Автор: словарь
26.06.2008 22:38 -

ИУДАИЗМ — национальная религия евреев; первый в истории мировой культуры прецедент теизма и монотеистической веры. Генетически связан с западно-семитской, а также египетской и шумеро-аккадской мифологией, зороастризмом и, позднее, гностицизмом. В истории И. могут быть выделены такие периоды, как библейский, талмудический, раввинистический и реформационный. Если исходно (конец 2 тысячелетия до н.э.) воззрения И. центрировались вокруг мифологем ваалов — покровителей природных объектов, то содержательные трансформации внутри И. приводят к вызреванию внутри него монотеистических воззрений: в 11 в. до н.э. в И. оформляется монолатрия (Яхве семантически и аксиологически выделяется из пантеона как акцентированное Божество); после реформы, осуществленной в 622 до н.э. царем Иосией, И. конституируется в качестве монотеизма как такового. К священным книгам И. относится три группы книг: Тора, Невиим (Пророки), Ктувим (Писание) — вместе составляющие Танах. Центральной среди названных книг является Тора, именуемая также Хумаш (ивритск. hamesh — пять) — от пяти книг, составляющих

Тору: Брейшит, Шмот, Ваикра, Бемидбар и Дварим (которым в христианстве соответствуют Бытие, Исход, Левит, Числа и Второзаконие). Постбиблейский этап развития И. представлен в текстах мидрашей и талмудической литературе. Талмуд оформляется на основании интерпретаций Торы (ивритск. talmud — обучение), и если тексты Танаха являются основой вероучения И., то Талмуд регулирует практику культа и сферу социальных отношений (от гражданских до бытовых). Мистическая ветвь И. представлена Каббалой и хасидизмом (см. Мистика). Танах оценивается в И. как откровение, и ключевой фигурой в этом контексте является фигура Моше.

Согласно библейскому толкованию, Моше родился во время египетского плена, когда фараон приказал утопить всех еврейских младенцев мужского пола, и мать Моше Йохевед спасла сына, положив его в корзину и пустив плыть по течению Нила. По иронии судьбы плачущего младенца извлекла из воды и усыновила дочь фараона (Шмот, 2: 1—10).

Будучи поборником праведности, Моше регулярно вступается за обиженных и слабых. И именно он оказывается избранником Божьим: Бог показывается ему в виде горящего и несгорающего куста (ставшего со времен Торы символом выживаемости евреев, гонимых врагами), дабы передать ему завет идти к фараону с требованием "отпусти народ мой" (Шмот, 7: 16).

Фараон ответил отказом, за что Бог послал на его землю "десять казней Египетских", включая гибель первенцев. Фараон, сам будучи первенцем, отпустил

евреев, однако послал за ними погоню, настигшую их у Красного моря. Посланный Богом восточный ветер чудесным образом раздвигает воды Красного моря, открыв для евреев дорогу, и смыкает их за ними, обрушив на преследователей. Согласно Торе, истинной целью исхода является не просто освобождение евреев из плена, но дарование им свободы как возможности служить Богу ("отпусти народ мой, дабы послужил мне в пустыне!" — Шмот, 7: 16).

Согласно традиции, Тора диктуется Моше Богом на горе Синай, а десять заповедей ("асерет хадиброт") возвещаются всему народу в непосредственном явлении Божьем: "1. Я — господь, Бог твой, который вывел тебя из тьмы египетской, из дома рабства. 2. Да не будет у тебя других богов сверх Меня. 3. Не произноси имени Господа, Бога твоего попусту. 4. Помни день субботний, чтобы святить его. 5. Чтите отца своего и мать свою. 6. Не убивай. 7. Не прелюбодействуй. 8. Не кради. 9. Не отзывайся о ближнем твоем свидетельством ложным. 10. Не домогайся дома ближнего твоего, не домогайся и жены ближнего твоего... ничего, что у ближнего твоего" (Шмот, 20: 2—14). В этом контексте мотив исхода обретает метафорическую сакральную семантику выхода человека за рамки обыденного земного существования в сферу духа (не случайно в аллегорической системе Каббалы Египет является символом тела).

Именно в наполнении пустыни, т.е. в разрешении единственности Бога, свидетельствовании своей преданности ему как свидетельстве его бытия ("вы мои свидетели, и я Бог" — Шмот, 43, 12) и служении ему ("хождении пред Богом") и заключается сакральная цель и сокровенный смысл исхода. "Завет" Бога иудеям обозначается словом "брит" (ивритск. brit — договор), что фиксирует своего рода соглашение между людьми и Богом, предполагающее взаимные личные обязательства: со стороны Бога — покровительство, со стороны иудеев — весть о Боге в миру, в контексте чего малочисленность и гонимость племени должна была послужить гарантом отнесения успеха миссии за счет истинности учения, а не социального статуса его носителей (ср. изначальные, не предполагавшие договора и личного соглашения покровительства топосов и этносов со стороны богов в мифологии: Афина — Афин, афинян и греков в целом, Мардук — Вавилона и вавилонян, Амон — Фив и египтян в целом, и т.д.). Союз с Богом как результат свободного (исход из плена) выбора аксиологически акцентирован в И. и является важнейшим в человеческой культуре импульсом развития теизма, инспирируя оформление монотеистических вероучений. Теистические (или авраамические) религии восходят также к библейскому сюжету об Аврааме, чьи отношения с Богом выстраиваются в парадигме личного и личностного диалога. Танах фиксирует два фундаментальных чувства человека по отношению к Богу: любовь к нему и страх Божий (Дварим, 6: 5, 6: 13, 10: 20).

Последний мыслится в качестве позитивно конструктивного, ибо с одной стороны, освобождает от страха перед социально сильным и власть имущим (см. сюжет о повивальных бабках, ослушавшихся приказа фараона об уничтожении младенцев, ибо Бога они боялись больше, нежели фараона — Шмот, 1), а с другой стороны —

ограничивает произвол носителя социальной силы по отношению к беззащитному и бесправному: "не ставь преграды на пути слепого, бойся Бога" (Ваикра, 19: 14), "почитай старца и бойся Бога" (Ваикра, 13: 32), "не бери процента и роста и бойся Бога" (Ваикра, 25—36), "не властвуй... с жестокостью и бойся Бога" (Ваикра, 19: 43) и др. Канонической парадигмой миро истолкования является в И. креационная: творение мира мыслится как возникновение по слову

Божьему — "десятью речениями", семантически соответствующими 10 заповедям на скрижалях Моше (Брейшит, 1—3, 6, 9, 11, 14, 20, 22, 24, 26, 28). В И., таким образом, конституируется первый прецедент трактовки космогенеза не в генетико-биоморфной, или техноморфной (см.

Античная философия), но в теургической парадигме творения из ничего, в процессе которого сам Бог как субъект творения остается принципиально надмирным, выходящим за рамки творения, что выступает основой оформляющегося — в перспективе — вектора трансцендентности Бога. Бог мыслится в И. как чувственно не воспринимаемый (ср. с телесностью античных божеств — см. Мифология): "говорил Яхве к вам из среды огня; глас слов был слышен, но образа не видели, а только глас... твердо держите в душах ваших, что вы не видели никакого образа в тот день, когда говорил к вам Яхве... из Среды огня" (Дварим, 4, 12, 15—16).

В отличие от дотеистических вариантов веры, в рамках которых божества были функционально специфицированы и связаны с локальными топосами (например, Ваал Пеор как "хозяин Пеора", Мелькарт как "царь города" и т.п.), в зрелом И. Бог не только не идентифицируется, но и не сопрягается с объектами физического космоса: формулировка "нет такого места, где не присутствовал бы Бог, пусть даже это будет убогий куст" (Шмот раба, 2: 5), выступает экспликацией не пантеистической, но зарождающейся трансцендентальной трактовке Бога, могущегося являтся по воле своей в любой объективации, не будучи необходимо сопряженным ни с одной из них: "вот он пройдет предо мной, и не увижу его, пронесется, и не замечу его" (Иов, 9, 11). Глас Божий (гром), дух (ветер) и т.п. могут иметь предметные объективации, но сам он принципиально надмирен, и единственным субъектом, с которым возможен диалог

Божий, является человек: пророк в этом контексте выступает аналогом прежнего (мифологического) спутника и помощника Божества; вероотступник есть функциональный аналог антагониста — трикстера; община, взятая в целом, — аналог Божественной супруги (вертикальная модель сакрального брака — в отличие от традиционно горизонтальной: бог — богиня). Семантической и аксиологической доминантой отношений человека с Богом выступает именно диалог, искра духовно

личного контакта, коммуникация и взаимное общение. В фокусе значимости оказывается не только соблюдение ритуала, но искренность веры, душевный порыв человека к Богу, ядром которого является любовь. Запредельность Бога, с одной стороны, и возможность его непосредственной явленности, сущностной представлешюсти в творении (Шехина) открывает семантическую возможность и историческую перспективу конституирования идеи инобытия Бога, развившейся впоследствии в учение о женской ипостаси Яхве в Каббале, стремящейся к воссоединению с ним (ср. более раннюю Ахамот в гностицизме и более позднюю Софию в христианстве). Сакральность Бога делает его сущность неизреченной, невыразимой вербально, а потому его имя в И. табуируется и передается с помощью тетраграмматона, символики космического смысла букв еврейского алфавита или посредством иносказания; в теоретико-исследовательских и учебных текстах используются иносказания (например, "Б-г" в русскоязычном варианте).

Согласно магическим представлениям Каббалы, начертание имени Божьего (или слова "жизнь") на лбу глиняного слепка человека, Голема (ивритск. golem — неготовое, неоформленное, комок), оживляет его, делая аналогом

Адама до того, как Бог вдыхает в него душу, заставляя быстро расти и превращая в могучего великана. Фундаментальной для И. является парадигма Божественного провидения ("хашгаха пратит"), артикулируемого применительно к индивидуальной человеческой жизни как судьба ("башерт"). Однако наряду с этим в И. конституируется и идея свободы воли человека как дарованной Богом возможности морального выбора (классический представитель — раби Леви бен Гершом, 14 в.). Как в том, так и другом случае, в И. оказывается актуальной проблема теодицеи (см., например, "Страдания Иова"). В содержание И. входит идея прихода Мессии (Машиах), однако, если в ранние периоды своей истории И. усматривал Машиаха в конкретных исторических личностях (Бар Кохба, поднявший во 2 в. восстание евреев против римлян, Шабтай Цви, на которого в 17 в. возлагали надежды обретения Эрец-Исраэля), то современный И. не связывает идею Машиаха с индивидуальной личностью, хотя могут быть отмечены и альтернативные течения (например, школа раби Кука). В целом для И. характерен общий акцент на земной жизни: "если держишь в руке саженец, и тебе говорят, что пришел Машиах, — сначала посади саженец, а потом иди встречать Машиаха" (Рабан Йоханан бен Заккай, 1 в.). Аналогично, в отличие от христианства или ислама, в И. не акцентирована проблема загробной жизни ("олам хаба"), —

Тора практически не содержит соответствующих описаний. Считается, что жестко артикулированная идея рая для праведников уводит фокус с земной жизни, давая возможность оправдать страдания будущим вечным блаженством, и причинении этих страданий — грядущим покаранием. Загробная жизнь мыслится как пребывание в шеоле ("вопрошаемый"), представляющем своего рода иное пространство (Эрувин,

32).

В целом в И. обнаруживает себя доминирование не столько фундаментальной (раввинистическая ученость), сколько прикладной теологии, что детерминирует фундированное развитие и скурпулезную дифференциацию этической системы И. Несмотря на то, что И. выступает истоком и исторически первой формой теизма, внутри самого И. центрирующим феноменом выступает не индивидуально-личная, но общинная (коллективная) вера: например, в области культа И. практикует совместную молитву как предпочтительную по отношению к индивидуальной (традиционная молитвенная община — "миньян" — должна с точки зрения ортодоксального И., насчитывать не менее 10 совершеннолетних мужчин). И. представляет первый, но не максимально выраженный вариант теизма: главный акцент делается им не столько на интимном состоянии души, сколько на основанном на вере воспроизведения поведенческого канона (ср. христианское требование соблюдения веры с иудаистическим требованием исполнения заповедей). Это также детерминирует в системе И. акцент на этике. Кроме того, концепция человека фундирована в И. идеей врожденной предрасположенности человека ко злу ("йецер хара"), которая по мере совершенствования личности изживается и заменяется на склонность к добрым делам ("йецер хатов"). Однако согласно И. и посредством "йецер хара" возможно служение Богу (например, в ситуации когда добрые дела совершаются из желания прославится). Таким образом, в И. делается акцент не столько на исходном душевном импульсе поступка, сколько на его объективном содержании (в частности, не на эмоциональном сострадании, а на реальной помощи). Оформляющаяся в этом контексте презумция добрых дел как таковых вне центрации внимания на их мотивировке также способствует развитию дифференцированной и обширной системы нормативной этики.

Этический кодекс И. фундирован исходным постулатом универсальности морального долженствования, обусловленной единством и единственностью Бога, и включает в себя, наряду с 613 общеэтическими заповедями (мицвами), среди которых 248 представляют собою требования долженствования, а 365 — запреты, еще и тысячи конкретно бытовых предписаний Талмуда (большинство из них архаичны и, по оценке Хафец-Хаима (1838—1933), высказанной в 1906, к 20 в. актуальность сохраняло не более 300 заповедей; однако многие мицвы Торы сегодня получают в И. более широкое толкование, придающее им новое звучание и делающее их актуальными: например, мицва "пред слепым не клади преграды" трактуется как недопущение использования какого бы то ни было неведения в своих целях). Заповеди И. подразделяются на этические (мицвот между людьми) и ритуальные (мицвот между людьми и Богом). Богоподобность человека, созданного "по образу Божьему" (Брейшит, 1: 27), заключается, в системе отсчета И., именно в способности различения добра и зла, возможности морального выбора и свободном следовании добру ("менчлихкайт").

В этом контексте праведность носителя И. есть прославление имени Божьего ("кидуш хашем"), а неправедность — осквернение его ("хилуль хашем"), что вытекает из заключенного между Богом и людьми союза — договора ("брит"), таким образом, наряду с идеей морального выбора, этика И.

содержит идею вынужденности мицвы, ее обязательность (в ригористическом смысле этого слова), и эта своего рода недобровольность осмыслена в И. как моральная ценность, выражающая приоритет исполненного долга перед спонтанным порывом благородства: "более великим является тот, кто обязан и так и поступает, чем тот, кто не обязан и поступает"

(Талмуд; Кидушин, 31а). Так, например, требование благотворительности обозначается в И. как "цдака" (ивритск. cedek — справедливость; ср. с лат. karitas — от сердца) и предельно четко нормируется:

Тора предписывает отдавать в пользу бедных 10% дохода каждые 3 года, позднее Талмуд — около 10% ежегодно; обнародование сведений о цдаке является нормой в еврейских общинах; высшей формой цдаки считается не просто подаяние, но помощь неимущему посредством "включения его в ваше дело, или нахождения для него работы, — укрепляя руку его, чтобы ему более не нужно было обращаться за помощью" (Мишнэ-Тора, Законы о дарах, 7: 7). Акцентированный в И. стандарт справедливости предполагает также — в отличие от христианской парадигмы всепрощения — парадигму справедливого возмездия (ср. "око за око" — Шмот, 21: 24, с христианским требованием подставить другую щеку).

Как правило, в рамках мицвот между людьми возмездие реально осуществляется в виде денежной компенсации, исключение составляют, однако, вопросы, касающиеся жизни и смерти, ибо, согласно этике Торы, жизнь несоизмерима ни с чем, и деньги не могут оплатить ее. В этой связи, в рамках морали И., с одной стороны, ни одно преступление, за исключением убийства (например, преступления против собственности), не может караться смертной казнью, с другой — смертный приговор за преднамеренное убийство не может быть заменен денежным штрафом.

Не предполагает преднамеренное убийство и возможности прощения (даже во времена праздника всеобщего примирения Йом-Кипур), ибо простить может только пострадавший, а потому в момент преступления убийца лишает себя возможности быть прощенным. Справедливость может предполагать и возможность убийства: "Того, кто пришел убить тебя, убей его раньше" (Санхедрин, 72а), — ср. с презумпцией непротивления злу насилием в христианстве. В целом вопрос жизни и смерти ("пикуах нефеш") является чрезвычайно значимым в И. и отражает фиксацию в последнем индивидуального существования в качестве ценности.

Несмотря на то что этика И. являет собой классический образец ригористической моральной системы, ее глубинной презумцией является презумпция того, что "жизнь важнее заповедей" (например, дети до 9 лет, беременные, роженицы

и тяжело больные освобождаются от предписанного Торой поста в Йом-Кипур; даже в шабат (субботний день), когда запрещены поездки и вождение автомобиля, еврей не должен отказывать в транспортировке больного в клинику, иначе он будет считаться нарушившим мицвот, и т.п.). Этика И. выделяет только три случая, когда вопрос жизни и смерти решается в пользу последней: если ценою спасения является убийство невинного, предательство Бога (идолопоклонство) или запретные формы сексуальных отношений (включая прелюбодеяние).

Применительно к слабому идея справедливости оборачивается требованием милосердия: "пришельца, сироту и вдову ие притесняйте (Дварим, 24: 17, 27: 19). Тора предписывает иметь один стандарт справедливости как для "пришельцев" (чужестранцев, неевреев), так и для носителей И. (Ваикра 19: 34; Бемидбар, 15: 15); милосердие ко вдовам и сиротам не ограничивается финансовой помощью, но предполагает и моральную поддержку: "даже, если это вдовы и сироты царя, мы должны быть к ним особенно внимательны... Нельзя... причинять им физического вреда... или задевать их чувство словом" (Шмот, 22; 35). Парадигма милосердия проявляется в И. и такой своей гранью, как обязательный для общины выкуп пленных. Исполняющий мицвы и совершающий добрые дела ("гмилут хесед") мыслится как праведник (цадик), а если его благотворительность анонимна, то как святой; талмудическая традиция считает, что мир держится на 36 цадиках, которые творят добро втайне и чье присутствие в мире является гарантом стабильности бытия (см. сюжет "Последнего праведника" А.

Шварц-Барта). Многие нравственные максимы И. вошли в золотой фонд общечеловеческой морали: приоритет духовных ценностей над материальными ("не хлебом единым жив человек"), идея альтруизма ("люби ближнего своего, как самого себя" — Ваикра, 19: 18), максимальная ценность индивидуальной жизни ("кто отнимает одну жизнь, уничтожает целый мир, а кто спасает одну жизнь, спасает целый мир" — Мишна, Санхедрин, 4: 5), идея сугубо личной ответственности за поступки ("нет посланца в деле греха" — Кидушин, 426 — и, согласно Талмуду, получающий аморальный приказ не должен выполнять его из страха Божьего, а если выполняет, не имеет права слагать с себя вину за безнравственные деяния, в соответствии с этим, "да не будут наказуемы смертью отцы за детей, и дети да не будут наказуемы смертью за отцов — Дварим, 24: 16); нормативное пресечение эгоизма ("кто сказал, что твоя кровь краснее?" — Псахим, 256), целевая парадигма солидарности ("сочувствие, любовь, добро и мир во всем мире" — Мишнэ-Тора, законы Субботы, 2: 3).

Этика И. включает в себя и конкретные бытовые предписания: семейную гармонию ("шлом байт"); почитание родителей ("кибуд ав воэм"), включающее в себя уважение и заботу о родителях и предполагающее, что ребенок не должен становиться на сторону противников отца своего, но, если считает его неправым, должен указать ему соответствующее место в Торе (однако, согласно этике И., ребенок не является собственностью родителей, ибо "все дети Божьи", а потому

недопустимо вмешательство родителей в личную жизнь детей); гостеприимство ("хахнасат архим"); посещение больных ("бикур холим"); предотвращение жестокости по отношению к животным ("цаар балей хаим") и др. Наряду с содержательно-этическими нормами в этику И. входит большое число гигиенических требований, пищевых запретов (кашерная и некашерная пища) и др. Многие этические вопросы И. фиксируют фундаментальные аспекты нравственной проблематики как таковой (например, проблема взаимной ответственности, сформулированная в известном вопросе Каина: "Разве сторож я брату моему?" — Брейшит, 4: 9).

Внутри иудаистической этики эксплицитно формулируется кодекс общечеловеческих моральных требований, — так называемые правила "праведных неевреев", или "правила Ноаха": 1. Не отвергай Бога. 2. Не богохульствуй. 3. Не убивай. 4. Не вступай в половые связи с кровными родственниками, животными и лицами своего пола, не прелюбодействуй. 5. Не укради. 6. Не ешь мяса, отрезанного от живого животного. 7. Создай суд для обеспечения выполнения шести предыдущих правил" (Санхедрин, 56а). Будучи сугубо национальной религией, И. тем не менее, полагает, что "праведники народов мира имеют долю в грядущем мире" (Тосефта Санхедрин, 13: 2). Наряду с этим, в канон И. входит тезис о богоизбранности еврейского народа, целью существования которого является "тпккун олам", т.е. совершенствование мира под "управлением Бога" (молитва "Алейну"). В истории И. могут быть зафиксированы тенденции отказа от этой максимы как "ведущей к расизму" (движение реконструкции раби Мордехая Каштана); альтернативная тенденция в И. представлена позицией толкования избранности еврейского народа как избрания его для возвещения человечеству единого

Бога: по формулировке раби Луиса Якоба, "мы обсуждаем не догму, которую невозможно проверить, но сухой исторический факт. Мир обязан Израилю идеей единого Бога, праведного и святого".

Танах может рассматриваться как самая влиятельная книга в истории человечества, к которой генетически восходят две из трех мировых религий: содержание Танаха адаптировано христианством в качестве "Ветхого Завета", а также мощно обнаруживает себя в исламе (например, имя Моше (Муса), употребляется в коране более ста раз). После образования государства Израиль (1948) И. конституируется как государственная религия. Центром теоретических исследований в области И. является Национальный Еврейский Центр Исследований и Руководства (CLAL) в США; центром подготовки ортодоксальных раввинов является Йешива-университет. Неортодоксальный (реформистский) И. делает акцент не столько на скрупулезном соблюдении ритуалов, сколько на общественной активности; "Союз друзей реформы" был организован в Германии в 1842; в 1875 в Цинциннати был открыт колледж Еврейского Союза (отделение в Иерусалиме, Нью-Йорке, Лос-Анжелесе), где проходит первый год

подготовки всех реформистских студентов. Согласно реформистскому И., пересматривается традиционное определение еврея как рожденного матерью-еврейкой, в категорию евреев включаются также дети отца-еврея и матери-нееврейки при условии соответствующего воспитания; допускается существование женщин-раввинов, признается необязательным религиозный развод ("гет"); согласно Питтсбургской платформе реформистского И. (1883), главным является соблюдение духа этики Торы, а не буквы ее ритуала; ибо последнее, дистанцируя еврейскую общину ("кагал") от соседей, препятствует реализации главной миссии И. — утверждению универсальных моральных норм. (В этой связи большинство лидеров реформистского И. выступает против сионизма; напротив, Колумбусская платформа его — 1937 — оценивает сионизм позитивно.) Промежуточный статус между ортодоксальным и реформистским И. занимает И. консервативный: в отличие от реформистского, он полагает необходимым тщательное соблюдение ритуала; в отличие от ортодоксального — допускает нововведения (например, если ортодоксальный И. требует "миньяна", т.е. присутствия 10 взрослых мужчин для свершения службы, а реформистский отрицает его необходимость, то консерваторы полагают его необходимым, но допускают включение в число этих 10 и женщин). Главным учебным и исследовательским центром консервативного И. является Еврейская теологическая семинария в Нью-Йорке. В современном И. наблюдается тенденция философизации, инспирирующая также обратный вектор влияния И. на философскую традицию (диалогический персонализм Бубера, например), что является типологическим аналогом современных тенденций аджорнаменто в католицизме или диалектической теологии в протестантизме.

М.А. Можейко