Талмуда, и соблюдение субботы, кошерную пищу»⁵. Хорошо зная, что все эти традиции раввинизма не популярны среди масс еврейского населения, сторонники консервативного иудаизма требуют, чтобы был разработан новый «Шулхан арух» т. е. свод религиозных правил, приспособленный к условиям сегодняшнего дня.

Реформистский и консервативный иудаизм, получившие довольно широкое распространение среди американских евреев в 20-х годах, переживают ныне серьезный кризис в связи с тем, что в последние десятилетия влияние синагоги начало катастрофически падать. Об этом убедительно говорит религиозная статистика, хотя она и преуменьшает цифры об отходе от религии и не отличается точностью.

В настоящее время иудейские «религиозные социологи» в США, по примеру своих христианских коллег занявшись обследованием состояния религиозности населения, пришли к неутешительным выводам. По данным, появившимся в печати, в будние дни синагога почти не посещается, по субботам ее посещает только 9% общего числа обследованных, по праздникам — 15% и лишь в Судный день — 73%.

Чтобы задержать процесс отхода от религии, руководители синагоги ныне стараются доказать «общечеловеческую» значимость иудейского вероучения.

Американо-еврейский философ Х. Житловский еще в 30-х годах провозгласил: «Иудаизм — это универсальная, общечеловеческая религия». Ядро универсализма в иудействе заключено, по мнению Житловского, в социализме. «Социализм, — писал он, — это иудаизм. И нет никакой еврейской веры, кроме веры в социализм»⁶. Концепция иудейского социализма отражает в мистифицированном виде процесс приобщения еврейских трудовых масс в США к идеям научного социализма, их стремление к активным общепролетарским действиям, направленным против капиталистической эксплуатации.

Вторя Житловскому, один из современных столпов иудаизма в США, М. Винер, утверждает, что настало

время превратить узконациональную, полную запретов религию в «рационалистическую, универсальную, чисто этическую религию... которую рекомендовали бы сейчас всем сынам человеческим в качестве нормы и критерия религиозной истины»⁷. При этом Винер, как и другие иудейские богословы в США, делает ставку на Талмуд. Из массы его поучений они рекомендуют извлечь нормы и принципы для «универсальной этической религии».

Не прочь поддержать эту рекомендацию и сторонники христианства, идейные наследники тех, кто в недавнем прошлом конфисковал и сжигал Талмуд, кто вдохновлял и устраивал еврейские погромы. Во имя спасения религии и объединенной борьбы против атеизма и материализма идеологи христианства и иудейства готовы пойти на союз, установить дружбу между синагогой и церковью, католицизмом и иудаизмом. В США создан специальный межрелигиозный институт под названием «Interdenominational Institute». Иудеи наравне с христианами имеют свой радиочас, в эфире звучат проповеди о братании синагоги и церкви, которые, как известно, столетиями враждовали друг с другом.

Широкий отклик в иудейской среде получила декларация «О взаимоотношении церкви с нехристианскими религиями», утвержденная 28 октября 1965 г. на четвертой сессии II Ватиканского собора. Как известно, в декларации имеется специальный раздел, посвященный евреям и иудаизму. В нем, в частности, выражено «сожаление» по поводу того, что антисемитизм все еще имеет место в современном мире, и высказано положение об отсутствии юридических оснований считать евреев ответственными за смерть Христа помимо первосвященника Иерусалимского храма и его свиты⁸.

Не дождавшись окончательной редакции так называемого ватиканского еврейского документа, руководитель современных реформированных иудеев в США Айзендрот, зная о нем только по проекту (по «схеме»), открыто заявил: «Настало время пересмотреть отношение иудаизма к христианской церкви, т. е. необходимо такое сближение реформированной синагоги и церкви, которое даст им в перспективе возможность объединиться в единую мировую религию»⁹. Перед угрозой потери влияния на массы и всепобеждающей силы научного материа-

лизма служители различных религий готовы забыть недавние кровавые столкновения и протягивают друг другу руку.

В последнее время среди части иудейских теологов в США заметно стремление восстановить и сохранить иудейскую религию в ее ортодоксальном виде со всеми средневековыми предписаниями и нелепостями. Сторонники этого направления называют себя «реконструктивистами».

Реконструктивисты взялись «оживить» иудаизм, вернуть ему черты средневекового талмудизма, приправив его националистическим ядом, позаимствованным у современных лидеров сионизма. Синагога рекламирует реконструктивизм как истинное слово божье.

Во второй половине XIX в. американский реформистский иудаизм отвергал сионистическую идею о «земле обетованной». В программе, принятой на учредительном съезде реформистских иудеев, состоявшемся в Питсбурге в 1885 г., было сказано: «Мы не рассматриваем себя больше как нацию, но как религиозную общину. Мы не рассчитываем поэтому на наше возвращение в Палестину, на то, что будем служить богу как в древние времена, или же на какие-либо законы еврейского государства, которое могло бы быть возрождено»¹⁰.

В 1897 г. в Монреале была созвана восьмая конференция американских раввинов, на которой присутствовали виднейшие лидеры реформистского иудаизма. По сообщению В. Зака, монреальская конференция происходила в то время, когда борьба между ортодоксальным и реформированным иудаизмом в Америке приняла наиболее острый характер. Конференция должна была стать «манифестацией реформированной синагоги»¹¹. Один из ее вожаков, И. Вайз, выступая на этой конференции, заявил: «Сионисты являются глупыми фанатиками бессмысленной утопии. Их мессианизм — временное оцепенение больных умов»¹². А в 1947 г. один из духовных отцов реконструктивизма, Д. Моргенстерн, на конференции американских раввинов распинался в пользу израильского сионизма.

Реконструктивисты пересмотрели иудейский молитвенник («Union Prayer Book») и приблизили его к патриархальному молитвеннику («Сиддуру»). Они восстановили богослужение на древнееврейском языке, в «дни

покаяния» трубят в рог и т. п. Но все это, однако, не оказало ожидаемого действия на трудящихся.

Согласно данным американско-еврейского журнала «Цукунфт», подавляющее большинство еврейской молодежи в США атеистично. Все попытки вовлечь ее в синагогу обречены на провал. От поколения к поколению, констатирует журнал, «процент верующих среди евреев становится все меньше и меньше»¹³.

Анализируя статистические данные о духовной жизни евреев в Америке, социолог Э. Пат справедливо заключает: «Несмотря на неустанную деятельность тысяч раввинов и раббай и на миллионы долларов, которые они ежегодно расходуют... им все же не удастся внедрить в жизнь американских евреев религиозный быт и религиозную философию»¹⁴.

Отход трудящихся евреев от синагоги объясняется тем, что они на своем собственном опыте убеждаются, что иудаизм в современном мире находится в кричащем противоречии с ним и достижениями науки и светской культуры. Отдаляясь от религии, они включаются в общую борьбу пролетариата за лучшую жизнь на земле.

ИУДАИЗМ В ИЗРАИЛЕ

Особенно активен иудейский клерикализм в государстве Израиль, где иудаизм всецело поддерживается правительством.

Подобно тому как служители христианской церкви учат, что только христианство — «истинная религия», данная через откровение богом, богословы и раввины утверждают, что иудаизм — единственно истинная религия. «Иудаизм, — пишет И. Бергман, — зиждется на божественной книге, на Торе, которая нам дана свыше. В начале был бог, и все, что начертано в Торе, от бога исходит. Тора поэтому священна»¹⁵. Бергман при этом готов отдать должное и философии, правда, только идеалистической, уверяя, что и она помогает людям жить в благочестии. Однако первенство он отдает «религии евреев». В философии, пишет он, множество направлений, пророчество же знает только одно: любовь. Пророчество — явление исключительно иудейское. Оно выражает его сущность, его дух. Хасидизм Бешта тождествен

пророчеству. А потому, заключает Бергман, современный еврей обязан знать учение пророков и Бешта и строить свою жизнь в соответствии с их доктринами.

Расписывая преимущества иудаизма, Бергман говорит: бог философов — трансцендентный судья мира, он далек от людей, в нем нет ни души, ни милосердия. Напротив, бог пророков — живой бог, источник жизни, судья всей земли, который жалуется людям и оказывает им помощь в нужде. Потому вера пророков представляет собой неистребимый огонь, беспокойный, полный вдохновения и экзальтации.

Иудаизм имеет, по мнению Бергмана, общечеловеческий характер. «Из рук еврейского народа, — утверждает богослов, — христианская церковь получила Священное писание, а заодно веру и мораль, важнейшие принципы и заповеди»¹⁶. Евреи напоминают Бергману короля Лира, который все роздал, себе ничего не оставив. Но, радуется теолог, и евреям, наконец, повезло. Появился Бешт, и все вновь к ним вернулось: любовь, мораль, заповеди.

Как и Мартин Бубер, И. Бергман выделяет в хасидизме учение о хавруте, расписывает важность молитвенного пафоса и принцип бештианства о беспредельной отдаче себя богу. Чтобы отвлечь массы от задач социального переустройства мира, Бергман советует следовать пророческой прописи Исаяи и Бешта: «Не рая ищущего, а тебя (бога) одного ищущий я»¹⁷. Поиск бога должен стать панацеей от всех бед и зол.

Пренебрегая теологическим флером Бергмана, израильский историк А. Галин взял на себя труд показать «особую» роль, которую иудаизм сыграл в истории евреев: «Религия, — пишет он, — воздвигла крепкую стену вокруг маленького народа, и два тысячелетия изгнания не могли сокрушить его. Именно ей обязан еврейский народ тем, что мог продержаться на протяжении почти двух тысячелетий и сохранить столько жизненной силы, чтобы еще — в третий раз — восстановить свое государство в совершенно новых условиях»¹⁸. Далее Галин говорит о том, что иудаизм является основой основ государства Израиль. Именно поэтому синагога пользуется здесь привилегированным положением и ведет широкую пропаганду религиозного фанатизма на страницах печати, по радио, с университетской кафедры и парламентской трибуны.

В пропаганде иудаизма первое место занимает Талмуд. При решении важнейших вопросов в современной социальной и политической жизни часто применяются его нормы и принципы. Как свидетельствует израильский автор Ш. Розен, «всякий раз, когда наши эксперты находят в еврейском законе условие, которое может быть приспособлено к потреблению нашего современного и развивающегося государства, мы признаем приоритет постановлений этого права над постановлениями других правовых систем»¹⁹.

Особенно в вопросах семьи, брака и развода синагога одержала полную победу. «Счастье тысяч семейств,— пишет прогрессивная деятельница Израиля Рут Любич,— находится в руках клерикалов. Существующий закон о браке и разводе — позор для страны»²⁰.

В Израиле широко распространены суды раввинов, которые действуют в соответствии с законоположениями Талмуда, унижающими достоинство человека, и носят в высшей степени реакционный характер. Активно действуют небольшие реакционные группы под названием «Неторей карта» («Стражи града»). Они ревниво следят за исполнением всех предписаний Торы и Талмуда. Члены этой группы частенько по субботам валяются на улицах Иерусалима, чтобы преградить путь транспорту (Талмуд запрещает разъезжать в субботние дни); они против каких-либо реформ в области семейного, Талмудом установленного права; во исполнение заповеди «не сотвори себе кумира» они запрещают занятия физкультурой, пластические искусства, разбивают скульптуры, установленные в парках и в других общественных местах. В Израиле около 6000 синагог, масса религиозных школ: хедеры, талмуд-торы и ешиботы. Одних ешибот около двухсот, в которых обучаются 15 000 человек. В Рамат-Гане функционирует богословский факультет в университете имени раввина Бар-Илана. На факультете под руководством 350 преподавателей тысячи молодых людей рьяно изучают талмудическую «мудрость», приспособленную к требованиям господствующих классов страны²¹. При министерстве культуры Израиля действует департамент по распространению Ветхого завета и Талмуда. В его ведении много курсов и школ, где преподают Библию и Талмуд.

В Израиле официально признан только ортодоксальный

иудаизм. Самое малое отступление от его предписаний вызывает злобные нападки со стороны раввинов и богословов. Резкому осуждению подвергается, в частности, реформированный иудаизм. Так, по поводу заявления американского раббая Айзендрота о полном признании ватиканского «еврейского документа» публицист М. Цанин писал: «Желание реформированного иудаизма создать мировую религию есть предательство»²².

Особенно обострились противоречия между реформированными и ортодоксальными иудеями в последнее время. На конференции «Всемирного союза прогрессивного иудаизма», которая состоялась в Иерусалиме в 1968 г., реформированные общины потребовали от правительства Израиля права для раббаев заключать браки между всеми лицами, которые по иудаистскому закону в этом отношении правомочны, признания евреями тех лиц, которые принимаются реформированными раввинами в их синагогальные общины, поддержания реформированных синагог министерством религии наравне с ортодоксальными синагогальными общинами²³. Но засилие ортодоксального иудаизма во всей общественной жизни Израиля настолько велико, что признание реформированной синагоги как официального религиозного сообщества может привести в Израиле к фактическому расколу.

Чем объясняется пониженное положение реформированной синагоги в Израиле?

Обратимся к данным об иммиграции евреев в Израиль. До 1947 г. иммиграция составляла 331 332 человека; из них из Европы приехало 80%, из Азии — 10,4%, из Африки — 2,3%, из Америки и Океании — 7,3%. С 1948 по 1961 г. иммиграция составила 880 579 человек; из них из Европы приехало 42,8%, из Азии — 26,2%, из Африки — 23,8%, из Америки и Океании — 7,2%. Таким образом, за годы существования государства Израиль иммиграция из стран Азии и Африки составила 50%²⁴. В среде иммигрантов сильны ортодоксальные традиции и решительное противодействие процессу секуляризации и светскому укладу жизни. Но религиозные партии Израиля пополняются за счет иммигрантов из стран Азии и Африки. Вместе с тем вновь прибывшие ортодоксальные евреи составляют подавляющее «голосующее большинство» населения и играют, таким образом,

важную роль в политической жизни страны. Именно по этим соображениям политического характера сионистское руководство государства Израиля проявляет особую заботу о процветании ортодоксального, талмудического иудаизма.

Клерикальные круги Израиля — это далеко не весь Израиль. В нем имеются серьезные демократические силы, возглавляемые рабочим классом и коммунистической партией, которые в трудных условиях ведут ожесточенную борьбу против физического и духовного гнета за самостоятельную политику, отвечающую глубоким интересам еврейских и арабских масс страны, за мир и социальный прогресс. Выступая на международном Советании коммунистических и рабочих партий в Москве, М. Вильнер заявил, что «Израиль не является единым реакционным блоком милитаристов и проимпериалистов, что есть силы в Израиле, искренне протягивающие арабским народам руку сотрудничества в борьбе за мир, против общего империалистического врага»²⁵.

Успешно действует в Израиле «Лига борьбы против религиозного насилия». В ответ всем клеветникам, утверждающим, что разрыв с религией означает предательство по отношению к еврейскому народу, члены этой «Лиги» справедливо говорят: подлинная защита интересов народа связана с борьбой против духовного дурмана. Они свободно, не кривя душой, в соответствии с наукой высказывают свое мнение насчет религии своих «предков», изложенной в Ветхом завете и Талмуде. Опираясь на широкие слои населения, члены «Лиги» дают отпор реакционному сионизму и клерикализму и несут в массы светлые идеи науки и вольномыслия.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

История и мировоззрение Талмуда убеждают в том, что иудаизм возник, развивался и проходил через те же стадии, как и все другие религии. Видоизменяясь на протяжении истории, он приспособлялся к условиям времени и, как все религии, использовался реакционными классами, цеплявшимися за старый общественный уклад и противившимися установлению нового, передового социального строя.

Не случайно сегодня яркими защитниками идеологии Талмуда являются лидеры сионизма. Стоит советским атеистам подвергнуть критике хотя бы один из талмудических предписаний, как они поднимают крик о притеснении евреев и их культуры в СССР. Прикрываясь фразами о духовной культуре, адепты сионизма и клерикализма наносят величайший ущерб делу просвещения и свободы трудовых еврейских масс.

Религию нельзя отождествлять с культурой народа. Культура народа состоит из различных элементов. В каждой национальной культуре, учил В. И. Ленин, есть «элементы демократической и социалистической культуры, ибо в *каждой* нации есть трудящаяся и эксплуатируемая масса, условия жизни которой неизбежно порождают идеологию демократическую и социалистическую. Но в *каждой* нации есть также культура буржуазная (а в большинстве еще черносотенная и клерикальная)... мы *из каждой* национальной культуры берем *только* ее демократические и ее социалистические элементы, берем их *только* и *безусловно* в противовес буржуазной культуре, буржуазному национализму *каждой* нации»¹.

Защищая демократическую культуру еврейского народа, мы категорически отмечаем его клерикальскую культуру. Мы против националистической культуры Бен-Гуриона и Н. Гольдмана и клерикальной культуры раввинов Израиля Унтермана и Нисима. Мы за культуру Авраама ибн Эзры и Бенедикта Спинозы, Менделе Мойхер-Сфорима и Шолом-Алейхема, И.-Л. Переца и С. М. Михоэlsa, Д. Гофштейна и Дер-Нистора, П. Маркиша и Д. Бергельсона, которая является органической частью прогрессивной духовной культуры передового человечества.

Воинствующему буржуазному национализму, разъединяющему и отупляющему трудящихся, чтобы вести их на поводу империалистической буржуазии, мы противопоставляем идеологию пролетарского, социалистического интернационализма, выражающую коренные жизненные интересы трудящихся всех стран мира. Только эта идеология способна отстоять демократию, интересы рабочих против капитала, «отстоять интересы развития человечества к новому укладу жизни, чуждому всяких привилегий и всякой эксплуатации»².

Сионизм стремится во что бы то ни стало доказать, будто еврейский народ развивается не так, как все другие народы, а по особым, чуть ли не свыше данным законам. Рьяно защищая иудейский догмат о «богоизбранности» евреев, сионисты пропагандируют теорию о неизбежности и неотвратимости антисемитизма в диаспоре. «Сионистская идеология, — говорится в тезисах ЦК Коммунистической партии Израиля, — основана на буржуазно-националистическом подходе к еврейскому вопросу. Сионистская идеология исходит из положения, что причиной антисемитизма будто является просто вражда к евреям и что антисемитизм никак не связан с данным общественным строем, не связан с классовой, социальной и политической борьбой, происходящей в обществе. Поскольку сионизм отрывает еврейский вопрос от классовой почвы, он неизбежно приходит к выводу, что пока евреи будут жить среди других национальностей, будет существовать антисемитизм. Исходя из этого ложного вывода о «вечности антисемитизма», сионистская идеология развила «теорию» о том, что евреи не должны включаться в общественную классовую борьбу за демократию, против капиталистических монополий, за социальный прогресс

в тех странах, где они проживают, что они должны иметь свои собственные обособленные организации»³.

Догмат иудаизма о «богоизбранности» еврейского народа породил сионистскую доктрину о единстве всех евреев, о том, что «все евреи братья», что общественное развитие еврейского народа лишено конфликтов, классовых противоречий и социальной борьбы. Сионисты при этом не замечают, или, вернее, не хотят заметить, что подобная «теория» роднит их с черносотенцами, которые также искажают историю еврейского народа. Сионисты, объясняясь в любви к евреям, причисляют их к народу «богоизбранному» и потому якобы имеющему особую историческую судьбу и миссию. Черносотенцы, проявляя зоологическую ненависть к евреям, объявляют их «проклятым народом», измышляют кровавые наветы и фабрикуют против них гнусные фальшивки. И те и другие, и сионисты-юдофилы и расисты-юдофобы, возбуждают антисемитизм и пользуются им в политической и идеологической борьбе двух противоборствующих социальных систем современности.

Коммунисты решительно выступают против сионизма и антисемитизма, против любого проявления расизма и любой формы национального и расового угнетения. Марксисты-ленинцы считают воспитание масс в духе братства и дружбы народов, в духе борьбы против антисемитизма и всех других форм расизма важнейшим залогом обеспечения единства рабочего класса, успешного развития демократии и социализма. «Мы, коммунисты, — сказано в Основном документе московского Совещания коммунистических и рабочих партий, — вновь обращаемся ко всем честным людям земли с призывом объединить усилия в борьбе с *человеконенавистнической идеологией и практикой расизма*. Мы призываем развернуть самое широкое движение протеста против постыднейшего явления современности — варварского преследования 25-миллионного негритянского населения в США, против расистского террора в Южной Африке и в Родезии, против преследования арабского населения на оккупированных территориях и в Израиле, против расовой и национальной дискриминации, сионизма и антисемитизма, которые разжигаются капиталистическими реакционными силами и используются ими для политической дезориентации масс»⁴.

Особое значение в деле политической дезориентации еврейских трудовых масс сионисты придают иудаизму. Один из первых лидеров так называемого политического сионизма Т. Герцель утверждал, что «для пропаганды наших идей нам незачем созывать собрания с их неизбежной болтовней, эта пропаганда войдет как составная часть в богослужения»⁵. В согласии с Герцелем многие вожаки сионизма утверждают, что иудаизм имеет непреходящую ценность, ибо он сохранил «самобытность» еврейского народа и станет основой будущего обновления его духа. «Сионист и ортодокс, — писал один из последователей Герцеля, — почти синонимы, сионист в то же время ортодокс»⁶.

В государстве Израиль, где сионисты стоят у власти в коалиции с клерикальными партиями, раввины проявляют свой диктат и навязывают обществу «Моисеево законодательство», ветхозаветные уложения и талмудические предписания. Они открыто превращают иудейскую религию в политику. И это потому, как отмечает депутат кнесета Ури Авнери, что «национально-религиозная партия контролирует два банка и ряд крупных предприятий... что она обеспечивает работу тысячам раввинов, надзираемым за кошерной (т. е. иудейской религией дозволенной. — М. Б.) кухней, инспекторам по борьбе с потребителями свинины и другим религиозным функционерам»⁷. Естественно, что в силу этих обстоятельств клерикалы в Израиле обладают огромной властью.

И все же даже в этой стране нельзя отождествлять еврея с иудеем и иудея с сионистом, так как далеко не все евреи — верующие, тем более — сионисты. «Редко, — говорит Авнери, — где встретишь людей столь нерелигиозных и даже столь антирелигиозных, как подавляющее большинство израильтян. Но редко в какой другой стране организованная религия может держать жизнь такой мертвой хваткой, как в Израиле»⁸.

Сионисты и клерикалы своими лживыми теориями и всей своей антидемократической деятельностью наносят огромный вред еврейским трудящимся, трудовому народу Израиля и общему делу прогресса. Именно потому Коммунистическая партия Израиля ведет последовательную борьбу против сионистской идеологии и политики, провозглашая программу, которая отвечает коренным интересам израильского народа и всех прогрессивных сил

мира. «Для еврейского народа, так же как и для всех народов мира, — подчеркивается в материалах XIV съезда КПИ, — истина в марксизме-ленинизме, т. е. в коммунизме. Полное национальное и социальное освобождение в борьбе за социализм — вот исторические перспективы для народа Израиля и всего еврейского народа»⁹.

В нашей стране одержали полную победу великие идеи В. И. Ленина. Советская власть избавила все народы бывшей царской России, в том числе и евреев, от нищеты и бесправия, открыла им дорогу в труд, творчество, науку и искусство. Еврейское население СССР, воспитанное в духе дружбы народов, ничего общего не имеет с политическим движением еврейской буржуазии, с сионизмом. Большинство советских евреев уже и не иудей, т. е. порвали с «верой отцов» и стали атеистами, их социальная жизнь и быт организованы на принципах свободомыслия и материалистической философии. В едином строю с трудящимися всех других народов многонационального Советского государства труженики-евреи как равные с равными воплощают в жизнь, согласно учению В. И. Ленина, программу строительства коммунизма.

Научно-атеистические воззрения являются составной частью марксистско-ленинского учения, которое настойчиво и целеустремленно ведет борьбу за человека созидательного труда. Следовательно, пропаганда этих воззрений направлена против того, что обременяет трудящихся и имеет исключительно гуманную цель: освободить строителей коммунизма от пут ложной, превратной идеологии.

Атеисты не могут остаться равнодушными созерцателями той острой борьбы, которая ведется за переустройство мира на началах социальной справедливости. Они должны быть передовыми людьми, строителями нового. Перефразируя Горького, можно сказать, что атеизм в нашей стране имеет целью помочь человеку понять самого себя, развить в нем стремление к истине и возбудить в нем гнев и мужество в борьбе против всякого проявления мракобесия, за светлые идеалы коммунизма.

ПРИМЕЧАНИЯ

Введение

- ¹ «Энциклопедия Талмуда», т. 1. Иерусалим, 1951, стр. 8 (на яз. иврит).
- ² Г. С. Никитина. Государство Израиль. М., 1968, стр. 93.

Глава 1

- ¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 27, стр. 56.

Глава 2

- ¹ И. Флавий. Иудейские древности, XIII, 2, 3.
- ² М. Бубер. Обновление еврейства. — В сб. «Сафрут», кн. III. М., 1918, стр. 16.
- ³ Ю. А. Левада. Социальная природа религии. М., 1965, стр. 120.
- ⁴ И. Флавий. Иудейские древности, XVIII, 5, 5.
- ⁵ См. И. Д. Амузин. Рукописи Мертвого моря. М., 1961, стр. 200.
- ⁶ «Палестинский сборник», М., 1959, № 4 (67), стр. 22.
- ⁷ Г. Алон. История евреев в Палестине в эпоху Мишны и Гемары, т. 1. Тель-Авив, 1952, стр. 53 (на яз. иврит).
- ⁸ Г. Грец. История евреев, т. 5, Одесса, 1906, стр. 24.
- ⁹ А. Донини. Люди, идолы и боги. М., 1962, стр. 168.
- ¹⁰ А. Б. Ранович. Очерк истории древнееврейской религии. М., 1937, стр. 307.
- ¹¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 12, стр. 143.
- ¹² А. Робертсон. Происхождение христианства. М., 1959, стр. 253.
- ¹³ Dio Cassius, XIX, 13.
- ¹⁴ Г. М. Лившиц. Происхождение христианства в свете рукописей Мертвого моря. Минск, 1967, стр. 43.
- ¹⁵ Иегуда Дабир. Бар-Кохба, человек и мессия. Иерусалим, 1964, стр. 26 (на яз. иврит).
- ¹⁶ Dio Cassius, LXVIII, 14.
- ¹⁷ M. Margalioth. Encyclopedia of falmudic and geonic literature, v. 2. Ierusalem, 1945, p. 725.
- ¹⁸ Г. С. Александров. К вопросу о роли Акибы бен Иосифа в восстании Бар-Кохбы. — «Краткие сообщ. Ин-та народов Азии»,

- № 86. История и филология Ближнего Востока. Семитология. М., 1965, стр. 80.
- ¹⁹ Там же, стр. 89.
- ²⁰ А. Тюменев. Евреи в древности и в средние века. Пг., 1922, стр. 219.
- ²¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 19, стр. 313.
- ²² Там же, т. 21, стр. 9.
- ²³ Там же, т. 19, стр. 308—309.
- ²⁴ См. Ю. А. Солодухо. Значение еврейских источников раннего средневековья для истории Ближнего Востока. — «Советское востоковедение», т. 2. М., 1941, стр. 47.
- ²⁵ Ю. А. Солодухо. Социально-экономическая структура еврейского общества Ирана и Сирии во II—V вв. н. э. — «Ученые записки ЛГУ», серия ист. наук, 1941, вып. 9, № 78, стр. 60—61.

Глава 3

- ¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 22, стр. 490.
- ² Там же, т. 3, стр. 164.
- ³ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 48, стр. 232.
- ⁴ «Энциклопедия Талмуда». Предисловие.
- ⁵ «Гашилоах», 1917, № 8—9, стр. 226 (на яв. иврит).
- ⁶ И. Тренчени-Вальдапфель. Общественный фон для двух мифов об Адаме. — В сб. «Происхождение Библии». М., 1964, стр. 556.
- ⁷ Там же, стр. 557.
- ⁸ Там же, стр. 558.
- ⁹ В. С. Соловьев. История и будущее теократии. — Соч., т. 4. СПб., 1914, стр. 314.
- ¹⁰ «Махзор, молитвы евреев на новолетие. Еврейский текст с дословным русским переводом», ч. II. Вильно, 1899, стр. 119.
- ¹¹ См. Д. Робертсон. Евангельские мифы. М., 1928, стр. 157.
- ¹² Там же, стр. 164.
- ¹³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 22, стр. 483.
- ¹⁴ М. Лацарус. Этика иудаизма. Одесса, 1916, стр. 26.
- ¹⁵ «Восход». СПб., 1881, № 3, стр. 3.
- ¹⁶ Г. Гейне. Собр. соч., т. 9. М., 1959, стр. 152—153.
- ¹⁷ М. Горький. О женщине. — «Русские писатели о религии». М., 1959, стр. 210.
- ¹⁸ И. Флавий. Против Аниона, II, 24.
- ¹⁹ С. Ковнер. История медицины, ч. I. Киев, 1879, стр. 28.
- ²⁰ Там же, стр. 27.
- ²¹ J. Bergel. Die Medecin der Talmudischen. Leipzig, 1885.
- ²² С. Ковнер. Указ. соч., стр. 26.
- ²³ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 12.

Глава 4

- ¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 21, стр. 283.
- ² А. М. Горький. О литературе. М., 1947, стр. 445.
- ³ Н. Никольский. Царь Давид и псалмы. СПб., 1908, стр. 59.
- ⁴ И. Д. Амузин. Рукописи Мертвого моря. М., 1961, стр. 86.
- ⁵ Г. Гегель. Лекции по истории философии, кн. 2. М., 1932, стр. 326.

- ⁶ З. Косидовский. Библиейские сказания. М., 1966, стр. 29.
- ⁷ См. E. Schürer. Geschichte des jüdischen Volkes in Zeitalter Jesu. Leipzig. 1907.
- ⁸ И. Трунк. Иов. — Сб. «Замельбихер». Нью-Йорк, 1945, стр. 450 (на яз. идиш).
- ⁹ S. Terrien. Iob. Poet of existence. N. Y., 1957, p. 19.
- ¹⁰ М. Бубер. Задачи и назначения. Иерусалим, 1963, стр. 251—252 (на яз. иврит).
- ¹¹ Г. Генкель. Саадия Гаон. СПб., 1895, стр. 172.
- ¹² А. П. Кашдан. Религия и атеизм в древнем мире. М., 1957, стр. 101.
- ¹³ «Шир-хаширим рабба; Агада». Перев. Фруга, ч. 1, стр. 1.
- ^{13a} Цит. по: М. Соловейчик. Основные проблемы библиейской науки. СПб., 1913, прим. к стр. 33.
- ¹⁴ Сангедрин, 38a—38б; «Сефер хагада, составленный Х. Бяликом и И. Равницким», ч. II, кн. III. Одесса, 1910, стр. 192 (на яз. иврит).
- ¹⁵ Г. Греу. История евреев, т. 5. Одесса, 1906, стр. 144.
- ¹⁶ «Еврейская энциклопедия», т. III, стр. 502.
- ¹⁷ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 202.
- ¹⁸ Трактат Мегилла. Цит. по: «Сефер хагада», ч. II, кн. IV. Одесса, 1910, стр. 193.
- ¹⁹ J. Hasidah. Biblical personalities. As seen by the Sages of the Talmud and Midrash. Jerusalem, 1967, p. 379.
- ²⁰ «Сафрут», кн. III, стр. 93.

Глава 5

- ¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 7, стр. 361.
- ² G. Scholem. Die judische Mystik in ihre Hauptströmungen. Fr. am M., 1957, S. 81.
- ³ «Критика иудейской религии». М., 1964, стр. 354.
- ⁴ См. комментарий Ибн Дауда к 1-й гл. «Сефер Йецира» (Жолкиев, 1745).
- ⁵ H. Grätz. Gnostizismus und Judenthum. Breslau, 1846; W. Westcott. Sopher Jezirah. London, 1893; W. Bacher. Die Anfänge der hebraischen Grammatik. Leipzig, 1895; Э. Трубич. Очерки каббалы. СПб., 1886.
- ⁶ Г. Генкель. Саадия Гаон. СПб., 1895, стр. 158.
- ⁷ Йеуда Галеви. Кузари IV, 25 (на яз. иврит).
- ⁸ См. М. С. Беленький. Хиви Габалки и его возражения против божественного происхождения Ветхого завета. — «Вопросы религии и атеизма». М., 1958, № 6; 1960, № 8.
- ⁹ Г. Генкель. Указ. соч., прим. на стр. 138.
- ¹⁰ Отрывки из «Ответов Хиви» помещены в кн.: J. Davidson. Saadia's polemic against Hiwi Al-Balchi. N. Y., 1915, p. 30—40, 42—43.
- ¹¹ Там же, стр. 43—44.
- ¹² См. «Вопросы истории религии и атеизма», 1960, № 8, стр. 418—419.
- ¹³ G. Weil. Geschichte der Califen, Bd. III. Manheim, 1851, S. 72.
- ¹⁴ Саадия Гаон. Эмунот ве-деот. Лейпциг, 1864, стр. 3 (на яз. иврит).

- 15 Цит. по: «Критика иудейской религии», стр. 143—144.
- 16 *Б. Марк*. История евреев в Польше. Варшава, 1957, стр. 223 (на яз. идиш).
- 17 *А. Н. Полак*. Библия и социальные движения народов. Тель-Авив, 1954, стр. 42 (на яз. иврит).
- 18 *Алхаризи*. Тахкемони, гл. III. Варшава, 1884 (на яз. иврит).
- 19 *S. Posnansky*. Moses ben Samuel ha-kohen ibn Chiquatilla nebst den Fragmenten seiner Schriften. Leipzig, 1895.
- 20 *См. Б. Спиноза*. Богословско-политический трактат. — Избр. соч., т. II. М., 1957, стр. 127—129.
- 21 *И. К. Шмуллер*. Письмо Моисея Маймонида к египетскому султану. Харьков, 1930, стр. 3—4.
- 22 Там же, стр. 6.
- 23 Там же, стр. 8.
- 24 *С. Н. Григорян*. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв. М., 1960, стр. 60.
- 25 *Маймонид*. Морэ Небухим. Варшава, 1872, стр. 4 (на яз. иврит).
- 26 Цит. по перев. А. И. Рубина. См. приложение к кн.: *С. Н. Григорян*. Из истории философии Средней Азии и Ирана VII—XII вв., стр. 272.
- 27 Там же.
- 28 Там же.
- 29 Там же, стр. 273.
- 30 Там же, стр. 270.
- 31 Там же, стр. 282.
- 32 Там же, стр. 282—283, 285.
- 33 Цит. по: *С. Пэн*. Моисей Маймонид. Одесса, 1898, стр. 34.
- 34 *См. М. Уриян*. Учитель поколений. Иерусалим, 1956, стр. 276—283 (на яз. иврит); *С. Пэн*. Указ. соч., стр. 46—48.
- 35 *См. Р. Малер*. Гений еврейской мысли. — «Паризер цайт-прифт», Париж, 1956, № 14, стр. 51 (на яз. идиш).
- 36 *Маймонид*. Указ. соч., ч. II, гл. 47, стр. 96—97.
- 37 Текст «Послания» см.: *Э. Тоденгауз*. Маймонид, его жизнь и труды. Тель-Авив, 1956, стр. 34—37 (на яз. иврит).
- 38 *Р. Малер*. Указ. соч., стр. 60.
- 39 *Маймонид*. Техийат ха-метим. Франкфурт-на-Одере, 1762, стр. 32 (на яз. иврит).
- 40 *Р. Малер*. Указ. соч., стр. 48.
- 41 Там же, стр. 59.
- 42 *С. Л. Цинберг*. Два течения в еврейской мысли. — «Восход», СПб., 1905, № 9, стр. 81 и сл.
- 43 *А. Тюменев*. Евреи в древности и в средние века. Пг., 1922, стр. 293.
- 44 Там же, стр. 294.
- 45 *К. Маркс и Ф. Энгельс*. Соч., т. 20, стр. 346.
- 46 *И. К. Луппол*. Уриэль Дакоста. — В кн.: *Уриэль Дакоста*. О смертности души человеческой и другие произведения. М., 1958, стр. 26.
- 47 *Уриэль Дакоста*. О смертности души. . . , стр. 105.
- 48 *И. К. Луппол*. Указ. соч., стр. 26.
- 49 *Уриэль Дакоста*. О смертности души. . . , стр. 105—106.
- 50 Там же, стр. 108.
- 51 Там же, стр. 84.
- 52 Там же, стр. 49.

- ⁵³ Там же.
- ⁵⁴ Там же, стр. 76—77.
- ⁵⁵ К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., т. 2, стр. 144.
- ⁵⁶ Г. Грец. История евреев, т. 11, 1910, стр. 124.
- ⁵⁷ Н. Переферкович. Уриэль Акоста. — «Найе цайт», 1928, № 6 (на яз. идиш).
- ⁵⁸ См. «Энциклопедия леноар», т. 1. Тель-Авив, 1957 (на яз. иврит).
- ⁵⁹ J. Freudenthal. Die Lebensgeschichte Spinoza's. In Quellen schriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten. Leipzig, 1899, S. 5—6.
- ⁶⁰ S. Dunin-Borkowski. Der junge Spinoza. Aschendorf, 1910, S. 123.
- ⁶¹ S. Dunin-Borkowski. Op. cit., S. 486.
- ⁶² Л. Робинсон. Метафизика Спинозы. СПб., 1913, стр. 25, 63.
- ⁶³ «Precisamente», Буэнос-Айрес, 1952, т. III, № 11—12.
- ⁶⁴ К. Meinsma. Spinoza und sein Kreis. Berlin, 1909, S. 186; В. Болин. Спиноза. СПб., 1899, стр. 44.
- ⁶⁵ Б. Спиноза. Избр. соч., т. II, стр. 90.
- ⁶⁶ Там же, стр. 31.
- ⁶⁷ Там же, стр. 26.
- ⁶⁸ Там же, стр. 36.
- ⁶⁹ Там же, стр. 37.
- ⁷⁰ Там же, стр. 43.
- ⁷¹ Там же, стр. 40.
- ⁷² Там же, стр. 94, 99.
- ⁷³ Там же, стр. 32.
- ⁷⁴ Там же, стр. 145.
- ⁷⁵ Там же, стр. 105.
- ⁷⁶ Там же.
- ⁷⁷ Там же, стр. 106.
- ⁷⁸ Там же, стр. 104.
- ⁷⁹ Там же, стр. 121.
- ⁸⁰ Там же, стр. 123.
- ⁸¹ Там же, стр. 124.
- ⁸² Там же, стр. 154.
- ⁸³ Там же, стр. 155.
- ⁸⁴ Там же, стр. 186.

Глава 6

- ¹ Г. Грец. История евреев, т. 6. Одесса, 1906, стр. 157—158.
- ² Там же.
- ³ Там же.
- ⁴ См. С. Пинскер. Ликкуте кадмонот (Сборник древностей). Вена, 1860, стр. 98 (на яз. иврит).
- ⁵ Иегуда Галеви. Кузари III, 65.
- ⁶ С. Пинскер. Указ. соч., стр. 21.
- ⁷ См. Г. Грец. История евреев, т. 6, стр. 178.
- ⁸ Там же.
- ⁹ Цит. по: «История еврейского народа», т. XI. М., 1914, стр. 437—438.
- ¹⁰ См. «Еврейская старина», т. XII. Л., 1928, стр. 85.
- ¹¹ «Критика иудейской религии». М., 1964, стр. 387.

- ¹² «История еврейского народа», т. XI, стр. 449.
- ¹³ «Еврейская старина», т. XII, стр. 87.
- ¹⁴ Цит. по: «Критика иудейской религии», стр. 371.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ Там же, стр. 388—389.
- ¹⁷ Цит. по: «История еврейского народа», т. XI, стр. 449.
- ¹⁸ Там же, прим. к стр. 369.
- ¹⁹ *Г. Греу*. История евреев, т. 8, 1907, стр. 166.
- ²⁰ Там же, стр. 167.
- ²¹ «Зогар», II, 74.
- ²² Там же, III, 48.
- ²³ См. «Еврейская старина», т. VI. СПб., 1913, стр. 377.
- ²⁴ Там же, стр. 379.
- ²⁵ *Шела*. Две скрижали завета, XLIV, 276.
- ²⁶ *Г. Кайдановер*. Кав хайшар, гл. I. — «История еврейского народа», т. XI, стр. 438.
- ²⁷ *С. Дубнов*. Возникновение цадикизма. — «Восход», 1890, № 1, стр. 31.
- ²⁸ «Критика иудейской религии», стр. 369.
- ²⁹ *М. Майер*. Рабби Израиль Бешт. Лондон, 1942, стр. 93 (на яз. идиш).
- ³⁰ *С. Дубнов*. История хасидизма в трех томах, т. 1. Вильно, 1931, стр. 87 (на яз. идиш).
- ³¹ «Критика иудейской религии», стр. 372—373.
- ³² Там же, стр. 373.
- ³³ Там же, стр. 370.
- ³⁴ Там же.
- ³⁵ *М. Маэйр*. Рабби Израиль Бешт, стр. 109.
- ³⁶ «Критика иудейской религии», стр. 370.
- ³⁷ «Венец доброго имени», ч. II. Жолкиев, 1795, стр. 6.
- ³⁸ «Еврейская старина», т. II, 1910, стр. 97.
- ³⁹ Там же, стр. 98.
- ⁴⁰ *С. Дубнов*. История хасидизма в трех томах, т. 1, стр. 89.
- ⁴¹ «Еврейская библиотека», т. II. СПб., 1872, стр. 270—271.
- ⁴² *С. Дубнов*. История хасидизма в трех томах, т. 1, стр. 148.
- ⁴³ *Т. Б. Гейликман*. История общественного движения евреев в Польше и в России. — «Критика иудейской религии», стр. 377.
- ⁴⁴ *И. Г. Оршанский*. Мысли о хасидизме. — «Критика иудейской религии», стр. 400—401.
- ⁴⁵ См. предисловие М. Бубера к американскому изданию его книги «Происхождение и сущность хасидизма».
- ⁴⁶ *Р. Малер*. Борьба между просветительством и хасидизмом в Галиции в первой половине XIX в. Нью-Йорк, 1942, стр. 6 (на яз. идиш).
- ⁴⁷ *М. Унгер*. Хасидизм и праздники. Нью-Йорк, 1958, стр. 9 (на яз. идиш).
- ⁴⁸ Там же.
- ⁴⁹ *М. Майер*. Рабби Израиль Бешт, стр. 99.
- ⁵⁰ Там же, стр. 122.
- ⁵¹ Там же.
- ⁵² *А. Регельсон*. Поэтическое мировосприятие И. Кука. — «Ди голдене кейт» («Золотая цепь»). Тель-Авив, 1961, № 39, стр. 109—110 (на яз. идиш).

- ⁵³ А. Регельсон. Принципы мировоззрения И. Кука. — «Ди голдене кейт», 1963, № 46, стр. 127.
- ⁵⁴ См. «Ди голдене кейт», № 39, стр. 119.
- ⁵⁵ Там же, стр. 115.
- ⁵⁶ Там же, стр. 110.
- ⁵⁷ См. «Ди голдене кейт», № 46, стр. 129.
- ⁵⁸ Ш. Городецкий. Хасидизм и хасиды. Тель-Авив, 1944, стр. 5 (на яз. иврит).
- ⁵⁹ Там же, стр. 51.
- ⁶⁰ И. Бергман. Диалогическая философия от Кьеркегора до Бубера. — «Ди голдене кейт», 1962, № 45, стр. 82.
- ⁶¹ Там же, стр. 84.
- ⁶² R. Teitelbaum. The Kibbutz in Contemporary Israeli Reality. Tel-Aviv, 1954, p. 7. — Г. Никитина. Государство Израиль. М., 1968, стр. 27.
- ⁶³ А. Штейман. Сплочение — это страсть. — «Ди голдене кейт», 1961, № 38, стр. 42.
- ⁶⁴ И.-Л. Перец. Избр. соч., т. XVII. Вильно, 1926, стр. 112 (на яз. идиш).

Глава 7

- ¹ А. Гейгер. Еврейство в XIX столетии. — «Восход», СПб., 1883, № 5-6, стр. 141.
- ² M. Lazarus. Die Ethik des Judenthums, Bd. 1. Fr. am Main, 1904, S. 85.
- ³ Г. Коэн. Значение еврейства в религиозном прогрессе человечества. Теоретические и практические вопросы еврейской жизни. СПб., 1911, стр. 7.
- ⁴ А. Брагин. К вопросам о реформе в области еврейской религии. — «Восход», СПб., 1895, № 1, стр. 55—60.
- ⁵ «Иво-Блетер», Нью-Йорк, 1946, т. XXVIII, стр. 381 (на яз. идиш).
- ⁶ Х. Житловский. Евреи и еврейство. Нью-Йорк, 1939, стр. 12, 83 (на яз. идиш).
- ⁷ М. Винер. Мессиянская идея в традиционном и современном иудаизме. — «Иво-Блетер», 1944, т. XXIV, стр. 10.
- ⁸ «Acta apostolica sedis», 1966, p. 740. — «Вопросы научного атеизма». М., 1968, стр. 193—196.
- ⁹ М. Данин. Государство Израиль и мировое еврейство. — «Ди голдене кейт», 1964, № 50, стр. 89.
- ¹⁰ Альманах «Zum dinst fun Folk» («На службе народа»). Нью-Йорк, 1947, стр. 273 (на яз. идиш).
- ¹¹ В. Зак. История евреев в Канаде, т. I. Монреаль, 1948, стр. 309 (на яз. идиш).
- ¹² Там же, стр. 310.
- ¹³ «Цукунфт» («Будущность»). Нью-Йорк, 1958, № 3-4, стр. 116 (на яз. идиш).
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ И. Бергман. Иудаизм. Иерусалим, 1935, стр. 39 (на яз. иврит).
- ¹⁶ Там же, стр. 116.
- ¹⁷ Там же, стр. 58.

- ¹⁸ А. Галин. Израиль — еврейское государство. Тель-Авив, 1958, стр. 12.
- ¹⁹ Sh. Rosenne. The Constitutional and Legal System of Israel. N. Y., 1957, p. 11. — Цит. по: Г. С. Никитина. Государство Израиль, стр. 72.
- ²⁰ См. «10 лет деятельности прогрессивных организаций в Израиле». Тель-Авив, 1958, стр. 15 (на яз. идиш).
- ²¹ Ш. Айзеништадт. Культурная жизнь в Израиле. — Альманах «Икуф». Нью-Йорк, 1961, стр. 105 (на яз. идиш).
- ²² «Ди голдене кейт», 1964, № 50, стр. 89.
- ²³ «Herder Korrespondenze», IX, 1968, S. 404.
- ²⁴ См. Г. Никитина. Государство Израиль, стр. 215.
- ²⁵ «Правда», 17 июня 1969 г.

З а к л ю ч е н и е

- ¹ В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 24, стр. 120—121.
- ² Там же, стр. 119.
- ³ «Правда», 10 марта 1970 г.
- ⁴ «Международное Совецание коммунистических и рабочих партий». Документы и материалы. М., 1969, стр. 323.
- ⁵ Т. Герцель. Еврейское государство. СПб., 1896, стр. 66.
- ⁶ Д. Гордон. Сионизм, иудейство и ортодоксия. — Ж. «Будущность», СПб., 1900, № 18.
- ⁷ «За рубежом», 1970, № 15, стр. 22.
- ⁸ Там же.
- ⁹ «XIV съезд Коммунистической партии Израиля». М., 1962, стр. 120.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение

Глава первая

ИСТОРИЧЕСКИЕ УСЛОВИЯ И ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ТАЛМУДА	7
Что такое Талмуд	7
Возникновение религии Яхве	10
Обнаружение Торы	14

Глава вторая

ИСТОРИЯ ТАЛМУДА	17
Начало Талмуда	17
Оформление Мишны	28
Завершение Талмуда	34

Глава третья

МИРОВОЗЗРЕНИЕ ТАЛМУДА	41
Представление о боге	41
Концепция человека	52
Учение о спасителе	59
Право и мораль	68
Женщина	76
Медицина	80
Казуистика	83

Глава четвертая

ЭЛЕМЕНТЫ СВОБОДОМЫСЛИЯ В ВЕТХОМ ЗАВЕТЕ И ТАЛМУДЕ	87
Предварительные замечания	87
Екклесиаст, или Когелет	89
Книга Иова и «орах олам»	97
Элементы фольклора в Талмуде	106

Глава пятая

КРИТИКИ БИБЛИИ И ТАЛМУДА	115
Средневековые еврейские философы	115
Эммануил Римский	136
Уриэль Акоста	139
Бенедикт Спиноза	147

Глава шестая

АНТИТАЛМУДИЧЕСКИЕ И АНТИРАВВИНИ- СТИЧЕСКИЕ ДВИЖЕНИЯ	162
Караимство	162
Хасидизм	165

Глава седьмая

ТАЛМУД И СОВРЕМЕННЫЙ ИУДАИЗМ	191
Модернистский иудаизм в США	191
Иудаизм в Израиле	197
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	202
ПРИМЕЧАНИЯ	207

Моисей Соломонович Беленький

Что такое Талмуд

Издание второе, дополненное

*Утверждено к печати редколлегией серии
научно-популярных изданий Академии наук СССР*

Редактор Л. В. Лукашевич. Технический редактор Л. В. Каскова

Корректор К. Н. Сытина

Сдано в набор 25/V 1970 г. Подп. к печати 17/VII 1970 г. Т-12204.
Формат 84×108^{1/2}. Бумага № 2. Усл. печ. л. 11,34. Уч.-изд. л. 11,2.
Тираж 20 000. Тип. зак. № 758. Цена 34 коп.

Издательство «Наука». Москва, К-62, Подсосенский пер., 21

1-я типография издательства «Наука». Ленинград, В-34, 9 линия, дом 12



34 коп.

**ИЗДАТЕЛЬСТВО
«НАУКА»
ВЫПУСКАЕТ В 1970 г.
КНИГИ
НАУЧНО-ПОПУЛЯРНОЙ
СЕРИИ**

ДУЛУМАН Е. К.

Идея бога. 10 л. 35 к.

Эта книга — исследовательский и полемический очерк. Поскольку бог является идеологической основой, началом и концом каждого верующего, автор стремится дать всестороннюю марксистскую критику идеи бога. Прослеживается генезис и становление идеи бога в религиозном мировоззрении, рассматривается идея бога в религии, философии и сознании современных верующих.

Книга рассчитана на широкий круг читателей.

ЧУДНОВЦЕВ М. И.

Церковь и театр. Конец XIX — начало XX в. 6 л. 20 к.

В книге рассматривается период, когда наиболее ярко проявилась двойственная позиция церкви к театру. С одной стороны, сама природа церкви была враждебна театру, с другой — существование театра было узаконено светскими властями, и церковь могла лишь стремиться держать театр в нужных ей рамках и использовать в своих целях. Рассказывается о роли духовенства и церковных идеологов в жизни театра, актеров и драматургов.

Книга рассчитана на широкий круг читателей.

Если Вы хотите приобрести эти книги, направляйте Ваши заказы по адресу Москва В-463, Мичуринский проспект 12, магазин Книга — почтой Центральной конторы «Академкнига» или в ближайший магазин «Академкнига»:

Алма-Ата, ул. Фурманова, 91/97
Баку, ул. Джапаридзе, 13
Душанбе, пр. Ленина, 95
Иркутск 33, ул. Лермонтова, 303
Киев, ул. Ленина, 42
Куйбышев, пр. Ленина, 2
Ленинград Д-120, Литейный пр., 57
Москва, ул. Горького, 8

Москва, ул. Вавилова, 55/5
Новосибирск, ул. Мамина-Сибиряка, 137
Ташкент, ул. К. Маркса, 28
Ташкент, ул. Шота Руставели, 43
Уфа, Коммунистическая ул., 49
Уфа, пр. Октября, 129
Фрунзе, бульв. Дзержинского, 42
Харьков, Уфимский пер., 4/6.