

Центр дослідження юдаїзму МГО «Молодіжна асоціація релігієзнавців»  
Міждисциплінарна сертифікатна програма з юдаїки НАУКМА  
Державний історико-архітектурний заповідник «Стара Умань»

# ЮДАЇЗМ: ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРІЇ ТА ВІРОВЧЕННЯ

Матеріали  
Міжнародної молодіжної  
релігієзнавчої школи з юдаїки  
(6-18 липня 2010, Київ-Умань)



*Наукові редактори:*  
Анна Марія Басаури Зюзіна,  
Віталій Черноіваненко

Київ 2011

УДК 296 (082)

ББК 86.3я43

Міжнародна молодіжна релігієзнавча школа з юдаїки  
проходила за сприяння:

*Нідерландського єврейського гуманітарного фонду  
Державного комітету України у справах національностей та релігій  
Інституту філософської освіти та науки НПУ ім. М.П. Драгоманова  
Кафедри релігієзнавства філософського факультету КНУ ім. Тараса Шевченка  
Представництва «Мідрешет Єрушалаїм» в Україні  
Посольства Держави Ізраїль в Україні  
Асоціації єврейських організацій та громад України «Ваад України»  
Євразійського єврейського конгресу  
Уманського державного педагогічного університету  
Товариства «Ізраїль і Біблія*

**Юдаїзм:** дослідження історії та віровчення.. Матеріали Міжнародної молодіжної релігієзнавчої школи з юдаїки / Наук. ред. А.М. Басаури Зюзіна, В.В. Черноіваненко. – К., 2011. - 256 с.

Збірник статей викладачів та конкурсних робіт учасників Міжнародної молодіжної релігієзнавчої школи з юдаїки, яка проходила 6-18 липня 2010 року у Києві та Умані. Видання розраховано на широке коло читачів, які цікавляться науковим дослідженням юдаїки, історії та сучасності юдаїзму тощо.

© автори статей, 2011

© МГО «Молодіжна асоціація релігієзнавців», 2011

## ЗМІСТ

Передмова .....	5
<b>Історія та теорія дослідження юдаїзму</b>	
1 <i>Басаури Зюзіна Анна Марія</i> , Перший період дослідження юдаїзму: Wissenschaft des Judentums .....	8
2 <i>Кисельов Олег</i> , Соціологія юдаїзму .....	17
<b>Дослідження єврейських текстів</b>	
3 <i>Цолин Дмитрій</i> , Еврейская литература эпохи поздней античности (обзорная лекция) .....	28
4 <i>Черноіваненко Віталій</i> , Сучасна кумраністика: Проблеми, концепції та історіографія .....	53
5 <i>Гордеев Алексей</i> , Канонический критицизм книг Мудрости: новые горизонты в герменевтике .....	69
<b>Філософія юдаїзму</b>	
6 <i>Дымерец Ростислав</i> , Философия иудаизма .....	83
7 <i>Дымерец Ростислав</i> , Холокост и еврейская религиозная философия .....	92
8 <i>Хромец Ирина</i> , Еврейская философия после М. Хайдеггера: Э. Левинас и Х. Йонас .....	101
9 <i>Білоножко Євген</i> , Творення єврейської національності, як прояв релігійності .....	109
<b>Юдейське віровчення</b>	
10 <i>Кузєв Валерій</i> , Розвиток демонологічних вірувань постбіблійного юдаїзму .....	118
11 <i>Юрченко Віталій</i> , Віра Йова і проблема зла .....	127
12 <i>Фуркало Вікторія</i> , Хасидизм рабби Нахмана из Брацлава .....	137

## **Історія юдаїзму**

- 13 *Каплан Ирина*, Влияние иудейской диаспоры в Месопотамии на формирование ассирийской церковной традиции ..... 148
- 14 *Москаленко Лариса*, Моделирование религиозного образа Нахмана Брацлавского ..... 160
- 15 *Васильев Сергей*, Роль євреїв в економічному житті Умані ХІХ – початку ХХ ст. .... 173
- 16 *Владиченко Лариса*, Сучасний стан юдейських релігійних організацій в Україні (статистичний аспект) ..... 182

## **Антисемітизм**

- 17 *Гаухман Михайло*, «Справа Бейліса» (1911–1913 рр.): Націоналізація релігійного антисемітизму ..... 191
- 18 *Добродум Ольга*, Антисемітизм в Рунете ..... 201

## **Юдаїзм та інші релігії**

- 19 *Халіков Руслан*, Диспут Моше бен Нахмана та Пабло Хрістіані як характерний приклад релігійної полеміки ..... 213
- 20 *Романенко Єлизавета*, Ставлення іудаїзму до постаті Ісуса Христа ..... 221
- 21 *Скрипнікова Софія*, Місце освітньо-виховного компоненту у соціальних вченнях католицизму та юдаїзму: спроба порівняльного аналізу ..... 228
- 22 *Корнійчук Юлія*, Християнсько-юдейський діалог у ХХ столітті: єкуменічний контекст ..... 242

- Відомості про авторів** ..... 251

## ПЕРЕДМОВА

З 6 по 18 липня 2010 року в Києві й Умані відбулася Міжнародна молодіжна релігієзнавча школа з юдаїки, яку організували Молодіжна асоціація релігієзнавців (МАР) і Міждисциплінарна сертифікатна програма з юдаїки Києво-Могилянської академії. Метою школи є підвищення рівня обізнаності молоді про юдейську релігію та культуру та формування толерантного мислення серед молоді. У школі взяли участь 30 студентів, аспірантів і молодих дослідників з України, Росії, Білорусі та Латвії, що були відібрані за підсумками конкурсу – написання дослідницьких релігієзнавчих робіт з юдаїки.

Це вже не перша школа з юдаїки, організована МАРом (взагалі релігієзнавчі школи МАР проводить від 2004 року): улітку 2007 року відбулася перша школа, присвячена юдаїзму, що пройшла в Пущі-Водиці під Києвом. За її підсумками також було опубліковано збірник найкращих праць учасників школи<sup>1</sup>.

Потреба в дослідженні різних аспектів юдаїки в Україні зумовлена двома основними факторами: 1) повернення в Україну академічних досліджень гебраїстики та юдаїки, відродження традиції вивчення єврейської інтелектуальної спадщини, що фактично зникла за радянської влади; 2) подолання стереотипів щодо євреїв і юдаїзму (можна згадати хоча б недавню антиєврейську пропаганду, проваджену через Міжрегіональну академію управління персоналом) насамперед в колах української інтелігенції та з-поміж вітчизняних науковців.

На сьогоднішній день академічна юдаїка в Україні представлена не надто широко, проте поруч із Росією все ж таки найкраще на пострадянському просторі. З 2003 року в НаУКМА існує зазначена вище сертифікатна програма з юдаїки (співкерівники – Наталя Яковенко й Ігор Туров), на якій щороку отримують сертифікати 6-7 студентів НаУКМА та інших вишів Києва. На цій програмі задіяна найбільша в Україні кількість фахівців юдаїки, що читають курси з єврейської історії, філософії, юдейських класичних текстів та викладають єврейські мови (іврит і їдиш) та літературу, тобто програма має міждисциплінарний характер. У НаУКМА також функціонує Центр досліджень історії та культури східноєвропейського єврейства (керівник – Леонід Фінберг), а при Центрі орі-

---

<sup>1</sup> Див.: Гудаїзм: сутність, історія, сучасні виміри. Матеріали Шостої міжнародної молодіжної релігієзнавчої літньої школи / Наук. ред. А. М. Басаурі Зюзіна, О. С. Кисельов. – К., 2008.

єнталістики імені Омеляна Пріцака працює секція гебраїстики і юдаїки (куратор – Віталій Черноіваненко). У Молодіжній асоціації релігієзнавців існує Центр вивчення юдаїзму (керівник – Анна Марія Басаурі Зюзіна). Щодо Києва, то тут потрібно відзначити також діяльність Інституту юдаїки, створеного ще на початку 1990-х років (нині керівник – Юлія Смілянська) та Відділу юдаїки Національної бібліотеки України імені В. Вернадського (керівник – Ірина Сергєєва). Прикро констатувати, що релігієзнавчі курси, присвячені юдаїзму, на жаль, ніде в Києві не читаються фахівцями, для яких юдаїка чи дослідження юдаїзму є безпосередньою спеціалізацією чи головним науковим інтересом. Поза Києвом варто назвати насамперед Східноукраїнську філію Міжнародного Соломонового університету, де юдаїці приділялася немала увага завдяки зусиллям померлого на початку цього року Бориса Елькіна. Крім того, осередки юдаїки функціонують на сьогодні в Житомирі, Донецьку й Чернівцях. Найближчим часом планується відкриття таких осередків у Львові та Одесі. Отже, як бачимо, потенціал у юдаїки в Україні є, і його варто розвивати, незважаючи на наявні проблеми.

Повертаючись до Міжнародної молодіжної релігієзнавчої школи з юдаїки, зазначимо, що в її рамках учасники отримали змогу прослухати лекції відомих спеціалістів у галузі юдаїки, познайомитися з мовою іврит, узяти участь у творчих майстернях і бейт-мідраші, відвідати синагоги, фонд юдаїки Національної бібліотеки України, музей Шолом-Алейхема, зустрітися з духовними лідерами юдаїзму в Україні. Крім того, кожний учасник школи мав можливість презентувати свою конкурсну роботу і поділитися з колегами результатами своїх досліджень.

Окремою цікавою складовою школи стало триденне відвідання Умані, відомого у світі хасидського центру і місця паломництва брацлавських хасидів. В Умані на учасників чекала програма, не менш насичена, ніж у Києві: лекції, майстерня, екскурсії та інтелектуальна вікторина.

У цілому зазначена школа внесла важливий вклад у розвиток академічної юдаїки в Україні, а саме у встановлення професійних контактів між тими, хто вивчає і хто викладає юдаїку і юдаїзм у країнах пострадянського простору; а також поклала, сподіваємося, серйозний початок регулярному проведенню українських шкіл з академічної юдаїки. На поточний рік Молодіжною асоціацією релігієзнавців намічено провести Другу Міжнародну молодіжну релігієзнавчу школу з юдаїки в Чернівцях, якій залишається побажати успіху.

*Анна Марія Басаурі Зюзіна  
Віталій Черноіваненко*

**ІСТОРІЯ ТА ТЕОРІЯ  
ДОСЛІДЖЕННЯ ЮДАЇЗМУ**

## **ПЕРШИЙ ПЕРІОД НАУКОВОГО ДОСЛІДЖЕННЯ ЮДАЇЗМУ: WISSENSCHAFT DES JUDENTUMS**

Основоположними принципами сучасних релігієзнавчих досліджень є неупередженість, об'єктивність та конфесійна незаангажованість дослідника. Але в процесі історичного розвитку «науки про релігію» ці принципи не завжди застосовувалися, коли наукові розвідки були спрямовані на апологетику або приниження певної релігійної традиції. Хоча дослідження юдаїзму як релігії почалося ще за часів раннього середньовіччя, але всі вони були проникнуті доведенням його застарілості порівняно з новою релігією – християнством. Лише на початку XIX ст. у Німеччині єврейські культурні діячі запропонували досліджувати юдаїзм критичними методами сучасної їм європейської науки, створивши напрям в інтелектуальному середовищі, який отримав назву *Wissenschaft des Judentums*.

Актуальність статті зумовлена повною відсутністю вітчизняних досліджень з даної проблеми; автору не вдалося знайти жодної статті українською мовою з даної проблематики. У російськомовних книгах історія *Wissenschaft des Judentums* викладена дуже стисло в загальних підручниках з історії єврейського народу в розділах «Євреї Європи в Новий час». Лише у 2003 р. було перекладено російською мовою уривки з творів засновників *Wissenschaft des Judentums*, які зібрані у книзі «Євреї в сучасному світі. Історія євреїв в Новий та Новітній часи: антологія документів» за редакцією П. Мендес-Флор та Й. Рейнхарца. Але історія наукового вивчення юдаїзму серйозно досліджується закордоном, особливо у США та Ізраїлі. Автор ґрунтує своє дослідження на англomовних працях таких закордонних науковців, як Майкл Меєр (Michael Meyer: *The Origins of the Modern Jew*), Давід Рудавські (David Rudavsky: *Modern Jewish Religious Movements*), Нільс Рьомер (Nils Roemer: *Jewish Scholarship and Culture in Nineteenth-Century: Between History and Faith*) та ін. Також використовуються матеріали енциклопедій, в яких досить детально розглядається історія *Wissenschaft des Judentums*: Коротка єврейська енциклопедія в 11



тт. (1976-2005), Єврейська енциклопедія Брокгауза-Ефрона в 16 тт. (1908-1913), друге видання англomовної «Енциклопедії Джудаїка» у 22 тт. (2007).

Об'єктом статті виступає історія наукового вивчення релігії, а предметом – становлення наукового дослідження юдаїзму у ХІХ ст. у Німеччині. Метою даної статті є розкриття історичної ролі та значення *Wissenschaft des Judentums* («науки про юдаїзм»), яка започаткувала наукове дослідження юдаїзму як релігії. Відповідно завданнями виступають опис соціально-історичних умов зародження ідей про необхідність вивчення юдаїзму, розкриття філософських засад формування методології «науки про юдаїзм» в роботах засновників цього руху та виокремлення впливу діяльності *Wissenschaft des Judentums* першого етапу розвитку від 1822 р. до 1854 р.

Терміном *Wissenschaft des Judentums* дослідники називають створений у Німеччині у 1810-1820 рр. напрям вивчення юдаїзму із застосуванням критичних методів європейської науки, що розвивалася, на противагу необ'єктивному (апріорі негативному християнському, або апріорі апологетичному єврейському) тлумаченню юдейських релігійних феноменів<sup>1</sup>. Сама назва *Wissenschaft des Judentums* на сьогоднішній день викликає деякі труднощі в перекладі. Німецьке слово *Wissenschaft* («наука») підкреслює методологічну спрямованість дослідників на об'єктивний та незаангажований аналіз спадщини єврейського народу. Використання слова «наука» виключало традиційний некритичний підхід, який допускав, що принципи та вірування можуть бути доведені а posteriori диспутами та казуїстикою<sup>2</sup>. Оскільки слово *Judentum* можна перекласти як «єврейство» та «юдаїзм», то на нашу думку, виникає два різних підходи до об'єкта наукового вивчення *Wissenschaft des Judentums*: «наука про єврейство» (яка зараз називається «юдаїка» та вивчає всю сукупність знань про єврейство, включаючи літературу, історію, вірування, мову та звичаї євреїв) та «наука про юдаїзм» (яку можна вважати складовою частиною загальноєвропейської науки про релігію). Хоча англійською мовою термін *Wissenschaft des Judentums* перекладають однозначно як «*Science of Judaism*», загальноприйнятим у російськомовній дослідницькій літературі є переклад «наука про єврейство». Переглянувши праці, написані засновниками цього руху, ми вважаємо, що коректніше було б використовувати переклад «наука про юдаїзм». Крім того, називаючи *Wissenschaft*

<sup>1</sup> Краткая еврейская энциклопедия в 12 т. / гл. ред. Ицхак Орен (Надель) – Иерусалим, 1994. – Т. 1. – кол. 676.

<sup>2</sup> *Encyclopedia Judaica. Second Edition*, ed. Fred Skolnik, 22 vol. – Thomson and Gale, 2007. – Vol. 21. – P. 105.

des Judentums «наукою про юдаїзм», ми позбавляємося логічної плутанини, що пов'язана з терміном «наука про єврейство», який вживається в більш широкому значенні, що збиває з пантелику дослідників ще більше, не даючи змоги виділити саме наукове дослідження юдаїзму як релігії. Змістовно «наука про єврейство» не обмежується Wissenschaft des Judentums, оскільки тематика, що нею розробляється виходить за межі наукових планів, що їх запропонували засновники вищезгаданого руху. Так само й історично, «наука про єврейство» лише бере свій початок у Wissenschaft des Judentums і продовжує розвиватися і до сьогодні.

Згідно з Бенціоном Дінуром розвиток Wissenschaft des Judentums був зумовлений п'ятьма важливими факторами: 1) повсюдне знання Тори та Талмуду та просвітницька діяльність серед євреїв-представників першого покоління Гаскалі; 2) рівень розвитку гуманітарних наук в країнах, де проживали євреї, та ступінь долученості євреїв до такого знання, а також можливість отримати вищу освіту; 3) політичний, правовий та соціальний статус євреїв в європейських країнах та їхня боротьба за громадянські права; 4) культурні, релігійні та громадські хвилювання всередині єврейської громади; 5) аудиторія, на яку були спрямовані розвідки «науки про юдаїзм», та академічні інститути, на які вона спиралася<sup>3</sup>. Таким чином, історію дослідження юдаїзму (від часів Wissenschaft des Judentums до сучасності) можна умовно поділити на 4 періоди:

1) 1822-1854 рр. – період становлення «науки про юдаїзм» – від публікації «Журналу науки про юдаїзм» (Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums) до заснування Єврейської теологічної семінарії в Бреславі;

2) 1854-1896 рр. – період консолідації та організації – перші спроби систематизувати досягнення «науки про юдаїзм» у 1894 р. та придбання С. Шехтером для Кембриджського університету біля ста тисяч манускриптів з Каїрської генізи у 1896 р.;

3) 1896-1925 рр. – період плутанини та компіляцій – до відкриття відділення юдаїки в Єврейському університеті в Єрусалимі;

4) від 1925 р. до сьогодні – період відновлення та розвитку – перехід від «науки про юдаїзм» (Science of Judaism) до «єврейських наук» (Jewish Sciences)<sup>4</sup>.

В даній статті автор зосереджує свою увагу лише на першому періоді розвитку Wissenschaft des Judentums від 1822 до 1854 рр. Слід зауважи-

<sup>3</sup> Encyclopedia Judaica. Second Edition, ed. Fred Skolnik, 22 vol. – Thomson and Gale, 2007. – Vol. 21. – P. 106.

<sup>4</sup> Там же. – Vol.21. – p. 106-107.

ти, що інтелектуальний розквіт Берліну початку XIX ст. не торкався його єврейської громади, яка налічувала близько трьох тисяч осіб (2 % всього населення міста). Євреї продовжували займатися «непродуктивно діяльністю» (банківською справою, лихварством тощо). Після едикту про емансипацію євреїв (1812 р.) ілюзії про вільне сповідування власної релігії поряд з активною участю в суспільному житті країни розвіялися, а із посиленням політичної реакції, більшість єврейської громади взагалі стала індиферентною до юдаїзму, будь-яких його проявів та, тим більше, до його майбутнього<sup>5</sup>. На такому фоні і з'явилися перші ідеї про необхідність наукового дослідження юдаїзму задля досягнення цілей, про які ми детальніше поговоримо пізніше.

Традиційно засновником «науки про юдаїзм» вважається Леопольд Цунц (справжнє ім'я: Йом Тов Ліпман, 1794-1886), котрий вважав дослідження юдаїзму покликанням свого життя. У 1818 р. Л. Цунц опублікував есе на 50 сторінок під назвою «Дещо про рабиністичну літературу» (Etwas über die rabbinische Litteratur), де в передмові запропонував програму наукового вивчення юдаїзму. Л. Цунц починає з обґрунтування необхідності докладного вивчення рабиністичної літератури, під якою він розуміє всю єврейську літературу, написану після завершення складання Танаху, оскільки «по суті слово «рабі», яке може вживатися як шанобливе звернення щодо будь-якого чоловіка, є ще менш вагомим, ніж наше «доктор»<sup>6</sup>. Він закликає єврейських дослідників зосередити свою увагу на науковому вивченні масиву рабиністичної (єврейської) літератури, яка ще не піддавалася незалежному критичному аналізу, тим більше, що сучасні дослідники мають набагато більше засобів для наукових розробок, ніж їх попередники<sup>7</sup>. Намагаючись побудувати певне теоретичне узагальнення, дослідник стикається з необхідністю розгляду окремих частин, що й складають предмет його дослідження. Тому, на думку Л. Цунца всі дослідження «науки про юдаїзм» необхідно теоретично розділити на три частини: 1) доктринальні, що досліджують ідеї; 2) граматичні, що

<sup>5</sup> Meyer M. The Origins of the Modern Jew. – Detroit, Wayne State University Press, 1967. – P. 149-150.

<sup>6</sup> Цунц Л. Нечто о раввинистической литературе // Евреи в современном мире. История евреев в Новое и Новейшее время: антология документов. – Т.1. Сост. П. Мендес-Флор, Й. Рейнхарц. – Иерусалим-М., 2003. – С. 418.

<sup>7</sup> Там же. – С. 419.

досліджують мову; 3) історичні, що досліджують історією ідей з моменту їх появи до теперішнього часу<sup>8</sup>.

Л. Цунц висловлює тезу про те, що наукове дослідження юдаїзму вирішить багато проблем сучасного єврейства. Не знаючи сутності єврейського народу та юдаїзму, європейські держави навряд чи нададуть євреям рівні права, а неприйняття науково-критичного методу дослідження юдаїзму призводить до поширеного заниження або завищення його значення в історії розвитку людства<sup>9</sup>. Далі Л. Цунц окреслює сфери, які потребують ретельного незалежного академічного дослідження: 1) юдейська релігія взагалі та синагогальний ритуал зокрема, оскільки попередні дослідження християнських теологів були спрямовані на викриття негативної ролі юдаїзму в історії людства; 2) порівняльні дослідження єврейського законодавства та юриспруденції з правовими системами інших народів; 3) етика Старого Завіту, оскільки всі новітні напрями в етиці сягають етики Мойсея; 4) талмудичне природознавство (математика, астрономія, географія тощо); 5) шляхи використання євреями отриманого знання з природознавства, тобто дослідження технологій, виробництва, промисловості та торгівлі; 6) єврейське мистецтво; 7) історія єврейського народу; 8) єврейська поезія<sup>10</sup>. Л. Цунц свідомо не виокремлював філософію як сферу дослідження «науки про юдаїзм», оскільки вважав її метаметодом, адже лише осмисливши нові набуті дані з будь-якої сфери «науки про юдаїзм» через призму філософії, дослідник отримає таке знання, що стане вагомим внеском у загальнолюдське знання<sup>11</sup>. Саме в останньому Л. Цунц і вбачає кінцеву мету «науки про юдаїзм».

7 листопада 1819 р. у Берліні група студентів, серед яких були Л. Цунц, Й. Хілмар, І. Л. Ауербах, І. М. Йост, Е. Ганс, М. Мозер, заснувала Товариство для збереження єврейського народу, яке через два роки було перетворено на Товариство культури та науки євреїв (*Verein für Kultur und Wissenschaft der Juden*)<sup>12</sup>. Члени Товариства вважали, що саме наука та наукова методологія в дослідженні юдаїзму зможуть стати ефективною зброєю в боротьбі з антисемітизмом, «наукова» корекція неправдивої інформації про євреїв, яка розповсюдилася скрізь, зможе роз-

<sup>8</sup> Там же. – С. 422.

<sup>9</sup> Там же. – С. 419.

<sup>10</sup> Цунц Л. Нечто о раввинистической литературе // Евреи в современном мире... – С. 423-428.

<sup>11</sup> Там же. – С. 430-431.

<sup>12</sup> Евреи в современном мире... – С. 394-395.

сіяти забобони»<sup>13</sup>. «Наука про юдаїзм» повинна була з одного боку, полегшити інтеграцію євреїв в європейське суспільство, а з іншого – надати гідний характер їхній асиміляції<sup>14</sup>. Але можливість успішного досягнення поставлених цілей Товариством видається сумнівною, оскільки його цілі були взаємовиключними. Інтеграція передбачає зближення та об'єднання певного етносу з іншими етносами багатонаціональної держави, формуючи єдину політичну націю, але не втрачаючи своїх етнічних властивостей та етнічної свідомості, а асиміляція передбачає розчинення самостійного етносу або його частин в іншому більшому етносі<sup>15</sup>. Засновники Товариства також прагнули релігійної реформи, що викликало протиріччя між орієнтацією на об'єктивну науку та ідеологічними мотивами необхідності обґрунтування внесення змін в традиційний юдаїзм<sup>16</sup>.

Укладачами Статуту Товариства культури та науки євреїв були Е. Ганс, М. Мозер та Л. Цунц. У Статуті зазначається головна причина створення Товариства – протиріччя між зовнішнім європейським оточенням та внутрішнім устроєм єврейської общини – та його головна мета – «гармонізувати [відносини] євреїв із нинішньою епохою та тими державами, де вони живуть»<sup>17</sup>. Найголовнішим засобом кардинального змінення ситуації члени Товариства вважали радикальну зміну системи освіти та способу життя євреїв. Пропонуючи освітні проекти, які були б доступні якомога більшій кількості людей, вони сподівалися змінити світогляд різних прошарків єврейської громади, таким чином готуючи її до сприйняття об'єктивного знання про юдаїзм. Розуміючи, що подібної мети досягнути досить важко, члени Товариства на першому етапі свого розвитку вирішили обмежити свою діяльність лише науковими розвідками. Для ефективної наукової діяльності Товариство планувало створити науковий інститут, архів, спеціальну школу для найбільш обдарованих студентів-євреїв та розпочати публікацію власного журналу<sup>18</sup>.

У промові, проголошеній у квітні 1822 р., Едвард Ганс (1798-1839), голова Товариства культури та науки євреїв з березня 1821 р. до листопада

<sup>13</sup> Там же. – С. 395.

<sup>14</sup> Там же. – С. 395.

<sup>15</sup> *Картунов О. В.* Вступ до етнополітології: науково-навчальний посібник. – К., 1999. – С. 183-187.

<sup>16</sup> *Євреї в современном мире...* – С. 395.

<sup>17</sup> Там же. – С. 402.

<sup>18</sup> Там же. – С. 403-404.

1823 р., окреслив філософські засади діяльності Товариства, спираючись на філософію г. В. Ф. Гегеля. Він стверджує, що інкорпорація євреїв у соціальне та культурне життя європейського суспільства є природним наслідком розгортання ідеї Абсолютного Духа. Активізація антиєврейських настроїв на початку XIX ст. в Німеччині, на думку Е. Ганса, є симптомом боротьби, яка має передувати об'єднанню євреїв з німцями, тобто передувати процесу необхідного прогресу світової історії. Е. Ганс не бажав асиміляції єврейського народу, а лише його інтеграції: «Влитися» не означає загинути. Зникне лише вперта, егоцентрична незалежність євреїв, а не той елемент, який стане частиною цілого»<sup>19</sup>. Характеризуючи сучасний стан наукового дослідження юдаїзму, Е. Ганс підкреслює, що результати наукових розвідок, які проводилися рабинами, не були достовірними, оскільки вони не мали жодних знань з інших наук, окрім предмету власного дослідження. Достовірні ж результати досліджень єврейської релігії отримали переважно християнські вчені, але вони не були «незалежними» у своїх судженнях, оскільки науку про юдаїзм перетворювали на допоміжну дисципліну, яка прислужувала християнській теології. Таким чином, як і Л. Цунц, Е. Ганс формулює головне завдання Товариства: «розробка неупередженого та зовсім незалежного підходу до науки про юдаїзм, яку [з часом] буде інтегровано у загальнолюдське знання»<sup>20</sup>.

Секретар Товариства культури та науки євреїв Імануель Вольф (справжнє ім'я: Імануель Вольвіл, 1799-1847) в статті, яка відкривала перший випуск «Журналу науки про юдаїзм» і мала назву «З приводу поняття «наука про юдаїзм» (Über den Begriff einer Wissenschaft des Judentums), дає визначення поняття «наука про юдаїзм», подає його основні характеристики та визначає основні завдання нової науки. І. Вольф під юдаїзмом розумів єдину домінуючу релігійну ідею, яка становить його сутність – ідею безумовної єдності всього існуючого в вічності. Тому єврейська історія є, передусім, історією юдаїзму, тобто історією розгортання його основоположної ідеї. Оформлена у християнство ця універсальна ідея розповсюдилася по всьому світу, але, на думку І. Вольфа, це не означало зникнення юдаїзму як релігії, оскільки те, що хибно трактувалося як зникнення цієї ідеї було лише її зовнішнім прихованням. Така ситуація продовжувалася до появи Бенедикта Спінози, який випереджуючи свій

<sup>19</sup> Ганс Э. Общество по улучшению положения евреев // Евреи в современном мире... – С.408.

<sup>20</sup> Там же. – С. 411.

час, та зрозумівши внутрішню суть юдаїзму краще за рабинів, вперше викрив цю універсальну ідею методами чистої науки<sup>21</sup>. Необхідність створення спеціальної науки для дослідження юдаїзму І. Вольф обгрунтовує значною роллю, яку зіграв юдаїзм в розгортанні Духу. Відповідним чином, завданням нової науки має бути дослідження документів єврейської історії та літератури та виокремлення життєдайного принципу юдаїзму<sup>22</sup>. Як і Е. Ганс, І. Вольф підкреслює відсутність незалежності в попередніх дослідженнях юдаїзму. «Наука про юдаїзм» повинна розпочати свої дослідження з філологічного вивчення літератури юдаїзму, потім перейти до вивчення історичного розвитку юдаїзму та його форм, а потім вже застосувати філософський підхід і зрозуміти юдаїзм у відповідності до його внутрішньої сутності. Результатом подібних досліджень стане створення окремих дисциплін в рамках «науки про юдаїзм»: філології юдаїзму, історії юдаїзму та філософії юдаїзму відповідно<sup>23</sup>.

Одним із важливих досягнень Товариства була публікація першого (та єдиного) номеру «Журналу науки про юдаїзм» (*Zeitschrift für die Wissenschaft des Judentums*, 1822-1823) під редакцією Л. Цунца. Але це наукове видання не знайшло своїх читачів, оскільки лише поодинокі євреї могли зрозуміти статті з «Журналу», які рясніли цитатами грецькою та латиною та були написані складним науковим стилем. Три статті «Журналу», які мали найвищу наукову цінність, були написані самим Л. Цунцом: «Рабі Шломо бен Іцхак», «Основи єврейської статистики» та «Про іспанські та прованські топоніми, які згадуються в єврейській писемності».

У травні 1824 р. Товариство культури та науки євреїв припинило своє існування. Згідно з М. Меєром, причинами занепаду його діяльності стали три важливих фактори: 1) становище євреїв в Німеччині, що почало погіршуватися; 2) відсутність підтримки діяльності Товариства з боку єврейської громади; 3) внутрішня суперечливість ідеології Товариства<sup>24</sup>.

На думку М. Меєра, за чотири роки існування досягнення Товариства були мінімальними: більшість його планів були виконані недосконало або взагалі робота з більшості намічених напрямків навіть не розпоча-

<sup>21</sup> *Roemer N. H. Jewish Scholarship and Culture in Nineteenth-Century: Between History and Faith.* – The University of Wisconsin Press, 2005. – P. 31.

<sup>22</sup> *Meyer M. The Origins of the Modern Jew.* – Detroit: Wayne State University Press, 1967. – 253 p. - p.174.

<sup>23</sup> *Вольф И.* По поводу понятия «наука об иудаизме» // Евреи в современном мире... – С.414.

<sup>24</sup> *Meyer M. The Origins of the Modern Jew.* – P. 178.

лася. Але найголовнішим досягненням Товариства культури та науки євреїв стало саме усвідомлення та розробка концепції «науки про юдаїзм»<sup>25</sup>. Не можна говорити про неефективність діяльності Товариства культури та науки євреїв, хоча б через те, що ідеї Л. Цунца щодо «науки про юдаїзм» стали поштовхом для багатьох досліджень в цій сфері, які плідно розвивалися аж до початку 1930-х рр. Саме Л. Цунц та М. Йост стали наставниками історика г. Греца, А. Гейгера, З. Франкеля, М. Штайшнайдера та інших дослідників юдаїзму. Методологія Л. Цунца знайшла своїх послідовників не тільки в Німеччині: в Італії її прийняв Ш. Д. Луццато, у Франції – С. Мунк, а у 1854 р. у Бреслау (зараз Вроцлав) було засновано Єврейську теологічну семінарію, яка присвятила свою діяльність підготовці кадрів, які б змогли у свою чергу критично вивчати юдаїзм в усіх його проявах<sup>26</sup>.

Важливим є також те, що ставлення до *Wissenschaft des Judentums* відділило ортодоксальні кола в юдаїзмі від більш поміркованих, схильних до взаємодії з європейським середовищем: найбільше методи нової науки підтримали представники радикальної реформи та їхній лідер А. Гейгер; більш помірними були погляди лідера історико-позитивної школи З. Франкеля; і навіть представники неортодоксальної течії в юдаїзмі на чолі з Ш. р. Гіршем погоджувалися з принципами «науки про юдаїзм» за умови збереження та розвитку юдейської Галахи.

Досягнувши мети даного дослідження, можна зробити наступні висновки. «Наука про юдаїзм» була одним з напрямків об'єктивного дослідження юдаїзму як релігії, яке виникло у Німеччині на початку XIX ст. Соціально-історичні умови, що склалися у Німеччині для єврейської громади, сприяли створенню нового підходу до вивчення юдаїзму, ставлячи на меті його реформу та пошук нового виду єврейської ідентичності. Засновники «науки про юдаїзм» філософськи обґрунтували необхідність існування даної науки, розробили також її методологію та заохотили молодих дослідників займатися вивченням власної релігії, що призвело до інституалізації «науки про юдаїзм» у формі створення у 1854 р. Єврейської теологічної семінарії. Саме дослідження системи освіти та наукового доробку Єврейської теологічної семінарії та її вплив на створення інших навчальних закладів конфесійної спрямованості викликає найбільше зацікавлення для подальшого дослідження даної проблематики.

---

<sup>25</sup> Там же. – Р. 173.

<sup>26</sup> *Rudavsky D. Modern Jewish Religious Movements, A History of Emancipation and Adjustment.* – Berhman House, Inc. Publishers, New York, 1967. – Р. 189.



## СОЦИОЛОГИЯ ИУДАИЗМА

В данной статье мы попытаемся обрисовать статус и основные проблемы социологии иудаизма. Сразу отметим, что хотя и существуют отдельные работы, рассматривающие иудаизм с социологической перспективы, однако само словосочетание «социология иудаизма» встречается крайне редко. В связи с этим для начала рассмотрим вопрос, чем же является социология иудаизма.

### **Междисциплинарный статус и проблемное поле социологии иудаизма**

Иудаизм как предмет исследований интересен для двух дисциплин – религиоведения и иудаики, которые часто определяются как междисциплинарные науки или отрасли знаний. Хотя такая характеристика и оспаривается некоторыми теоретиками, однако, она имеет под собой основания. И религиоведение, и иудаика имеют в своей структуре отдельные направления, подходы и дисциплины, которые, хотя и имеют один объект или даже предмет исследования, но делают это с разных перспектив. К примеру, в структуру религиоведения входят такие основные дисциплины, как история религии, социология религии, психология религии, феноменология религии (иногда также и философия религии). Кроме них, также выделяют этнологию религии, географию религии, политологию религии, экологию религии и т.д.<sup>1</sup> Предметом каждой из названных дисциплин может выступать иудаизм или отдельные элементы этой религии, но каждая из них будет исследовать свой аспект (исторический, социологический, географический и т.д.). Аналогичная ситуация и с иудаикой, которая рассматривает разнообразные аспекты жизнедеятельности евреев – литературу, историю, архитектуру, язык и, конеч-

<sup>1</sup> В польской традиции выделяют 32 религиоведческие дисциплины. См.: Хоффманн Х. О религии и религиоведении. – Севастополь, 2006. – С. 56.

но же, религию. В этом отношении предметы религиоведения и иудаики совпадают. Как и в религиоведении, в иудаике существуют различные подходы и методы к изучению своего проблемного поля – это и исторические, и лингвистические, и психологические, и социологические...

Таким образом, мы подошли к тому, что социология иудаизма как отдельная сфера исследований фактически интересна как для религиоведения, так и для иудаики, поскольку предметом изучения для них может выступать иудаизм, и обе дисциплины пользуются социологическим подходом и методами.

Однако, это все в теории, а как же обстоят дела на практике? Действительно ли социология иудаизма является частью и религиоведения, и иудаики?

На самом деле, если рассматривать социологию религии (как часть религиоведения), то мы обнаружим, что и категориальный аппарат, и проблемное поле, и теоретические разработки основываются на исследовании, в первую очередь, христианства<sup>2</sup>. Данное утверждение может показаться довольно странным, поскольку становление религиоведения как такового стало возможным лишь благодаря обращению ученых к нехристианским религиям. Однако, это довольно просто проиллюстрировать, основываясь на количестве публикаций, посвященных иудаизму, в журналах по социологии религии. Мы избрали для этой цели два журнала: «Social Compass», который является печатным органом Международного общества социологии религии (International Society for the Sociology of Religion – основано в 1948 г.), и «Sociology of Religion» – печатный орган американской Ассоциации социологии религии (Association for the Sociology of Religion – основана в 1938 г.)<sup>3</sup>. В первом журнале в период между 2000-2010 гг. печатались лишь три статьи, посвященные иудаизму<sup>4</sup>. В журнале американской ассоциации ситуация немного отличается,

<sup>2</sup> См.: *Voye L.* A Survey of Advances in Sociology of Religion (1980-2000) // *New Approaches to the Study of Religion: Textual, Comparative, Sociological, and Cognitive Approaches.* – Berlin: Walter de Gruyter, 2004. – p. 196-199.

<sup>3</sup> Обе профессиональные организации социологов религии были сначала основаны как католические ассоциации: Международная конференция религиозной социологии (International Conference for Religious Sociology) и Американское католическое социологическое общество (American Catholic Sociological Society).

<sup>4</sup> *Sharaby R.* The Holiday of Holidays: A Triple-Holiday Festival for Christians, Jews and Muslims // *Social Compass.* December 2008; vol. 55, 4: pp. 581-596. *Boyarin D., Burrus V.* Hybridity as Subversion of Orthodoxy? Jews and Chris-

поскольку четвертый номер за 2006 г.<sup>5</sup> полностью посвящен иудаизму. Это можно объяснить тем, что для США данная тема является более актуальной, нежели для Европы, поскольку там большая еврейская диаспора. Однако, во всех других номерах журнала «Sociology of Religion» за 2000-2010 гг. также присутствуют лишь три статьи по интересующей нас теме<sup>6</sup>.

Видимо, именно в связи с игнорированием социологами религии иудаизма и возникает необходимость в институциональном объединении исследователей этой религии. В 1969 г. основывается Ассоциация еврейских исследований (Association for Jewish Studies), которая издает журнал «AJS Review», а в 1971 г. Ассоциация социально-научного изучения еврейства (Association for the Social Scientific Study of Jewry)<sup>7</sup>, которая издает журнал «Contemporary Jewry».

Как же можно определить проблемное поле социологии иудаизма? Единственный академический курс, который нам удалось найти, читается в Стэнфордском университете под названием «Социология иудаизма и еврейская идентичность», в котором рассматриваются теоретические, эмпирические и исторические аспекты еврейской культуры, демографии религии, а также внутреннее и внешнее понимание еврейской идентичности<sup>8</sup>. Мы предлагаем очертить основные проблемы социологии иудаизма, экстраполируя их из социологии религии. Вот они: иудаизм как социальный феномен; взаимовлияние иудаизма и общества (отдельных общественных институтов); религиозная идентичность евреев; религиозные институты в иудаизме; религиозный и политичес-

---

tians in Late Antiquity // Social Compass, December 2005; vol. 52, 4: pp. 431-441. *Rebhun U.* Jewish Identification in Contemporary America: Gans's Symbolic Ethnicity and Religiosity Theory Revisited // Social Compass, September 2004; vol. 51, 3: pp. 349-366.

<sup>5</sup> Sociology of Religion. Volume 67, Issue 4, Winter 2006

<sup>6</sup> *Carroll M.P.* The Debate over a Crypto-Jewish Presence in New Mexico: The Role of Ethnographic Allegory and Orientalism // Sociology of Religion. 2002, 63(1): pp. 1-19. *Yadgar Y.* SHAS as a Struggle to create a New Field: A Bourdieuan Perspective of an Israeli Phenomenon // Sociology of Religion. 2003, 64(2): pp. 223-246. *Schnoor R.F.* Being Gay and Jewish: Negotiating Intersecting Identities // Sociology of Religion. 2006, 67(1): pp. 43-60

<sup>7</sup> Первоначально называлась: Ассоциация социологического изучения еврейства (Association for the Sociological Study of Jewry)

<sup>8</sup> [http://summer.stanford.edu/programs/curriculum/hs\\_18/sociology#sociology-of-judaism-and-jewish-identity](http://summer.stanford.edu/programs/curriculum/hs_18/sociology#sociology-of-judaism-and-jewish-identity)

кий сионизмы. Безусловно, что это лишь наиболее общие проблемы и многие вопросы (такие, например, как гендерные особенности религиозности евреев, социальный состав еврейской религиозной общины, взаимоотношения с иными религиозными сообществами и т.д.) являются или частными вопросами обозначенных проблем, или находятся на их стыке.

## Иудаизм и экономика

Если попытаться выделить лишь одну работу по социологии религии, как наиболее влиятельную, то одним из самых вероятных претендентов стала бы «Протестантская этика и дух капитализма» Макса Вебера<sup>9</sup>. Напомним основной тезис данной работы: протестантизм повлиял на становление капитализма в Европе. Если быть более точными, то на становление капиталистических отношений повлияла кальвинистская теология, а именно идеи о предопределении и мирском аскетизме.

Вместе с этим, имя его современника Вернера Зомбарта редко вспоминается, хотя М. Вебер неоднократно ссылается на этого немецкого ученого в «Протестантской этике...». Кроме того, М. Вебер и В. Зомбарт с одной стороны полемизировали между собой, а с другой – вместе работали над редакцией журнала «Архив социальной науки и социальной политики».

Позиция В. Зомбарта относительно влияния религиозного фактора на становление капитализма<sup>10</sup> изложена в двух его работах «Евреи и хозяйственная жизнь» и «Буржуа: Этюды по истории духовного развития современного экономического человека», написанные после веберовского исследования. Уже в предисловии к работе «Евреи...» В. Зомбарт пишет, что, по его мнению, все элементы «пуританской догмы», имеющие влияние на развитие капитализма, присутствуют в иудаизме, хотя и неоднократно ого-

<sup>9</sup> Вторым претендентом могла бы быть книга Питера Бергера «Священная завеса», о которой Е. Д. Руткевич пишет, что «некоторые ученые на Западе рассматривают эту работу в качестве наиболее значительного вклада в область социологии религии со времен «Протестантской этики» М. Вебера». *Руткевич Е. Д.* Питер Людвиг Бергер // Современная американская социология / Под ред. В. И. Добренькова. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – С. 199.

<sup>10</sup> Именно В. Зомбарт является автором термина «капитализм». *Давидов Ю. Н., Сапов В. В.* Зомбарт и его книга «Буржуа» // Буржуа: Этюды по истории духовного развития современного экономического человека. – М., 1994. – С. 407

варивается, что ни в коем случае не следует считать евреев единственной движущей силой развития капитализма в Европе<sup>11</sup>. В работе «Буржуа...» В. Зомбарт акцентирует внимание также на католицизме и протестантизме как нравственных источниках капиталистического духа.

Как и М. Вебер, В. Зомбарт обширно пользуется доступными ему историческими документами для того, чтобы проиллюстрировать еврейское влияние на хозяйственную жизнь в Европе. Причину развития и упадка европейских городов ученый видит в миграции еврейского населения, которое преимущественно занималось коммерческой деятельностью. Именно с евреями, очевидно, необходимо связывать возникновение ценных бумаг: векселей, акций, банкнот и облигаций. По крайней мере, влияние еврейского фактора на их становление и широкое использование является неопровержимым.

В. Зомбарт не дает однозначных ответов относительно ценных бумаг только из-за недостатка материала, поэтому вынужден использовать такие выражения: «кажется вполне правдоподобным, что евреи являются отцами частичной облигации»<sup>12</sup>. Даже не найдя ни одного документа относительно причастности этого народа к тому или иному аспекту становления капиталистических отношений в Европе, В. Зомбарт констатирует, что там чувствуется «еврейский дух». Что касается бумаги на предъявителя (частичной облигации), то социолог указывает ее источником талмудическо-раввинистическое право. В. Зомбарт находит упоминание о «прото-облигации» в апокрифической книге Товита, в Талмуде и работах таких раввинов как Ашер (XIII-XIV ст.), Иосиф Каро (XVI ст.) и Шаботай Коген (XVII ст.).

Точно так же немецкий социолог определяет влияние еврейского законодательства на развитие торговли ценными бумагами. Старонемецкое и римское право не были благоприятным фундаментом для ее развития, поскольку «собственник мог требовать обратно свое несправедливо утраченное имущество, не будучи обязан, вознаградить нового, хотя бы и добросовестного владельца»<sup>13</sup>. Зато в Мишне ученый находит указание на возмещение стоимости имущества. Биржа, вексельное дело, акционерные банки в XVI-XVII ст. были в руках евреев, что также дает право утверждать о еврейском вкладе в их зарождение. В. Зомбарт

<sup>11</sup> Аналогичное утверждение есть и у М. Вебера по отношению к протестантизму

<sup>12</sup> *Зомбарт В.* Евреи и хозяйственная жизнь. – К., 2003. – С. 110

<sup>13</sup> Там же. – С. 131

отмечает, что в эпоху раннего капитализма везде встречаются евреи как промышленники и предприниматели.

Еще в XVI ст. среди европейцев считалось непристойным, унижительным и абсолютно неуместным прибегать к рекламе, специально привлекать покупателей в магазин или торговать «всем подряд» – каждый владелец магазина имел специализацию и не считал нужным привлекать внимание потенциальных покупателей к своему товару. Евреи же не только торговали разным товаром (что связано с тем, что они покупали за бесценок старые вещи, а потом их же и продавали), но и часто предлагали меньшую цену, кроме того, они не обязательно привязывались к местности, а ездили на повозках по городам и деревням. В. Зомбарт приводит многочисленные документы, отображающие беспокойство европейских купцов относительно методов еврейской торговли, воспринимаемые как «не совсем честные и правдивые приёмы»<sup>14</sup>. Именно евреям, отмечает ученый, принадлежит лозунг «Малая прибыль, большой оборот!».

Для иудаизма характерными являются признание богатства и рационализация жизни, а идеал бедности – отсутствует. Кроме того, иудейская мораль, отмечает немецкий ученый, является двойной: запреты касающиеся евреев не распространяются на другие народы, например ростовщичество, запрещено лишь по отношению к евреям. Подтверждение данного тезиса ученый находит в Торе и Талмуде. В Талмуде ученый находит также принципы свободной конкуренции: «Торговцу разрешается дарить детям, которые покупают у него, орехи и т.п., чтобы привлечь их к себе, он может также продавать дешевле рыночной цены, и рыночные торговцы не могут иметь ничего против этого»<sup>15</sup>. В связи с влиянием евреев на экономическую жизнь Европы, интересна позиция В. Зомбарта относительно их миграции в Палестину. В работе «Будущность еврейского народа» немецкий ученый пишет: «Если б даже случилось чудо и все евреи приняли бы в одно прекрасное утро решение переселиться в Палестину, то *мы* бы этого никогда не могли бы допустить»<sup>16</sup>. Миграция евреев негативно бы отобразилась

---

<sup>14</sup> Там же. – С. 185.

<sup>15</sup> *Зомбарт В.* Буржуа: Этюды по истории духовного развития современного экономического человека. – М., 1994. – С. 207.

<sup>16</sup> *Зомбарт В.* Будущность еврейского народа // *Зомбарт В.* Буржуа: Этюды по истории духовного развития современного экономического человека. – М., 1994. – С. 332.

на хозяйственной жизни государств, которые лишились бы наиболее предприимчивых и богатейших своих граждан.

М. Вебер впоследствии в «Хозяйственной этике мировых религий» писал, что иудаизм в какой-то мере действительно имел значение для развития современной хозяйственной этики Запада<sup>17</sup>. Однако Вебер отмечает, что евреи сделали особый вклад в средневековую и раннюю современную экономику, но не в современный рациональный капитализм.

### **Секуляризация и еврейская идентичность**

В наследии по социологии религии М. Вебера есть положение о влиянии иудаизма на процесс рационализации и как следствие — секуляризации («расколдовывание мира»). Значение иудаизма заключается в его отказе от магии, рационализации религиозной этики социального поведения.

Процесс секуляризации является одной из основных проблем в социологии религии второй половины XX века. Что касается же конца XX – начала XXI века, в различных социо-гуманитарных науках одной из самых модных тем становится тема идентичности. Для социологии религии и, насколько мы понимаем данную проблему, для социологии иудаизма темы секуляризации и идентичности взаимосвязаны, поскольку еврейская идентичность долгое время была тесно связана с иудаизмом.

Данная тема начинается со времен Великой французской революции и Гаскалы – движения за эмансипацию евреев в Европе, которое привело к включению еврейского населения в политическую и культурную жизнь, к ассимиляции, распространению смешанных браков и отходу от религии<sup>18</sup>. Религиозные обряды, в лучшем случае, становились лишь частью традиционной культуры.

Фактически все это привело к тому, что, как отмечает Стивен Шарот, на Западе для большинства пожелавших остаться евреем, но принятым в обществе, иудаизм стал ограничиваться домом, а в синагоге принял формы, которые бы удовлетворяли требования доминирующей

---

<sup>17</sup> Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий // Вебер М. Избранное. Образ общества. – М.: Юрист, 1994. – С. 43.

<sup>18</sup> Див.: Басаури Зюзіна А. М. Філософські та соціальні передумови модернізації іудаїзму у XVIII ст. // Іудаїзм: сутність, історія, сучасні виміри. Матеріали Шостої міжнародної молодіжної релігієзнавчої літньої школи / Наук. ред. А. М. Басаури Зюзіна, О. С. Кисельов. – К., 2008. – С. 45-54.

культуры<sup>19</sup>. Европеизация евреев привела и к возникновению новых форм иудаизма. Например, реформистский иудаизм можно рассматривать как движение тех, кто хотел наиболее успешно завоевать место в западноевропейских обществах, и обеспечить себе полноценную культурную, экономическую и политическую жизнь<sup>20</sup>.

Исследователи ныне отмечают, что иудаизм остается маркирующим признаком национальной принадлежности, однако, процент евреев, строго придерживающихся традиционных норм иудаизма, вряд ли превышает 10 %. Учитывая при этом то, что смешанные браки заключаются в массовом порядке, сегодня весьма трудно даже приблизительно указать количество иудеев. Вместе с этим, исследование бельгийских социологов показало, что религиозные убеждения сильно влияют на усиление национальной идентичности бельгийской еврейской молодежи и ослабляют европейские и космополитические установки в их самосознании<sup>21</sup>.

Безусловно, что наиболее секуляризированными были (и возможно остаются) евреи СССР. Религиозная грамотность евреев СССР была довольно низкой, хотя это в меньшей мере относилось к евреям на Западной Украине, поскольку они не поддавались антирелигиозной политике 1920-30-х гг. Однако исследователи отмечают, что уровень секуляризации советских евреев еще окончательно не установлен. Согласно проведенным исследованиям начала 1990-х среди евреев-мигрантов в США лишь 6 % заявляли о своей религиозности, однако, эта доля возрастала до 46 % среди мигрантов в Израиль<sup>22</sup>.

В советской Украине (и в СССР в целом) типичным прихожанином синагоги был мужчина преклонного возраста, испытывающий острую потребность в расширении круга общения, в т.ч. возрастного и этнического, компенсируя потерю социальных связей после выхода на пенсию<sup>23</sup>.

В советское время синагога была более универсальным институтом, нежели сегодня. Не было еврейских театров, клубов, школ, культурных кружков и т.д. Еврейскую идентичность можно было поддерживать исключительно через синагогу. Поэтому в дни религиозных праздников

<sup>19</sup> .Sharot S. Judaism: A Sociology. – New York: Holmes & Meier Publishers, Inc, 1976. – P. 177.

<sup>20</sup> Yinger J. M. The scientific study of religion. – New York: The Macmillan Company, 1970. – P. 501.

<sup>21</sup> Єленський В. Є. Іудаїзм в Україні: релігійно-інституційний розвиток і еволюція в структурі єврейської ідентичності // Релігійна панорама. – 2010. – № 1. – С. 64.

<sup>22</sup> Там же. – С. 66.

<sup>23</sup> Там же.



к синагогам стекалась еврейская общественность, которая практически не имела религиозных убеждений, но имела национальную идентичность. И собственно синагога выполняла в большей мере светские функции, нежели религиозные: тут завязывали знакомства, обсуждали специфические этнические проблемы, обменивались литературой и т.д.<sup>24</sup>

В. Еленский отмечает, что сегодня еврейская община Украины является одной из наиболее многочисленных в Европе (больше евреев лишь во Франции и России, и примерно столько же в Германии): за период независимости в Украине было создано более 600 еврейских религиозных, образовательных, культурных организаций, обществ и центров. Такое «культурное еврейское возрождение» и трансформация функций синагоги – она перестала быть единственным центром манифестации этнической идентичности. Религиозные функции выходят на первый план<sup>25</sup>.

Иудейские организации Украины представлены в основном четырьмя религиозными центрами: Объединение хасидов Хабад Любавич иудейских религиозных организаций Украины, Объединение иудейских религиозных организаций Украины, Религиозные организации прогрессивного иудаизма и Всеукраинский конгресс иудейских религиозных общин. Необходимо отметить, что в Украине ныне существует 3 главных раввина:

- Яков Дов Блайх – глава Объединения иудейских религиозных организаций Украины, как правило, именно он представляет еврейскую общину на государственном уровне, сопровождает президентов Украины во время официальных визитов в США;
- Моше Реувен Асман – главный раввин Всеукраинского еврейского конгресса, главный раввин с 2005 г.;
- Алекс Духовный – главный раввин общин прогрессивного иудаизма.

Такая ситуация не является уникальной – иудейская община в диаспоре никогда не имела жесткой иерархии, единой раввинской организации или центрального органа управления. Точно также в Израиле существует два главных раввина (сефардский и ашкеназский), и бывали случаи, когда они издавали взаимопротиворечащие постановления. В США седьмой Любавичский Ребе и раввин Моше Фейнштейн имели противоположные взгляды относительно контрацепции<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> Там же. – С. 67.

<sup>25</sup> Там же. – С. 72, 76.

<sup>26</sup> Штереншис М. Многоликий иудаизм. – Гарцлия: Isradon, 2002. – С.131.

Некоторые ортодоксальные синагоги, в большей степени в Америке и в меньшей – в Израиле, меняют стиль функционирования: при синагогах создаются клубы, детские кружки, даже спортивные секции, т.е. они осуществляют не только чисто религиозные функции. С. Шарот, сравнивая американские и английские синагоги, отмечал их функциональные отличия. В дополнение к своим религиозным функциям, американские синагоги являются также общинными центрами: они обеспечивают большой ассортимент и разнообразие светских мероприятий, что в принципе отсутствует в Великобритании. Социолог объясняет данный факт различными формами процесса секуляризации. Если в Англии секуляризация приняла форму отказа от церкви, то в США она приняла форму поглощения обществом церквей и расширение их функций. Секуляризация американских синагог, похоже, пошла еще дальше, чем секуляризация американских церквей, евреи посещают службы в синагогах реже, нежели христиане посещают церковные службы, но, тем не менее, в синагоге кипит деятельность<sup>27</sup>.

И напоследок еще об одной региональной особенности иудаизма. Как отмечает Стивен Шарот, в Западной Европе и, особенно, в США, Ханука стала более важным праздником в еврейском календаре, чем в традиционных общинах. Это объясняется тем, что иудейская Ханука празднуется примерно в одно время с христианским Рождеством (по новому стилю), и евреи таким образом становятся сопричастны к общему праздничному настроению: они зажигают свечи и дарят детям подарки. В Израиле же, где у иудеев не возникает вопроса, что делать во время Рождества, Пурим остается более важным праздником<sup>28</sup>.

Таким образом, мы очертили статус социологии иудаизма, его проблемное поле и коснулись некоторых проблем исследования этой дисциплины. Следует отметить, что на постсоветском пространстве существует мало работ, посвященных функционированию иудейских общин в современном обществе, исследования в лоне иудаики больше развиваются в сфере истории и культурологии, и лишь незначительно затрагивают религиозно-социологическую проблематику.

---

<sup>27</sup> *Sharot S. Judaism: A Sociology.* – P. 183.

<sup>28</sup> Там же. – P. 179

**ДОСЛІДЖЕННЯ  
ЄВРЕЙСЬКИХ ТЕКСТІВ**

## **ЕВРЕЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРА ЭПОХИ ПОЗДНЕЙ АНТИЧНОСТИ (ОБЗОРНАЯ ЛЕКЦИЯ)**

Эпоха, последовавшая за завоеваниями Александра Великого и завершившаяся падением Римской империи, отмечена многими судьбоносными событиями в истории еврейского народа. В странах Азии, Северной Африки и Европы формируется многочисленная и влиятельная диаспора; в самой Эрец Исраэль образуется национальное государство Хасмонеев, попавшее потом под власть могучего Рима; внутри иудаизма возникает христианство, появление которого во многом определяет исторические судьбы еврейского народа; разрушается Второй Храм и результатом этой катастрофы становится зарождение и становление раввинистического иудаизма. Среди наиболее знаковых событий этого периода – сложный процесс взаимодействия самобытной еврейской цивилизации с мощной культурой эллинизма, процесс, ставший неотъемлемой частью той исторической эпохи, когда иудаизм переходил от религии Храма к религии общины.

Литература, созданная в ту эпоху, чрезвычайно обширна, и в нашей лекции мы намерены рассмотреть лишь определенный ее пласт. К этому большому пласту принадлежат те произведения, которые, с одной стороны, отражают дух того бурного времени, а с другой – те, которые были с осторожностью отодвинуты в сторону (а в некоторых случаях и категорично отброшены) иудаизмом традиционным. Произведения религиозно-нравственного характера, как и написанные в духе библейской эсхатологии апокалиптические писания, были расценены мудрецами Талмуда как нежелательные (а иногда и запрещенные) для духовного чтения. Именно эту спорную часть еврейской литературы эпохи поздней античности мы и намерены рассмотреть в данной лекции.

## 1. ФЕНОМЕН ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОГО ВЛИЯНИЯ НА ИУДАИЗМ: ЛИТЕРАТУРНЫЙ АСПЕКТ

*А) Многообразие тенденций и вариантов встречи эллинизма с иудаизмом.* В различных регионах еврейской диаспоры и в самой Палестине эллинизм воспринимался неодинаково. Так, например, в Палестине сельское население было менее затронуто процессом эллинизации, чем городское. В городах еврейские ремесленники и торговцы имели более частые контакты с эллинским миром, чем в сельской местности. Семьи аристократов и священников более тяготели к эллинистическому миру, чем остальная часть населения Палестины. В эпоху владычества Птолемеев священнический клан Товии ориентировал евреев на условия жизни в новом эллинистическом мире.

В диаспоре еврейские общины особенно активно встречались с таким явлением как *прозелитизм*. Иудаизм, с его монотеистической концепцией и мощным экзистенциальным потенциалом оказался очень привлекательным для нееврейского населения. Отметим при этом, что феномен эллинизма дал миру философию, эстетику, логику, но оказался совершенно неспособным удовлетворить духовные нужды человека. Греческая религия характеризовалась отсутствием представлений о трансцендентном Божестве, о смысле жизни человека и мировой истории в целом, об эсхатологической перспективе. Множество прозелитов и богобоязненных потянулось к еврейству. Возникла необходимость представить наследие Танаха (Ветхого Завета) на языке понятном эллинистическому миру<sup>1</sup>.

В общем, мы можем отметить основные тенденции встречи двух цивилизаций:

- *Умеренная.* Наследие библейского монотеизма остается нерушимой основой мировоззрения и религиозной практики, но при этом для истолкования Св. Писания привлекается наследие античной философии, логики, риторики. Классическими примерами умеренной позиции в области философии и библейской экзегетики можно считать труды Филона Александрийского (*De Opificio Mundi*, например), а также Барайту

---

<sup>1</sup> *Шиффман Л.* От текста к традиции. История иудаизма в эпоху Второго Храма и период Мишны и Талмуда. – М.– Иерусалим: Мосты культуры, 2002. – С. 73–75.

рабби Ишмаэля (принципы индукции, дедукции, герменевтического круга и др.). В богослужении примером умеренной эллинизации может служить молитвенник, условно названный «Синагогальные эллинистические молитвы», состоящий из 16-ти литургических текстов на греческом языке. Сюда же относится большая часть апокрифической и псевдоэпиграфической литературы.

- *Радикальная.* Религиозное наследие Танаха синкретически соединяется с языческой мифологией (в частности, с греческой). Примеры подобного подхода мы можем обнаружить в трудах еврейских историков эпохи эллинизма: Аратапана (конец III начало II в. до н.э.), Клеодема Малха (I в. до н.э.), Эвполема (II в. до н.э.). Так, например, согласно апологетическому произведению «Об иудеях» Артапана, Моисей отождествляется с греческим Мусе-ем, ему же приписывается создание греко-египетского культа. По «Истории евреев» Клеодема Малха из Карфагена, трое сыновей Авраама от Кетуры – Аферан, Асурим, Иафан (в греческой транслитерации) – помогли Геркулесу в его борьбе с Ливием и Антеем; а от имен Аферана и Асурима происходят известные географические названия – город Афра (отсюда – *Африка*) и страна Ассирия. А историк Эвполем, написавший «Историю иудейских царей» (ок. 158 г. до н.э.), отождествлял 12 гигантов (титанов) греческой мифологии со строителями Вавилонской Башни, причем 13-м из них был Авраам – мудрец и звездочет, переселившийся из Халдеи в Финикию, а потом в Египет, где он жил в Гелиополе, обучая египетских жрецов тайнам астрономии и астрологии. Следы радикальной эллинизации можно обнаружить и в многочисленных посвячительных надписях, найденных за пределами Палестины, на алтарях Сабазию, Зевсу, Баал Шамему, которых иногда отождествляли с Богом Всевышним и даже с библейским Яхве.

Большая часть дошедшей до нас литературы отражает именно *умеренное* направление эллинизации. Это явление вполне объяснимо, ведь именно умеренный подход обеспечивал евреям возможность сохранять свою религиозную и этническую идентичность, взаимодействуя при этом с эллинистическим миром. При всей причудливости форм *радикальной* эллинизации с ее стремлением к уподоблению греческому гению, эта тенденция взаимодействия двух культур была обречена на провал.

**Б) Древнееврейская словесность и античная литература: диалог традиций.** Прежде чем мы перейдем к обзору основных направлений в еврейской литературе эпохи поздней античности, и рассмотрим ее жанровое разнообразие, необходимо показать основные отличительные черты танахической (ветхозаветной) и античной литературных традиций. Это позволит нам более отчетливо увидеть не только их различия, но и уникальность процесса их взаимодействия. Мы намерены рассмотреть этот вопрос в двух основных аспектах: тематика и литературная форма<sup>2</sup>.

Тематика Основная тематика древнееврейской литературы пронизана идеей этического монотеизма, рассказом о деяниях Единого Бога в истории мира, раскрывающихся через Его завет с Израилем. Бог, сотворивший вселенную Своей Мудростью и Словом; Бог, вступающий в отношения Завета с человечеством в лице избранного Им народа – Израиля; Бог ведущий Свой народ к Искуплению, а через него и все человечество – вот основные идейные концепции Танаха. Трансцендентный Бог, вступающий в имманентные отношения с человеком – главная мысль, беспокоившая библейских писателей.

Тематика античной литературы иная, она лишена *теоцентризма* как такового и вертикали *Бог – человек* по самой своей сущности. В центре ее – сам человек, его жизненные интересы, его познание мира, его страсти, борьба. Греческая литература древности представлена эпосами – длинными поэтическими повествованиями о героях (вспомним «Илиаду» и «Одиссею» Гомера). Кстати, эпических поэм в собственном смысле в Танахе нет, есть лишь элементы эпической поэзии<sup>3</sup>. Герои греческих мифов – и боги и люди – часто лишены представления о нравственном императиве. Основными ценностями являются слава, доблесть, любовь к отчизне, стремление к подвигу. Греческая литература *антропоцентрична*, причем антропоцентризм облечен здесь в изысканные пластичные формы. В литературе эпохи эллинизма человек представляется субъектом познания мира и творцом его истории. Именно поэтому концептуальное восприятие истории, неразрывно связанное с ее метафизическим измерением, чуждо эллинистической литературе.

---

<sup>2</sup> *Аверинцев С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». Противостояние и встреча двух творческих принципов / Типология и взаимосвязь литератур древнего мира. – М., 1971.

<sup>3</sup> *Кассуто Умберто (Моше-Давид).* Эпическая поэзия в Древнем Израиле / Библейские исследования. Сборник статей. Вып. 1. – М., 1997. – С. 114–115.

Эта разность идей обусловила и различие подходов к созданию памятников письменности в двух цивилизациях. Древнееврейская литература, представленная, главным образом, Танахом, не есть литература в привычном смысле слова; это, по удачному выражению С. Аверинцева, *словесность*<sup>4</sup>, для которой характерны такие черты как лаконизм повествования, ассоциативность образов, техника повторов (что считается признаком плохой писательской манеры в античной традиции), отсутствие подробных описаний внешности героев и их поступков<sup>5</sup>. Она не пластична, она рассчитана на то, чтобы вызывать у читателя ассоциации образов и событий, создавать творческое напряжение. Античная литература – наоборот, изобилует подробными описаниями внешности героев, детальными рассказами о сражениях, поединках, эмоциональных переживаниях. В ее центре – миг человеческого существования, и потому его следует представить во всей красоте, не озираясь на вневременность, вечность.

*Форма* Таким образом, тематика существенно повлияла на литературные формы двух культур. Библейское повествование часто лишено таких биографических деталей как обстоятельства рождения и детства героев, если только они не связаны с каким-то особым, знаковым проявлением Божьей силы. Мы ничего не знаем, например, ни о детстве, ни о рождении Авраама, но нам известны обстоятельства чудесного рождения его сына Ицхака. О жизни Исаака в детстве мы знаем только то, что связано с насмешками его старшего брата Ишмаэля (Берешит 21), а следующим после этого достойным упоминания событием является *Акеда* (Берешит 22). Детали мало интересуют библейского автора, для него главное – суть, трансцендентное, метафизическое измерение событий. Даже в описании столь драматического события как *Акеда* писатель мало озабочен подробным описанием эмоционального переживания героя, ограничиваясь лишь некоторыми поэтическими фигурами, направленными на то, чтобы вызвать у читателя/слушателя ряд сильных смысловых ассоциаций.

Библейские повествования часто отличаются эклектизмом, выборочным подходом к событиям или именам их участников. Так, на-

<sup>4</sup> *Аверинцев С.* Греческая «литература» и ближневосточная «словесность». Противостояние и встреча двух творческих принципов / Типология и взаимосвязь литератур древнего мира. – М., 1971. – С. 225.

<sup>5</sup> *Gunkel H.* The Legends of Genesis. The Biblical Saga & History. – New York, 1966. – P. 2–12.



пример, имя фараона, при котором происходил Исход сынов израилевых, вообще не упомянут в Торе. Книги Царей (I и II Мелахим) иногда упоминают царей лишь несколькими строками упоминания в летописи, непременно делая при этом краткое резюме о том, ходил ли царь путем Господа или нет. Могущественный царь Омри (IX в. до н.э.), основатель династии Омридов и строитель знаменитого города Шимрон (Самарии) удостоился лишь краткого упоминания о себе (1 Мелахим 16:22-25), тогда как об эпохе царя Давида сказано больше всего. Причина вполне понятна: выделяются те цари, которые были знаковыми личностями в контексте теологии Завета. Такой же выборочный подход наблюдается и в библейских родословиях. Все это свидетельствует о *метаисторическом* характере библейского повествования.

Напротив, античные хроники характерны тем, что представляют собой обширные описания событий и биографий (возьмем, например, «Жизнеописания» Плутарха, II в. н.э.). Здесь хронологическая последовательность, отражение в слове всех подробностей и изысканная манера описания считаются главными принципами литературы. Упоминания божеств появляются лишь изредка, и они не несут в себе основополагающих идей.

Тот же принцип распространяется и на поэзию. В основе библейской поэзии лежит семантический параллелизм двух (иногда трех, реже – четырех) строк. Формальные признаки здесь вторичны: рифмоидные окончания строк встречаются редко, количество ударных слогов в строке не всегда регулярно, аллитерации и ассонансы используются нечасто<sup>6</sup>. Главное – вызвать у читателя или слушателя смысловые и эмоциональные ассоциации.

Греческая поэзия более формальна: существует несколько типов стиха, в зависимости от закономерности чередования ударных и безударных слогов (ямб, хорей, анапест, амфибрахий и т.д.) и комбинации поэтических строк. Квантитативный принцип является здесь доминирующим. Много внимания уделяется внешней эстетике стиха, эпитетам, описаниям, пафосному воспеванию героев и их подвигов. *Она как бы разворачивается в пространстве, тогда как семитская поэзия раскрывается во времени.*

<sup>6</sup> См.: Geller S. Parallelism in Early Biblical Poetry. – Missoula, Montana, 1979; Kuryłowicz J. Studies in Semitic Grammar and Metrics. – Wrocław–Waszawa–Kraków–Gdańsk, 1972; Kugel J. The Idea of Biblical Poetry, Parallelism and Its History. – New Haven, 1981.

Риторика Танаха также отмечена принципом теоцентризма: так называемая риторика Пророков сосредоточена на откровении Бога, на реализации Его Слова. Оратор при этом либо возвещает Слово самого Бога, либо призывает Его исполнять, взывает к совести и сознанию народа, вступившего в Завет с Богом<sup>7</sup>. Он не убеждает людей с помощью умозаключений и доказательств, но взывает к ассоциациям, к сравнениям и авторитету Божественного откровения. Танахическая риторика поэтому иначе называется *риторикой Завета*.

Античная риторика никогда не связывалась с авторитетом богов или каким-либо откровением от них. Здесь в основе лежит логическое убеждение, апелляция к чувствам, риторический пафос.

Возникает вопрос, каким образом эти две различные по своей сути и форме традиции могли сочетаться в процессе их исторического взаимодействия? Прежде чем мы перейдем к следующей части нашей лекции, я хотел бы предложить Вам рассмотреть историю *Акедат Ицхак* в Книге Берейшит и Таргуме Неофити.

## 2. АПОКРИФЫ И ПСЕВДОЭПИГРАФЫ: БИБЛЕЙСКАЯ ЛИТЕРАТУРНАЯ ТРАДИЦИЯ В НОВОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Прежде всего, нам необходимо определиться с терминологией. В среде западных ученых принята классификация неканонических текстов, сформировавшаяся в протестантской традиции. Согласно этому делению, *апокрифами* называются книги, не вошедшие в масоретский канон Танаха, но входящие в канон Септуагинты. К *псевдоэпиграфам* принадлежат писания, не вошедшие ни в масоретский список священных книг, ни в канон Септуагинты. Последние получили свое название от того факта, что авторство этих книг приписывается известным библейским героям: Адаму, Ною, Аврааму, Ицхаку, Якову, Двенадцати патриархам и др. Хотя некоторые книги, входящие в канон Септуагинты, можно охарактеризовать как псевдоэпиграфические (Послание Иеремии, Книга Баруха, Премудрости Соломона, Книги Эзры). Впрочем, апокрифы отличаются своей идейной направленностью и содержанием: здесь преоблада-

---

<sup>7</sup> *Austin J. Performative Utterances // Philosophical Paper 3. – New York, 1979. – P. 22..*

дает наставление в праведности, увещевание, дидактизм, тогда как для псевдоэпиграфов характерны апокалиптические мотивы.

*А) Апокрифы как расширенный канон Танаха.* Апокрифы возникли как стремление к расширению канона, к его адаптации к эллинистической литературной традиции. Особенно показательны в этом отношении тексты, дополняющие библейское повествование: Третья Книга Эзры, рассказывающая во всех деталях историю празднования Песаха царем Йошиагу (3 Эзра 1)<sup>8</sup>; в той же книге история возвращения евреев из Вавилонского во дни царя Дария предваряется интригующим рассказом о загадке Дария трем юношам (3 Эзра 3). В конце Книги Хроник добавляется покаянная молитва иудейского царя Манассии (2 Дивре 36), в которой явно ошутим пафос античной риторики в сочетании с традицией библейской религиозной поэзии. Послание Иеремии, в котором аргументированно изложено осуждение идолопоклонства и языческого образа жизни; воспевание благочестивых мужей древнего Израиля в духе античной поэзии в Книге Бен-Сиры (Бен-Сира 44-50) – все эти произведения, кажется, проникнуты одной идеей – сделать библейских героев и саму повествовательную традицию Священного Писания более близкой эллинистическому миру. Детализация событий, экспрессивность и пластичность образов и поэтических средств, риторический пафос – все эти характерные черты античной литературы сочетаются в апокрифах с присущими древнееврейской словесности особенностями: монотеистическим мировоззрением, тематикой Завета и исторического откровения, семантическим параллелизмом поэзии и системой образов Танаха. Таким образом, как бы прокладывается мост между двумя литературными традициями.

Среди апокрифов часто встречается притча-повесть, в которой прослеживаются сказочные и символические элементы, встречаются анахронизмы и другие исторические несоответствия. Так, например, в Книге Товита рассказывается о благочестивом еврее Товите, сыне Товиэля (оба имени происходят от слова טוב – «добрый», «хороший»), жившем в эпоху Ассирийского плена (после 722 г. до н.э.) в столице Ассирии Ниневии. Товит посылает своего сына Товию в Медию, чтобы вернуть принадлежащие ему деньги. Чудесным образом проводником Товии становится ангел Рафаэль, принявший облик человека. В Медии То-

<sup>8</sup> Название «Третья Книга Эзры» восходит к делению, присутствующему в Вульгате: Книга Нехемьи рассматривается как «Вторая Книга Эзры», соответственно апокрифическая Книга Эзры считается третьей.

вия при помощи Рафаэля изгоняет нечистого духа Асмодея, убившего семерых предыдущих мужей Сары в первую брачную ночь. Демон исчезает после того, как Товия воскуряет печень и сердце большой рыбы, пойманной им в реке. Желчью той же рыбы он исцеляет своего отца от слепоты. Основная мысль книги очевидна: благочестие устраняет все преграды, ему могут и должны следовать евреи даже вдали от своей исторической родины. Первоначально книга была написана на древнееврейском или арамейском языках, приблизительно в III в. до н.э., затем переведена на греческий. Примечательно, что среди свитков Кумрана было обнаружено четыре арамейских рукописи, содержащих фрагменты Книги Товита.

Книга Юдифь является примером повести-притчи, в которой стремление автора поместить свой рассказ в определенный исторический контекст оказалось явно неудачным: повесть полна анахронизмов. Действие происходит будто бы по возвращению евреев из Вавилонского плена, когда уже был отстроен Храм, но почему-то оказывается жив царь Навуходоносор, который и грозит Иудее новым опустошающим походом... Имена и термины, встречающиеся в книге, преимущественно персидского происхождения, что свидетельствует о более позднем происхождении книги. Главная героиня – еврейская вдова Юдифь, пленившая своей красотой полководца Олоферна, и хитростью его убившая. Избавив тем самым свой родной город Ветилую (название, очевидно, вымышленное), Юдифь обретает славу среди своего народа. Принято считать, что книга была написана в период Маккавеев (II в. до н.э.) на еврейском языке, и лишь впоследствии переведена на греческий язык. Подробные описания событий также свидетельствуют о влиянии античной литературной традиции.

Большая часть апокрифов первоначально была написана на иврите или арамейском языке, и лишь спустя некоторое время эти тексты были переведены на греческий. За редким исключением, эти книги дошли до нас в греческом переводе. Возможной причиной этого было то, что эти произведения пользовались особой популярностью именно среди эллинистической диаспоры, хотя их нахождение среди текстов Кумрана свидетельствует об их нахождении и на территории Палестины.

#### Основные апокрифические книги:

*Вторая Книга Эзры.* Другое название – Третья Книга Эзры, так она названа в Вульгате: Эзра-Нехемья здесь представлена как 1 и 2-я Эзры.

Анахронизмы: Зерубавель назван современником Кира Персидского, и именно Кир, а не Дарий издал указ о восстановлении Иерусалима (4:13, 47).

*Премудрости Соломона.* Отражает философские концепции Александрийской школы, поэтому Иероним Стридонский приписывал ее Филону. Однако в ней нет следов аллегоризации и не развита концепция Логоса. Основная идея книги – показать безумие идолопоклонства. Очевидно, книга была написана в Александрии в римский период. В ней встречаются образы, схожие с Книгой Притчей Соломоновых.

*Премудрости Бен-Сира.* Автор был палестинским евреем и написал свою книгу на иврите. Потом она была переведена на греческий его внуком во время его посещения Александрии.

*Юдифь.* Очевидно, книга была написана в эпоху Маккавеев. Первоначально написана, очевидно, на иврите (см. выше). Средневековые еврейские и арамейские версии представляют собой более позднюю переработку сюжета книги в еврейском фольклоре.

*Товит* (см. выше).

*Книга Баруха.* Книга Баруха первоначально была написана, вероятно, на еврейском или арамейском языке в Палестине. Она представляет собой исповедание тех грехов Израиля, которые стали причиной Вавилонского пленения. Предполагается, что первая часть книги написана в I в. до н.э., вторая – после 70 г. н.э.

*Послание Иеремии.* Книга, вероятно, была первоначально написана на греческом языке во II в. до н.э. Об этом свидетельствует обнаруженный в Кумране ее фрагмент, датированный I в. до н.э. на греческом языке. Тематика осуждения идолопоклонства и апологии монотеизма.

*Книги Маккавеев.* Первая Книга Маккавеев представляет собой обзор истории Иудеи с 175 по 134 гг. до н.э. Повествование о предыстории и самом ходе Маккавейского восстания. Книга написана первоначально на иврите в I полу I в. до н.э., дошла до нас только на греческом. Вторая Книга Маккавеев – сокращенный вариант пятитомного труда Ясона из Кирены, написанный в соответствии с требованиями греческой риторики. Во многом повторяет рассказ Первой Книги, делая акцент на праздновании Хануки. Этот сокращенный вариант книги Ясона появился к 124 г. до н.э. Иосиф Флавий не использовал его. Третья Книга Маккавеев представляет собой неисторическое повествование о спасении евреев Египта во времена Птолемеев от религиозных гонений и учреждение в честь этого особого праздника, напоминавшего Пурим (праздновался летом, с 5-го по 7-й день

месяца Эпифа). Сюжет, вероятно, возник под влиянием Книги Эстер и Второй Книги Маккавеев.

**Б) Псевдоэпиграфы: преобладание апокалиптических мотивов.** Обширный корпус так называемых псевдоэпиграфов неоднороден в жанровом отношении, однако мы можем отметить, что для литературы, не вошедшей в канон Септуагинты, характерен особый *эсхатологический акцент*, стремление проникнуть в сферу трансцендентного, описать запредельные области Божьего Престола, рая, ада, картины страшного Суда. Особое место в псевдоэпиграфических произведениях занимает тема *Мессии*, его предсуществования, небесной власти и близкого явления в мир. Очень популярными становятся здесь мотивы путешествия в Высший мир (Книги Еноха), особые откровения, которые якобы имели патриархи в древности, но которые оказались сокрытыми для прежних поколений по воле Провидения Божьего (Заветы Патриархов и Апокалипсисы). Мотив *апокалиптики*, то есть откровения того, что было сокрыто от предыдущих поколений, но явлено теперь верным и избранным, становится здесь доминирующим. Возможно, именно по этой причине эти книги не были включены даже во второй канон (канон Септуагинты): *апокалиптическая литература представляет собой некую оппозицию канону, попытку выйти за его пределы, показать его ограниченность*. Если апокрифы есть лишь стремление расширить канон, адаптировать его для новых условий, то апокалиптическая литература своим существованием бросает ему вызов, указывая на его временность, и, в каком-то смысле, устарелость.

Наиболее характерные темы, представленные в этих произведениях:

- происхождение зла и греха;
- вопрос теодицеи;
- трансцендентность Бога;
- концепция мессии;
- воскресение и век грядущий;
- *ге-Хинном* и *Эдем*; теология Храма;
- ангелология и демонология.

Актуализация вопросов трансцендентного характера *не обязательно связана с влиянием эллинизма*, особенно платонизма, как это принято считать. На самом деле, причина повышенного интереса к запредельному, эсхатологическому кроется глубоко в исторической эпохе их создания. Во-первых, мотивы видения Божьего Престола и, так сказать, высшего плана человеческой истории появляются уже в Книгах Пророка Исаии

(6 гл.) и Пророка Иезекииля (1-10 гл.). Божественная Шехина, идущая в Вавилонский плен вместе с Израилем, Божья Слава, останавливающаяся невидимо над Иерусалимом, чтобы оценить нравственное состояние его жителей – все это указывает на некий переход от восприятия сугубо исторического аспекта Божественных деяний к стремлению увидеть их высшую, потустороннюю проекцию. Подобные мотивы еще более ярко развиваются в Книге Данииля, особенно в видении ангелов-покровителей народов (Михаэль – князь Израиля, «князь персидский», противостояние ангелов-покровителей. См. Дан. 9-12).

Во-вторых, потеря национальной независимости и царя из рода Давида, сидящего на престоле в Иерусалиме, побуждали искать объяснений происходящему, ожидать неких судьбоносных, потрясающих событий мирового масштаба, когда Бог исполнит Свои обетования Израилю необычайным образом. Особенно обострились эти переживания в эпоху Маккавеев, когда евреи стали подвергаться религиозным гонениям в самой Палестине. Развивается концепция Мессии – истинного потомка царя Давида. Это уже не просто далекий потомок славного царя Израиля, это «Сын Человеческий», именно тот «второй Адам», противостоящий павшему «первому Адаму». Он существует от века, сокрытый на небесах, Повелитель ангелов и небесных сил, готовый скоро открыться Израилю и установить Царство, превышающее своей славой времена Давида и Соломона. Он вернет к жизни умерших, накажет нечестивцев, объявит время помилования Израиля.

Наиболее показательным образцом еврейской апокалиптики эпохи поздней античности является Книга Еноха, повествующая о путешествии древнего праведника по земле, на небеса и в Шеол. Литература, повествующая об удивительных странствиях Еноха, появляется довольно рано, и ко II в. до н.э. основной корпус текстов был уже оформлен. Первая Книга Еноха дошла до нас в переводе на эфиопский язык (самая древняя рукопись датируется XV в.), поэтому ее еще называют Эфиопским Енохом. Книга повествует о путешествии Еноха в запредельные сферы: в отдаленные места земли, на небеса и в преисподнюю. Она делится на пять книг:

- Книга Стражей (главы 1-36): созерцание природы; грехопадение двухсот ангелов, взявших себе в жены дочерей человеческих; падение людей, наученных павшими ангелами беззаконию; путешествия Еноха. Датируется до-Маккавейским периодом, кон-

цом III – началом II в. до н.э.<sup>9</sup> В 1-й главе этой книги встречается отрывок, который цитируется в Послании Иуды 14-15.

- Книга Притчей (главы 37-71): Описание дней последнего суда; Енох встречается с Избранником, Сыном Человеческим (главы 45-48); Еноху открываются в видении картины последних дней, Страшного Суда. Содержит интересный отрывок, говорящий о предсуществовании Сына Человеческого: «Прежде сотворения солнца и знамений, прежде создания звезд небесных, Его имя было наречено пред Господом Духов... и по этой причине он был избран и сокрыт пред Ним, прежде сотворения мира и навеки» (глава 48). Понимание Мессии очень близко к тому, которые мы встречаем в раннехристианских текстах, в частности в Евангелии от Иоанна (1:1-14), однако у Еноха нет представления о Страдающем Мессии, которое является центральным в христианстве. Книга датируется после-Маккавейским периодом, возможно, 110 г. до н.э.
- Книга Небесных светил (главы 72-82): ангел Уриэль показывает Еноху законы вращения небесных светил. Утверждается законность солнечного календаря, состоящего из 364, но не 365 с половиной дней. Вероятно, книга датируется после-Маккавейским периодом, около 110 г. до н.э.
- Книга Сновидений (главы 83-90): видения о разрушении земли, об истории человечества от Адама до первых дней небесного царства. Интересно, что в главах 89-90 пересказывается история Всемирного Потопа до эпохи Маккавеев, и заканчивается установлением Царства Мессии. Такое представление о том, что *за эпохой Маккавеев последует Небесное Царство встречается во многих апокалиптических текстах*. Датируется 165-161 гг. до н.э.
- Книга Послания Еноха (главы 91-108): завет Еноха, его призыв к своему сыну Метушелаху и его братьям вести праведный образ жизни, предупреждение о Суде и воздаянии; Апокалипсис Недель (глава 93) – история мира представлена как 10 Недель. Тора будет дарована в конце 4-й недели, Храм будет построен в

---

<sup>9</sup> В библиотеке Кумрана были обнаружены фрагменты видений Еноха (главы 12-16), относящиеся к раннему до-Маккавейскому периоду, а также главы 6-11, относящиеся к позднему до-Маккавейскому периоду [The Old Testament Pseudepigrapha. Ed. by J. Charlesworth. – New York, 1983. P. – 7].



5-ю неделю, а разрушен – в 6-ю неделю. Пророчество о 7-й неделе: восстанет поколение отступников, но будет немного праведников на земле (93:6-10). Неделя 8-я – торжество праведников, которые победят нечестивых мечем; 9-я неделя – праведники будут судить весь мир, и все люди обратят свой взор к стезе праведности. В 10-ю неделю – Суд Небесный, ангельский, появление нового неба, «все силы небес воссияют навеки семикратно». После этого – «бесчисленное множество недель навеки» (91:12-17). Затем следует подробное описание суда над нечестивыми людьми и павшими ангелами. Увещевания к детям с призывом к праведной жизни.

Следует отметить, что большая часть Первой Книги Еноха была обнаружена в Кумране, в различных фрагментах, написанных на арамейском языке, что свидетельствует о ее распространении и возможном Палестинском происхождении.

Наиболее характерные черты апокалиптической литературы обнаруживаются в Первой Книге Еноха:

*особый интерес в ангелологии и демонологии* (встречаются имена ангелов, расписаны их функции);

*изображение истории мира языком недельных циклов;*

*подробные, натуралистичные описания* мучений грешников, Страшного Суда и награды праведных;

*строгий детерминизм*: участь праведных и грешных уже решена, призыва к покаянию, фактически, нет, есть лишь увещевания к праведным не отступать от своих путей;

*привязанность даты конца мира к определенным историческим событиям современности*: Маккавейскому восстанию, позже – разрушению Второго Храма римлянами и т.д.

*внимание к астрономическим и астрологическим элементам и нумерологии.*

Эти черты отличают апокалиптику эпохи поздней античности и раннего Средневековья от эсхатологии Пророков, где акцент делается на этике Завета между Богом и Израилем, и, следовательно, на реализации эсхатологии в истории Израиля. Не присущ Пророкам и строгий детерминизм, вместо этого присутствует настойчивый призыв к покаянию. Внимание к ангелологии и демонологии также не обнаруживается у Пророков, тем более к астрономическим и нумерологическим исчислениям. В этом смысле апокалиптическая литература представляет собой

новый поворот в осмыслении Откровения, акцентирующий внимание на его *метаисторическом аспекте*.

Вторая Книга Еноха дошла до нас в славянском переводе (древнейшая рукопись датируется XIV в.), который, вероятно, был сделан с греческого текста не ранее X в. Вполне вероятно, что за греческим текстом стоит утраченный еврейский или арамейский оригинал. Книга никак не связана с Первой Книгой Еноха, и представляет собой другую разновидность енохической традиции. В этом произведении рассказывается о жизни Еноха и его потомков до Потопа, затем описывается путешествие Еноха через семь небес, после чего следует откровение свыше об истории мира, вплоть до Потопа. Енох возвращается на землю и передает своим детям наставление в вопросах праведности. Книга завершается восхождением Еноха на небеса. Вероятно, окончательная версия текста книги была сформирована к концу I в. н.э.

Третья Книга Еноха или Еврейский Апокалипсис Еноха. Книга написана первоначально на иврите, и дошла до нас в таком виде. Стиль Книги очень близок к традиции Меркавы, особенно ярко это обнаруживается в гимнах Книги<sup>10</sup>. Очевидно, Книга написана в эпоху Рабби Ишмаэля, или раньше (I-II вв. н.э.). Хотя Дж. Милик относил время написания Книги к VIII или IX вв. н.э.<sup>11</sup> Однако Третья Книга Еноха содержит ряд исторических аллюзий, указывающих на реалии эпохи Маккавеев, хотя редактированию Книга могла подвергнуться в V или VI вв. [12, с. 50]. Енох отождествляется здесь с Метатроном (ср. с Таргумом Псевдо-Ионафана к Берешит 5:24), что сближает Книгу с Палестинской традицией Меркавы (Метатрон – князь третьего неба в Палестинском произведении IV в. *Реуйот Йехезкиэль*). Хотя, с другой стороны, Книга обнаруживает ряд параллелей с Вавилонской мистической традицией, в которой Метатрон – это «Великий Князь Божьего престола», «Великий Князь всей вселенной» (Вавилонский Талмуд, *Сангедрин* 38б, *Хагига* 15а, *Авода Зара* 3б).

Космология Третьей Книги Еноха подразумевает, что над землей есть семь небес. Это представление свойственно всей раввинистической литературе. Над седьмым небом – еще одно, где стоит Престол Всевышнего (на основании Иезек. 1:22). Так, например, в 18-й главе

<sup>10</sup> В литературе Меркавы гимны выполняли особую роль: их пение должно было содействовать восхождению человека на Меркаву (Колесницу), приведению его в состояние экстаза.

<sup>11</sup> *Geller S. Parallelism in Early Biblical Poetry.* – P. 123–135.

представляется величественная картина передачи венцов славы от князя первого неба до князя седьмого неба, а князь седьмого неба передает венцы славы на головы 72 правителей царств этого мира. Таким образом, утверждается идея контроля небесными властями властей земных. Когда же правители 72 царств (очевидно, ангелы-покровители) видят хранителей дверей первого дворца, расположенного на наивысших небесах – Аработ, – они падают ниц, снимая свои венцы. Увидев поверженных ниц хранителей первого дворца, снимают свои венцы, повергаются перед хранителями дверей второго дворца. И так до седьмого дворца: хранители дверей седьмого дворца повергаются перед четырьмя прославленными князьями Шехины, а те в свою очередь падают ниц перед князем Тагаацем.

Подробное изложение иерархической картины поклонения небожителей, очевидно, является отзвуком традиции Меркавы, и предназначено для мистического вхождения созерцателя в небесные сферы. В деталях описаны также функции ангелов: Рикбиэль – князь колес (глава 19), Хайлиэль – князь святых существ (глава 20), Керубиэль – князь херувимов (глава 22), Офаниэль – принц офаним (глава 25) и т.д. Описаны станы ангелов, коих насчитывается 496000 тем в наивысших небесах Аработ; купание ангелов в огненной реке; четыре колесницы Шехины, вселенское пение молитвы Кедушша и т.д. В главе 41-й описано значение букв при сотворении каждой сферы вселенной; завершается книга, как и большая часть апокалиптических произведений, видением участи праведных и нечестивых, картиной Суда и возмездия. К Третьей Книге Еноха относится еще и Дополнение, включающее Восхождение Моисея (глава 15б).

Поскольку объем нашей лекции не позволяет нам более подробно рассмотреть каждое произведение, относящееся к группе апокалиптической литературы, мы лишь представим список наиболее известных из них.

*Изречения Сивиллы* (II в. до н.э. – VII в. н.э.) – имитация оракулов Сивиллы (греческая мифология) с подражанием танахическим пророчествам. 5-я Книга содержит предсказания о гибели Нерона и Рима, пророчества о наказании народам мира. 6-я Книга имеет явно христианское происхождение, так как содержит гимн Христу. Те же христианские мотивы обнаруживаются и в 7-й и 8-й книгах. Всего насчитывается 14 книг и 8 отдельных фрагментов.

*Завет Шема (Сима)*. Написан в I в. до н.э. на греческом языке, возможно в Египте и Палестине. Астрономические мотивы зависимости человеческой судьбы от движения звезд сочетаются здесь с монотеистической верой в Единого Бога, сотворившего вселенную и управляющего ею.

*Апокалипсис Цефании (Софонии)*. Написан между I в. до н.э. – I в. н.э. на греческом языке, на что указывает непонимание автором некоторых еврейских слов. Основное содержание повторяет во многом апокалиптические мотивы: путешествие на небеса, видение ангелов, награды праведных и мучения нечестивых. Цефания якобы слышит на небесах звуки труб, возвещающих наступление той или иной эсхатологической фазы.

*4 Книга Эзры* (конец I в. н.э.) – рассказ о пророческом призвании Эзры, о его проповеди Израилю и язычникам, небесные видения о будущем мира. Всего в Книге насчитывается 7 видений, предсказывающих судьбу разных народов и Израиля, а также особое внимание уделяется судьбе Рима (орел в видении).

*Греческий Апокалипсис Эзры* (II – IX вв.) – псевдоэпиграф, написанный, очевидно, под влиянием 4 Книги Эзры и содержащий ряд христианских интерполяций. Первоначальный текст был написан, вероятно, на иврите, и имел иудейский характер. Книга рассказывает о путешествии Эзры на небеса и его видении Судного Дня, схождения в Шеол, награде праведников. Одной из христианских интерполяций является учение об Антихристе (глава 4-я).

*Книга Авраама, называемая Книгой Созидания* (III-VI вв. н.э.) – мистико-гностическое произведение, описывающее сущностные элементы космогенеза и антропогенеза, принципы функционирования вселенной и человека<sup>12</sup>. Книга претендует на то, что содержит запись тайных знаний праотца Авраама, сокрытые от предыдущих поколений.

К наиболее известным апокалипсисам принадлежат такие произведения как *Видение Эзры, Три Книги Баруха, Апокалипсис Адама, Апокалипсис Илии, Апокалипсис Даниэля, Заветы Двенадцати Патриархов, Завет Иова, Завет Авраама, Завет Исаака, Завет Иакова, Завет Моисея, Завет Соломона*.

Особый интерес представляет собой *Книга Юбилеев*, написанная во II в. в среде евреев Палестины. Книга представляет собой попытку пересказа библейской истории как цепи 7-летних субботних циклов и

<sup>12</sup> Русский перевод с комментариями см. Тантлевский И. Книга Авраама, называемая Книгой Созидания. – СПб., 2007.

49-летних периодов (юбилеев). Книга охватывает историю от Сотворения мира до заповеди о соблюдении Песаха (Исх. 12) и претендует на то, что она была послана как откровение Моисею на горе Синай. Автор Книги Юбилеев уделяет особое внимание соблюдению еврейских праздников, утверждая, что они были известны еще с древнейших времен. Фрагменты Книги были найдены среди свитков Кумрана. В общем же, Книга Юбилеев подтверждает общую тенденцию апокалиптической литературы к *историческому детерминизму*, к попытке обосновать путем исчислений близость эсхатологического завершения истории мира.

Показательно в этом отношении и другое произведение, принадлежащее эсхатологической секте Кумрана – *Война Сынов Света против Сынов Тьмы* (I в. до н.э.), описывающее последнюю битву праведников с нечестивыми. Война описана вполне в исторических формах: установлены правила расположения воинского стана, указывается на необходимость ритуальных омовений после каждой битвы, даны инструкции о боевом порядке, о знаменах с именами ангелов, о количестве воинов в отрядах. При этом подразумевается, что ангелы будут незримо сражаться вместе с людьми. Свиток интересен также как свидетельство военного искусства греко-римского периода. Это произведение отражает еще одну важную идею апокалиптической литературы эпохи поздней античности – убежденность в необходимости *активного участия человека в эсхатологических событиях*, в способности праведника ускорить наступление Дня Господня.

К группе произведений, которые можно охарактеризовать как «переписанную Тору» или пересказанную заново библейскую историю следует отнести обнаруженные в Кумране *Храмовый Свиток*, описывающий богослужение в Иерусалимском Храме.

Особого внимания заслуживает и Кумранская *Книга Хвалений* (или *Ходаййот*), составленная, вероятно, «Учителем праведности», основателем секты. Поэтическая форма *Ходаййот* напоминает библейские псалмы, построенные по принципу семантического параллелизма. Как и библейские псалмы, *Ходаййот* – образцы религиозной лирики, однако эти гимны трудно назвать молитвой: в них отсутствует просьба, обращенная к Богу, вместо этого доминирует восхваление Бога, его могущества, надежда на его милость и уверенность в том, что он не покинет праведника в беде, а грешнику воздаст по его заслугам. Скорее всего, они предназначались не для богослужения, а для медитации, возможно, для

наставления новопосвященных членов общины. В Ходаййот чувствуются эсхатологические мотивы грядущего воздаяния.

**В) Отношение к апокрифам и псевдоэпиграфам в Талмуде.** В Талмуде отношение к апокрифическим и псевдоэпиграфическим текстам скорее отрицательное, и оно мотивировано опасением, что эти *внешние* книги могут смешаться в сознании иудея со священными книгами Танаха. Как правило, в этом стремлении размежевать священные тексты масоретского канона и книги, к нему не принадлежащие, мудрецы не делают различия между различными группами так называемых *внешних* книг. В Мишне (Сангедрин, X, 1) таннай р. Акиба (II в. н.э.) утверждает, что люди, читающие эти книги не имеют участия в веке грядущем (הלך לעלם הבא). Вавилонская гемара (Сангедрин, 100б) поясняет слова ספרי מנינים как «еретические книги», т.е. сектантские вообще и христианские в частности. Аморай р. Йосеф (конец III в. до н.э.) говорит: «И Бен-Сиру нельзя читать» (там же). Иерусалимская гемара (Сангедрин X, 1, 28а) поясняет слова ספריים החיצונים так: «Внеканонические книги, как, например, книги Бен-Сиры и книги Бен-Лааны; книги же Гомера (בזוימה, см. ниже) и книги, написанные после них, можно читать, все равно как письмо».

Интересные заявления появляются и в мидрашах. Так, например, в мидраше Когелет-Рабба (XII, 12) сказано: «Кто вносит в свой дом больше 24 (канонических) книг, вносит разлад (המוהם) в свой дом, например, книги Бен-Сиры, Бен-Тиглы и Бен-Лааны. А почему? – Потому что сказано (Когелет, 12:12): “И много чтения утомляет плоть”». То есть, их можно читать, но не утомлять ими плоть (т. е. нельзя изучать их основательно, как канонические книги). Однако Бен-Сира часто *цитируется в Талмуде* с вводными формулами, установленными для библейских стихов, один же раз (Бава Кама, 92б) он даже прямо назван агиографом. Современники рабби Акибы рабби Тарфон и рабби Ишмаэль считали их хуже языческих книг, поскольку они полны отступничества и вызывают гнев Бога Израиля на Свой народ. И действительно, Тосефта (Ядаим, II, 17) различает между еретическими книгами (ספרי מנינים), с одной стороны, и книгами Бен-Сиры с другой: прикосновение к канонизированным книгам делает руки ритуально нечистыми; «евангелия же и еретические книги не сообщают рукам нечистоты; книги Бен-Сиры и все книги, написанные после них, не делают рук нечистыми».

Апокрифы были объявлены вне канона, и потому запрещенными для чтения во время литургии в синагогах, но частное чтение их было

разрешено, как доказывают цитаты из Бен-Сиры в Талмуде. *Совершенно воспрещено* было лишь чтение «еретических книг» еврейских антиномистов и иудео-христиан. Так, в Талмуде сказано: «Мудрецы хотели изъять из обращения книгу Когелет», «и книгу Притчей Соломоновых они также хотели изъять из обращения» (Шаббат, 30б), и если бы не Ханания бен-Хизкия, «была бы изъята из обращения книга Иезекиила» (там же, 13б; Хагига 13б; Менахот, 45а). Этот еврейский глагол מנעו многие отождествляют с греческим ἀλόκρῦλτεiv, производным от которого является ἀλόκρῦφος. В трактате Авот де Рабби Натан, I, сказано: «Сначала говорили: Притчи Соломоновы, Песнь Песней и Когелет изъяты из обращения, ибо они лишь притчи и не принадлежат к Св. Писанию».

Одной из причин исключения внешних книг из канона было их позднее происхождение, так как, согласно Талмуду (Тосефта Сота, XIII, 2; Сота, 48б; Сангедрин, 11а; Иома, 9б; Баба Батра, 14б), Божественное вдохновение прекратилось во времена пророков Хаггая, Захарии и Малахии. По той же причине не были канонизированы и легендарные книги Тобия и Юдифи, как ничего общего с пророками и с библейской историей не имеющие. Другие же, которые выдавались за произведения древнейших мудрецов и пророков (Мудрость Соломона, Послание Иеремии и др.) или же за дополнение к библейскому тексту (отрывки из Эстер и Даниила, Молитва Манассии), были отвергнуты потому, что составители канона старались ограничить число священных книг. Причина невключения в канон Книг Маккавеев, имевших огромное религиозно-нравственное значение, заключалась еще и в предвзятом отношении фарисеев к роду Хасмонеев.

### 3. ТАРГУМЫ: ДОПОЛНЕННЫЙ БИБЛЕЙСКИЙ ТЕКСТ

В отношении влияния античной литературной традиции на еврейскую литературу эпохи поздней античности таргумы и мидраши представляют уникальное явление: дополнению и перефразированию здесь подвергается *сам библейский текст*. Причем, если в случае с мидрашами создается множество историй, дополняющих текст Танаха новыми деталями и эпизодами, то в таргумах (прежде всего, Палестинской группы) эти дополнительные элементы введены в сам священный текст. Последнее обстоятельство послужило впоследствии причиной того, что Палестинские таргумы были отвергнуты. В этих «дополнениях» к само-

му священному тексту присутствуют те же элементы античной литературной традиции, что и в упомянутых нами ранее текстах – детализация событий, описание чувств героев, их внешнего вида, пафос подвига и т.д. Коротко представим характеристику основных таргумов.

**Таргумы.** Создание таргумов относится к концу эпохи Второго Храма (VI в. до н.э. – I в. н.э.) и раннему Средневековью (V-VIII вв). По мнению, высказанному в Талмуде<sup>13</sup>, традиция чтения Священного Писания с дублированием на арамейском языке упоминается в Книге Неемии: «И читали из книги, из Торы Бога (תורת האלהים), внятно (מפְרָשׁ), и присоединяли толкование, и народ понимал прочитанное» (Неем. 8:8). Термин «внятно» истолковывался как указание на таргум. Однако мы не располагаем достоверными данными о письменной фиксации таргума во времена Ездры, а дошедшие до нас таргумы создавались в период с I в. до н.э. по VIII в. н.э.

*Таргумы из Кумрана.* Среди множества обнаруженных в пещерах Кумрана текстов есть несколько фрагментов, относящихся к таргумам Пятикнижия – отрывки из таргумов книг Бытия и Левит (Быт. 12:15; Лев. 16:12-15; 16:18-21)<sup>14</sup>. Перевод здесь буквальный, слово в слово, без риторических интерполяций. Однако эти переводы не являются таргумам в обычном понимании. Как утверждает М. Макнамара, эти тексты «значительно отличаются от традиционных таргумов по языку, по концепции и манере перевода древнееврейского текста»<sup>15</sup>. Тип перевода здесь близок к Септуагинте, поэтому не представляет особого интереса в литературном плане.

*Таргум Онкелоса (II-V вв).* Наиболее авторитетным из таргумов в еврейской традиции считается таргум Онкелоса. В Вавилонском Талмуде есть упоминание о нем, как о «нашем таргуме» (Киддушин 49а). Согласно Талмуду, он был создан прозелитом Онкелосом «под руководством рабби Элиезера и рабби Йошуа» (Мегилла 3а). Ученые расходятся во мнении по поводу датировки этого таргума (I, III или V вв. н.э.). Как правило,

<sup>13</sup> См. Вавилонский Талмуд, Мегила 3а, Недарим 37б, а также Мидраш Брейшит Рабба 34.

<sup>14</sup> Фрагмент этого таргума был обнаружен в 4-й пещере (4QtgLev [4Q156]) [Fitzmyer A. The Targum of Leviticus from Qumran Cave 4 / Maarav 1. – Jerusalem, 1978. – p. 5–23].

<sup>15</sup> McNamara M. Some Targum Themes / Justification and Variegated Nomism. Vol. I. Ed. by D. Carson, P. O'Brien and M. Seifrid. – Tübingen–Grand Rapids, Michigan, 2001. – P. 304.



таргум Онкелоса *буквален*, он воспроизводит ту же традицию, которая лежит в основе масоретского текста, а элементы экзегезы содержатся преимущественно в поэтических разделах. Поэтические отрывки переведены здесь парафрастически, в поэтических строках часто появляются дополнительные эпитеты и метафоры, призванные усилить эмоциональную экспрессию. Иногда добавляются и новые строки, которых нет в древнееврейском оригинале<sup>16</sup>. Такие поэтические «расширения» нередко появляются и в переводах библейской поэзии в Таргуме Ионафана Бен-Узиэля к Пророкам. Эти характерные черты указывают на появление новых форм литургической поэзии в эпоху поздней античности.

*Палестинские таргумы II-VIII вв.* К этой группе относятся такие таргумы, как Неофити I, Псевдо-Ионафан (Иерусалимский I), Фрагментарный таргум (Иерусалимские таргумы II-III), таргумы из Каирской Генизы. Таргум Неофити I комбинирует буквальный перевод с обилием вставок разъяснительного характера. Другое название таргума Псевдо-Ионафана – *Палестинский таргум*. Дискуссию вокруг датировки таргумов Палестинской группы можно резюмировать следующим образом: *окончательно эти арамейские переводы сформировались не ранее V-VI вв., хотя их фразеология восходит ко II в. и даже ранее*<sup>17</sup>.

Агадические вставки в Палестинских таргумах очень многочисленны: к библейским рассказам добавляются новые эпизоды, иногда представляющие собой самостоятельные литературные произведения; в поэтические отрывки (переведенные так же «расширенно», как и в Таргуме Онкелоса и Ионафана Бен-Узиэля) вставлены целые «песни» и рассказы, написанные в квази-поэтической форме; а перевод заповедей (особенно Декалога) изобилует риторическими обращениями и короткими галахическими заметками. Именно из-за этих обильных «вставок» Палестинские таргумы были впоследствии изъяты из обращения: разница между сакральным текстом и его интерпретацией в таком случае стиралась.

Одним из ярких примеров преобразования библейского текста в таргумах Палестинской группы можно считать перевод Песни на Море (Шемот 15:1-1-8, 21). Здесь почти буквальный перевод древнееврей-

<sup>16</sup> *Tsolin D.* The Transformation of Poetical Lines of the Song at the Sea (Ex. 15:1-18, 21) in the Targum Onqelos / Proceedings of 20-th Congress of IOSOT. – Helsinki, 2010. – P. 159.

<sup>17</sup> *Dalman G.* Worte Iesu. – Leiptzig, 1898. – P. VIII.

ской поэзии чередуется с пространными прозаическими и поэтическими вставками, призванными «расширить» текст, детализировать его, придать ему более экспрессивный характер, большую эмоциональную насыщенность. Но на самом деле, из-за подобных вставок текст теряет первоначальную красоту древней поэтической традиции, превращаясь в перепев. С другой стороны, он содержит ценные свидетельства общих тенденций в еврейской литературе того периода.

Важно также отметить особую концепцию откровения, которая обнаруживается в таргумах: Бог совершает Свои деяния в сотворенном мире и являет Себя в нем посредством Слова (**מַמְרָא**). Почти во всех случаях, когда библейский рассказ говорит о явлении Всевышнего антропоморфным языком, в таргумах эти эпизоды переводятся с использованием термина *Мемра* («Слово»): Через *Слово* Бог творит мир (Берешит 1 по Таргуму Неофити), *Слово* говорит с Адамом в Эдеме (Берешит 3, Таргум Онкелоса), именно со *Словом* заключает Авраам завет обрезания (Берешит 17, Таргум Псевдо-Ионафан), и т.д. Складывается впечатление, что концепция *Слова* в таргумах близка к тому мистическому представлению о Боге, которое разделяет Бога Бесконечного, трансцендентного (**אֵינֶיֶן-סוּף**) и Бога имманентного, творящего мир и общающегося с человеком, и которое легло в основу Каббалы. С другой стороны, подобное учение о *Слове*, как явлении Бога в полноте и наивысшей форме Его самооткровения в мире, мы можем обнаружить в раннехристианских текстах, в частности в Евангелии от Иоанна. Здесь *Слово* (*λογος*), через которое Бог сотворил мир и в котором Он искони являл Себя людям отождествляется с Иисусом из Назарета (Иоанн. 1:1-18). Возможно, именно из-за этого созвучия еврейской концепции *Мемра* с раннехристианским *Логосом*-Иисусом термин *Мемра* ни разу не встречается в Талмуде<sup>18</sup>.

#### 4. ВЫВОДЫ

Подводя итоги нашего обзора еврейской литературы эпохи поздней античности, мы можем сделать некоторые выводы об основных идеях, в ней представленных, о степени влияния античной литературной тради-

---

<sup>18</sup> В «официальном» Таргуме Онкелоса, например, термин *Мемра* встречается гораздо реже, чем в Палестинских таргумах.

ции на произведения еврейских авторов, и о ее влиянии на историю иудаизма и еврейской культуры в целом.

1. Большинство произведений еврейской литературы эпохи поздней античности представляет так называемое *умеренное направление* во взаимодействии иудаизма с эллинской цивилизацией. Основные религиозные идеи библейского монотеизма и учение о Завете Бога с Израилем, эсхатологические мотивы Танаха, являются доминирующими; при этом активно заимствуются и используются литературные формы античности. Это влияние обнаруживается в прозе, риторике, реже – в поэзии. Таким образом, мы можем охарактеризовать произведения этого периода как *еврейские по духу и содержанию*, античная литературная традиция обнаруживает свое влияние, скорее, на уровне формы.
2. Смещение акцентов в еврейской литературе поздней античности в сторону трансцендентного, высшего измерения истории и судьбы мира и человека *нельзя считать результатом воздействия эллинизма* (в частности, философии платонизма). Тематика воздаяния в веке грядущем, Небесного Храма, предсуществования Мессии и его роли как метаисторического Искупителя, навеяна, с одной стороны, библейской пророческой литературой эпохи Вавилонского пленения (видения Иезекииля, Даниэля, Захарии), с другой – историческими реалиями жизни Израиля (потеря власти царской династией Давида, осквернение Храма Антиохом Эпифаном, Маккавейские войны, римское владычество и т.д.).
3. Отвержение большей части произведений еврейской литературы, написанных в этот исторический период, традиционным иудаизмом обусловлено тем, что они представляли собой некую *альтернативу канону Танаха*, но вовсе не в их «нееврейском» характере. Радикальные эсхатологические взгляды, предсказывающие наступление Страшного Суда в ближайшее время (в эпоху Маккавеев, вскоре после разрушения Иерусалима Титом, во времена Адриана) также послужили причиной крайне осторожного отношения к ним со стороны раввинистического иудаизма. Другой возможной причиной была близость концепции пресуществующего Мессии к христианскому учению о Сыне-Логосе (обратим внимание на тот факт, что таргумический термин *Мемра* ни разу не встречается в Талмуде).

4. Присутствие большей части произведений еврейской литературы эпохи поздней античности в библиотеке Кумрана, а также тот факт, что подавляющее большинство этих сочинений было написано первоначально на иврите или арамейском, указывает на их распространенность, на их функционирование далеко за пределами египетской диаспоры (наиболее эллинизированной). *Эти книги были распространены и в диаспоре, и в самой Палестине.*
5. В каком-то смысле идеи, изложенные в произведениях еврейской литературы этого периода, предвосхитили появление христианства, в котором идея эсхатологического Искупления является центральной. Образы Мессии в раннехристианских текстах Нового Завета и еврейской апокалиптике очень схожи, за исключением аспекта искупительных страданий Сына Человеческого. В виду схожести мессианской и эсхатологической концепций произведения еврейской апокалиптической литературы пользовались особым интересом в христианском мире, и оказали влияние на развитие собственно христианской апокалиптики.

## СУЧАСНА КУМРАНІСТИКА: ПРОБЛЕМИ, КОНЦЕПЦІЇ ТА ІСТОРИОГРАФІЯ

Сучасна кумраністика рясніє різноманітними концепціями і теоретичними конструктами довкола таких ключових проблем як ідентифікація Кумрану і авторство кумранських рукописів (рукописів Мертвого моря). Навіть зараз, коли вже минуло більше ніж 60 років від виявлення і публікації перших манускриптів, коли більше дев'яти сотень рукописів є доступними оригінальними мовами, і майже всі вони мають фахові переклади, існує, тим не менше, більше десятка поширених теорій (не кажучи вже про всілякі відгалуження), що намагаються відповісти на зазначені проблеми: кумрано-есеїська, єрусалимська, т.зв. християнських зв'язків, фарисейська, садукейська, зелотська, караїмська та ін.

Тривалий час, від самого початку відкриття рукописів у 1947 р. і впродовж наступних десятиріч, у кумранських студіях беззаперечно домінував погляд кумрано-есеїської теорії про те, що принаймні з II ст. до н.е. і по кінець Юдейської війни 66–73 рр. н.е. Кумран відігравав роль центральної обителі есеїв, які проживали в ній, відправляли свій аскетичний культ і були творцями великої кількості рукописів. Однак, чим далі, тим кумрано-есеїській теорії було все важче відповідати на всі запити, пов'язані з новими відкриттями і дослідженнями, і тому час породив нові гіпотези і теорії, декотрі з яких почали серйозно конкурувати з традиційною теорією. Як наслідок з'явилася ціла низка бачень, що по-іншому трактували кумранські артефакти і відповідні писемні свідчення, а також інтерпретували зміст самих манускриптів. Проте в результаті питань стало не менше, навпаки будь-яка можлива перспектива дослідницького консенсусу фактично розтанула. На сьогодні якщо консенсус у кумраністиці і можливий, то не більше як у межах однієї з теорій і навіть частковий (далі в цьому можна буде переконатися хоча б на прикладі теорії християнських зв'язків). У будь-якому разі кумраністика початку XXI ст. поставлена перед дилемою: або виробити бодай мінімальний консенсус стосовно зазначених проблем (тим самим створивши кла-

сичну наукову парадигму), або змиритися з неможливістю консенсусу, продовжуючи продукувати нові теорії.

### Кумран як есейська обитель

Варто почати наш історіографічно-джерельний огляд з тієї теорії, яку підтримує більшість дослідників-кумраністів і що беззаперечно домінувала в науці, як уже було зазначено, упродовж тривалого часу. Це – кумрано-есеїська теорія. Згідно з нею, Кумран являв собою есеїську обитель (часом вживається і поняття «монастир»), а рукописи належали есеїській громаді. Ідентифікацію власників-авторів виявлених у 1947 р. манускриптів з есеями було вперше запропоновано Еліезером Сукеніком, професором археології Єврейського університету в Єрусалимі і великим авторитетом у галузі дослідження стародавніх юдейських текстів<sup>1</sup>. Причини для зазначеної ідентифікації (не обов'язково в порядку їхнього концептуального значення) були такі.

Юдейські історіописці-сучасники Йосиф Флавій<sup>2</sup> і Філон Олександрійський надають певний нарративний матеріал, який у загальних рисах і на перший погляд ніби узгоджується з тим, що самі рукописи кажуть про своїх власників. Флавій, котрий, як ми пересвідчуємося достатньо поінформований про есеїв, описуючи три релігійно-суспільні рухи – «філософії» (φίλοσοφείται) або «секти» (αἱρέσεων), непропорційно відводить есеям 42 з 47 параграфів («Юдейська війна» II, § 119–161). Матеріал Флавія включає цілу гаму есеїського життя і світогляду: від високого і надприродного (наприклад, віри в передвизначення) до край тривіального (скажімо, заборони публічно плювати в коло). Останнє фігурує також у кумранському манускрипті «Устав громади» (1QS 7, 13): «Людина, яка плює на засіданні старійшин, має бути покарана тридцять

<sup>1</sup> Е. Сукенік дійшов такого висновку (у його щоденнику запис від 6 лютого 1948 р.) усього через два місяці після придбання перших трьох рукописів [Sukenik 1948, 16]. Два роки по тому до аналогічних висновків дійшли Вільям Браунлі (*Brownlee William. A Comparison of the Covenanters of the Dead Sea Scrolls with the Pre-Christian Jewish Sects // Biblical Archaeologist*, 13 (1950) і Андре Дюпон-Сомер (*Dupont-Sommer André. Aperçus préliminaire sur les manuscrits de la mer Morte*. Paris, 1950).

<sup>2</sup> Хоча Флавій і сучасник, але пише свою історію, зокрема і про есеїв, уже постфактум, після Катастрофи 70 р. н.е. Згадуючи есеїську групу, яка існує поряд з іншими, Флавій узагалі має на увазі II ст. до н.е., а точніше часи правління Йонатана, сина Матіт'ягу (152–142 рр. до н.е.).

днів» (наприклад, скороченням порції їжі) [Тексты Кумрана 2009, 119]. Як Філон, так і Флавій оповідають нам про есеїв, як таких, що сповідують безшлюбність, хоча Флавію відомо також про есеїв, які мають свої сім'ї («Юдейська війна» II, § 160–161) [Тексты Кумрана 1971, 356–357]. Пліній Старший, ще один сучасник і автор, розповідає про есеїв, які проживають на північно-західному узбережжі Мертвого моря (цю позицію розділяють майже всі дослідники), і що одна з есейських груп «не має з-поміж себе жінок, відмовляється від сексуального задоволення, не має грошей і живе серед пальм» («Натуральна історія» 5, 17, § 73) [Амусин 1971, 339].

Територія Кумрану площею 4500 квадратних метрів, подібна до інших територій з руїнами у цьому регіоні, збереглася достатньо добре. Упродовж 19 століть, відколи ця територія була полишена, вона фактично не зазнавала впливу людської діяльності.

Археологічні артефакти для представників кумрано-есеїської теорії стали беззаперечним свідченням існування в Кумрані давнього «монастиря», точніше релігійної обителі. Усе ніби вказувало на колишню присутність там аскетизму і спільнотної організації. Бідно збудовані стіни не були відштукатурені і були майже повністю позбавлені внутрішнього оздоблення. Керамічні вироби, що були місцевого виробництва, мали неясковий вигляд, використовувалися винятково в утилітаристських цілях і були представлені в обмеженому наборі [Magness 2002, 73–90]. Спільнотний характер підтверджується і наявністю лише однієї кухні та однієї їдальні для близько 150–200 членів громади. Проте чи не найбільшим аргументом на користь того, що Кумран був місцем релігійного призначення, є наявність *мікваот* (цистерни для ритуального занурення). Загалом ніде більше не було виявлено таких великих мікваот і компактності їхнього розміщення (10 на ділянку ледве більшу за один акр). Ці цистерни мають чітко виражені риси: сходні з символічними розділювальними стінами означали демаркацію приміщення між тими, хто переходив у стан ритуальної нечистоти, і тими, хто позбавлявся її, стаючи чистими [Reich 1988, 102–107; Reich 2000, 728–731]. Узагалі, питання ритуального занурення для очищення від нечистоти було спільним і важливим для всіх суспільно-релігійних груп часів Другого Храму, однак ніде більше нам не трапляється така акцентуація цієї культової дії, як у Кумрані.

**Триступеневий поділ.** Стародавні історіописці, особливо Флавій, оповідають про те, що наприкінці епохи Другого Храму в юдаїзмі існу-

вали три релігійні рухи: фарисеї, садукеї та есеї. У дослідників виникали сумніви щодо точності Флавієвих повідомлень, адже писав він уже після Юдейської війни, *post factum*, звертаючись до римської аудиторії, підлаштовуючи свою працю під неї, а тому значно спрощуючи останню для розуміння імперського читача. Тим не менше, деякі кумранські рукописи, зокрема Пешер Нахум – 4QpNah (коментар на книгу біблійного пророка Наума)<sup>3</sup>, мають той самий триступеневий поділ; рухи, щоправда, називаються не своїми звичними іменами, а алегорично: Ефраїм, Менаше і Єгуда [Amoussine 1963, 386–396; Flusser 1981, 121–166]. Велике зібрання манускриптів з Кумрану складається винятково з релігійних текстів і не містить жодних історичних описів. Пешер Нахум є певним винятком, оскільки він згадує про історичну подію, відому нам від Флавія. Подія, зазначена в цьому коментарі, стосується жахливої помсти хасмонейського царя Олександра Янная своїм опонентам – фарисеям, коли у 88 р. до н. е. було розп'ято 800 їхніх представників. Звідси ми можемо припустити, що Ефраїм – це алегорія на фарисеїв, Менаше – відповідно на садукеїв, а Єгуда – на есеїв, гіпотетичних авторів зазначеного тексту.

**Предестинація.** Флавій оповідає, що есеї суворо дотримувалися ідеї передвизначення (див., наприклад: «Юдейська війна» II, § 155, 157). Вони не були єдиними прихильниками предестинації, але, схоже, що вони стали першими у цьому відношенні в історії. Цілком вірогідно, що саме вони передали її християнству, через апостола Павла та Аврелія Августіна та ін. [Broshi 2001, 238–252].

**Цвинтар.** Східну частину кумранської території займає величезний цвинтар з близько 1200 поховань [Eshel, Broshi, Freund, Schulz 2000, 135–165]. Майже всі викопані скелети є чоловічими. Кілька виявлених жінок і дітей були поховані в інакший спосіб – у напрямі схід-захід (чоловіки, натомість, орієнтовані на північ-південь). Джо Зайєс вважає, що поховання орієнтації схід-захід належать бедуїнам, палестинським мусуль-

---

<sup>3</sup> Усього відомо близько 17 пещерів на біблійні книги. На думку Джеймса Вандеркама, такі коментарі є цінними для текстології, оскільки в них цитати біблійних уривків передують тлумаченням, і тим самим вони показують, в якій формі ці уривки знали автори коментарів. Також цікавим є екзегетичний підхід: ряд давніх пророцтв перетлумачуються як такі, що стосуються часів авторів рукописів (які розуміються також як останні часи). Крім того, співвіднесення пророцтв з умовами, в яких жила громада, дозволяє більше дізнатися про життя самої громади [Вандеркам 2011, 187].



манам, які традиційно ховали своїх померлих у напрямку Мекки [Zias 2000, 220–253].

Зазначені сім аргументів формують засадничу основу концепції кумрано-есеїської обителі. Далі ми розглянемо інші поширені теорії, декотрі з яких базуються більше чи винятково на текстах, а деякі – відповідно на археології Кумрану. Найбільше спроб поєднати текстуральні й археологічні дані (подібно до кумрано-есеїської теорії) здійснює ерусалимська теорія.

### **Християни (теорії християнських зв'язків)**

Деякі дослідники другої половини ХХ ст. дійшли висновку, що мешканці Кумрану були християнами, проте між їхніми теоріями існують достатньо вагомі відмінності.

Ще на початку 50-х рр. ХХ ст., після публікації Пешер Хавакук – 1QpHab (коментар на книгу біблійного пророка Авакума) французький дослідник, професор Сорбони Андре Дюпон-Сомер був вражений подібністю згадуваного в Пешер Хавакук Учителя праведності до історичного Ісуса з Назарету. «Галілейський Учитель у тому вигляді, в якому він постає перед нами в новозавітних писаннях, є в багатьох відношеннях вражаючим перевтіленням Учителя праведності» [Dupont-Sommer 1950, 121–122; Амусин 1983, 202].

На думку Джона Алегро, Кумран являв собою есеїську колонію, де провадив свою діяльність Іван Хреститель<sup>4</sup> і де, власне, і виникло християнство. «Зараз видається можливим, що церква сприйняла образ життя секти (есеїв – В.Ч.), її устав, багато з її доктрин і безумовно значну частину фразеології, якою рясніє Новий Завіт» [Allegrò 1956, 163–165; Амусин 1983, 203].

Відповідно до погляду Барбари Тірінг, Праведним учителем був Іван Хреститель, а Ісус – ще одним згадуваним у Пешер Хавакук персонажем – Нечестивим священиком [Thiering 1992, 66–76]. Джоель Тейхер вважає, що кумраніти належали до юдейсько-християнської секти ебїонітів<sup>5</sup>, Ісус

<sup>4</sup> Професор Гарварду Френк Кросс вважав, що Іван Хреститель був посередником між Кумраном і християнством, а кумранська спільнота була попередницею християнських організаційних форм і релігійних концепцій [Амусин 1960, 227]. У монографії, виданій 1958 р., Ф. Кросс писав: «...первісне християнство являє собою продовження спільнотної й апокаліптичної традиції (хасидеїв та есеїв)» [Cross 1958, 148].

<sup>5</sup> Ебїоніти (Евіоніти, від давньоєврейського «עביונים», <евїонім>, тобто

був Праведним учителем, а Нечестивим священиком – апостол Павло [Teicher 1951, 67–99]. Роберт Ейзенман<sup>6</sup> дотримується думки про те, що Учителем праведності був Яків Молодший<sup>7</sup> [Eisenman 1986, VII]. Існує чимало причин, з яких більшість дослідників не сприймають теорії християнських зв'язків, головною з яких є хронологія: палеографічні дані відносять рукописи (що, зокрема, згадують вищезазначених персонажів) до часу виникнення християнства<sup>8</sup>. Тим не менше, цілком вірогідною є

«бідні») – єдео-християни, що продовжували дотримуватися Тори (Вчення Моше): обрізання, шабату, дістарних постанов – кашруту тощо). Можливо, назва походить від Ебіона, засновника секти. Секта вірогідно виникла до 70-х рр. н.е., а припинила своє існування в IV–VII ст. Більше див.: **International Standard Bible Encyclopedia**. Vol. 2 (E–J). Grand Rapids, Mich., 1982, pp. 9–10.

<sup>6</sup> Детальніше див.: Eisenman Robert. **James the Brother of Jesus: The Key to Unlocking the Secrets of Early Christianity and the Dead Sea Scrolls**. New York, 1998.

<sup>7</sup> Існує кілька припущень стосовно ідентифікації Якова Молодшого, згаданого, наприклад, у Мк 15:40: 1) один з учнів Ісуса – Яків, син Алфея (Мт 10:3); 2) брат Ісуса (Мт 13:55–56, Мк 6:3, Дії 15:13, Гал 1:18–20, 2:9).

<sup>8</sup> Дискусія стосовно датування рукописів, що тривала головно між Р. де Во (стверджував, що всі кумранські знахідки належать до елліністичної доби, тобто до 63 р. до н.е.) і А. Дюпон-Сомером (відносив знахідки до ранньоримської епохи, тобто після 63 р. н.е.), була відкорельована знахідками 1950-х рр. і відповідними палеографічними та археологічними дослідженнями до широкого відтинку часу: II ст. до н.е. – I ст. н.е. [Vermes 1999, 3]. Натомість, останнім часом у зазначеній кореляції ряд дослідників усе більше вбачає певну заангажованість, бажання звести в часі рукописи і постать Ісуса, тим самим прагнучи довести історичність останнього, особливо враховуючи те, що згаданий у рукописах Учитель праведності багато в чому збігався з образом Ісуса. Так, Грег Дудна, сумуючи всі дискусії довкола датування манускриптів, робить висновок, що вони були написані не пізніше I ст. н.е. [Galor, Zangenberg 2006, 5; Doudna 2004; див. також: Doudna Gregory. Redating the Dead Sea Scrolls Found at Qumran: the Case for 63 BCE // **Qumran Chronicle** 8 (1999)]. Майкл Вайз, який здійснив аналіз прихованих натяків у текстах рукописів, виявив, що шість таких натяків належать до людей і подій, що існували чи відбувалися у II ст. до н.е., 26 – до людей і подій I ст. до н.е., і немає жодного, що належав би до часу пізніше 37 р. до н.е. На цій підставі М. Вайз висноує, що майже 90 % усіх кумранських рукописів було написано чи переписано в I ст. до н.е., причому 52 % з них – у десятиріччі між 45 і 35 рр. до н.е. [Wise, Abegg, Cook 1996, 14; див. також: Wise Michael. Dating the Teacher of Righteousness and the Floruit of His Move-

можливість взаємних контактів між есейським і ранньохристиянським рухами (включаючи перетікання), якщо абстрагуватися від «есеїського авторства» манускриптів.

### **Теорія вигадки (підроблених манускриптів)**

Ця ідея, є, м'яко кажучи, дивною і абсурдною. Важко навіть уявити, як така кількість знаних і авторитетних науковців могла підробити манускрипти. Автор цього звинувачення професор Філадельфійського коледжу Дропсі Соломон Цейтлін здійснив цілу низку саркастичних публікацій, нападаючи на тодішніх дослідників-кумраністів і вживаючи такі слова, як «фальсифікація», «містифікація», «фікція» [Zeitlin 1952, 5–36]. Ця теорія не заслуговує детального вивчення, позаяк палеографічні й радіокарбонні аналізи встановили давнє і автентичне походження рукописів.

### **Караїми**

Як альтернативу твердженню про підробку манускриптів Соломон Цейтлін запропонував думку про те, що текст відомий як CD або Дамаський документ (також знаний як цадокідські фрагменти)<sup>9</sup> належить до середньовічної секти караїмів [Zeitlin 1952, 5–36]. Ця думка є невиправданою суто з хронологічних причин, адже існує значний розрив принаймні у 7-8 століть з моменту, коли кумранські тексти було складено, і до часу, коли зародилося караїмство. Хоча справді існує незаперечна подібність між ідеологіями кумранських манускриптів і караїмів середньовіччя. Більш вірогідним, на думку дослідників є те, що рукописи, знайдені в Кумрані в IX ст., справили помітний вплив на караїмську спільноту в Єрусалимі [Astren 2000, 462–465].

---

ment // **Journal of Biblical Literature** 122/1 (2003)].

<sup>9</sup> Першу копію Дамаського документа, знайдену наприкінці XIX ст. в Каїрській генізі, а пізніше включену до складу кумранських манускриптів, було опубліковано Соломоном Шехтером (Documents of Jewish Sectaries. Vol. 1: Fragments of a Zadokite Work. Cambridge, 1910) і С. Цейтліном (The Zadokite Fragments: Facsimile of the Manuscripts in the Cairo Genizah Collection in the Possession of the University Library, Cambridge, England. Philadelphia, 1952) як колонки I–XVI CD. Факсиміле більш кращої якості і нову транскрипцію, здійснену Елішою Кімроном, було видано Магеном Броші у: Broshi Magen (ed.). The Damascus Document Reconsidered. Jerusalem, 1992.

## Фарисеї

У той час, як на роль імовірних мешканців Кумрану і власників рукописів пропонувалися різні суспільно-релігійні групи, не були оминуті увагою і фарисеї. Зв'язку між Дамаським документом і фарисейською галахою присвятили свої праці Луїс Гінзберг (ще задовго до відкриття кумранських рукописів) і Хаїм Рабін<sup>10</sup> [Baumgarten 1958, 249; VanderKam, Flint 2002, 252]. Як мовилося раніше, Пешер Нахум гіпотетично згадує про фарисеїв, називаючи їх алегоричним ім'ям Ефраїм. Також у цьому тексті (наприклад, 4Q pNah II, 2) на фарисеїв натякає зневажливе позначення-апеляція «תלוקתת שררד», <доршеї гахалакот> (перекладається по різному: «тлумачі слизького», «тлумачі пустого», «шукачі лестоців», «шукачі розбрату» тощо)<sup>11</sup>. Важливий полемічний текст Мікцат Маасей Гатора<sup>12</sup> приписує своїм супротивникам закони, які пізніше талмудичні джерела припишуть власним попередникам, що були безсумнівно фарисеями [Baumgarten 2000, 657–663].

## Садукеї

Садукеї також були запропоновані як кандидати у автори і власники кумранських рукописів [North 1955, 164–188]. Як зазначалося раніше, садукеї гіпотетично згадуються в кумранських коментарях як окрема група під знаковим ім'ям Менаше. Проте існують і інші міркування, що намагаються спростувати ідентифікацію садукеїв з авторами кумранських текстів. Садукеї, згідно з описом Флавія, були аристократичною групою (наприклад див.: «Юдейські старожитності» XIII, 10, 6; XVIII, 1, 4), теологія якої різко контрастувала з теологією манускриптів, що підносила бідність (ледь не вперше в історії) до рівня благої і навіть необхідної цінності. Садукеї заперечували існування ангелів (Дії 23:8) у той час, як ангели відіграють у рукописах значну роль [Mach 2000, 24–

<sup>10</sup> Детальніше див.: *Ginzburg Louis*. An Unknown Jewish Sect. New York, 1967 (оригінальна праця: *Eine unbekannte jüdische Sekte*. New York, 1922); *Rabin Chaim*. *Qumran Studies*. Oxford, 1957.

<sup>11</sup> Більше про значення та інтерпретацію «תלוקתת שררד» див.: Амусин 1971, 218–219; Berrin Shani. *The Peshar Nachum Scroll from Qumran: An Exegetical Study of 4Q169*. Leiden, 2004, pp. 91–99.

<sup>12</sup> Детальніше див.: *Schiffman Lawrence*. *Miqtsat Maasei Ha-Torah / Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. Vol. 2 / Lawrence Schiffman, James VanderKam (eds). Oxford–New York, 2000.

27]. Садукеї також не вірили у воскресіння (Лк 29:27-38), на відміну від авторів кумранських текстів [Nickelsburg 2000, 764–767].

Вищезазначений Мікшат Маасей Гатора розглядає близько двадцяти галахот (релігійних правил), через які автор тексту не погоджується зі своїми неназваними опонентами. Щоправда, два чи три пункти галахот усе ж узгоджуються зі садукейськими галахот, що згадуються в Талмуді. Проте це, ясна річ, не робить Кумран садукейським; трьох з двадцяти пунктів явно недостатньо для такої ідентифікації, більше того – різні школи не повинні не згоджуватися із законами своїх опонентів стовідсотково [Schiffman 2002, 170]. Тим не менше, цілком імовірно, хоча й далеко не однозначно, що есейських рух розгорнувся вже в період розколу в садукейському середовищі.

### **Зелоти**

Два оксфордських дослідника незалежно один від одного висловили думку про те, що рукописи слід однозначно віднести до контексту Першого єврейського повстання (відомого також як Юдейська війна 66–73 рр.), і що кумраніти були не ким іншими, як *зелотами* (івр. «канаїм») або *сікаріями* – зачинателями антиримського повстання в Юдеї. Відомий історик Сесіл Рот уже в 1958 р. припустив, що кумранське поселення замешкували зелоти (воно слугувало їм фортифікаційним укріпленням), а сувої, знайдені там у печерах, а також у Масаді, належали насправді не есеям, а зелотам<sup>13</sup>, і це була остання група, яка сховала свої скарби в Юдейській пустелі [Golb 1996, 124, 135]. Цей погляд був дещо пізніше розвинутий його колегою Годфрі Драйвером. Британські дослідники<sup>14</sup> спиралися головню на той факт, що деякі сувої (приміром, частково «Сувій війни» – 1QM) виражали яскраво помітний апокаліптизм [Golb 1996, 35]. Проте знову ж таки, палеографічні й радіовуглецеві дані зробили цю теорію неспроможною.

### **Аграрно-господарська установа**

<sup>13</sup> Одночасно з С. Ротом про зв'язок зелотів із Кумраном заявив і французький дослідник Анрі дель Медіко. Див.: Del Medico Henri. Le Mythe des Esséniens. Paris, 1958.

<sup>14</sup> Детальніше див.: Roth Cecil. The Historical Background of the Dead Sea Scrolls. Oxford, 1958; Driver Godfrey. The Judaean Scrolls: The Problem and a Solution. Oxford, 1965.

Щонайменше півдюжини дослідників припустили, що кумранський комплекс являв собою аграрно-господарську установу. Кожний із прихильників цієї теорії має власну версію, але більшість із них погоджується між собою принаймні у двох речах: 1) на території Кумрану розташовувалася своєрідна *villa rustica*; 2) бальзам, найцінніший продукт палестинського аграрного господарства, був невід'ємним компонентом економічного життя поселення (Джозеф Патріч, Роберт Донсіл, Полін Донсіл-Вот, Їзар Гіршфельд). Зазначена теорія викликала свого часу ряд зауважень. Чому хтось забажав жити в цій місцевості з її суворим кліматом і відсутністю води? Саме поселення збудоване нашвидкуруч, відсутні декорації, воно позбавлене всіх зручностей, необхідних у *villa rustica*, має простий посуд і зовсім не має спальних кімнат [Magness 1994, 397–419]. Виробництво бальзаму в регіоні також має свої складнощі. Подружжя Донсіл вважає, що на трикутній терасі на південь від Кумрану розташовувався гай [детальніше див.: Donceel, Donceel-Voûte 1994, 1–38]. Позаяк, на думку їхніх критиків, у цій місцевості відсутні будь-які іригаційні споруди, точніше їхні рештки, наявність гаю виглядає малоймовірною. До того ж бальзам не може зберегтися в цьому посушливому регіоні (з випаровуванням до 2600 мм на рік) без зрошення [Broshi, Eshel 2004, 166]. Ї. Гіршфельд, у свою чергу, локалізує бальзамові гаї в прилеглий оазі Ейн Фешха [Hirschfeld 2004, 183–185]. На його думку, поєднання свіжої води і рясного сонячного світла робить оазу Ейн Фешха, подібно до інших у долині Мертвого моря, сприятливою для аграрного господарства [Hirschfeld 2004, 185]. Проте, за твердженням М. Броші й Х. Ешель, це є проблемно з огляду на те, що джерела в цій місцевості дуже солоні для бальзаму і практично для всіх культивованих рослин, за винятком фінікових пальм [Broshi, Eshel 2004, 166].

### **Караванно-перевалочний і торговий пункт**

Алан Кроун і його учениця Ліна Кансейл дотримуються погляду, що Кумран був розташований на одному з основних торговельних маршрутів, а отже, його було зведено в комерційно-торгових цілях [Crown, Cansdale 1994, 24–36; 73–78]. Насправді, ніяких важливих і головних маршрутів тут не існувало, ані з півдня на схід, ані зі сходу на захід. Позаяк рівень води в Кумрані навіть у найкращу пору був на 395 м нижче рівня моря, вода досягала скель на півдні, і жодна дорога не могла б іс-

увати там – ситуація, актуальна навіть для перших двох третин ХХ ст. [Broshi 1999, 273–276].

## Фортеця

Норман Голб, професор Чиказького університету, який вважає, що рукописи Мертвого моря походять з Єрусалиму [пор.: Rengstorf 1960, 21–22; Hutchesson 2000, 33] дотримується погляду, що стосунок манускриптів до кумранського поселення лише випадковий, і що це місце ніколи не відіграло ролі монастиря, *a fortiori*, есейського. Він називає Кумран Іродіанською фортецею<sup>15</sup>, частиною фортифікаційного оточення Єрусалиму, найвідомішою з якого є Масада [Golb 1996, 12–13]. На думку його опонентів, головно численних представників кумрано-есеїської теорії, уподібнювати Кумран до Масади абсурдно, оскільки для цього немає відповідних археологічних доказів. Хоча Н. Голб, тим не менше, наводить свою «археологічну» аргументацію. На думку основних опонентів Н. Голба, Кумран узагалі не міг відігравати роль фортеці, оскільки його стіни було зведено на сухій кладці з допомогою необроблених і непридатних польових каменів, які до того ж є надто вузькими (60–70 см), аби служити будь-якій обороні; у той же час входи до поселення є незахищеними, і розміщені вони не там, де зазвичай розміщені вхідні ділян-

<sup>15</sup> Ще в ХІХ ст., коли почалися перші археологічні спроби в Кумрані, з'явилася думка про існування на території Кумрану фортеці, щоправда римської. Така думка була поширена, власне, з 1873–1874 рр., коли проводив розкопки французький семітолог і епіграфіст Шарль Клермон-Ганно, до 1947 р., коли було виявлено сувої-манускрипти. При цьому археологи ХІХ ст. не могли пояснити великих розмірів кумранського некрополя (бл. 1100 могил). Насправді, після виявлення рукописів, перед тим як сформувалася остаточно кумрано-есеїська теорія, висувалася гіпотеза про первісне фортифікаційне призначення Кумрану, причому датувалася юдейська фортеця VII чи навіть VIII ст. до н.е. [Golb 1996, 9]. Цікаву думку було також висловлено до виявлення рукописів, у 1938 р., біблієстом Мартіном Нотом. Він висловив гіпотезу про те, що Хірбет-Кумран варто ідентифікувати зі згаданим у біблійній книзі Єшошуа (Ісуса Навина) 15:62 «Соляним містом», «עִיר הַמֶּלַח» (<ір гамелах>), назвою одного з шести міст пустелі [Noth 1938, 72]. Після того як перші розкопки Хірбет-Кумрану виявили лише рештки елліністично-римського поселення, М. Нот у другому виданні своєї праці відмовився від своєї гіпотези [Noth 1953, 100]. Однак розкопки 1954 р. дозволили йому в 1955 р. знову повернутися до своєї гіпотези і аргументувати її новим матеріалом [Noth 1955, 111–123].

ки у фортецях. Щодо рукописів, то Н. Голб стверджує, як уже було зазначено, що вони походять з Єрусалиму і є продуктом літературної/переписної діяльності не однієї, а різних груп юдейської спільноти періоду Другого Храму.

### **Центр виробництва кераміки**

Їцхак Маген і Юваль Пелег дотримуються думки, що рукописи в Кумран міг принести хто завгодно, враховуючи біженців, які рятувалися від римлян. Дехто з них забирав із собою коштовні сувої, але пізніше, подолавши Юдейські пагорби й опинившись перед необхідністю пробиратися морським берегом, не захотіли нести їх із собою і вирішили сховати. Таким чином, це не сектантські писання, есейські, садукейські, або храмові, це – література юдаїзму в цілому, література юдаїзму часів Другого храму [Magen, Peleg 2008, 65; Magen, Peleg 2006, 113]. При цьому, на відміну від Н. Голба, зазначені дослідники вважають, що сектантські тексти з числа рукописів Мертвого моря не могли походити з Єрусалиму та храму через те, що містили опозиційні до храмової еліти ідеї; скоріше за все вони походили, на їхню думку, з бібліотек юдейських міст за межами Єрусалиму [Magen, Peleg 2006, 113]. Ї. Маген і Ю. Пелег також стверджують, що в I ст. до н.е. есеї не проживали в Кумрані. На цьому місці розташовувалася фортеця, а в подальшому, до самого зруйнування Другого храму, у Кумрані зосереджувався центр гончарного виробництва. Про останній, на їхню думку, засвідчують знайдені у величезній кількості керамічні посудини і відповідні майстерні [Magen, Peleg 2006, 109–111].

### **Центр обробки папірису**

Ця ідея, запропонована Шахар Шапіро, не розв'язує по суті жодної з проблем і являє собою проблему-в-собі [Shapiro 1997, 91–116, 215–223]. Незрозуміло, навіщо такому виробничому центру (або центру обробки) бути зведеним так далеко від місця вирощування папірису? А також у місці, що не має регулярного постачання води? Болота долини Хула<sup>16</sup> розташовані близько 200 км на північ по прямій. Якщо хтось наполягав на виробництві папірису на березі Мертвого моря, то довгий шлях для

<sup>16</sup> Хула (Емек гаХула) – долина на півночі Ізраїлю, багата на прісну воду. Здавна в долині існувало озеро Хула (біблійне озеро Мером), що разом із болотами навколо, було осушене в 1950-х рр. з метою покращення навколишнього середовища для потреб сільського господарства.



транспортування матеріалу приводив би до його гниття ще до прибуття до місця призначення.

### Скептики

До цього моменту ми оглянули більше десяти теорій, проте наостанок звернемося ще до однієї категорії, яку дослідники прозвали агностиками [Trompf 2002, 136–139], а ми схильні називати їх радше скептиками. Члени цієї групи, як правило, є першокласними дослідниками зі значними науковими внесками та гарною репутацією (наприклад, Schiffman 1975, 136; Talmon 1989, 184; Goodman 1995, 161–166). Їхнім основним аргументом є те, що даних, наявних у нас, недостатньо для достеменного встановлення авторів і власників манускриптів. Власне, до такої позиції частково схиляється і автор<sup>17</sup>, хоча така позиція по правді збиває з пантелику тих, хто цікавиться кумранською проблематикою, беручи до уваги таку кількість рукописів, доволі докладну інформацію письменників-сучасників, зрештою, яскраві й непогано збережені археологічні артефакти. Більшість дослідників минулого вважали б себе щасливими від того, що існує така кількість матеріалу. Як пожартували М. Броші й Х. Ешель, якби доказові критерії зазначеної групи вчених було прийнято міжнародною спільнотою, то більшість в'язниць світу спорожніла б принаймні вдвічі [Broshi, Eshel 2004, 166].

Підсумовуючи викладене, зазначимо, що: 1) кумраністика початку ХХІ ст. далека від одностайності і навіть гіпотетичного консенсусу в питаннях ідентифікації Кумрану і авторства рукописів Мертвого моря; кожна з теорій продовжує дотримуватися власної аргументації, у кращому разі розширюючи свої горизонти і допускаючи певну внутрішню теоретичну модифікацію; 2) на думку автора, кумрано-есеїська і єрусалимська (сюди ми відносимо як теорію Н. Голба, так і погляди деяких його послідовників на кшталт І. Магена та Ю. Пелера) теорії зарекомендували себе найкраще з теоретичної точки зору, вони є найбільш доказовими, а також такими, що були випробувані часом і тільки набули нових послідовників з-поміж дослідників; майже всі інші теорії є радше гіпотезами,

<sup>17</sup> Проте з обмовкою, що проблема ідентифікації рукописів Мертвого моря чи Кумрану полягає не стільки в недостатності матеріалу для досліджень, скільки в самій неможливості абсолютної реконструкції в кумраністиці.

а не системними теоретичними конструктами, з доволі хиткою аргументацією; 3) назагал важко стверджувати про саму можливість абсолютної реконструкції в кумраністиці, як і будь-якій іншій галузі історичного знання, що займається стародавньою проблематикою, а звідси випливає цілком прийнятна для сучасного вченого теза про дослідження як спробу суб'єктивної реконструкції.

## ЛІТЕРАТУРА

1. *Амусин Иосиф. Кумранская община.* Москва, 1983.
2. *Амусин Иосиф. Рукописи Мертвого моря.* Москва, 1960.
3. *Вандеркам Джеймс. Введение в ранний иудаизм.* Москва, 2011.
4. **Тексты Кумрана.** Вып. 1 / *Иосиф Амусин* (ред.). Москва, 1971.
5. *Allegro John. The Dead Sea Scrolls. The Story of the Recent Manuscripts Discoveries and Their Momentous Significance for Students of the Bible.* Harmondsworth, 1956.
6. *Amoussine Joseph. Ephraime et Manasse dans le Pescher de Nachum // Revue de Qumrân 4 (1963).*
7. *Astren Fred. Karaites / Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls / Schiffman Lawrence, James VanderKam (eds.). Oxford–New York, 2000.*
8. *Baumgarten Albert. Pharisees / Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls / Schiffman Lawrence, James VanderKam (eds.). Oxford–New York, 2000.*
9. *Baumgarten Joseph. Qumran Studies // Journal of Biblical Literature 3 (1958).*
10. *Broshi Magen, Eshel Hanan. Qumran and the Dead Sea Scrolls: The Contention of Twelve Theories / Religion and Society in Roman Palestine: Old Questions, New Approaches / Douglas Edwards (ed.). New York–London, 2004.*
11. *Broshi Magen. Predestination in the Bible and the Dead Sea Scrolls / Lester Grabbe, James Charlesworth (eds.) Bread, Wine, Walls and Scrolls (Journal for the Study of the Pseudepigrapha, Supplement Series 43), Sheffield, 2001.*
12. *Broshi Magen. Was Qumran a Crossroads? // Revue de Qumrân 19 (1999).*
13. *Brownlee William. A Comparison of the Covenanters of the Dead Sea Scrolls with the Pre-Christian Jewish Sects // Biblical archaeologist 13 (1950).*
14. *Cross Frank. The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies. The Haskells Lectures, 1956–1957.* Garden City, N. Y., 1958.
15. *Crown Alan, Cansdale Lena. Qumran: Was It an Essene Settlement? // Biblical Archaeology Review 20 (1994).*
16. *Doudna Greg. Redating the Dead Sea Scroll Deposits at Qumran: the Legacy of an error in Archaeological Interpretation* (June 2004). – Режим доступу: [http://www.bibleinterp.com/articles/Doudna\\_Scroll\\_Deposits\\_1.htm](http://www.bibleinterp.com/articles/Doudna_Scroll_Deposits_1.htm). – Назва з екрану.

17. *Donceel Robert, Donceel-Voûte Pauline.* The Archaeology of Khirbet Qumran / **Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site: Present Realities and Future Prospects** / Michael Wise, Norman Golb, John Collins, Dennis Perdee (eds.). New York, 1994.
18. *Dupont-Sommer André.* **Aperçus préliminaire sur les manuscrits de la mer Morte.** Paris, 1950.
19. *Eisenman Robert.* **James the Just in the Habakkuk Peshet.** Leiden, 1986.
20. *Eshel Hanan, Broshi Magen, Freund Richard, Schulz Brian.* New Data on the Cemetery of Khirbet Qumran // **Dead Sea Discoveries** 9/2 (2002).
21. *Flusser David.* Phariseer, Sadduzäer und Essener in Peshet Nachum / **Qumran** / Karl Grözinger (hrsg.). Darmstadt, 1981.
22. *Galor Katharina, Zangenberg Jürgen.* Qumran Archaeology in Search of a Consensus / **Qumran – The Site of the Dead Sea Scrolls: Archaeological Interpretations and Debates** / Katharina Galor, Jean-Baptiste Humbert, Jürgen Zangenberg (eds.). Leiden–Boston, 2006.
23. *Golb Norman.* **Who Wrote the Dead Sea Scrolls?: The Search for the Secret of Qumran.** New York, 1996.
24. *Goodman Martin.* A Note on Qumran Sectarians, the Essenes and Josephus // **Journal of Jewish Studies** 46 (1995).
25. *Hirschfeld Yizhar.* **Qumran in Context: Reassessing the Archaeological Evidence.** Peabody, Mass., 2004.
26. *Hutchesson Ian.* The Essene Hypotheses After Fifty Years: An Assessment // **Qumran Chronicle** 9 (2000).
27. *Magen Yizhak, Peleg Yival.* Back to Qumran: Ten Years of Excavation and Research, 1993–2004 / **Qumran – The Site of the Dead Sea Scrolls: Archaeological Interpretations and Debates** / Katharina Galor, Jean-Baptiste Humbert, Jürgen Zangenberg (eds.). Leiden–Boston, 2006.
28. *Mach Michael.* Angels / **Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls** / Schiffman Lawrence, James VanderKam (eds.). Oxford–New York, 2000.
29. *Magen Yizhak, Peleg Yival.* **The Qumran Excavations 1993–2004: Preliminary Report.** Jerusalem, 2008.
30. *Magness Jodi.* A Villa at Khirbet Qumran? // **Revue de Qumrân** 63 (1994).
31. *Magness Jodi.* **The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls.** Grand Rapids, MI., 2002.
32. *Nickelsburg George.* Resurrection / **Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls** / Schiffman Lawrence, James VanderKam (eds.). Oxford–New York, 2000.
33. *North Robert.* The Qumran Sadducees // **Catholic Biblical Quarterly** 17 (1955).
34. *Noth Martin.* **Das Buch Josua.** Tübingen, 1938 und 1953.
35. *Noth Martin.* Der alttestamentliche Name der Siedlung auf Chirbet Kumran // **Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins** 71 (1955).

36. *Reich Ronny*. Miqwa'ot at Khirbet Qumran and the Jerusalem Connection / **The Dead Sea Scrolls Fifty Years after their Discovery** / Lawrence Schiffman, Emanuel Tov, James VanderKam (eds.). Jerusalem, 2000.
37. *Reich Ronny*. The Hot Bath-House (Balneum), the Miqweh and the Jewish Community in the Second Temple Period // **Journal of Jewish Studies** 39/1 (1988).
38. *Rengstorf Karl*. **Hirbet Qumran and the Problem of the Dead Sea Caves**. Leiden, 1963.
39. *Schiffman Lawrence*. **Halacha at Qumran**. Leiden, 1975.
40. *Schiffman Lawrence*. The Many Battles of the Scrolls // **The Journal of Religious History** 26/2 (2002).
41. *Shapiro Shahar*. Concerning the Identity of Qumran // **Qumran Chronicle** 7 (1997).
42. *Sukenik Eliezer*. **Megillot genuzot mi-tokh geniza keduma she-nimtsea be-midbar yehuda: sekira rishona**. Yerushalayim, 1948.
43. *Talmon Shemaryahu*. **The World of Qumran from Within**. Leiden, 1989.
44. *Teicher Joel*. The Dead Sea Scrolls: Documents of the Jewish-Christian Sect of the Ebionites // **Journal of Jewish Studies** 2 (1951).
45. *Trompf Garry*. The Long History of Dead Sea Scrolls Scholarship // **The Journal of Religious History** 26/2 (2002).
46. *Thiering Barbara*. **Jesus and the Riddle of the Dead Sea Scrolls**. San Francisco, 1992.
47. *VanderKam James, Flint Peter*. **The Meaning of the Dead Sea Scrolls: Their Significance for Understanding the Bible, Judaism, Jesus, and Christianity**. San Francisco, 2002.
48. *Vermes Geza*. **An Introduction to the Complete Dead Sea Scrolls**. London, 1999.
49. *Zeitlin Solomon*. **The Zadokite Fragments: Facsimile of the Manuscripts in the Cairo Genizah Collection in the Possession of the University Library, Cambridge, England**. Philadelphia, 1952.
50. *Zias Joe*. The Cemeteries of Qumran and Celibacy: Confusion Laid to Rest // **Dead Sea Discoveries** 7/2 (2000).

## КАНОНИЧЕСКИЙ КРИТИЦИЗМ КНИГ МУДРОСТИ: НОВЫЕ ГОРИЗОНТЫ В ГЕРМЕНЕВТИКЕ

### Вступление

Мусульманские богословы характеризуют христианство и иудаизм как религии, базирующиеся на книжной культуре. Отсюда следует наименование христиан и иудеев «людьми книги». Резюмируя результаты двухвековых исследований в области взаимоотношения еврейского мировоззрения и Танаха (названного христианами Ветхим Заветом), мы не преувеличим, что для иудаизма священные тексты играли исключительно важную, всецело культуuroобразующую роль. Изучение Танаха в данном случае предстаёт как задача необходимая, поскольку понимание всех процессов в *historia* еврейского народа прямо пропорционально уровню компетентности исследователя в области истории создания, передачи и герменевтики еврейских священных писаний.

Актуальность данной работы, как и её связь с реалиями современности, состоит в презентации нового подхода к искомому целостному пониманию концептуальных основ текста Танаха. Данная статья избирательным образом коснётся вопроса о взаимосвязи понятия канона священных книг и содержания самих книг. Западноевропейская библеистика, а вслед за ней и герменевтика, рассматривают Танах не как устоявшуюся структуру со строгим центром и периферией, а как текст с вариативным расположением разделов. Новый подход, упоминаемый выше, предлагает проанализировать так называемые книги Мудрости с помощью инструментария канонического критицизма – метода для украинского исследователя, возможно, знакомого, но не применяемого для анализа религиозно и общественно значимых литературных текстов (в данном случае – Танаха). Взаимоотношения целого и части – философская проблема, коренящаяся в самой организации материи, на текстуаль-

ном уровне оборачивается вопросом: как (применительно к книгам Мудрости) организация книг, т.е. их порядок, группировка и т.д., отражается на понимании входящих в данный подканон текстов? Поскольку Танах является текстом, сложным по части композиции и составу, то в данной статье мы выделяем книги мудрости для их последующего критико-канонического анализа. За цели в данной публикации были поставлены следующие: а) резюмировать итоги современных исследований в области канонического критицизма; б) пропустить композицию Танаха и раздела *Кетувим* (книги Мудрости) через фильтр канонического критицизма с целью последующего перехода к формированию основ новой герменевтики упомянутых израильских текстов.

### **Канонический критицизм: взгляд сверху**

Мы обязаны определиться с терминами «канон» и «канонический критицизм». Канон определяется как «коллекция книг, признанных ... записанным Словом Божиим, функционирующая как правило или стандарт веры и практики»<sup>1</sup>. Здесь требуется уяснить, что сам подход к термину в дальнейшем повлияет на результаты критицизма, опирающегося на конечную форму канона. Де-факто признаётся, что канон ВЗ включает в себя тридцать девять книг; следовательно, канон исключает: апокрифическую (исходя из протестантской терминологии) или второканоническую (по православной терминологии) литературу.

«Канонический критицизм» представляет собой научную дисциплину, которая исходным пунктом для изучения считает не отдельные книги обоих Танаха, в отношении которых задавали историко-критические вопросы об авторстве, слоях, дате и *Sitz im Leben*, а «большие единицы текста и (даже) самую большую единицу, заключающую в себе всю Библию»<sup>2</sup>. Данный метод усматривает большую ценность в *наследованной* верой и практикой живого иудаизма канонической форме текста, поэтому главной целью считают «понять ту макроструктуру Ветхого Завета и работать на этой платформе»<sup>3</sup>. Хронологически метод

---

<sup>1</sup> Pocket Dictionary of Theological Terms. Ed. by S. Grenz, D. Guretski, C. Nordling. – Downers Grove, Ill., 1999. – P. 23

<sup>2</sup> *Barrera J.* The Jewish Bible and the Christian Bible. – Leiden–Grand Rapids, 1998. – P. 417.

<sup>3</sup> *Koorevaar H.* A Structural Canonical Approach for a Theology of the Old Testament. – Leuven, 2000. – P. 2.

разрабатывался в контексте превалирования историко-критических методов и может быть рассмотрен как реакция на них<sup>4</sup>.

Главную пользу, которую можно извлечь в результате приложения исследуемого нами метода к тексту (в нашем случае) книг Мудрости, – как и указывалось в начале статьи, – обнаруживают в герменевтике. Исходя из аксиоматического тезиса о непосредственном влиянии контекста на интерпретацию текста, Бревард Чайлдз, один из пионеров в развитии канонического критицизма (в дальнейшем – КК), считает, что «канон формирует контекст, из которого реально кроить настоящее библейское богословие и переоценить слои библейских текстов, которые были забыты библейским критицизмом»<sup>5</sup>. При этом подразумевается, что ветхозаветный канон является сознательно организованной, с нуждающимися в дешифровке идеями, группой книг. Любая секция ветхозаветных библейских текстов, будучи включенной в каноническую макроструктуру, позволяет таким образом увидеть нам «знаки и линии, свидетельствующие об акцентах в послании Ветхого Завета»<sup>6</sup>, то есть очевидные герменевтические подсказки, часто сводимые к коннотациям<sup>7</sup>. Особо отметим, что большую роль в данном случае играет порядок книг в каноне<sup>8</sup>. При использовании некоторых техник, связанных с вычислением текстуально-структурного центра и отдельных блоков, вопрос порядка превращается в ключевой вопрос<sup>9</sup>.

В нашем исследовании субъектом анализа будет так называемый блок Мудрости или *Wisdom-canon*<sup>10</sup> – блок, следующий после *Priest-canon* и *Prophet-canon* (или же, в устоявшихся на постсоветском пространстве, в Пятикнижии и книгах пророков). Часто считалось, что «третья часть еврейского канона выглядела мусорным углом, которому явно недостава-

<sup>4</sup> *Мень А.* Библиологический словарь. Т. 2. – М., 2002. – С. 29.

<sup>5</sup> *Barrera J.* *The Jewish Bible and the Christian Bible.* – P. 416–417; *Anchor Bible Dictionary.* Vol. 1. – New York, 1992. – P. 843.

<sup>6</sup> *Koorevaar H.* *A Structural Canonical Approach for a Theology of the Old Testament.* – P. 10.

<sup>7</sup> *Anchor Bible Dictionary.* Vol. 1. – New York, 1992. – P. 843.

<sup>8</sup> *Koorevaar H.* *A Structural Canonical Approach for a Theology of the Old Testament.* – P. 10.

<sup>9</sup> Дальнейшее обсуждение вопроса – в следующем разделе.

<sup>10</sup> *Koorevaar H.* *A Structural Canonical Approach for a Theology of the Old Testament.* – P. 4.

ло когерентности»<sup>11</sup>. Если же традиционные виды критики неспособны ответить, почему же еврейская традиция поместила исследуемые книги унаследованным нами образом, то КК заявляет об особой пользе своей методологии в оценке именно раздела Мудрости<sup>12</sup>. В целом, КК видит в порядке блоков еврейскую богословскую преемственность, которая, начиная падением царств в Священническом каноне и продолжая провозглашением обетований в Пророческом каноне, отводит блоку мудрости роль советчика в жизни «between the times»<sup>13</sup>, то есть в промежутках между исполнением проклятий пророков и обещанным восстановлением. Богословское значение *Hagiographia*<sup>14</sup> заключается в том, чтобы дать основания для жизни в общине, которая окружена язычниками и насаждаемыми ими религией и культурой<sup>15</sup>.

### **Порядок книг Кетувим: фактор логики**

Перед тем, как применять к исследуемому нами разделу книг Танаха процедуры, прописываемые каноническим критицизмом, крайне необходимо пристально взглянуть на следующий нюанс. Как будет видно далее, КК чаще всего делает специфические выводы, исходя из самого порядка книг и соотношений книг, вытекающих из непосредственной структуры. Ясно, что порядок, считающийся нормативным, будет непосредственно влиять на ожидаемые результаты исследований.

Исследователями признаётся, что порядок книг в тех манускриптах Танаха, считающихся достоверными, заметно отличается друг от друга. Ясно, что есть более древние структурные подразделения (Тора, Невим), характеризующиеся большей устойчивостью к структурным изменениям; общеизвестно, что блок Мудрости является самым сложным в плане реконструкции оригинальной компиляции. До нашего времени сохранились следующие традиции позиционирования книг:

---

<sup>11</sup> Childs B. Introduction to the Old Testament as a Scripture. – Philadelphia, 1979. – P. 501.

<sup>12</sup> Koorevaar H. A Structural Canonical Approach for a Theology of the Old Testament. – P. 4.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Греческий аналог Кетувим.

<sup>15</sup> Anchor Bible Dictionary. Vol. 1. – New York, 1992. – P. 843.



	<b>Tiberian and Spanish</b> манускрипты + несколько mss, возраст которых больше XII века	<b>Немецкие и французские</b> манускрипты (+ большинство изданий) [5,502]	<b>Трактат Baba Bathra</b> , 14b-15a
Порядок книг	1-2 Паралипоменон Псалтырь Иов Притчи <i>Мегиллот</i> Даниил Ездра-Неемия	Псалтырь Притчи Иов <i>Мегиллот</i> Даниил Ездра-Неемия 1-2 Паралипоменон	<i>Руфь</i> Псалтырь Иов Притчи <i>Экклезиаст</i> <i>Песнь Песней</i> <i>Плач Иеремии</i> Даниил <i>Эсфирь</i> Ездра-Неемия 1-2 Паралипоменон

Как видно, на данный момент исследователи насчитывают как минимум три образца порядка книг, которые значительно отличаются друг от друга. Так или иначе, мы опускаем при обсуждении свидетельство Септуагинты, которое показывает стремление греческих интерпретаторов выправить порядок книг с помощью логики, в то время как еврейские списки и их трёхчастное деление отражают процесс принятия книг в Танах<sup>16</sup>.

1. Порядок, отраженный в большинстве лучших Тиберийских (а это: Алеппский и Ленинградский кодексы) и Испанских рукописей, показывает, что раздел начинался книгами Хроник и заканчивался книгами Ездры–Неемии<sup>17</sup>. Были предприняты попытки понять, почему книги расположены именно таким образом. Некоторые исследователи соглашались, что начало иллюстрирует позитивное отношение к возможностям человека слушаться Бога (после мрачных свидетельств пророков), конец венчает идею противодействия ассимиляции евреев, чей образ жизни все

<sup>16</sup> Тоу Э. Текстология Ветхого Завета. – М., 2001. – С. 130.

<sup>17</sup> Anchor Bible Dictionary. Vol. 1. – P. 840–846.

более и более детерминировался окружающей их языческой средой<sup>18</sup>.

2. Третья колонна является свидетелем традиции, которая берет свое начало в талмудической литературе, конкретно в трактате *Baba Bathra*, 14-15а и манускриптах, датируемых позднее Тиберийских манускриптов<sup>19</sup>. Данный источник имеет своим началом книгу Руфь. Разрывая наиболее устойчивый блок книг в разделе мудрости – Мегиллот, он оканчивается, подобно немецким и французским манускриптам, книгами Хроник, что также наводит на мысль, что книги Хроник первоначально в еврейской традиции занимали именно то место, в котором они находятся в указанном трактате<sup>20</sup>. Некоторые исследователи<sup>21</sup> считают данный вариант наиболее уместным по той причине, что, как видится, воспроизводит мнение, существовавшее в начале III в. н.э., корни которого, однако, обнаруживаются ещё раньше.

Не предосудительно отметить, что и данная позиция, опираясь только на сходство между каноническими традициями и свидетельством одного трактата, не имеет право претендовать на неоспоримую истину, однако в данной работе будет подразумеваться, что порядок ветхозаветных книг в каноне был именно таким, каким он зафиксирован в Талмуде.

Очевидной чертой принимаемого нами порядка книг является та, что не отрицает разрыв блока Мегиллот<sup>22</sup>. Остальные свидетельства оставляют блок в целостности. Причины, по которым это было совершено, не вполне ясны, однако можно заключить следующее. Скорее всего, основными причинами были историко-богословские, т.е. те, о которых будет вестись речь в следующих разделах. КК в том, что мы называем «каноническим редактированием», видит результат осмысленного труда редакторов, стремившихся данными перестановками акцентировать внимание читателей на важном.

---

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Ibid. – P. 840.

<sup>20</sup> *Barrera J.* The Jewish Bible and the Christian Bible. – P. 160.

<sup>21</sup> *Koorevaar H.* A Structural Canonical Approach for a Theology of the Old Testament. – P. 36–38.

<sup>22</sup> *Anchor Bible Dictionary*. Vol. 1. – P. 840.

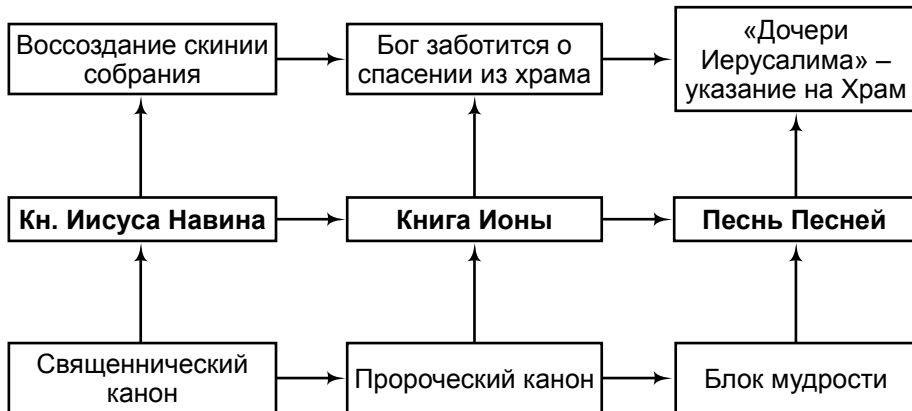
## Книги мудрости и канонический критицизм

На данном этапе необходимо перейти к изложению результатов исследований, которые проводились исходя из принципов КК. В работе мы рассмотрим два направления деятельности, примыкающие к КК. Мы обратим внимание на выводы, результирующие анализ месторасположения блока книг мудрости. Второе направление заострит внимание на деталях, выводимых из последствий фактов нахождения тех или иных книг в блоке *ketubim*.

В данной статье, в основном, использовался подход профессора Хендрика Кооревара. Согласно его позиции, основополагающими инструментами КК являются следующие: принцип начала и конца, принцип центра, линии *toledoth* (родословия) и – отдельно – книги Хроник.

### А) Общая картина

Хотя данный момент прямо не касается нашей работы, тем не менее, для более основательного понимания КК необходимо иметь в виду, что тема *Храма* проходит красной нитью через все полотно Танаха. Кооревар предлагает следующую схему, которая в значительной степени проясняет положение вещей<sup>23</sup>:



Считается, что как серединой священнического канона является книга Иисуса Навина, смысловой центр которой замыкается на Силоме, так в

<sup>23</sup> Barrera J. The Jewish Bible and the Christian Bible. – P. 8–10, 17.

пророческом каноне подобную роль играет книга Ионы, показывающая, что книга Ионы имеет дело с задачей пророка, который сам по себе есть представитель Израиля, народа священников: провозглашать разрушение Ниневии, столицы самого сильного государства на тот момент. Сам же пророк рискует потерять свою жизнь, и его единственная надежда – Бог Яхве, который отвечает из святого храма (Иона 2:5,8)<sup>24</sup>.

Наконец, в блоке Мудрости роль срединной книги играет книга Песнь Песней, центр тяжести которой повествует о «дщерях Иерусалимских»<sup>25</sup>. Само упоминание об Иерусалиме у каждого, слушавшего чтение свитка, вызывало богатый спектр ассоциаций, связанных с поклонением Богу в храме и с заветными отношениями между Яхве и Израилем. В конечном итоге, «...если мы сделаем синопсис (идей, заключенных в каждом разделе – А.Г.), тогда Моисей умирает с перспективой на землю, Иоахим прощён и живет с надеждой на землю, но именно через Кира, персидского царя, всем израильтянам свободна дорога для выполнения их обязанностей как народа священников, с Храмом, всем народам».

## **Б) Принцип начала и конца**

На протяжении работы мы уже несколько раз упоминали этот принцип, подразумевая под ним то, что начало и конец любого произведения играют более важную роль, нежели обычный текст, хотя значимость середины по умолчанию несёт основную смысловую нагрузку. В случае рассмотрения блока Мудрости подразумевается, что в начале раздела находится книга Руфь, в конце – книги Хроник. При анализе содержания и взаимосвязей между этими книгами мы можем заметить следующее.

Книга Руфь, как выясняется, во многом похожа на Хроники ввиду наличия определённых тем, характерных, в целом, для всего Танаха. Руфь, главный персонаж книги, стала прабабушкой Давида, помазанника. Добавленное позднее точное родословие Давида<sup>26</sup> подтверждает, что евреи видели в книге более чем историю о жизненных перипетиях моавитянки. Здесь мы наблюдаем значительный акцент на царе Давиде. С другой стороны, ударение Хроник – также на Давиде. Также известно, что одной из богословских целей книг Хроник было высвечивание – посредством

<sup>24</sup> Ibid. – Р. 17.

<sup>25</sup> Песнь Песней 2:7, 3:5, 8:4.

<sup>26</sup> *Ла Сор У.* Обзор Ветхого Завета. – Одесса, 1998. – С. 557.

метода истории редакций – позитивных моментов, характеризовавших как правление Давида, так и его самого.

Можно отметить, что в книге Руфь Бог действовал через женщину, которая по происхождению была язычницей, однако стала частью звена тех, кто стали прародителями помазанника Божьего, Давида. Данное обстоятельство немало смущало иудеев, тщательно заботившихся о предотвращении контактов с *гойим*. Однако в последних главах второй книги главным действующим лицом становится перс Кир, который Яхве характеризуется в Ис. 45:1 как «помазанник Мой». Оба были связаны с Храмом: первый имел желание его построить, второй позволил осуществить возведение второго Храма. Обоим, исходя из текстов, царство было дано Богом – через «помазание», притом помазание, относимое к Киру, необходимо понимать фигурально. Возникает определенный конфликт: если язычница из книги Руфь «родила» Давида, а Сам Бог именуется Кира Своим Помазанником, тогда появляется закономерный вопрос: кто есть на самом деле упомянутый «помазанник» или Мессия<sup>27</sup>?

## **В) Принцип центра**

Мы уже касались данного принципа во время обсуждения концепции начала и конца. Однозначно, что данный метод по большей части работает при исследовании Торы и Невиим, как это убедительно показывает Кореваар<sup>28</sup>. Однако следует отметить, что книга Песнь Песней, будучи каноническим центром исследуемого нами блока книг, подводит к выводу, видимому только в тех условиях, которые учитывают текстуальные коннотации и используют ассоциативное мышление<sup>29</sup>. При этом оговаривается, что сама книга – с первого взгляда – не говорит о тех или иных аспектах мудрости. Однако тем фактом, что книга находится именно в блоке книг мудрости, тем самым ожидается, что читатель свитков будет иметь особый герменевтический подход, который (в данном случае) делает ударение на связь событий или действий главных лиц с мудростью

<sup>27</sup> *Barrera J.* The Jewish Bible and the Christian Bible. – P. 15.

<sup>28</sup> *Ibid.* – P. 16–20.

<sup>29</sup> Подобная ситуация возникает и при анализе тех книг, которые Септуагинта упорядочивает хронологически или тематически (напр., книга Иисуса Навина и книги Самуила), а еврейская традиция относит к соответствующему блоку. В данном случае это Пророческий канон. Тем самым интерпретаторам ставится задача не беспристрастного толкования, а такого толкования, которое обусловлено каноническим контекстом.

во всех многообразных и богатых оттенками её проявлениях. Считается, что всю книгу необходимо пропускать через призму мудрости.

Центр книги Песнь Песней – стихи 2:7 и 3:5. Каждый из них сообщает о «дщерях Иерусалимских», то есть о выражении, заключающем в себе теплоту и горячую любовь евреев к своему главному городу. Ассоциативно данные «дочери Иерусалима» связываются с Храмом и, далее по цепочке, с Яхве, символом реальных отношений с Которым и был Храм, посещаемый дочерьми. Здесь находится очевидный акцент на традиционной теме, часто уже пророками: Храм, люди, которые наполняют его, и верность заветным отношениям.

### Г) Toledoth-формулы

Одним из интересных методов, который используется КК для выяснения основных богословских идей, является метод индикации ключевых слов. Данный подход проистекает, прежде всего, из памятования о том, что еврейская Библия ранее передавалась в устном виде, а позже, в записанном состоянии, читалась народу. Ассоциативное мышление, а также цепкая восточная память делали возможным такую организацию книг, что ключевое слово/слова в первой книге произвольно запоминались, а во второй и так далее книгах, при упоминании данного слова или словосочетания, вспоминался предыдущий контекст, проводились параллели, и процесс осмысления переходил в более высокую плоскость.

Коореваар сосредотачивает своё внимание на словосочетании «вот родословие»<sup>30</sup>. Мы уже останавливались на факте, что родословие как перечисление предков определенного важного в рассказе человека играет значительную роль в блоке Мудрости. Замечено, что только в Бытии содержится 11 словосочетаний «вот родословие»<sup>31</sup>; чаще всего они играют роль маркеров, отделяющих одну священную историю от другой. Иаков был последним персонажем, к которому относилось исследуемое словосочетание; ни одна книга до Числ. 3:1 не упоминает далее «толедот». В Числ. 3:1 находятся сведения о родословиях Аарона и Моисея, Аарон станет начальником священнической линии, которая в дальнейшем будет играть роль первой скрипки. В Руфь 4:18 «толедот» снова возникает, как родословие Фареса, дальнего родственника Давида, в 1 Хр. 1:29а мы

<sup>30</sup> *Barrera J.* The Jewish Bible and the Christian Bible. – P. 21.

<sup>31</sup> *Ibid.*

видим также упоминание о генеалогии, вырастающей к Давиду, помазанному царю.

Высвечивается следующая мысль. Составители канона не ограничились манипуляциями книг, но при помощи *toledoth*-формулы привели читателей к рассмотрению двух особых линий в священной истории израильского народа:

1) Помазанное священническое служение, связываемое с Аароном (толедот исходит из Бытия и Чисел).

2) Помазанное царственное служение Давида, которому уделяется, очевидно, большее внимание, нежели вышеуказанной ветви Аарона.

«Они образуют две самые главные темы ВЗ-богословия. Одна из них есть примирение всего мира (и Израиля). Вторая заключается во владении всем миром (и Израилем). И здесь речь идет не просто о примирении с миром и о правлении над ним. Это также и о примирении и владычеством, которое исходит от Бога. Это было установлено Им»<sup>32</sup>.

### **Порядок книг Мудрости и богословская достоверность**

Ввиду того, что Библия не была записана традиционным образом, который ассоциируется с одним автором и (желательно) небольшим промежутком времени между началом написания и его завершением, а представляет собой коллекцию разных по объему, дате и жанрам произведений, вопрос организации, порядка книг начинает в данном контексте играть не последнюю роль. Существуют разные критерии (или, говоря языком формальной логики, основания классификации), облегчающие формирование порядка книг Ветхого Завета. Историей зафиксировано, что, если Масоретский текст располагает священные книги, процеживая их через сито богословской идеи, то для Септуагинты характерной чертой является распределение книг по историческому показателю. Если заострить внимание на еврейской Библии, то выяснится, что внутри этого сборника есть, вероятно, только одна часть, претендующая на постоянство в порядке – Пятикнижие<sup>33</sup>.

Данная полемика (какой порядок более адекватен) могла бы остаться чисто умозрительной, однако вопрос о богословской достоверности/авторитетности порядка книг Ветхого Завета переводит дискуссию в более широкое русло. Далее, сомнения в верности того или иного поряд-

<sup>32</sup> Ibid. – P. 22.

<sup>33</sup> Ibid. – P. 8.

ка книг, что будет показано позднее более детально, не дает право требовать от других исследователей согласия с предлагаемой версией порядка. Так или иначе, мы не имеем однозначно достоверного порядка, что выводит на поверхность вопрос, как Бог позволит потеряться частице Своего откровения<sup>34</sup>.

Современные богословы ввиду вышеозначенных причин рекомендуют отложить в сторону важное для христианского богословия слово «богодуховенность» и заменить его словом «мудрость». Именно богоданная мудрость позволила еврейским ученым организовать ветхозаветные книги так, что они оставляют следы и намеки, позволяющие найти необходимые герменевтические ключи. Однозначным доказательством того, что именно мудрость была основанием структурирования книг, является следующий факт: «те, кто запечатывали канон, играли активную роль в возникновении последних книг (Ездра – Неемия – 1-2 Паралипоменон) и принадлежат к группе ответственных за канон мудрости»<sup>35</sup>. Исходя из этого, мы приходим к выводу, что основной целью изучения порядка книг ВЗ является выяснение непосредственного и более широкого контекстов книг, позволяющее произвести правильную экзегетику или же предпринять иные необходимые шаги.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Исходя из целей, которые мы определили во введении, были рассмотрены основные методы критической дисциплины, называемой каноническим критицизмом. Основной задачей канонический критицизм Ветхого Завета видел в извлечении герменевтических и богословских ключей, которые обуславливались сознательным, определяемым определённой идеей расположением ветхозаветных книг в еврейском каноне, который в данной работе ограничивается блоком книг мудрости. Используя принципы начала и конца, середины и toledoth-формулы, канонический критицизм (КК) извлекает из текстов книг, входящих в блок мудрости, следующие концепции. Так или иначе, сильный акцент ставится на Давиде как выдающемся царе и воплостителе израильских идеалов. Тема Давида прослеживается как в генеалогиях, так и в книгах, обрамляющих блок мудрости.

---

<sup>34</sup> Ibid.

<sup>35</sup> Ibid.



Тема Храма проходит через самый центр исследованного нами блока. Ассоциируя «дщерей Иерусалима» с надеждами на Бога и верностью Ему, каждый из авторов книг блока Мудрости учит евреев жить в условиях, обусловленных результатами отступничества и богооставленности. Языческое окружение стало доминирующим, и книги мудрости, среди которых Песнь Песней, Руфь, Эсфирь и 1-2 Хроник, позволяют видеть невидную работу Бога в сфере исторических событий и атмосфере Божественной скрытности.

Канонический критицизм позволяет по-новому отнестись к вопросу порядка книг и влияния данного вопроса на понимание содержания книг. Определив приблизительный оригинальный (или первоначальный) порядок книг блока мудрости, мы в состоянии сделать вывод, что упомянутые нами концепции, выделенные при помощи инструментария КК, свидетельствуют о сознательных, умелых манипуляциях с книгами. Именно наличие определенного подхода к каждой книге со стороны канонических редакторов, а также наличие общих идей, в запечатлении которых была обнаружена необходимость, привели к тому списку книг внутри блока, который мы на данный момент способны восстановить.

Признание адекватности использованной методологии свидетельствует как о перспективе применения КК к остальным разделам Танаха, так и – переходя в иную плоскость – о существовании в еврейском коллективном бессознательном глубинных богословских пластов-лейтмотивов, сближающих иудаизм, христианство и ислам с целью экуменического диалога. Бог, Храм, поклонение, смирение, отступничество – данные темы в равной степени вызывают интерес у представителей мировых религий. Еврейские воззрения предстают перед нами целостными, вызывающими почтение и уважение. Как перспективность дальнейшего использования КК, так и тезис, согласно которому КК является одним из многих, необходимых для понимания друг друга инструментов, в ближайшем будущем может стать (и постепенно становится) самим собой разумеющимся – не может быть оспорен.

# **ФІЛОСОФІЯ ЮДАЇЗМУ**

## ФИЛОСОФИЯ ИУДАИЗМА

Иудаизм – одна из трех монотеистических религий, характеризующаяся верой в единого Бога, являющегося трансцендентным источником и основанием мира, не представленным, в силу этого, ни одним из элементов мира, но присутствующего в мире как принцип, предопределяющий закон существования мира. Закон этот, закон жизни и смерти, закон, предопределяющий порядок вещей, явлений и событий, исходит от Бога, но не сводится к Богу. Бог всегда может чудесным образом вмешаться в порядок мира. Бог создал мир путем разделения и соединения. Все созданное пребывает с Богом в отношении любви, за исключением критических моментов непослушания (греха), когда искажается замысел Творца. Это касается и человека, пребывающего с Богом в отношениях, характеризующихся в Торе, Священном Писании евреев, как брачные отношения, в которых Бог выступает в роли мужа, а человек – жены. Эти отношения устанавливаются посредством договора, фиксирующего взаимные обязанности сторон. Обязанности человека являются законом его жизни. Они изложены в заповедях (*мицвот*), составляющих закон поведения еврея (*галаха*), нарушение которого подлежит наказанию.

Тора создана Богом для людей и излагает смысл Закона в доступной для них форме. Традиционно считается, что письменный текст сопровождался устными разъяснениями (Устная Тора), записанными впоследствии как Талмуд. Евреи приняли этот Закон во время Исхода из Египта, став, таким образом, избранным народом. Акт принятия Закона понимается в иудаизме как акт освобождения от рабства. Это означает, что принятие на себя обязательства исполнения трансцендентного Закона, требующего от человека жесткого самоограничения в плане реализации своих природных желаний, понимается как освобождение человека от его рабской зависимости от своей природы и от социальных условий.

Итак, главная практическая задача иудаизма – обеспечить состояние точного исполнения Закона евреями. Она связана со множеством фило-

софских проблем и, прежде всего, с проблемой осмысления человеком источника, основания и структуры Закона, выяснение его сути и смысла. В Мишне представлена дискуссия относительно того, возможно ли точное исполнение Закона без точного понимания смысла Закона? В результате было решено: точное исполнение Закона во всей его полноте и конкретике должно основываться на глубоком понимании сути и смысла Закона (Торы)<sup>1</sup>. Практическое выполнение этого решения представлено в самом порядке систематизации и комментирования заповедей в Мишне, где они распределены по шести разделам («порядкам»), представляющим критические моменты выделения (производства) и соединения (потребления, удовлетворения потребностей) различных сущностей, или состояний, создаваемых посредством операций выделения и соединения:

1. «Семена» (порядок производства продуктов потребления растительного происхождения (выделение) и порядок благословения – порядок потребления этих продуктов (соединение));
2. «Особые дни» (порядок проведения священных, т.е. особым образом выделенных, дней);
3. «Женщины» (порядок урегулирования вопросов, связанных с отношениями между полами (брак – соединение, развод – отделение));
4. «Ущерб» (порядок урегулирования отношений между членами общины, связанными со спорными актами разного рода вы(от)деления и соединения имущества);
5. «Святыни» – порядок проведения специальным образом выделенных мероприятий, связанных с общением с Богом: жертвоприношений, храмового ритуала; порядок приготовления и употребления продуктов животного происхождения, не предназначенных для жертвоприношений;
6. «Чистоты» – порядок проведения церемонии очищения (отделение лишнего, чуждого).

Путем выделения создаются пары оппозиций, например: небо – земля, жизнь – смерть, добро – зло, мужчина – женщина, священное – профанное, праведное – грешное и др. Путем соединения создаются целостные отношения: человек – путем соединения тела и души, семья – путем соединения мужчины и женщины, порядок – путем соединения знания и действия и др.

<sup>1</sup> Goldin J. On the Talmud // The Living Talmud. – Winnipeg: Meridian, 1957. – p.15.

Основным выделением является выделение священного (*кадош*) и профанного (*зол*). Священное означает выделенное из всего мирского и предназначенное всецело для служения Богу (для соединения, встречи с Богом). Все, что исходит от Бога, и служит для общения с Богом, имеет статус священного. Священное есть место присутствия (*Шхина*) Бога. Человек общается с Богом посредством актов освящения (киддуш) человека и атрибутов его жизни. Заповеди предписывают человеку действия, посредством которых он должен выделять сферу священного в своей жизни, чтобы не нарушать замысел Творца, и входить в эту сферу, общаясь с Творцом.

Итак, основной смысл иудаизма заключается в заповеди исполнения Закона, как процедуры освящения (*каддиш*) жизни, введение тех или иных ее элементов в сферу Божественного, чтобы, посредством этих своих действий, человек регулярно (во все критические периоды своей жизни) не оставался с кризисом один на один, но вступал в общение с Богом, разрешая таким образом, свое критическое состояние. Все, что служит процедуре введения в сферу Божественного, называется священным, например: Иерусалимский Храм, как священное место (*микдаш*), место в синагоге, где хранятся свитки Торы (*арон га-кодеш*), иврит, как священный язык (*лашон га-кодеш*).

Служение Богу осуществляется как восприятие Бога, как слушание Бога, которое одновременно есть слышание и послушание. Слушать Бога означает исполнять обязанности, установленные в договоре, заключенном между человеком и Богом. Слышать (воспринимать) и слушать(ся) – по сути одно и то же. Если человек не настроен на то, чтобы слушаться Бога, он и не услышит того, что Бог ему говорит. Именно поэтому исполнение *мицвот*, кодифицированного в Талмуде комплекса законов, предписывающих действия еврея в критических жизненных ситуациях, – послушание – дает человеку процветание, богатство, понимаемое не как материальное благосостояние, но как преисполненность общением с Богом. И это есть условие осуществления справедливости, праведности (*цдака*) – точного соотношения между тем, что предназначено для восприятия человека, и тем, что в действительности им воспринято. Когда действия человека в точности соответствуют его предназначению, человек является праведником (*цадиком*)<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> См. Галеви Й. «Сеферга-кузари (Книга хазара). Книга ответа и доказательства по поводу унижаемой веры». – М.: Книжники; Текст, 2009. – 432 с.

Но невозможно слышать, если не веришь. Вот почему в иудаизме так важно понятие веры. Наиболее известным изложением принципов еврейской веры являются «Тринадцать принципов веры» Рамбама (рабби Моше бен Маймона), каждый из которых начинается со слов: «Я всецело верю». Верить означает полностью отдаваться восприятию Откровения, Божественного послания, направленного человеку, но доступного ему только в том случае, если он верит, т.е. полностью настроен на восприятие этого послания. Прежде чем верить в сообщаемое, нужно верить в сам факт наличия сообщения, иначе оно не будет существовать. Состояние веры – это состояние тотальной сосредоточенности на факте сообщения как действия доставки информации.

Вера и послушание, в свою очередь, основываются на страхе перед Божественным всемогуществом. В Откровении передается истина, и тот, кто воспримет ее, будет обладать знанием истины. В Танахе (Притчи 1:7) говорится о том, что началом знания является страх перед Богом. Истина не есть что-то, пребывающее за пределами той или иной ситуации, напротив, истина всегда – истина ситуации. Ощущение того, что истина изменчива и зависит от воли Бога, вызывает страх перед Богом. Вот почему вера и знание основаны на ощущении страха, вызванном ощущением неуловимости закономерности происходящего, страха, вызванного ощущением чуда, опровергающего ожидания, основанные на знании измеримых закономерностей. Принципиальное непонимание происходящего есть основание веры и знания.

Страх является также и основанием любви. Так же, как и любовь является основанием страха. Любовь – это тотальное стремление к чему-то. Ощущение недоступности того, к чему стремишься, вызывает страх. Человек стремится к тому, от чего он полностью зависит. Поскольку он полностью зависит от Бога, то стремится он к Богу, и любит – Бога. Страх – всегда страх потерять то, что любишь. Чем больше любовь, тем больше страх потерять это.

Любовь есть определенный тип отношений с *другим*, которого любящий воспринимает во всей его уникальности. Любовь – это отношение тотальной сосредоточенности на *другом*, тотальной настрой на восприятие его. Поэтому любовь есть способ практического обеспечения послушания Богу. Только любящий способен по-настоящему слушать и слышать то, что говорит другой. В Торе (Псалмы, Песнь Песней) Бог изображается как любящий, все свое внимание обращающий на возлюбленного им человека. Любящий Бог одаривает избранный народ Свои-

ми дарами, которые народ принимает. Отношения между любящими – это обмен дарами, где выбор как дарящего, так и принимающего дары, обусловлен всецело и исключительно их любовью. Бог дарует народу заповеди, о которых тот постоянно думает как о сказанных ему в момент любовной встречи словах любимого. Поэтому все страдания Израиля осмысливаются как страдания любящего – в перипетиях любовных отношений с любимым (Притчи 3:12). В этом смысле *цдака* (действительное проявление справедливости как оказание милости нуждающемуся в ней – в той мере, в какой он в ней нуждается) подвержена всем перипетиям любовных отношений, связанным с проблемами непонимания (невосприимчивости, недоразумения, ревности) между любящими, вмешательства в эти отношения посторонних факторов (людей, обстоятельств) и т.п. Именно в этом контексте возникает несправедливость как включение или даже насильственное вторжение постороннего фактора в отношения двух любящих.

Все отношения должны строиться по принципу отношения любви. «Люби ближнего своего как самого себя» (Левит 19:18). В любви происходит не единение двоих, но создается определенное отношение, которое Мартин Бубер назвал отношением Я – Ты<sup>3</sup>. Отношение это – *между* Я и Ты, на границе между Я и Ты, столь же отделяющей их друг от друга, сколь и соединяющей их друг с другом. Если отношение между людьми будет таким, то любовь к другому человеку («ближнему») будет той же, что и любовь к самому себе: невозможно будет любить себя вне отношения своей любви к ближнему.

Отношения человека с Богом – это отношения крайнего, предельного восприятия друг друга. Бог воспринимает ритуальные обращения людей, люди должны воспринимать послания, обращенные к ним Богом. Все беды человека происходят от непослушания, невосприятия человеком посланий, предписаний, которые Бог посылает ему. Человек стал смертным из-за нарушения заповеди не вкушать с Древа Познания Добра и Зла, заповеди всецело ориентироваться на сообщение истины, исходящее от Бога, и не пытаться самостоятельно познать ее.

Избавиться от смерти человек тоже сможет, только если настроится на послушание Богу. С этим положением связано и еврейское учение о Мессии (*Машиах*). В Талмуде говорится: «(Мессия придет) сегодня, если вы услышите его голос» (Сангедрин, 98а). Это означает, что Мессия придет тогда, когда люди будут в состоянии *воспринять* голос трансцендент-

<sup>3</sup> Бубер М. Я и Ты // М. Бубер. Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – С.65.

ного, обращенный к ним. Мессианиззм выступает здесь как образ трансцендентного, врывающегося в теперешнее и здешнее (в ход истории), и радикально преобразовывающее его. Характерным для Мессии должно быть именно его революционное вторжение в привычный ход вещей и отбрасывание этих вещей в сторону. Герман Коген интерпретирует это так: земные проблемы могут быть решены не земными (эмпирическими), но трансцендентными средствами (посланник-Мессия). *Идея* «грядущего мира» определяет сегодняшние действия<sup>4</sup>. Согласно Эммануэлю Левинасу, будущее, как *другое* по отношению к настоящему, определяет смысл настоящего, который осуществляется в его ответственности перед лицом будущего (перед лицом другого)<sup>5</sup>.

В Кабале развивается представление о том, что избавление должно прийти не посредством достижения конца света и прихода Мессии, но посредством возвращения к началу творения, к состоянию первоначального единства и целостности мира<sup>6</sup>, не испорченного незаконными выделениями, произведенными людьми. В результате этих греховных выделений, мир пребывает в беспорядочно-фрагментированном, засоренном состоянии, мешая людям настроиться на восприятие другого непосредственно. Все акты невосприятия или неверного восприятия Откровения, совершенные в прошлом, присутствуют в мире, искажая процессы восприятия в настоящем; вклиниваясь в акты восприятия, цепляясь к ним, тем самым разрушая их. Поэтому следует сначала исправить или починить мир, устранив из него последствия актов невосприятия Откровения. Концепция исправления или починки (*тикун*), созданная Исааком Лурией, повлияла на все дальнейшее развитие еврейской мистики. Осуществляя *тикун*, человек участвует в сотворении мира, начало которого – *цимцум* (самоограничение Бога, обозначаемого здесь как *Эйн-Соф*, Бесконечный). Бог сужает сферу священного, создавая границы священного. Самосокращаясь таким образом, Бог высвобождает место для профанного, низменного, в котором будет протекать деятельность человека, направленная на освящение; но таким образом создается также и само священное – как отделенное от профанно-

<sup>4</sup> *Cohen H.* Religion of Reason Out of the Sources of Judaism. – Atlanta: Scholars Press, 1995. – p.163.

<sup>5</sup> *Левинас Э.* Тотальность и бесконечное // Э. Левинас. Избранное: Тотальность и бесконечное. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 66 – 291.

<sup>6</sup> *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. – М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2004. – С.308.



го – т.е. та – отделенная от человека – сфера, на которую должна быть обращена его деятельность. Человек настраивается на фундаментальное восприятие – выделяя в специальной молитве направление своего внимания (*кавана*), в котором реализуется обмен информации, и сосредотачиваясь в этом направлении, одновременно выделяя и собирая себя в этом своем настрое, – исправляющее-фундирующей информации, поступающей потоком из сферы священного в сферу профанного, и обратным потоком – из сферы профанного в сферу священного. Основной акцент здесь сделан на механизме избирательно-сосредотачивающей настройки на восприятие (*кавана*). Человек настраивается *полностью* – всеми основными частями своего тела, которые корреспондируют десяти *сфирот* (взаимозависимым и переходящим друг в друга основным состояниям мира), – на *восприятие* границ, на восприятие *выделенных* сущностей – вещей и т.д., т.е. – на то, что на языке кабалистов называется Суд (*дин*).

Мир здесь представлен как живая организация источника выделения – *Адам кадмон*, из которого эмануруют *сфирот* – различные структурные объединения, высвечиваемые Божественным светом, направленным из сферы Божественного «распыленным» потоком, образующим «мир беспорядка» (*олам га-тоху*). В зависимости же от типа восприятия (от «чаши», покрытой специальной конструкции покрытием (испорченным, зашлакованным проникшей в него примесью зла – так называемыми «скорлупами», *клипот*; они же – шлаки, отходы, выделения живого организма *Адама кадмона*) для определенного преобразования воспринимаемого светового потока), этот световой поток должен был преобразовываться в потоки, помещенные в пределы определенной *сфиры*. Но сила (напор) первичного потока оказалась настолько большой, что разрушила эти конструкции, ослабленные в силу пагубной неопределенности, приданной им лишними элементами – *клипот*. Поэтому задача теперь состоит в том, чтобы восстановить эти конструкции (покрытия) – посредством отделения от них *клипот*, которые должны быть выделены в отдельно – и потому явственно – воспринимаемую реальность, предметность. «Вылущенная» таким образом подобно луковице, Благорасположенность (*Хесед*), пребывая в равновесии со Строгим Судом (суждением, *Дин*), составит Основание (*Йесод*), на котором сможет держаться мир.

Согласно этому учению, человек исполняет заповеди не только лишь посредством их буквального исполнения, но также (и, возмож-

но, в первую очередь) посредством своих действий-в-мире, которые он тем или иным образом направляет на исправление мира – на «починку разрушенных сосудов» (*швират га-келим*), несущих в себе абсолютно пассивные сами по себе фрагменты («*маин нуквин*», «женские воды», концентраторы нечистоты, выпавшие из высшей Божественной сферы Разума, *Бина* в нижние слои бездны и символизирующие абсолютно рецептивное состояние, без какой-либо продуктивной, понимающей активности) информации о мире в целом. Устранение всей «наработанной» фрагментарности должно стать, в понимании кабалистов, Избавлением, в котором «конец» смыкается с «началом». Однако непосвященными это могло быть, и было воспринято как ужасная катастрофа, подобная катастрофе изгнания евреев из Испании в 1492 г., которая изгнанникам представлялась как «конец»<sup>7</sup>.

Позднее в иудаизме развивается мысль о том, что внимание следует обратить, прежде всего, на личность отдельного еврея, нуждающегося в предварительном *покаянии* и *возвращении* (*тишува*) к еврейской традиции. Согласно Самсону Рафаэлю Гиршу, еврейская традиция всецело определяет *рациональную* сферу существования еврея. Жизнь человека есть определенный порядок проживания жизни, и еврейская традиция проживания жизни наиболее адекватно соответствует порядку проживания жизни *еврея*. Поэтому для человека, рожденного в еврейской среде, наиболее разумным будет прожить свою жизнь в точном соответствии с *еврейской* традицией. Именно через еврейскую традицию еврей способен наиболее адекватно воспринимать мир, поэтому приверженность этой традиции является для него наиболее рациональным решением. Согласно Герману Когену, еврейская традиция есть специфическая форма – единый комплекс четко предписанных ритуальных действий (например, зафиксированная в канонических литературных и гомилетических текстах традиционная форма речевой деятельности – язык) – универсальной трансцендентной идеи, в которой эта идея передается во времени в таком виде, в каком она неизменно сохраняет свою способность возбуждать в людях строго определенного типа стремления и действия, целью которых является моральное совершенствование человека в направлении достижения этой, - в принципе недостижимой, в силу своей трансцендентности, – идеи. Формы представления (модифицирующиеся в зависимости от времени, но всегда неизменно несущие в себе изначальное

<sup>7</sup> *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. – М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2004. – С.310.

идеальное содержание) идеи перед человеческим сознанием трансформируют это сознание, делая его способным воспринимать ее. Евреи, по мнению Когена, более других народов готовы к признанию традиционных еврейских форм представления этой идеи, и более других готовы к распознаванию традиционного содержания в нетрадиционных формах ее представления, поскольку эти формы родственны формам, посредством которых выражает себя их душа, склонная к идее монотеизма, лежащей в сердцевине иудаизма. Этим, убежден Коген, определяется также и значение иудаизма для других народов<sup>8</sup>. Франц Розенцвайг, понимающий жизнь как процесс достижения смерти как предельного выражения жизни, понимает традицию как встроенную в этот процесс. Традиция всегда присутствует в жизни человека, хотя он это далеко не всегда осознает. Человек в состоянии совершенным образом, полностью, выразить себя только посредством своей традиции. Поэтому каждый человек должен найти свою традицию (свой способ самовыражения). Это является его моральной обязанностью, напоминающей ему о себе постоянно<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> *Cohen H.* Reason and Hope. – W. W. Norton, 1971. – p.44-51.

<sup>9</sup> *Rosenzweig F.* The Star of Redemption. – Boston: Beacon Press, 1972. – 445 p.

## ХОЛОКОСТ И ЕВРЕЙСКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

В религиозной философии проблема жизни и смерти рассматривается в тесном соотношении с проблемой добра и зла. Жизнь есть абсолютное, предельное благо, смерть, соответственно, – абсолютное, предельное зло. Следовательно, все, что угрожает жизни, есть зло. Значит, жизнь врага – это зло. Так понятия жизни и смерти, добра и зла оказываются относительными. Они зависят от отношения: свой – чужой, близкий – далекий. В контексте этого отношения абсолютная, предельная ценность блага как совершенства, как предела всякой относительности приносит-ся в жертву относительной ценности близости.

Событие Холокоста поставило религиозную философию под вопрос – тем, что представления о жизни и смерти утратили в этот момент свою отчетливость. Границы стерлись, и то, что казалось привычно близким, вдруг оказалось катастрофически недоступным, и наоборот. Зачастую было просто невозможно отличить жизнь от смерти<sup>1</sup>. Неотчетливо-бессознательное вторглось в сознание как невыразимое зло<sup>2</sup>. И казалось, что сознание разорвалось, не вместив ужасное, невысказанное, безмерное.

Это ощущение от Катастрофы и обозначают греческое слово *Холокост* и ивритское *Шоа*: безмерный, тотальный, невысказанный ужас.

Поэтому бороться с Катастрофой означает осмыслить ее – увидев, прежде всего, что безмерное, невысказанное зло было совершено по отношению к обычным, конкретным людям, и что тем самым смерть обыкновенного человека была возведена в ранг безмерного события, стала чем-то исключительным, как бы Божественным – именно вследствие своей чрезмерной обыденности. Смерть теперь – не *конец* жизни, но средство перевода ее на новый, безмерный уровень смысла. Смерть в

<sup>1</sup> См.: *Fackenheim E. Jewish Philosophers and Jewish Philosophy.* – Bloomington, In.: Indiana University Press, 1996. – P.133–134.

<sup>2</sup> *Kaufman W. Contemporary Jewish Philosophies.* – New York: Reconstructionist Press and Behrman House, Inc., 1976. – P. 72.

котле безмерного жертвоприношения – Холокоста – становится безмерной жертвой, мыслимой лишь в категориях Божественного.

Представление о неопределенности смерти, вмещающей в себя саму жизнь, выражено в трансцендентном видении Лео Бека<sup>3</sup>, пережившего Холокост в нацистской Германии, два с половиной года проведенного в концлагере Терезинштадт. Согласно Беку, человек обретает смысл жизни, проходя через врата смерти<sup>4</sup>. Так он достигает Бога. Как только он начинает верить, что, проходя через врата смерти, он переходит в вечность, «сразу же на все вопросы жизни он получает ответ, и все парадоксы оказываются решены». Смерть – это великое «возвращение», *тиува*. Творение возвращается к своему Творцу, и тем самым повторяется момент его творения. «Страстное желание человека достичь совершенства исполняется, и жизнь его оказывается завершенной; смерть становится величественным откровением»<sup>5</sup>. В конечном моменте жизни, в смерти, повторяется начальный момент жизни – творение. Неокончателность смерти оказывается, в то же время, ее бесконечностью. Бек устраняет таким образом ужас из переживания человеком своей смерти, ужас перед смертью как концом жизни. Смерть уже – не пассивное переживание, но активное действие – сознательное прохождение-возвращение к Творцу. Смерть осмысливается не как конец жизни, но как ее начало.

Однако, устраняя ужас перед смертью, Бек устраняет и представление о безмерности совершаемого зла. Зло совершаемого завершается в момент осмысления человеком своего возвращения в начало своей жизни, в момент осмысления им своей смерти как своего «перерождения»<sup>6</sup>. Убиваемый – в принципиальной относительности своей позиции – становится соучастником своих убийц. Активно принимая смерть, он принимает на себя и ответственность за нее.

Согласно Мартину Буберу, достижение человеком Божественного следует понимать не как прохождение его навстречу Богу, но как саму встречу, которая происходит между человеком и Богом. Встреча эта есть тот крайний предел, который вмещает в себя все. Главное религиозное деяние человека есть акт его встречи с Богом, которая происходит в процессе жизни, а не смерти человека. Для Бубера иудаизм – это духовный

<sup>3</sup> Там же. – Р. 127.

<sup>4</sup> *Noveck S.* (ed.) *Great Jewish Thinkers of the Twentieth Century.* – Washington: B'nai B'rith Department of Adult Jewish Education, 1963. – Р. 155.

<sup>5</sup> Цит. по: там же.

<sup>6</sup> См.: *Kaufman W.* *Ibid.* – Р. 137.

процесс, в ходе которого происходит диалог человека с Богом. Холокост – прекращение этого диалога. Суть этого прекращения выясняется в контексте учений Бубера о еврействе и об отношениях Я – Ты и Я – Оно.

Для Бубера «еврейство» означает «проявление человеческого в его предельной интенсивности», происходящее в диалогических событиях еврейской истории. Противоположным состоянием является Холокост – экстремальная ситуация отсутствия Бога, отсутствия Ты, отсутствия отношения Я – Ты, отсутствия диалога, ситуация, когда человек совершенно не слышит Бога. Это ситуация крайней, предельной, абсолютной закрытости, заслоненности, «затмения» Бога по отношению к человеку, ставшая результатом отстраненности человека от Бога. «Отстраненность стала [запредельно] жесткой, сокрытость слишком глубокой»<sup>7</sup>. Это ситуация прекращения истории.

Если Бек говорит о смерти как о вратах, через которые осуществляется проход к Божественному, то Бубер – наоборот, о том, что в момент тотального убийства евреев, вход в сферу общения с Божественным наглухо закрыт. У Бека предельный момент – момент смерти – это момент, когда открывается выход (к Божественному), у Бубера – это момент, когда закрывается вход (в сферу контакта с Божественным). И ответственен за это не Бог, но человек. Это – момент безусловного господства зла, когда души людей закрыты для восприятия Бога. Люди не воспринимают Бога, «не слышат» Его. Именно закрытие Я для восприятия другого как Ты есть зло.

Однако само по себе закрытие, заслонение или затмение не принадлежит сфере человеческого. Оно между человеком и Богом<sup>8</sup>. Это отношение человека к Богу как к Оно, которое препятствует человеку вступить в диалог с Богом. При этом возникает состояние невозможности выражения Божественного в человеческой жизни, невозможности услышать другого – из-за невозможности вступить в диалог, невозможности допустить бесконечное к общению с Я.

Если для Бубера Холокост есть состояние крайнего отдаления, самоотстранения человека от встречи с Богом, состояние выпадения из истории (отношения Я – Ты), то для Эмиля Факенхайма он есть всецело событие человеческой истории, уникальный опыт, переживаемый человеком, несоизмеримое, беспрецедентное событие, превышающее по сво-

<sup>7</sup> *Buber M.* On Judaism. – New York: Schocken Books, 1967. – P. 224.

<sup>8</sup> *Бубер М.* Затмение Бога. Мысли по поводу взаимоотношений религии и философии // М. Бубер Два образа веры. – М.: Республика, 1995. – С. 354.

ему значению любое другое событие в истории. Уникальность Холокоста состоит в том, что одни люди истребляли других потому, что видели в них воплощение трансцендентного, воплощение другого как чего-то принципиально чуждого и враждебного природе человеческого я. Евреев убивали за их прошлое, за их историю<sup>9</sup>. Нацисты стремились уничтожить еврейскую историю, уничтожив физических носителей этой истории. Поэтому для евреев отказаться от своей истории, от своей веры означало бы отказаться от своего еврейства, от себя как свидетельства присутствия Бога истории<sup>10</sup>.

Как же теперь, после произведенного нацистами в Аушвице отделения еврея как природного существа от еврея как свидетельства присутствия Бога, как носителя традиции свидетельствования о Боге, еврей может оставаться евреем? Аушвиц стал, в представлении Факенхайма, границей, отделяющей еврея как природное существо от его же бытия свидетельством присутствия Бога, тем местом, где нет встречи человека с Богом. Встреча может быть только за пределами этого места. Аушвиц есть запредельное для встречи место. Но именно поэтому он, будучи не пределом, но запредельным, не отделяет человека от Бога истории радикально, ибо радикальное отделение означало бы тотальное отсутствие Бога истории<sup>11</sup>. Затмение Бога в настоящем, о котором говорит Бубер, означало бы, утверждает Факенхайм, также отсутствие Бога в прошлом и будущем. Ведь Бог есть Бог истории, Он представлен в традиции, в некой последовательности критических моментов, которыми являются события истории. Разрыв в каком-то одном месте истории означал бы уничтожение всей истории. Поскольку Холокост – событие истории, Бог в нем присутствует. В этом событии отсутствует не Бог, но встреча Бога и человека. Это событие – событие отсутствия встречи Бога и человека – является столь же историческим, как и события, когда такая встреча имела место. (Для Факенхайма история составляется не только лишь из *разрешений* критических моментов, но прежде всего из *самих* критических моментов.) Человек остался в этом событии исключительно в своем человеческом существе, проявил себя в состоянии только лишь своего человеческого существования, в котором он пребывает, когда оказывается вне общения с Богом. В этом и заключается беспрецедентность, исклю-

<sup>9</sup> *Fackenheim E.* God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections. – New York: New York University Press, 1970. – P. 41.

<sup>10</sup> Там же. – P. 53.

<sup>11</sup> См.: Там же. – P. 79.

чительность Аушвица. Во время Аушвица Бог не мертв и не скрыт от человека, но – недоступен для него. Человек, когда он существует только как человек, т.е. исключительно в своем природном, присущем ему состоянии, вне трансцендентной этому состоянию традиции божественного Закона, теряет доступ к Богу и к самому себе, оказываясь на грани исчезновения.

Чтобы не пропасть, человеку необходимо быть человеком всецело, но для этого ему недостаточно быть только человеком в плане своего природно-человеческого существования, ему необходима встреча (в его вере) с трансцендентным принципом всякого, в том числе и человеческого, существования – с Богом. И эта встреча должна быть тотальной. Иначе это – не встреча. Вера как тотальная встреча есть «тотальная самоотдача» «всепоглощающему опыту в настоящем, или же также воспоминаниям о таких опытах, имевших место в прошлом»<sup>12</sup>. В своей вере человек полностью отдается переживанию присутствия Бога. Только так может он выжить. Холокост привел евреев к осознанию того, что выживание является их религиозным, священным долгом<sup>13</sup>, включающим их тотальный отказ от исключительно природного восприятия. Евреи должны следовать «Приказывающему Голосу Аушвица», предписывающему выполнение 614-й заповеди – тотальную поглощенность собственным выживанием, через которую Бог открывает свое присутствие в Аушвице.

Если для Бека смерть есть проход к началу жизни, для Бубера – состояние закрытости для восприятия другого, для Факенхайма – состояние исключительности, приказывающее жить, то для Ричарда Рубинштейна она есть предел, поглощающий жизнь. Все критические моменты в жизни человека связаны со смертью. Смерть есть тот духовный кризис, то место, где человек срывается в бездну бездуховного. Поэтому каждый критический момент в жизни человека есть его встреча со смертью. Можно ли избежать этой встречи, не допустить критическое состояние? Если нет, то как справиться с критическими моментами в жизни? – Посредством религиозного ритуала. Человек попадает в критические ситуации, выпадая из ритуала жизни. Ритуал религиозной традиции призван удерживать человека в жизненном ритуале. Так происходит отрицание смер-

<sup>12</sup> *Fackenheim E.* Quest for Past and Future: Essays in Jewish Theology. – Boston: Beacon Press, 1970. – P. 114.

<sup>13</sup> *Fackenheim E.* God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections. – P. 86.



ти. Человек, отдаленный от близкого его природе ритуала прохождения через критические моменты жизни, впадает в беспредметную ярость, являющуюся симптомом критического состояния. В этом все люди похожи на нацистов.

Но для предотвращения такого состояния человек нуждается не просто в ритуале, человек нуждается в церемонии. Желание умиловить вышестоящих не делает ритуал такого умиловления церемонией. Такое желание может легко смениться злостью по отношению к этим вышестоящим, стремлением уничтожить их, сместить их с их позиции.

В теологическом смысле объектом, на который, в конечном счете, направляется эта злость, является всемогущий Господь, возвышающийся над жизнью и смертью. Именно эта Его крайняя, предельная возвышенность и вызывает по отношению к нему наибольшую, крайнюю, предельную злость. Ведь Его невозможно умиловить, Его невозможно сместить с Его позиции недостижимой запредельности, трансцендентности. Он никогда не снизойдет до маленького человечка, переживающего в своей жизни смертельные кризисы страха, отчаяния и т.п. Бог не снизошел к тем, кто мучился и погибал в Аушвице, поэтому такой Бог теперь уже не может существовать<sup>14</sup>. Бог, как некая сугубо трансцендентная сущность, просто нерелевантен в таких экзистенциальных ситуациях жизни конкретных людей. Бог оказывается просто каким-то абстрактным понятием, гипотезой или даже психологическим расстройством, неврозом.

Дело в том, что конкретные жизненные ситуации не могут в принципе быть логически выведены из абсолютной, предельной позиции (Бога). И эта невыводимость была катастрофически подтверждена в Аушвице. По словам Вильяма Кауфмана, для Рубинштейна Аушвиц является современным коллективным еврейским аналогом универсальной проблемы человеческого страдания. А именно человеческое страдание является для Рубинштейна «последним, неоспоримым и окончательным возражением против личностной или теистической концепции Бога»<sup>15</sup>.

Суть кризиса человеческой жизни Рубинштейн видит в том, что мы не можем приблизиться к Богу. В силу своего человеческого страдания мы гораздо ближе к нацистам, чем к Богу. И это – то, что Рубинштейна ужасает. Евреи – люди, и это обстоятельство пересиливает то, что они – избранный народ. Природа человека пересиливает концепцию народа.

<sup>14</sup> Kaufman W. Contemporary Jewish Philosophies. – P. 80.

<sup>15</sup> Цит. по: Kaufman W. Ibid. – P. 82–83.

«Ужас перед нацистами, внушаемый мне моим пониманием того, насколько подобными им большинство людей, включая меня самого, могут быть, бесконечно превышал ужас от ощущения того, насколько они от нас отличаются»<sup>16</sup>. Мое природное состояние является моим предельным состоянием. Нацисты явили этот человеческий предел во всей его ужасающей ощутимости. Они показали, насколько мы близки к этому пределу во всех проявлениях своей жизни. И этот ощутимый предел пересилил всего лишь только мыслимый, воображаемый Божественный предел. В этом именно и состоит катастрофа – катастрофа традиционного еврейского представления о принципиальном основании мира.

Холокост продемонстрировал тщетность традиционной еврейской стратегии выживания, стратегии послушания и смирения, которая не сработала, поскольку не была универсальной (ведь она не распространялась на нацистов). По мнению Рубинштейна, именно в этом состоит урок Аушвица для современных евреев: больше никакого послушания, никакого смирения, никакого бессилия. Евреи должны принять другую стратегию для своего выживания – волю к власти, волю к самоутверждению. По мнению Рубинштейна, Холокост доказал, что именно эта стратегия является универсальной и, следовательно, наиболее эффективной стратегией самосохранения.

Юджин Боровиц возвращает нас от вопроса о личной жизни человека (и от представления о том, что в центре религиозного ритуала – жизнь отдельного индивидуума) к вопросу о жизни еврейского народа в целом (и, соответственно, к представлению о том, что в центре религиозного ритуала – жизнь Израиля). Жизнь Израиля, понимаемая как его история, со своими критическими моментами встреч с Богом, есть для Боровица, прежде всего, *священная история, каждое событие которой есть чудо*. Но возможно ли понимать *Холокост* как *чудо*? Не является ли он на самом деле концом истории Израиля, а не лишь одним из ее критических моментов? Если это так, тогда следует отказаться от понимания истории евреев как священной истории, в каждом событии которой присутствуют не только евреи, но и Бог. Ведь не может быть *вечно* Бога в *конце* истории. Нет, убежден Боровиц, Холокост – не конец истории. Подтверждением этого стало событие победы евреев в Шестидневной войне, которая, по мнению Боровица, была чудом.

Что же такое священная история в понимании Боровица? Священная история – это история, видимая глазами верующих. История существующей

<sup>16</sup> Rubenstein R. My Brother Paul. – New York: Harper and Row, 1972. – P. 14.

ет как священная история потому, что те или иные происшествия, случающиеся в жизни, люди воспринимают как события истории. Такого рода восприятие есть вера, *создающая* историю.

Жизнь, следовательно, существует лишь в той мере, в какой она воспринимается как история (как некая целостность, в которой критические моменты утрачивают свою исключительность, превращаясь в норму, закон), т.е. только благодаря трансцендентному – целостному – восприятию – вере. Соответственно, проблема утраты современными людьми целостности восприятия формулируется Боровицем как главная *религиозная* проблема нашего времени, как проблема утраты ими веры.

Поскольку же речь идет о вере, то проблема эта связана с личностью человека. Личность человека как предмет религиозной мысли Боровиц противопоставляет природе человека как тому, что является предметом научного исследования. Личность не может быть выявлена при помощи средств науки, которая видит в человеке лишь его природное начало, т.е. то, что есть в нем общего с остальной природой. Личностное начало – это то, что есть в человеке уникального, это сама уникальность конкретной личности, не сводимая ни к чему другому. Именно эта уникальность и должна быть спасена, а Аушвиц – хотя и наиболее страшная, но лишь одна из множества попыток ее уничтожения.

Уникальное не может быть представлено посредством внешних средств. Это верно также и по отношению к иудаизму, который Боровиц отождествляет с еврейской традицией. Традиция предшествует любой философской интерпретации ее. Она не есть реализация какого-то теоретического плана, какого-то внешнего по отношению к ней смысла. Поэтому не философская интерпретация должна быть критерием ценности традиции, но, напротив, традиция должна быть критерием философии, используемой для интерпретации этой традиции<sup>17</sup>. Философией, о которой говорит Боровиц, оказывается, по сути, персональная убежденность или вера в применимость данной традиции для жизни данного человека. Без такой веры применение данной традиции не может быть эффективным. Но только на основании данной традиции можно оценить смысл веры.

Принципом еврейской веры является договор, заключенный между человеком и Богом. Эта вера установлена предельным отношением двоих – Бога и человека. Вера – это та граница, на которой они сходят-

<sup>17</sup> *Borowitz E. A New Jewish Theology in the Making. – Philadelphia: The Westminster Press, 1968. – P. 208–209.*

ся, и которую не должны переступать. Вера здесь, по сути, понимается как закон. Из этого следует, что закон равным образом репродуцируется в традиции его исполнения и в вере в принцип, на котором основана эта традиция. Закон исполняется, когда критические моменты традиции, представленные как заповеди (фиксированные условия договора), и критические моменты жизни индивидуума, представленные в его спонтанных актах исполнения заповедей как принципа традиции, – сходятся. Акт исполнения закона «есть теперь в точности акт Договора, в котором человек и Бог объединяются вместе для совершения некоего действия, оставаясь при этом каждый в своей собственной целостности»<sup>18</sup>.

Это означает, что никакое событие истории, даже такое, как Холокост, не может рассматриваться как предел существования<sup>19</sup>. Пределом существования является всегда акт договора, или акт схождения участников договора в критической точке принципа, основания традиции осуществления этого договора. Этот высший принцип, принцип веры, был проверен в горниле Холокоста - и устоял. В этом смысл Холокоста – в проверке, в испытании веры. Холокост подтвердил существование и силу еврейской веры как основание жизни еврея.

---

<sup>18</sup> *Borowitz E.* How can a Jew Speak of Faith Today? – Philadelphia: The Westminster Press, 1969. – P. 43.

<sup>19</sup> *Buber M.* Ibid. – P. 52.

## **ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ПОСЛЕ М. ХАЙДЕГГЕРА: Э. ЛЕВИНАС И Х. ЙОНАС**

Почему идея об аутентичности человеческого бытия оставляет человека без морального ориентира? Эта проблема лежит в основании постхайдеггеровской еврейской философии и получает своё наиболее глубокое рассмотрение в работах Эммануэля Левинаса и Ханса Йонаса. В статье рассматриваются основные моменты воззрений двух философов, влияние Мартина Хайдеггера на эти воззрения, а также решения, предлагаемые к рассмотрению еврейскими мыслителями.

Оценка философского наследия Мартина Хайдеггера (1889-1976) позволяет назвать его одним из величайших философов XX века, и не только потому, что он представляет проект критики метафизики, направленной на переосмысление всей философской традиции, но и потому, что его влияние на самые различные области философии сложно переоценить, и еврейская философия не является исключением. Эммануэль Левинас, Ханс Йонас, Лео Штраус, Эмиль Факенхейм, – всех этих мыслителей объединяет реакция, в большей степени, негативная, на мысль М. Хайдеггера, и, однако, эта негативность даёт импульс для развития их собственных теорий. В данной работе автор ставит перед собой следующую задачу: изучить, какие идеи философии Мартина Хайдеггера оказали наиболее глубокое влияние на еврейскую философию; рассмотреть основные направления философской мысли, развивающиеся на основе идей последнего; оценить значимость мысли великого фрайбургца для еврейской философии XX века.

Прежде всего, хотелось бы отметить, что с точки зрения автора, значимость критики как сомнения, установления пределов, опровержения не следует недооценивать, и посему такой «негативный» характер отношений между философией М. Хайдеггера и еврейской философией не должен быть препятствием для осмысления оных. Далее, под еврейской философией мы будем понимать такую философию, которая, помимо логических построений, включает в себя теологическую рефлексию и те-

ологические утверждения, артикулирующие иудейскую веру как своё основание. И Э. Левинас (1906-1995), и Х. Йонас (1903-1993) при обосновании собственных позиций опираются на ТаНаХ, однако, зачастую усиливают акцент на отдельных положениях, придавая им особую значимость. Кроме того, стоит отметить, что и Э. Левинас, и Х. Йонас, при изначальной восторженности философией Хайдеггера, испытали глубочайшее потрясение, когда последний принял ректорство, предложенное нацистами. Дальнейшее осмысление философской мысли М. Хайдеггера, главным образом, мысли периода «Бытия и времени» (1927), основывалось на вопросе: как стало возможным сочетание рассуждений М. Хайдеггера об аутентичности бытия и нацизма. Поэтому не представляется удивительным тот факт, что в центре еврейской постхайдеггеровской философии лежит понятие ответственности.

Основное обвинение, выдвигаемое Э. Левинасом и Х. Йонасом хайдеггеровской философии, заключается в том, что она оставляет человека без морального ориентира. Действительно, согласно М. Хайдеггеру, лишь философия является онтологической наукой, способной открыть подлинные основания бытия, все же остальные науки, в том числе и этика, являются лишь онтическими науками, и не основываются на подлинно экзистенциальном анализе присутствия<sup>1</sup>. С точки зрения французского философа П. Рикёра такая позиция вполне последовательна: этика предполагает рефлекссию, однако пребывание в открытости бытия, прислушивание к бытию есть область доэтического, поскольку «так обнаруживается бытие, которое ещё не является действующим и, в силу этого, избегает альтернативы подчинения и бунта»<sup>2</sup>. Однако, эта логическая последовательность не решает другую проблему, более фундаментальную, нежели непризнание онтологического статуса за этикой, а именно, – проблему нигилизма. И Э. Левинас, и Х. Йонас видели в хайдеггеровской настроенности к отрицанию, в стремлении утверждения «ничто» наиболее глубокий изъян в мысли философа. При этом они пытались не столько разгромить эту мысль, сколько применить идеи М. Хайдеггера, которые оказывались полезными для переосмысления иудейской философии, в то же время, подвергая критике те моменты, которые казались им ведущими в экзистенциальный тупик.

<sup>1</sup> См. §5, s.16 в Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

<sup>2</sup> Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 2008. – С.600.

Для Эммануэля Левинаса, как, впрочем, и для многих других ярких философов современности, «Бытие и время» М. Хайдеггера стало одним из главных философских трудов. Тонкая аналитика настроений, переживаний, чувств, предпринятых М. Хайдеггером в работе, глубоко задела Э. Левинаса. Однако, поворот великого фрайбуржца к нацизму, поворот, который, как в своё время утверждал сам философ (например, во время встречи в Риме с Карлом Лёвитом), был заложен в самой его философии, глубоко поразил Э. Левинаса, который сам пробыл пять лет в заключении у фашистов, и семья которого пала жертвой Холокоста. Проблема индивидуального бытия, подлинности существования, со-бытия с другим и ответственности за другого для Э. Левинаса стали наиболее важными.

Философ критикует М. Хайдеггера за то, что фундаментальное отношение с бытием, по мнению последнего, заключается в том, что человек встречается со смертью. Смерть приоткрывает, что в основании человеческого существования лежит ни-что, и что человек стоит всегда один на один со своей жизнью и смертью. Хайдеггеровская позиция, полагает Э. Левинас, есть разновидность эгоизма. Индивидуальная автономия заключается в том, будет ли человек определён самим собой (что предполагает подлинное бытие), или же безличным *das Man* (неподлинное бытие). М. Хайдеггер, полагал Э. Левинас, является последователем западной философской традиции, поскольку онтологию движет желание подчинить бытие мышлению, так, чтобы то, что есть другого или чужого, могло бы быть понято, исходя из горизонта забот и возможностей человека. Такая позиция относительно западной философии позволяет Э. Левинасу противопоставлять два пути мышления – больший, берущий начало в Афинах, т. е. эгоизм онтологии с его стремлением к тотализации осмысления бытия, и меньший, берущий начало в Иерусалиме, которым следует редкий философ, и который Э. Левинас называет метафизикой.

Эгоистическому духу греческой онтологии и М. Хайдеггеру, как наиболее сильному представителю этого духа, Э. Левинас, в работе «Тотальность и бесконечное» (1961), противопоставляет метафизика, который этически ответственен за Другого, в сердце которого говорят божественные заповеди. Для того, чтобы преодолеть это эгоистическое стремление Афин, необходимо вспомнить об Иерусалиме, отдать должное пророческим воззваниям Торы, проявить заботу о ближних. В соответствии с одной из ключевых идей иудаизма, – идеей ответственности

каждого иудея друг за друга, – критерием качества человеческой жизни должна быть не аутентичность бытия, а то внимание, которое мы уделяем Другим; пусть даже нам кажется, что они совсем не имеют никакого значения для нашего собственного бытия. Следует, однако, отметить, что Э. Левинас не противопоставляет Иерусалим Афинам в контексте противопоставления веры разуму. Этическое откровение, изложенное в Торе, доступно каждому; для этого даже не обязательно обращаться к текстам еврейской традиции в целом, но лишь адекватно относиться к отношениям Я-Ты. Здесь Э. Левинас не противоречит иудейской традиции: не-иудей, соблюдающий десять заповедей, также является достойным человеком. Для Э. Левинаса феноменология оказалась подтверждением иудейской философии: суть встречи Я-Ты заключается в том, что Другой встречается со Мною. Лицо другого есть феномен, который свободен от напластований ролей, требований и нужд эго. Другой не есть просто alter ego, но фактически больше, чем Я. Человек больше ответственен за другого, чем за самого себя. Другой сталкивается со мной быстрее, нежели я с собой, поскольку мне, для наблюдения за собой, необходима рефлексия. Я – тот, к кому взывает Бог, я – тот, к кому он обратился с призывом о помощи, и я – тот, кого он счёл способным выполнить этот приказ. Э. Левинас соглашается с тем, что это этическое воззвание наилучшим образом воплощено в поведении Иисуса Христа, но для него Евангелие подчинено тому же этическому принципу, что и Тора. Метафизика фактически есть этика, поскольку Божественная сущность являет себя в опыте себя-для-другого. Важна не столько вера, сколько делание, поскольку делание есть уже акт веры.

Э. Левинас выделяет основные три черты иудейской идеи Бога: 1. Бог есть изначально Другой. Полагать, что Он может быть изображён в конкретном образе – значит, склоняться к идолатрии. Идея божественного воплощения чужда иудейской духовности, поскольку Бог изначально отделён от человека. 2. Не смотря на это отделение, Он всё равно присутствует, поскольку Его закон и воля открываются через лицо Другого, и для того, чтобы компенсировать Его отсутствие, Он дал людям Тору, и желает видеть их, прежде всего, ответственными за ближних своих и за свои действия. 3. Вопреки Хайдеггеровскому положению о том, что человек стоит в одиночестве перед лицом смерти, Э. Левинас утверждает, что человек, который живёт с Богом внутри, который живёт для других, тем самым превосходит свою жизнь и смерть. Философ признаёт, что еврейскому духу соответствует идея «жить и умереть за всех людей», одна-



ко он отрицает теологическое понятие транссубстантивации и евхаристии. Необходимо больше внимания уделять конкретным деяниям, а не только рассуждениям о вере.

В основании рассуждений Ханса Йонаса, одного из интереснейших философов современности, лежали не только исторические события, но и глубокие духовные переживания, интеллектуальные тревоги. Х. Йонас принадлежал к тому числу любящих истину, которые предполагали, что философия сама по себе способна воспитать глубоко моральную личность; что человек, занимающийся философией, способен распознать подлинное, равно как и уберечься от того, что противоречит благу и истине. Случай с М. Хайдеггером оказался для Х. Йонаса глубоким потрясением, демонстрацией того, что необходимо осмысление человеческого бытия не только с экзистенциальной, но и с этической точки зрения, и оба эти момента не должны быть разделены. Х. Йонас указывает на главную ошибку М. Хайдеггера: отсутствие в его фундаментальной онтологии Другого. Кроме того, есть и другой момент, тесно связанный уже с историей философии: между природой и человеком существует несоизмеримый разрыв. Х. Йонас утверждает, что некоторые положения классической этики более не актуальны, а именно: 1. Природа вещей и природа человека сущностно неизменны, и вмешательство человека в природу не может повлечь глубоких изменений. Природа существует как единое целое, её творения вечны, а изменения происходят лишь в соответствии с её законами. В противоположность созданиям природы, человеческие творения хрупки и ненадёжны; по отношению к ним нужно внимание, усилия и ответственность за результат. Кроме того, современные отношения между человеком и техникой, его возрастающая зависимость от неё, и, в то же время, его возрастающее господство над окружающим миром требуют переосмысления этического измерения отношений между природой и человеком. «Если в традиционной этике, этически значимая область была ограничена сферой общения между людьми, то новая этика предполагает ответственность человека за само существование природы и её целостность»<sup>3</sup>. 2. Предыдущая этика «мыслила» в рамках «здесь и сейчас», для неё ответственность была ограничена конкретным решением, условиями, ему предшествующими. Этическое решение всегда принималось заново, в соответствии с

<sup>3</sup> *Гаджикурбанова П.А.* Страх и ответственность: этика технологической цивилизации Ханса Йонаса / Этическая мысль. – Вып.4. – М.: ИФ РАН, 2003. (<http://ethics.iph.ras.ru/em/em4/10.html>, 04.05.2010).

определённой ситуацией; не смотря на то, что критериями оценки этих решений было вечное благо, моральный закон и т. п. Этическая мысль направлена не к миру вещей, а за его пределы, что ведёт к её отвлечению от современных проблем. По мнению Х. Йонаса, гениальная интуиция М. Хайдеггера упустила элемент окружающего мира, феномен природы как то, с чем человек есть. Будучи наследником той самой традиции философской мысли, которую сам же и критиковал, М. Хайдеггер не оставляет никаких оснований для переосмысления отношений человека с природой, для заботы о будущих поколениях.

В иудаизме идея ответственности за будущие поколения является одной из важнейших, и предполагает ответственность не только за непосредственно людей, но и непосредственно за природу, живую и неживую. Х. Йонас полагает, что самые ближайшие и небольшие цели должны быть осмыслены с позиций их влияния, последствий в будущем. С определёнными оговорками позицию философа можно назвать экзистенциальной этикой будущего. Под этим подразумевается, что Х. Йонас, будучи подлинным учеником М. Хайдеггера и продолжателем экзистенциальной традиции мысли начала XX века, обращает внимание, прежде всего, на существование человека, на конкретные решения и действия, которые тот предпринимает; и, принимая во внимание уже свершившиеся изменения отношений человека с природой, с пространством и временем, переосмыслить традиционную этику; и, в частности, фундаментально переосмыслить понимание ответственности за принимаемые решения. Тезис Х. Йонаса о нравственном смысле понимания последствий принимаемых решений весьма напоминает тезис Ж.-П. Сартра о том, что каждый человек есть набросок самого себя, своего решения, и фундаментальная ответственность за принимаемое решение является неотъемлемой частью этого решения. Однако Х. Йонас заходит несколько дальше, нежели Ж.-П. Сартр, мыслит более глобально и открыто по отношению к миру. Для Х. Йонаса ответственность заключается не просто в принятии решения, осознания последствий, в определённом смысле соглашения с этими последствиями, их принятием, но в предупреждении действия, способного нанести вред. Упрочению власти человека над природой должен сопутствовать контроль над этой властью, и здесь, полагает Х. Йонас, необходимо воспользоваться «эвристикой страха». Фактически философ использует хайдеггеровский концепт экзистенциального ужаса (*die Angst*), выбивающий человека из привычного ему падения в обезличенность сущего; открывающий чело-

веку подлинно его основания, однако, как и в случае с принятием решения, переносит на более практическую почву, и предлагает использовать страх как отправную точку для осмысления решений и определения последствий. Иными словами, «страх за будущее человечества, страх перед возможным изменением сущности и облика человека становится главным ценностнообразующим принципом»<sup>4</sup>. Ещё Аристотель писал, что страх вызывает именно непосредственная близость того, что может навредить здесь и сейчас, а не в некотором отдалённом будущем, поэтому необходимо осознать, воспроизвести, проанализировать возможные негативные последствия, отсечь то, что способно угрожать благополучию человека в будущем, и воздействовать на его чувство самосохранения. При этом такое понимание страха способствует иному подходу к осмыслению смерти. Х. Йонас соглашается с позицией М. Хайдеггера относительно смерти – она всегда лишь моя, предельная возможность больше-не-быть, но в то же время, страх может предотвратить события, ведущие к смерти, и, кроме того, указывает на значимость жизни, на подлинные основания желания жить, пусть даже и осознавая смерть как наиболее последнюю, всегда неотъемлемо существующую возможность. Таким образом, именно бытие оказывается как источником ответственности, так и предметом ответственности. «Человечество должно существовать» – вот фундаментальный принцип мыслителя. Желание Х. Йонаса сохранить в гармонии отношения человека и природы ведёт его к провозглашению новой этики, основанной на ответственности за бытие человека и страхом перед небытием.

Подводя определённый итог нашему небольшому исследованию, можно сказать, что М. Хайдеггер повлиял на еврейскую философию двояким образом: с одной стороны, в полемике с ним рождались новые идеи, утверждались новые ориентиры; с другой стороны, его понятийный аппарат и внутреннее содержание его фундаментальной онтологии дали возможность иного понятийного выражения содержания священных иудейских текстов. И Э. Левинас, и Х. Йонас были глубоко потрясены не столько фактическим расхождением мысли и действия М. Хайдеггера, сколько тем, что его действия оказались вплетены в его мысль, что открыло им возможность обстоятельной критики, открывающей новые горизонты осмысления философского наследия в целом. Понятие ответ-

<sup>4</sup> *Гаджикурбанова П.А.* Страх и ответственность: этика технологической цивилизации Ганса Йонаса / *Этическая мысль.* – Вып.4. – М.: ИФ РАН, 2003. (<http://ethics.iph.ras.ru/em/em4/10.html>, 04.05.2010).

ственности становится ключевым как для Э. Левинаса, так и для Х. Йонаса; и легко заметить, что общий дух их рассуждений весьма схож и дополняет друг друга в разных областях мысли, что, по мнению автора, является следствием принадлежности двух философов, по крайней мере, к иудейским истокам. Обращение к традиции, содержащейся в древнееврейских текстах, переосмысление нашего бытия в мире, бытия, прежде всего, с другим, и нашей роли в этих отношениях с другим, позволило более созидательно осознать взаимосвязь человека с миром. Разумеется, философские рассуждения в духе иудаизма не могут претендовать на вероучительную значимость, однако, они призывают задуматься, осмыслить, оглянуться на тех и на то, что существует непосредственно рядом с человеком, в непосредственной с ним близости, что и будет фактически, в определённой мере, радостью встречи с Богом в себе.

## ТВОРЕННЯ ЄВРЕЙСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОСТІ ЯК ПРОЯВ РЕЛІГІЙНОСТІ

У повсякденній свідомості євреї виступають як найбільш стереотипізована нація. Проте, стереотипи щодо євреїв присутні також і в науковому дискурсі. Дуже часто проблема критичного осмислення єврейської історії, культури, релігії стає заручницею гіпертолерантного ставлення до найбільш стражденного народу. Явище альтернативного голосу на єврейську проблематику відразу наштовхується на закиди в антисемітизмі. Тим самим будь-яка спроба «іншого» розгляду єврейства від початку наражається на негатив, незалежно від якості аргументації, тобто тематика єврейства є зануреною у контекст певної канонічної визначеності найбільш єдиного, як найбільш стражденного народу. Тому навіть якщо з'являються обґрунтовані теорії вони приречені на програш. Прикладом чого може слугувати робота «Хто і як винайшов єврейський народ» професора Тель-Авівського університету Шломо Занда<sup>1</sup>.

Зрозуміло, що дана проблема у вітчизняному релігієзнавстві, політології та культурології мало розроблена з огляду на контрверсійність даної теми, а інколи сповнена вульгаризації та однобічності. Варто виділити серед вітчизняних дослідників наступні імена: Колодний А., Коршук Р. та ін., в роботах яких висвітлюється тема національності та релігії.

Проблема єдності єврейського народу та толерантності губиться за ширмою політичної доцільності та актуальності. Відповідно там, де голос мали б забрати науковці, найголосніше чути голоси політиків. Така ситуація притаманна не тільки євреям, проте, з огляду на значення єврейської культури як формотворчої для загальнолюдської цивілізації, вона постає особливо актуальною та значущою. Тому на початку варто поставити питання про формування єврейського народу як політичного явища та чинників, які вплинули на його появу.

<sup>1</sup> Занд Ш. Кто и как изобрел еврейский народ / Ш. Занд, перев. М. Урицкий. – М.: Эксмо, – 2010. – 544 с.

Фундаментом для побудови єврейського суспільства стала релігія, саме на таких позиціях стоїть Занд Ш. «дане дослідження [Хто і як винайшов єврейський народ], висуває тезу про те, що євреї в усі часи належали до важливих релігійних громад, що з'являються і розвиваються в різних регіонах світу, а не до «етносу», що має єдине походження і постійно мандрує у вигнанні»<sup>2</sup>. Однак, такий спрощений підхід до релігії як фундаменту побудови спільноти трохи дивує. Адже релігія стала для євреїв не проривом сакрального у цей світ, єврейська релігія стала втіленням соціального у сакральному. Саме в юдаїзмі проявляється найбільш чітко та однозначно культурно-трансляційна та інтеграційна функція релігії. Юдаїзм виходить за межі регламентування тільки і виключно потойбічного життя. Якщо давньоєгипетська релігія регламентувала потойбічність із перспективи соціального тут і зараз, то для юдаїзму<sup>3</sup> важливим є формування соціальної спорідненості, творення спільноти. Формування даної спільноти відбувається в обох напрямках: Ізраїль потребує Всевишнього, щоб бути собою, та навпаки - Всевишній потребує Ізраїлю для виконання своєї місії. Таке розуміння нації підпадає під Андерсонівське тлумачення націй: «це уявлена політична спільнота – при тому уявлена як генетично обмежена і суверенна. Вона уявлена тому, що представники навіть найменшої нації ніколи не знатимуть більшості своїх співвітчизників, не зустрічатимуть і навіть не чути будуть нічого про них, і все ж в уяві кожного житиме образ їх співпричетності»<sup>4</sup>. Відносини, які виникають між іманентним та трансцендентним прямо пропорційно пов'язані. Фактично сакральне маніфестує себе через спільноту євреїв. Вони ж, у свою чергу, приречені бути пов'язаними із цим сакральним, навіть заперечуючи свою релігійність; вони не спроможні позбавитись своєї єврейської тотожності. Цікавим нюансом є те, що для Андерсена нації конструюються у модерну добу, відповідно або євреї виключення із даного правила, або вони сконструювали свій етнос раніше за всіх.

Тобто єврейська тотожність пов'язана із релігійністю, але цей зв'язок є завжди чимось більшим ніж просто одна із ідентичностей. Її прояв не

<sup>2</sup> Занд Ш. Кто и как изобрел еврейский народ / Ш. Занд, перев. М. Урицкий. – М.: Эксмо. – 2010. – С.47.

<sup>3</sup> Потрібно підкреслити, що тут іде мова про юдаїзм від Вавилонського полону.

<sup>4</sup> Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму. – К.: Критика, 2001. – С. 22.

може бути заперечений або витіснений навіть самим носієм. Самого вольового акту заперечення не буде достатньо для витіснення із своєї свідомості, передусім із свідомості інших, того, що ти не єврей. Навіть зміна релігійних переконань для єврея не вичерпує і не змінює його тотожність, будучи, наприклад, християнином, він буде змушений суміщати у собі ще одну додаткову ідентичність. Таке суміщення перебуває передусім у свідомості інших як додаток, як певний важливий нюанс, на який потрібно завжди зважати.

«Бути юдеєм» та «бути євреєм» постає як пряма залежність; у ХХ ст. було додано до цього визначення «бути нерелігійним євреєм». Проте, навіть формальне або не формальне заперечення релігійності або національності не витісняє, у випадку євреїв, національного питання. Відповідно гелнерівське визначення націй через культуру та вольовий акт не будуть дієвими, згідно першої - належність людей до однієї нації визначається спільністю культури. Натомість волюнтаристський варіант наголошує на необхідності усвідомлення належності до нації. Так ось буття євреєм усвідомлюється іншими передусім через заперечення приналежності до культури. Гарну ілюстрацію усвідомлення того, що євреї залишаються завжди чужими навіть серед своїх, дав професор Шимон Редліх, описуючи історію взаємовідносин поляків, українців та євреїв у Бережанах 1919 – 1945 р.<sup>5</sup>

Відповідно, говорячи про єврейство, релігія не може бути витіснена у сферу приватного, вона завжди у сфері публічного. Тому питання релігійної толерантності фактично не може існувати серед євреїв, або принаймні в Ізраїлі, оскільки релігія належить до сфери публічного та визначає його.

Якщо спиратись на модерністський або примордіалістський підхід, то євреї як нація виявляються унікальним творенням.

Згідно модерністів, до яких належить, вже згаданий Шломо Занд, то євреї як нація формуються у ХІХ-ХХ ст. під впливом розповсюдження сіонізму у Центрально-Східній Європі. Одним із аргументів, які застосовуються на користь даного твердження, є проблема мови. Євреї мають дві мови – іврит та ідиш. Як відомо, іврит відноситься до семіто-хамітської сім'ї мов (семітська група). Ідиш – до індоєвропейської сім'ї мов (германська група). Дві мови, які належать до різних мовних сімей, мають вказувати на те, що єдиного єврейського народу не існує. Адже одне із

<sup>5</sup> *Редліх Ш.* Разом і нарізно в Бережанах. Поляки, євреї та українці, 1919-1945. 2 е вид./ Пер. з англ. — К.: Дух і літера, 2007. — 289 с.

класичних визначень нації «стійку спільність людей, що історично складалася, виникла на базі спільності мови, території, економічного життя і психічного складу, який виявляється у спільності культури»<sup>6</sup>, яке належить Й. Сталіну вказує тільки на дві складові при визначенні євреїв як нації. Зрозуміло, що визначення народу як соціально-політичного явища пропонується через призму співвідношення суб'єктивних та об'єктивних чинників, саме таку дефініцію пропонує Е. Сміт: «сукупність людей, що має власну назву, свою історичну територію, спільні міфи та історичну пам'ять, спільну масову громадянську культуру, спільну економіку і єдині юридичні права та обов'язки для усіх її членів»<sup>7</sup>; дане визначення стоїть на позиціях етніцизму. На противагу якому виступає етатистська теорія творення нації, представником якої був В. Липинський, його визначення: «Врешті нацією я називаю продукт оцього складного взаємовідношення держави та громадянства. Нація – це реалізація до хотіння буття нацією. Коли нема хотіння, виявленого в формі ідеї – немає нації. Але так само нема нації, коли це хотіння і ідея є, але вони не реалізуються в матеріальних формах держави»<sup>8</sup> стоїть в антагонізмі навіть до його рідного українського народу. Ми бачимо, що визначити євреїв як націю через сукупність певних ознак чи суб'єктивних (психологія, вольовий акт) або об'єктивних (мова, спільна територія, культура, держава) не можна, проте, з іншого боку, ми бачимо унікальність та впливовість євреїв як спільноти «інших». Тому беззаперечним буде твердження, що євреї протягом всієї історії реальної або сакральної, визначались або спостерігались іншими учасниками цієї історії як споріднена спільнота. Чи у Вавилоні, чи у середньовічній Європі євреї становили для інших не тільки релігійну спільноту, вони були для «інших» етнічним утворенням, навіть якщо вони самі себе так не усвідомлювали. Можна висловити припущення, що євреї стали нацією раніше за появу націй.

Примордиалістська концепція може бути більш однозначна, оскільки, якщо ми говоримо, що нації може і з'являються у ХІХ ст., то безперечним буде те, що саме євреї у більшості культурах усвідомлювались «іншими» і самі вони завжди були як релігійно, так і соціально виокрем-

<sup>6</sup> *Сталін І.* Марксизм и национальный вопрос. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1949. – С.22.

<sup>7</sup> *Ентоні С. Д.* Національна ідентичність. – К.: Основи, 1994. – С.23.

<sup>8</sup> *Липинський В.К.* Листи до братів-хліборобів. Про ідею і організацію українського монархізму / Я Пеленський (ред.). – К.-Філадельфія: НАН України, Інститут східноєвропейських досліджень, 1995. – С.387.



ленні. Зокрема, практика зайнятості лише у певних сферах економічного або культурного життя сприяла утвердженню розуміння суто єврейських занять. Релігійна складова у єврейському світорозумінні є фундаментом, який формує культуру та соціально-психологічний характер, однак це відбувається не тільки через самоствердження, а, передусім, через визначення їх іншими.

Ситуація із євреями як нацією виявляється набагато складнішою ніж із будь-яким іншим національним утворенням. У термінологічному визначенні різниця між етносом та нацією на прикладі євреїв нівелюється повністю. Євреї стали нацією будучи етносом.

Така ситуація пов'язана передусім із релігійними фактором усвідомлення себе євреєм. Нація – це, передусім, усвідомлена приналежність, іншими словами, ти сам себе ідентифікуєш із чимось більшим, чимось, що є спільним для тебе та таких, як ти. Із євреями виявилась ситуація по-іншому: Всевишній їх ідентифікував серед усіх інших, він їх виділив. Тобто обраність та месійність євреїв була від початку, а не виникла як результат об'єднання. На противагу, наприклад, американському народу, який спочатку утворився, а потім вирішив стати народом, який несе свободу всім іншим. Зрозуміло, що місіанізм присутній серед різних народів, однак, у євреїв спочатку з'явилась місія, а вже потім народ. Обрізання, виконання чисельних заповідей, виразні зовнішні та ще більше внутрішні ознаки, все це покликано було сформуванню, зліпити із тих, хто вийшов із Єгипту, єдиний народ. Танах пронизаний твердженнями, що якщо Ізраїль відвернеться від Бога і не буде виконувати його заповідей, він буде покараний за гріхи, за ігнорування волі Бога. Відповідно, спільнота була виокремлена, але не сформована, тотожність єврея знаходиться у постійній динаміці, це рух у напрямку того, хто створив його євреєм. Розрив між Творцем спільноти та самою спільнотою має постійно долатись, і спільнота знаходиться у стані прагнення досягнути волю Творця, але однозначно є приреченою на те, що тільки Творець може завершити творіння цієї спільноти. Тому, з цього боку, Ізраїль одночасно залишається на рівні етносу і зможе дорости до рівня нації тільки з волі Всевишнього.

Другим важливим елементом національного самоусвідомлення для євреїв є Голокост (*Шоа* на івриті, Катастрофа). Акцент на даній трагедії став наріжним каменем побудови держави та національного усвідомлення у повоєнній свідомості всіх євреїв. Особливо акцентувалось на цьому тим, хто вижив, бо саме вони стали кісткою у формуванні молодого дер-

жави. Масштаб трагедії став підставою для утворення держави Ізраїль, для країн Заходу та Радянського Союзу, з одного боку, нова країна була моральним обов'язком, а з іншого - геополітичним виграшем<sup>9</sup>. Проте, для світового єврейства, а для пануючого сіонізму як політичного руху дана подія мала вимір передусім релігійний.

Тут варто відзначити, що гоніння та жертвність є вагомою, якщо не визначальною частиною єврейської історії. Починаючи від особистих жертв, на які мусили іти праотці Авраам або Ной. Подальший вихід із єгипетської неволі, утворення Царств, Вавилонській полон, побудова та знищення Храму, повстання та розсіяння, гоніння у Середньовічній Європі, дискримінація у Російській Імперії, всі ці події не просто реальні факти або перекази, вони є архетипічним втіленням Аманової змови проти обраного народу. Тобто бути євреєм означає бути під загрозою знищення, це самовизначення було відповідно перенесено на сферу державотворення. За короткий час Ізраїль пережив не одну війну, а у суспільстві та діаспорі культивується постійна загроза. Ворог для єврейства стає частиною ідентичності, не дарма найбільш веселим та гучним в юдаїзмі є свято Пурім.

Друга складова єврейського самоусвідомлення – загроза знищення (Голокост, Вавилонський полон та змова Амана, розсіяння, знищення Храму) має сакральне коріння, вона вкладається в обіцянку Мойсею та Ноею любити і не полишати свій народ ніколи. Однак, народ мусить слідувати заповідям, і якщо він їх порушує, це призводить до покарання. Тому видається логічним, що після таких жакливих переслідувань було утворено державу Ізраїль. Подібні страждальницькі ідеї, які мають призвести до утворення держави, пропагувались польськими романтиками ХІХ ст. (Ю. Словацький, А. Міцкевич та ін.). Для польської рефлексії над поневоленням та пізнішим утворенням держави надзвичайно вагомим є момент релігії. Навіть соціаліст за переконаннями Ю. Пілсудський не зміг ігнорувати католицизму, як польської ідентичності.

Однак, варто сказати, що сіонізм та утворення держави Ізраїль наголошується самими євреями з огляду на релігію. Так Мойше Арье Фрідман (Moishe Arye Friedman) на Міжнародній Тегеранській конференції по дослідженню Голокосту ствердив: «Ми принципово проти держави Ізраїль і сіонізму як політичного руху, під якими б назвами він не ховався. Ми ніколи не погодимося з присутністю в Ізраїлі сіоністів, оскільки

<sup>9</sup> Провозглашение независимости Израиля // От сердца к сердцу, №74, июнь 2008. – С.15-17

ки Бог заборонив нам повертатися до Палестини у вигляді народу чи політичної влади. Як згідно з Біблією, так і історично, ця країна не належить євреям»<sup>10</sup>. Відповідно юдаїзм не є однорідною релігією, він поділений на чисельні рухи та напрямки, які не взаємодіють між собою за рідкими виключеннями. А юдео-християни взагалі залишаються виключеними з єврейської та християнської свідомостей як на релігійному, так і на національному усвідомленнях, однак, їм це не завадило у ХХ ст. відновити християнство петроністичної інтерпретації серед євреїв та не євреїв.

Однак, безперечною є теза, що єврейський народ є особливим утворенням, як його історія, так і його самоідентифікація лежать поза історичними межами реального. Рабин Залман Абельський слідом за М. Бердяєвим підкреслює: «Єврейський народ у переважній більшості є народом історії, а в його історичній долі відчувається непередбачуваність Божої руки. Історична доля цього народу не може бути пояснена матеріалістично, взагалі вона не може бути пояснена позитивно-історично, оскільки в ній найбільш ясно проявляється «метафізичність», а цей поділ між метафізичним та історичним, про який я вже говорив, як про перепону у виявленні внутрішнього смислу історії, саме тут, в долі єврейського народу зникає»<sup>11</sup>.

Відповідно, з одного боку, ми не можемо бути заручниками стереотипного мислення з приводу євреїв як монолітного національного утворення, однак, потрібно зважити, що критерії модерного розуміння націй не можуть у повній мірі бути використаними для євреїв з огляду на те, що саме єврейська релігія, як культурне так і сакральне утворення, створила євреїв як націю задовго до історичного усвідомлення феномену націй.

«Нація – це душа, духовний принцип. З двох речей, які є, властиво, однією, складається душа, цей духовний принцип. Одна в минулому, друга – в майбутньому. Одна – це спільне володіння багатим спадком споминів, друга – спільна згода, бажання жити разом, користуватися спільним і надалі неподільним спадком... Таким чином, нація – це велика солідарність, утворювана почуттям жертв, які вже принесено й які

<sup>10</sup> Исследование холокоста. Глобальное видение. Материалы международной Тегеранской конференции 11-12 декабря 2006 года. Под ред. О. Платонова. / Сост. Ф. Брукнер. Пер. с англ., фр., нем. Е. С. Бехтеревой, А. М. Иванова. — М.: Алгоритм, 2007. — С.36.

<sup>11</sup> *Абельский З.* Провидение и историческая судьба еврейского народа. // От сердца к сердцу, №81, февраль 2010. – С.10.

є намір принести в майбутньому. Нація вимагає минулого, але в сучасності вона резюмується цілком конкретним фактором: це ясно висловлене бажання продовжувати спільне життя. Існування нації – це (якщо можна так висловитися) щоденний плебісцит, як існування особи – вічне ствердження життя»<sup>12</sup>. Таке поетичне визначення нації Ернестом Ренаном якнайкраще показує те, коли та як утворився єврейський народ. Адже духовний принцип найкраще втілюється у релігійному переживанні, у стражданнях, в очікуванні, а саме цими ознаками сповнена вся історія єврейського народу, яка є передусім релігійною.

Підсумовуючи, потрібно наголосити, що робота Ш. Занда намагається розвести питання релігійного та національного, однак у випадку єврейського народу це виглядає штучно та некоректно, адже усвідомлення себе як народу ґрунтується передусім на певних міфах (у випадку із євреями – це релігія), а зрушення релігійного самоусвідомлення не під силу ані науковому, ані репресивному апарату. У випадку із євреями між релігійним та національним усвідомленням варто поставити знак тотожності.

---

<sup>12</sup> Ренан Е. Що таке нація? // Націоналізм. Антологія / упоряд О. Проценко, В. Лісовий. – К.: Смолоскип, 2000. – С.118-119.

# ЮДЕЙСЬКЕ ВІРОВАЧЕННЯ

## РОЗВИТОК ДЕМОНОЛОГІЧНИХ ВІРУВАНЬ ПОСТБІБЛІЙНОГО ЮДАЇЗМУ

Демонологія юдаїзму спричинила значний вплив на формування демонологічних та ангелологічних уявлень авраамістичних релігій. Означені вірування в різних своїх аспектах привернули увагу помітної кількості теологів, істориків релігії та релігієзнавців, що відобразилося у низці творів та публікацій. У цьому контексті варто згадати роботи М. Нікольського, І. Турова, Ю. Сандулова, О. Махова, Д. Б. Рассела. Юдейські демонологічні уявлення як предмет спеціального аналізу знайшли відображення в публікаціях О. Носенко, їм приділяється належна увага в роботах Д. Трахтенберга, В. Роулі (Rowley), М. Гастера (Gaster), р. Патай (Patai).

Проте, незважаючи на те, що означена проблематика наявна в тих або інших роботах вітчизняних та зарубіжних авторів, вельми бракує, а особливо в українському релігієзнавстві, спеціальних досліджень, присвячених даній темі, котрі давали б докладне і глибоке витлумачення означеного феномену. Мета нашого дослідження полягає у наступному: шляхом здійснення релігієзнавчого аналізу демонологічних та ангелологічних уявлень постбіблійного юдаїзму з'ясувати особливості їх генезису та тенденцій трансформації. Основними завданнями роботи є: визначити специфіку основних демонологічних вірувань юдаїзму талмудичного та рабиністичного періодів, дослідити взаємозв'язок демонологічних доктрин з основними складовими віровчення даної релігійної системи, виявити значення та функції фігури персоніфікованого зла в юдаїзмі.

Юдаїзм, вірогідно, являє собою першу історичну форму послідовно монотеїстичної релігії. Центральним поняттям її є визнання єдиного Бога, що виключає всі інші духовні сутності, якщо вони не підпорядковуються примату Бога й самі претендують на роль божеств. Це призводить до того, що в юдейській вірі, принаймні в доталмудичному її варіанті, образ Сатани (Сатана) займає підпорядковане місце, хоча звісно, констатація цієї закономірності не виключає наявності певних відхилень від даної схеми.

В кінці епохи Другого Храму (70 р. н.е.) в юдейській ангелології та демонології відбуваються значні зміни, передусім через вплив дуалістичних релігій, у котрих сили світла борються з силами темряви. Так, зросло значення фігури Сатани (Satan), який, поряд з іншими подібними персонажами (Асмодей, Мастема, Веліал) відіграє функцію проводаря злих духів, які ототожнюються з різними гріхами й борються за людські душі. Разом з цим, демонологія Талмуду та каббали збагачується новими ідеями та уявленнями. В Мішні<sup>1</sup> небагато уваги приділяється злим духам: згадується зокрема шедім (shedim), руах тецаціт (ruah tezazit) – дух божевілля, який вселяється в людину. В Єрусалимському Талмуді згадки про демонів також зустрічаються нечасто: присутні лише три види демонів: маззикім (шкідливі душі), шедім та рухот. Вавилонський же Талмуд, напевне, під впливом релігійних уявлень Межиріччя, містить багату демонологію. Легенди про демонів містяться в основному в агадичній<sup>2</sup> традиції Талмуду.

На думку автора, однією з причин створення Талмуду як окремого канону текстів могла бути та обставина, що до корпусу канонічних біблійних писань не ввійшли апокрифи, вплив котрих у певній формі проявлений в Талмуді. Для нас важливо відмітити, що в апокрифічній літературі роль ангелів та демонів у цілому більша порівняно з біблійною традицією.

В талмудичний період відбуваються поодинокі спроби упорядкування ангелологічної системи, число представників котрої значно зросло завдяки контактам євреїв з сусідніми народами. Збільшення ангельських і демонських списків призвело до спроби класифікації цих надприродних істот: їх було розділено за рангами та функціями. За рангами ангели були розділені на сім, інший варіант – дев'ять класів. Останній клас склали прості ангели. За функціями зустрічаються: ангели зірок, бурі, грому, вітру, блискавки, вітру, граду, гір, лісів, луків, джерел тощо. Є ангели для диких звірів, риб, птахів, для інших тварин і навіть для ліків.

Питання походження демонів вельми важливе для нашого дослідження, нерідко воно допомагає визначити відношення між моністичними і дуалістичними тенденціями в релігійній системі. У традиції, що

<sup>1</sup> Мішна (поч. III ст. н.е.) – збірник Усного Закону, що включає *Мідраш*, *Галаху* (релігійне право) та Агаду; найдавніша частина обох Талмудів (більш раннього Єрусалимського та більш пізнього і розгорнутого Вавилонського).

<sup>2</sup> Агадична література (від *Агада* – букв. «передання») – великий пласт талмудичної літератури, включає притчі, сентенції, проповіді, філософсько-теологічні розмірковування тощо.

аналізується нами, можна виділити кілька теорій, які призначені пояснити генезу злих духів. За талмудичними джерелами демони були створені у п'ятницю ввечері. Оскільки наступав Шабат, Богу не вистачило часу скінчити свої творіння. Душа їх створена з речовини, що знаходиться на Місяці; вони не мають плоті, а матеріальний субстрат їх складається з землі й повітря у одних, та води і вогню у інших<sup>3</sup>. Згідно з мідрашем «Берешит Раба», Сатан разом з Євою були створені на шостий день. Деякі з демонів з'явилися після невдалого будівництва Вавилонської вежі, коли частина людей була перетворена на злих духів (Сангедрин, 109а). Ми спостерігаємо тут відмінність від християнської доктрини: отці Церкви категорично заперечували можливість людини перетворитися на демона. Трактат «Бава Кама» (16а) представляє демонів *шедім* як тих, котрі походять від змії. Інша частина демонів, окрім створених Ягве, бере початок від Адама. Перший чоловік, як вважається, дав життя багатьом демонічним істотам. Згідно з Талмудом, коли Адам був вигнаний з раю, він спочатку відмовлявся наблизитися до Хави (Єви), аби не давати життя проклятим Богом істотам. Тоді два злих духа жіночої статі з'явились перед ним і зачали від нього. Одна з цих демоне, Ліліт, народила від Адама демонів, злих духів і нічних примар. Єву також можна було звинуватити у тих же провинностях, що і Адама – вона була подружкою злих духів чоловічої статі. Плодом цих зв'язків стала поява подібних нащадків. Окрім прабатьків, інші чоловіки і жінки вступали у стосунки з демонами, тому кількість їх вважалася вельми значною, тим більш, що вони здатні розмножуватися також і між собою. Вчення про злих духів як про колишніх ангелів, які виявили непослух Богові й були за це скинуті з небес, теж відображено в талмудичній літературі. Ми вважаємо, воно має свої витoki у аналогічних історіях книги Еноха та іншому апокрифі «Книга загадок Еноха», у цьому останньому міститься найбільш ранній опис бунту ангелів. В одному з варіантів опису цієї небесної битви, який подає знаний дослідник М. Нікольський, Бог наказав скинути з неба непокірних ангелів<sup>4</sup>. Самаель, голова їх за цією версією, схопив архангела Михаїла та

<sup>3</sup> *Бренье Ф.* Евреи и Талмуд / Флавиан Бренье ; [пер. с франц. Д.М. Граббе]. – М., ВРС, 1994. – С. 71.

<sup>4</sup> Таке тлумачення генезису злих духів дещо суперечить іншим твердженням Талмуду, наприклад тим, що зображають князя демонів Асмодея, який піднімається до Божого престолу і вивчає Талмуд разом з ангелами, чи уявленням про Самаеля як про «голову обвинувачів», тобто по суті функціонера Божого суду у мідраші «Дварім Раба» (11:10); однак, якщо прийняти до



його соратників за крила і хотів потягти за собою, лише пряме втручання Ягве врятувало ситуацію<sup>5</sup>. Отже, у питанні про походження демонів талмудичні та рабиністичні письменники не дотримуються якої-небудь однієї теорії. На нашу думку, таке різноманіття може бути пояснене тривалим історичним періодом, за якого складалася відповідна література; деякі з вищеподаних уявлень щодо цього питання свідчать про наявність запозичень з міфології язичницьких релігій, апокрифів та християнства (наприклад, мотив небесної війни). Як бачимо, на відміну від біблійного юдаїзму, талмудичні письменники намагалися дати конкретні відповіді на питання про походження злих духів, доповнити біблійні передання, в яких цим проблемам приділялося недостатньо уваги.

Зупинімося на кількох персонажах, типових для юдаїзму означеного періоду. Образ Ліліт (демон жіночої статі) займає провідне місце в юдейській демонологічній системі, тому проаналізуємо його детальніше. Даний персонаж, як ми вже наголошували, не є продуктом лише іудейської міфології, а являє собою колективний образ, у формуванні котрого велику роль відіграють міфологічні та релігійні системи інших народів. Цей образ зазнав значної трансформації протягом століть; легенди про Ліліт виявляють також вплив фольклору різних народів, з якими вступали в контакт стародавні євреї. Зауважимо, що в демонології самаритян ім'я «Ліліт» взагалі відсутнє. Самаритянська демонологія, пише О. Носенко, досить бідна, і за своїм характером, ймовірно, подібна до давньоєврейської демонології епохи Першого Храму (поч. X ст. – 586 р. до н. е.)<sup>6</sup>.

З цього можна зробити припущення, що до початку талмудичної епохи давні євреї (демонологія котрих до вавилонського полону була подібною до відповідної самаритянської системи) хоча і були знайомі з фігурою цього демона, але він не відігравав у їх системі уявлень про нечисту силу великої ролі. Наш аналіз показує, що сутність Ліліт двозначна в юдейській демонологічній традиції: цей образ можна трактувати і як демона-суккубуса, котрий був небезпечним для новонароджених і породіль, і як

---

уваги еkleктичний характер віровчення, викладеного у талмудистських текстах, протиріччя набувають пояснення.

<sup>5</sup> *Никольский Н.М.* Избранные произведения по истории религии / Николай Михайлович Никольский. – М.: Мысль, 1974. – С. 135.

<sup>6</sup> *Носенко Е. Э.* Амбивалентность образа Лилит в народной еврейской демонологии и народные магические приемы, направленные на борьбу с ней [Электронный ресурс] / Е. Э. Носенко. – Режим доступа: <http://www.berkovich-zametki.com/AStarina/Nomer4/Nosenko1.htm>

смертну, але хтиву жінку, задіяну в інкубаті. На нашу думку, така трактовка Ліліт є результатом синтезу шумеро-аккадських легенд про Ліліт-суккубуса та апокрифічної книги Еноха (1 Енох), що вміщує історії про падіння ангелів (гріховний зв'язок з земними жінками). У деяких трактатах Талмуда (Ерувін, 100б; Ніддах, 24б) Ліліт зображається демоном з обличчям жінки, з довгим волоссям, що спадає униз та крилами. Як нам здається, ця її ознака функціонально зближує Ліліт з *Лайла*, ангелом ночі<sup>7</sup>. Інші демони жіночої статі, зокрема *Izram* і *Naama* виконували аналогічні функції. За часів Середньовіччя та Нового часу Ліліт вважалася дружиною Адама, котра була створена разом із ним з землі. За те, що Ліліт погрішила проти Адама, Бог засудив її бачити щодня загибель 100 дітей її – злих духів та нічних примар<sup>8</sup>. Згідно з іудейськими уявленнями, Ліліт шукала чоловіків, котрі спали на самоті, спокушала їх і ссала кров. Велику небезпеку вона являла для дітей – кожен хлопчик до восьми років та дівчинка до двадцяти днів могли стати її здобиччю. Аби уберегтися від неї виконувалися чисельні магичні охоронні обряди. Для захисту радили накреслити на стіні дитячої кімнати шматком деревного вугілля коло зі словами всередині: «Адам і Єва загороджують Ліліт шлях». На дверях писали три імені: «Санві, Сансанві, Семангелаф». Це імена трьох ангелів, охоронців новонароджених. Розповсюджений був також звичай класти на новонародженого амулети з іменам цих ангелів у перші дні життя немовляти. Ці звичаї впливають з розповсюдженого сюжету – згідно з однією легендою, після того, як Ліліт залишила свого чоловіка, Адама, останній пішов скаржитися Богу. Той вибрав трьох ангелів, імена яких ми подали вище, і послав їх повернути Ліліт. Біля Червоного моря ангели натрапили на слід утікачки й повідомили їй Божу волю; Ліліт відмовилася, однак пообіцяла, що коли побачить імена цих трьох ангелів неподалік новонароджених, не чинитиме їм шкоди<sup>9</sup>. З'явлення цієї легенди в юдаїзмі припадає на період Середньовіччя та Нового часу, зокрема вона викладена в «Алфавіті Бен Сіри» (між VII та XI ст.). Відтак, в «Алфавіті Бен Сіри» Ліліт постає як «перша Єва», це вносить нові риси в її образ; крім того, тут вперше згадується про амулети проти неї.

<sup>7</sup> В деяких іудейських легендах Лайла постає істотою демонічної природи.

<sup>8</sup> *Никольский Н.М.* Избранные произведения по истории религии / Николай Михайлович Никольский. – М.: Мысль, 1974. – С.143.

<sup>9</sup> *Махов А. Е.* Сад демонов — Hortus daemonum : Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения / Александр Евгеньевич Махов. – М.: INTRADA, 1998. – С.166.

Отже, образ Ліліт в єврейській релігійній традиції є складним, полісемантичним та багатофункціональним. Протягом історичного розвитку юдаїзму він неодноразово переосмислювався й доповнювався. Для захисту від Ліліт та функціонально подібних до неї демонічних істот у народній практиці застосовувалися різноманітні магичні засоби. Вони зводилися до кількох прийомів: залякування, вигнання, задобрювання та обману. Ці засоби варіювалися в різних єврейських общинах, нерідко вони виявляли схожість з магичними практиками сусідніх народів.

В рабиністичній та талмудичній традиції отримало також широке розповсюдження уявлення про Демона Полуденного. Це вірування перейшло і в християнську демонологію. Вважалося, що цей дух ходить всюди з десяти годин ранку до трьох пополудні протягом трьох тижнів, а саме з 17 таммуза по 9 ава; ототожнювався з *Кетеб*. У мідраші «Тегілім» він змальовується наступним чином: «Отруйний Кетеб, вкритий лускою та волоссям, він бачить лише одним оком, а інше у нього розташоване на середині серця; він могутній не в темряві і не на сонці, а лише між темрявою і сонцем»<sup>10</sup>. Всякий, хто побачить цього демона помирає. Певні риси цього персонажа дозволяють нам зробити припущення про його спорідненість з європейським уявленням про Василіска. У Талмуді згадується аналогічна істота «Кетев-Яшуд Зоґараїм», виглядає як рогатий козел і має крила. Ми вважаємо, такі уявлення є, головним чином, наслідком персоніфікації згубних природних явищ, на зразок сильної полуденної спеки, котрі становили велику небезпеку для життя в спекотних країнах, де мешкали іудеї.

На чолі грішних ангелів стоїть, згідно з різними джерелами, Самаель, Мастема, Беліар (Веліар) або Сатана (Сатан). Самаель в рабиністичній літературі часто виступає в образі верблюда, нечистої тварини у ізраїльтян (Ваїкра, 11:4; Дварім, 14:7). Слід також зауважити, що у деяких арабських племен, з котрими воювали євреї, верблюд навпаки, шанувався як священна істота, й навіть існував звичай тотемної жертви верблюда. У євреїв ця тварина могла асоціюватися з кочівниками мадіанітянами (арабське плем'я) та амалекитянами, які за Біблією нападали на євреїв сидячи на верблюдах (Шофтім, 6:3, 5). Ім'я *Самаель* (*Сама-Ель*) означає «бог спустошення». З цього можна вивести, що Самаелем євреї називали певного арабського бога-верблюда, котрий приносить жах спусто-

<sup>10</sup> *Махов А. Е.* Сад демонов — Hortus daemonum : Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения / Александр Евгеньевич Махов. — М.: INTRADA, 1998. — С. 224.

шення, тотем ворожого племені, чий бог став злим духом. Таким чином, талмудичною традицією вводиться кілька нових демонологічних персонажів та ряд вірувань, безпосередньо пов'язаних з ними.

Стосовно уявлень про місцеперебування демонів, талмудичні тексти дають такі відомості: деякі з них живуть у повітрі, інші перебувають на дні моря, деякі вселяються в людей, стаючи причиною їх гріхів. Часто перебувають демони біля різних тварин, або приймають їх образ. Зазвичай це стосується так званих нечистих тварин – собака у рабинів вважався пов'язаним зі злими духами, так само як і верблюд. Подібні асоціації містяться в християнській та мусульманській демонології: Диявол (Шайтан) часто набирає вигляд чорного собаки. Alias, в гримуарі «Lemegeton», котрий деякі дослідники виводять з іудейських джерел<sup>11</sup>; згадуються *Пеймон* (Raïmon), який «з'являється у вигляді людини з короною на голові і верхи на дромадері, односторонньому верблюді» та *Увалл*, він приймає образ «могутнього верблюда», а потім змінює вигляд на людський<sup>12</sup>. Проте, інколи нечисті духи знаходяться поруч з «чистими» тваринами. Демони живуть також на горіхових деревах, тому не рекомендується спати під цими деревами, оскільки на кожному горіховому листі сидить диявол. Кількість демонів величезна: «тисячі їх зліва і міриади їх з правого боку»; «вони оточують людину як земля коріння виноградної лози», сказано в Талмуді. Такі уявлення богословів про величезну кількість демонів, які оточують людину, як нам здається, сходять до вірувань, представлених в асиро-вавилонській міфології, згідно з якими «немає місця настільки малого, куди б не могли проникнути демони, і настільки великого, аби вони не могли його наповнити»<sup>13</sup>. Аналогічні уявлення існують і в християнстві, особливо на ранніх його етапах та у період Середньовіччя.

Багато з подібних уявлень, безперечно, були запозичені з народних вірувань, що збереглися ще з прадавніх часів. Це явище може бути пояснене як свідомим курсом рабинів на підтримку цих вірувань, так і загальним невисоким рівнем рабиністичного богослов'я означеного періоду. В області ідеології, пише М. Нікольський, рабини недалеко пішли від

<sup>11</sup> *Шах И.* Магия Востока / Идрис Шах ; [пер. с англ. В. Нугатов]. – М.: Локид-Пресс, 2001. – С. 226.

<sup>12</sup> *Мальй Ключ Соломона (Lemegeton)* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://oto.ru/cgi-bin/toc.pl?articles/tgrimoire/lemegeton&toc.vol>.

<sup>13</sup> Цит. за Махов А.Е. Сад демонов — Hortus daemonum : Словарь inferнальной мифологии Средневековья и Возрождения / Александр Евгеньевич Махов. – М.: INTRADA, 1998. – С. 180-181.

підпорядкованої їм більшості єврейського народу<sup>14</sup>. Ми вважаємо, можна частково погодитися з цим висновком, однак, слід відзначити, що одна з головних функцій, яка приписувалася бісам (це відрізняє їх від духів раннях релігій і від народної демонології), полягала у нав'юванні гріховних думок, підштовхуванні до заборонених дій. Тобто на них в більшій чи в меншій мірі покладалася відповідальність за **моральне** зло, зло гріха. Людина знаходилася у володінні *йецер га-ра*, злого помислу, котрий уявлявся у вигляді демона-спокусника. *Йецер га-ра* штовхав людину до задоволення своїх пристрастей. Однак, в цілому, талмудичні письменники намагалися уникати дуалізму, і в поясненні існування зла з одного боку схилилися до думки, що зло, як і добро, походить від Бога, а з іншого – вважали, що зло взагалі не має онтологічного статусу. Таку точку зору правомірно порівняти з ісламським віровченням щодо даного питання; християнська ж теологія, приймаючи тезу про не-буття зла, схилилася до того, що зло походить від головного демона – Диявола (Ів. 3:8).

Оскільки єврейські богослови населили землю такою величезною кількістю демонів, були вироблені спеціальні засоби боротьби з ними. Людині не слід було кланятися будь-кому вночі – той, кому кланялися, міг виявитися злим духом. Особливо треба було берегтися *Шаберірі*, котрий міг осліпити людину. Коли вночі хотілося пити і нікого поблизу не було, небезпечно було зразу вставати з ліжка й пити. Треба було вдарити кришкою глечика по самому глечику і проказати наступне: «Ти (такий-то) син (такого-то), твоя мати застерігала тебе і сказала тобі: стережися Шаберірі, Берірі, Рірі, Рі, котрий знаходиться тут у білих кубках»; після цього можна було безпечно пити<sup>15</sup>. Вірогідно, принцип цього заклинання – звести до мінімуму силу демона через вербальне зменшення його імені. Тут наявний чітко виражений магічний зміст такого припису. З відродженням народної віри в демонів і духів, постає новий (чи краще сказати відроджений у новій формі колишній) релігійний універсум, населений «напівбогами» старого політеїзму – демонами й ангелами. Він опосередковував також дещо інше ставлення людини до нього й до самої себе, і це інше ставлення не виключало, як ми спостерігаємо на подібних прикладах, магічного світосприймання. Зростання віри в демонів і духів, характерне для магічного світогляду, призводило і до збільшен-

<sup>14</sup> *Никольский Н. М.* Избранные произведения по истории религии / Николай Михайлович Никольский. – М.: Мысль, 1974. – С.147.

<sup>15</sup> Критика иудейской религии / [сост., ред., вступ. статья М. С. Беленького]. – М.: Наука, 1964. – С. 203.

ня ролі носіїв магічної сили, котрі скеровували злих духів собі на потребу. Адже, за влучним висловом Ідріса Шаха, у будь-якій культурі кількість відьом і чаклунів прямо пропорційна кількості демонів у цій культурі<sup>16</sup>. В даній традиції чаклунами нерідко виступали рабини. Ми не можемо розглядати це як загальну тенденцію, однак, ці елементи свідчать про посилення магічного світогляду. Рабини, як і європейські окультисти епохи Середньовіччя та Відродження, приписували собі велику владу над злими духами<sup>17</sup>.

З вищезазначеного можна зробити певні висновки. У біблійній юдейській традиції демонологічним постатям приділялось мало уваги – джерелом зла, як покарання, євреї визнавали саме верховне Божество, тому розвинена демонологія була зайвою. Вагомі зміни в системі іудейської демонології відбулися за часів вавилонського полону (598–582 рр. до н.е.). Насамперед, це стосується інтеграції окремих демонічних персонажів в юдаїзм з асиро-вавилонської релігії та впливу дуалістичних ідей зороастризму. Література епохи Другого храму стосовно демонології виявляє існування іншої, порівняно з монотеїстичною спрямованістю біблійного юдаїзму, дуалістичної тенденції.

У порівнянні з юдаїзмом біблійної епохи, демонологія талмудичного періоду більш різноманітна. Особливо багата демонологія представлена у Вавилонському Талмуді. Вона поєднує в собі як традиційні єврейські уявлення, так і елементи вавилонських, персидських, гностичних та елліністичних вчень. Велике значення для вивчення демонологічних вірувань має єврейський фольклор та народні магічні традиції. Сильно виражений антропоморфізм, гіперболізація, певні казкові елементи в переказах про демонічних сутностей свідчать про значний вплив народної релігійної культури. Можна стверджувати також, що загалом демонологічні вірування талмудичного періоду були в більшості своїй неузгодженими, хоча спостерігаються окремі спроби систематизації.

Демонологічні вірування іудейської релігійної системи стають підґрунтям для побудови відповідних вірувань в християнстві та ісламі.

---

<sup>16</sup> Шах И. Магия Востока / Идрис Шах ; [пер. с англ. В. Нугатов]. – М.: Локид-Пресс, 2001. – С. 49.

<sup>17</sup> Никольский Н. М. Избранные произведения по истории религии / Николай Михайлович Никольский. – М.: Мысль, 1974. – С.13.

## ВІРА ЙОВА І ПРОБЛЕМА ЗЛА

Книга Йова завжди привертала увагу як юдеїв, так і католиків, православних, протестантів. З різних позицій ця книга розглядалася такими авторами, як С. К'єркегор, М. Бубер, Л. Шестов, О. Мень, І. Шифман, З. Косідовський, Т. Гече, Л. Таксіль, П. Джонсон та інших. Проблеми зла у своїй творчості приділяли увагу В. Соловйов, М. Бердяєв, С. Франк, Е. Платінга, А. Штейнзальц, В. Букреєв, Б. Дейвіс, С. Кульчицький, О. Мень та інші. Пол Джонсон зазначав: «Йов був текстом для античності й залишається текстом для сучасності, текстом особливо для того обраного й битого народу, євреїв; текстом насамперед, для Голокосту»<sup>1</sup>. Однак не лише євреї намагаються знайти відповіді на питання сучасності, звертаючись до Книги Йова.

Метою цієї статті є встановлення зв'язку між вірою і подоланням зла, з'ясування ролі Бога в людському житті.

За таблицею біблійних книг, що подається в Перекладі нового світу Біблії, автором книги Йова є Мойсей. Написання тексту було затверджено приблизно в 1473 р. до н.е.

За даними українського релігієзнавця С. Головащенко, авторство книги Йова приписують Мойсеєві, Соломонові та ін. Остаточну редакцію книги Йова було здійснено в III ст. до н.е.

Ми не маємо точної інформації про те, коли і ким було написано книгу Йова. «Але ніхто не знає, що воно таке, звідкіля прийшло й коли було написано. У Йові є понад сто слів, що не зустрічаються більше ніде, й це, очевидно, завдавало неприпустимих труднощів давнім перекладачам і переписувачам. Деякі дослідники гадають, що прийшов Йов з Едому; однак ми мало знаємо про едомську мову. Інші припускають: із Херона, що біля Дамаска. Є якісь слабкі паралелі у вавилонській літературі. В IV сторіччі по р.Х. християнський учений Теодор із Мопсуестії доводив, що Книгу Йова запозичено з грецької драми. Видавали Йова й за переклад з

---

<sup>1</sup> Джонсон П. Історія євреїв. К.: Альтернативи, 2000. – С. 116.

арабської. Це розмаїття його витоків і породжених ним впливів свідчить, парадоксальним робом, про його універсальність»<sup>2</sup>.

Стражденний праведник – тема, відома шумеро-вавилонській та давньоєгипетській літературі. Сам факт протесту людини проти діянь Бога можна порівняти також з деяким пафосом древньогрецької класичної трагедії. Йов став в єврейській і світовій художній та філософській літературі символом трагічної й одночасно життєво стверджуючої героїчної конфронтації людини з Богом та створеного Ним Усесвіту.

Одним із важливих своїх завдань автори і редактори книг Біблії бачили у возвеличенні Ягве, в захисті його культу та боротьбі проти культів інших Богів. Багато місць у цих книгах мають характер прямої полеміки поміж прихильниками Ягве та інших релігій. Можна також бачити й полеміку противників Ягве – скептиків і вільнодумців, тих, хто заперечував, або хто відкидав атрибути Ягве, такі, як усемогутність, премудрість Бога або його справедливість, або навіть сам факт існування Бога. Є підстави припускати, що такі вільнодумні та єретичні думки висловлювалися не тільки усно, що на таку тематику були й писані твори і, один із них увійшов до біблійного канону.

У центрі історії Йова постає віра. Вона звернена до глибокого її розуміння, на якому тримається наш життєвий досвід і світобачення нашого існування. Бог був тією основою, на якій Йов будував всі свої переконання про те, як вести себе в житті, і він впливав на розуміння Йовом самого себе (як «праведної» людини).

Йов – праведник і чинить згідно з Божими заповідями. Він продовжує вважати себе праведником, незважаючи на те, що втратив здоров'я, багатство й щасливу родину. Після трагедії, яка з ним трапилася, Йов перебуває у відчаї. Він починає переосмислювати своє ставлення до навколишнього світу, а зокрема – до віри.

Книга Йова складається з 42 розділів. Перші два розділи являють собою своєрідний вступ. На початку книги ми дізнаємося, що в країні Уц жив невинний і праведний чоловік на ім'я Йов. «І народилися йому семеро синів та три дочки. У власності його було сім тисяч худоби дрібної і три тисячі верблюдів, п'ять сотень пар худоби великої, п'ять сотень ослиць і багато рабів. І був цей чоловік більший від усіх синів сходу» (Йов 1:2–3).

Автор книги, який не називає свого імені, описує один день на небі при дворі небесного царя Ягве: «І сталося одного дня, і поприходили

<sup>2</sup> Там само.



Божі сини, щоб стати перед Ягве. І прийшов поміж ними й сатана. І сказав Ягве до сатани: „Звідки ти йдеш?“ А сатана відповів Ягве й сказав: „Я мандрував по землі й перейшов її.“ І сказав Ягве до сатани: „Чи звернув ти увагу на мого раба Йова? Бо немає такого, як він, на землі: муж він невинний та праведний, що Бога боїться, а від злого втікає.“ І відповів сатана Ягве: „Чи ж Йов дармо боїться Ягве? Чи ж Ти не забезпечив його і дім його, і все, що його? Чин його рук Ти поблагословив, а маєток його поширився по краю. Але простягни тільки руку Свою і доторкнися до всього, що його, – чи він не зневажить Тебе перед лицем Твоїм?“» (Йов 1:6–11).

Таким чином, сатана наводить Бога на думку, що праведність Йова далеко не безкорисна. І Ягве за підбуренням сатани погоджується піддати свого раба жорсткому випробуванню. З дозволу Ягве сатана наносить праведнику ряд жакливих бід: Йов втрачає все своє багатство, помирають його діти, а все його тіло піддається хворобі. Але Йов ні єдиним словом не образив Бога і сказав такі слова: «Ягве дав, Ягве й забрав; нехай ім'я Ягве буде благословенне!» (Йов 1:21).

І почули троє приятелів Йова про все те нещастя, що прийшло на нього, і поприходили кожен із свого місця: теманянин Еліфаз, шухьянин Білдад та нааматянин Цофар. І вмовилися вони прийти разом, щоб похитати головою над ним та потішити його. Йов перший почав розмову, і, власне, з цього розпочинається основна частина книги (Йов 3:1–42:6), і разом із тим відбувається немов би перевтілення Йова. Він показує своє незадоволення несправедливістю Ягве. За що йому такі муки, він же нічим не провинився перед Богом? Але те, що відбувалося з ним, ніби відкриває Йову очі на те, що навкруги відбувається. Скрізь люди страждають, і скрізь панує несправедливість та зло, а Ягве це допускає.

Уже в ролі захисників Бога виступають друзі Йова. Їхні заперечення страждальнику займають основну частину книги. Виступи друзів Йова – це підроблена апологія Ягве. Бог усемогутній, він створив світ і управляє ним. Він, безумовно, справедливий і завжди має слухність. Це положення зазначається ними як аксіома: «Хіба стримувати може ненависник правоту?» (Йов 34:17). Ягве відповідає кожному згідно з його заслугами.

Еліфаз зазначає, що Бог нагороджує праведників, «їх садовить з царями на троні назавжди, – і вони підвищуються; карає грішників, хоча іноді не зразу. Велич і багатство безбожника зникають, й він мандрує за хлібом» (Йов 15:23). За словами Цофара: «...безбожник рано помирає, а

якщо навіть сам закінчить в розкоші життя, то страждатимуть його діти, які запобігатимуть ласки в нужденних» (Йов 20:10).

Йов один за одним відкидає докази своїх опонентів, яких він називає «плітниками брехні» й «нікчемними втішниками». Де вони бачили справедливе рішення кожному «по його шляхах?» Такого не існує. Бог однаково «вигублює невинного й лукавого» (Йов 9:22). Гірше того, Бог благословляє грішників і тих же лукавих і є їхнім покровителем: «...буває врятований злий в день загибелі, на день гніву відводиться захист!» (Йов 21:30). Беззаконний проживає довге життя в багатстві і спокої, у нього безліч нащадків (що з давніх часів вважалося свідченням Божого благословення), і вмирає він швидкою і легкою смертю (Йов 21:–14). А разом з тим зухвальці кажуть про Бога: «Що таке Всемогутній, що будемо служити Йому? І що користі, як будемо благодіяти Його?» (Йов 21:15). А безневинні і прихильники Бога терплять приниження, страждають від голоду і вмирають від рук злочинців: «Страждають люди із міста, і кричить душа вбитих, а Бог на це зло не звертає уваги...» (Йов 24:12).

Йов узагалі не погоджується з поясненням опонента, зазначаючи, що Ягве помститься дітям безбожника: «...він приділяє в гніві Своїм на них пастки! Вони будуть немов та солома на вітрі, і немов та полова, що буря схопила її! Бог ховає синам його кривду Свою – та нехай надолужить самому йому, і він знатиме. Нехай його очі побачать нещастя, а бодай сам він пив гнів Всемогутнього!» (Йов 21:17–20).

Книга Йова ставить під сумнів існування потойбічного світу: «Якщо помирає людина, чи зможе вона знову жити?...» (Йов 14:14). Як бачимо концепція загробного життя відкидається Йовом і його друзями-опонентами. Йов переконаний, що смерть – це кінець всьому: і радості, і стражданням, кінець усяким надіям: «Помирає чоловік – і зникає, людина покладеться й не встане, – аж до закінчення неба не збудяться люди» (Йов 14:10,12).

Йов рішуче відстоює також ідею про те, що страждання може бути використано для випробування праведників. Адже поведінка людини в результаті також залежить від Бога, у якого в руках: «...сила та задум, у Нього заблуджений і той, хто призводить до блуду» (Йов 12:16), і Бог наперед має знати, чим закінчиться випробування.

Нарешті Йов удається ще до одного аргументу, який часто наводять сучасні критики релігії, а використовували його ще в давнину: навіть якщо людина за своєю слабкістю природи десь нагрішила, то в цьому випадку з боку Бога несправедливо звинувачувати її, адже людина така,

якою її Бог створив. «Чи це добре Тобі, що ти гнобиш мене, що погорджуєш творивом рук своїх, а раду безбожних освітлюєш» (Йов 10:3).

У тексті Книги Йова, який дійшов до нас, дискусія між Йовом і товаришами закінчується словами від автора: «І перестали ті троє мужів відповідати Йову, бо він був справедливий в очах своїх» (Йов 32:1). Опонентам не вдалося переконати Йова. Але на допомогу їм неочікувано приходить сам Бог. Виступаючи з дощової хмари, Ягве висловлює проти Йова довгу промову (Йов 38–41), сенс якої однозначний: Ягве не виправдовує своєї поведінки щодо людей і не пояснює царювання добра і зла. Замість цього він прославляє свою силу і мудрість, доводячи, що людина порівняно з Богом безсила й нерозумна. Тільки побачивши Бога, Йов визнає свою поразку, він кається й промовляє такі слова: «Я говорив про те, що не розумів ... Тільки послухом вуха я чув про Тебе, а тепер моє око ось бачить Тебе. Тому я зрікаюсь у поросі й попелі!» (Йов 42:3,5–6).

Книга закінчується коротким епілогом: Йов покався, і Ягве за це нагородив його багатством у подвійному розмірі проти того, що в нього було забрано. У нього народилися інші сини й дочки, він прожив ще 140 років і «впокоївся Йов старим та насиченим днями» (Йов 42).

Таким чином, Ягве отримав перемогу над підступністю зла. Це була «перемога сили над правом». Такого висновку не міг не дійти давній юдей, прочитавши Книгу Йова, якщо він уважно слідкував за розвитком дискусії. Адже саме власний життєвий досвід читача переконує його в тому, що мав слушність Йов, а не його противники, що в людському світі немає справедливого божественного управління: праведникам – нагороди, злодіям – кара. І, напевно, мають рацію ті, хто, як зазначено в книзі, мовлять: «Що є Владика, щоб нам служити йому, і що користі звертатися до нього?» (Йов 21:15).

На думку деяких дослідників, книга Йова кілька разів перероблялася з метою послабити звинувачення Йова на адресу Бога. Книгу було доповнено низкою висловлювань. Такими вставними висловлюваннями, на думку дослідників, є, наприклад, фрази 27:8–10, 13–23, де Йов критикує положення офіційної релігії стосовно невідворотного зажиттєвого покарання злочинця, стверджуючи, що безбожник постане перед судом Божим за свої гріхи. Уже зійшовшись із товаришами в поглядах, Йов неочікувано звинувачує їх у пустослів'ї. Пізнішими вставками є також 21:16, 21:22 та ряд інших.

Таким чином, редактори дещо переробили богохульний характер висловлювань Йова, а його сумніви в Ягве зобразили як тимчасову слаб-

кість страждальця, яку він переборов, покався і був прощений Богом. Саме таким еталоном праведності й благочестя ввійшов образ Йова в пізній юдаїзм та християнство, а книга Йова ввійшла в канон священних писань.

Книга Йова зачіпає одну з головних проблем – проблему зла. Питання походження, проявів, відповідальності й подолання зла привертало завжди увагу. Осмислення зла в теології привело до появи концепції теодицеї – захисту доброти Бога при наявності зла у світі.

Чи причетний Бог до зла? Відповідь на це запитання ми можемо віднайти Ісаї 45:6–7 та Йова 42:11. Чому ж Бог створив зло? Ми не маємо достеменною відповіді на це запитання.

Міркування Аврелія Августіна про те, що зло походить від людини і необхідне для гармонії світу, – не всіх може задовольнити. Невже для гармонії були потрібні Аушвіц, ГУЛАГ?

Коли ми говоримо про зло, то можемо виділити декілька його проявів: а) природне зло; б) індивідуальне зло; в) соціальне зло; г) екологічне зло.

Зло на індивідуальному і соціальному рівнях реалізується у формі насильства – фізичного, психологічного (морального), економічного, сексуального.

Книга Йова описує події, які охоплюють як індивідуальний, так і соціальний рівні. В осмисленні подій, що сталися з Йовом, беруть участь не тільки його родина, а й друзі – Єліфаз, Білдад, Цофар, а також слуги. Крім цього, не остання роль відводиться племенам сабеїв і халдеїв, котрі завдали збитків господарству Йова, вбили його слуг. Таким чином, проблема зла зачіпає не лише Йова.

Чи може книга Йова допомогти нам в осмисленні зла на соціальному рівні? І яка аргументація може бути прийнята, коли ми говоримо, наприклад, про Голокост і Голодомор 1932–1933 рр.?

Важливе місце в осмисленні Голокосту відводиться Богу. Однак не існує єдиноправильних відповідей на запитання:

- 1) Чому Бог не знищив табори смерті?
- 2) Чи правильно розглядати Катастрофу як покарання за недостатню релігійність євреїв?
- 3) Чи всі ті євреї, котрі залишилися в Європі і загинули, були не сіоністами?

Ми можемо продовжувати перелік питань, осмислюючи Голодомор в Україні 1932–1933 рр. У спільній заяві делегацій 65 держав-членів ООН

від 7 листопада 2003 р. сказано: «Великий голод 1932–1933 років в Україні забрав від 7 до 10 мільйонів невинних життів»<sup>3</sup>. Верховна Рада України від 28 листопада 2006 року прийняла закон «Про Голодомор 1932–1933 років в Україні», яким Голодомор визнано геноцидом українського народу.

Де був Бог, коли гинули мільйони українців в 1932–1933 рр.? Чи причетний Бог до Голодомору? Якщо влада більшовиків була атеїстичною, то чому Бог не захистив від такої влади віруюче українське селянство?

Володимир Сабодан, митрополит Київський і всієї України, у зверненні з нагоди 75-ї річниці Голодомору від імені Синоду Української православної церкви зазначив, що Голодомор був намаганням знищити саму душу народу, привести її до повного духового рабства.

Ми не можемо перекладати провину за Голокост і Голодомор на Бога. Відповідальність за вчинені злочини хоча і має тотальний характер, лежить на конкретних людях. Голокост і Голодомор сплановані й реалізовані певними людьми. І хоча в моральному плані оцінюючи ці вияви зла, ми вказуємо на їхній нелюдський характер, проте вони створені людьми. За Ж.–П. Сартром, не існує нелюдської ситуації, ситуації створюються людьми і людина несе за них відповідальність.

Основою світогляду Йова є віра в могутнього і справедливого Бога. Завдяки вірі Йов був невинним, праведним, уникав зла і боявся Бога. Це була «жива» віра, підкріплена практичними кроками (Йов 29:1–25; 31:16–40).

Віра також передбачає здійснення найвищих законів, обітниць. У вірі людина сподівається на адекватну відповідь від того, хто є джерелом релігійної віри, на правильну оцінку вчинків людини. Йов запитує: «І зверху яка доля від Бога, чи спадщина від Всемогутнього із висот? Хіба не загибель для кривдника, і хіба не нещастя для злочинця? Хіба ж він бачить дороги мої, і не лічить усі мої кроки?» (Йов 31:2–4).

Якщо віра в Бога відвертала Йова від зла, то чи достатньо для цього самої лише віри? І чи завжди віра відвертає від зла? Як показує практика, недостатньо релігійної або нерелігійної віри для того, щоб бути перешкодою злу. «Торквемада був некорисливою, відчуженою людиною, він нічого не бажав для себе, він весь віддавався своїй ідеї, своїй вірі; катуючи людей, він служив своєму Богу, він все робив виключно для слави Божої, в ньому була навіть м'якість, він ні до кого не відчував злоби і воро-

<sup>3</sup> Міжнародне визнання Голодомору 1932–1933 рр. в Україні. – Режим доступу: <http://www.mfa.gov.ua/geneva/ua/publication/content/41840.htm>

жості, він був нібито «доброю» людиною. Я переконаний, що такою «доброю» людиною, переконаним віруючим, безкорисливим був і Дзержинський, який в юності був пристрасним католиком і хотів стати ченцем. Це цікава психологічна проблема. Віруюча, безкорислива, ідейна людина може бути недолюдком, може здійснювати найбільші жорстокості. Віддати себе без залишку Богові або ідеї, котра замінює Бога, оминаючи людину, перетворити людину в засіб і знаряддя для слави Божої або для реалізації ідеї – значить стати фанатиком – недолюдком і навіть катом»<sup>4</sup>.

Намагаючись осмислити Голокост і звертаючись до постаті Йова, ми не завжди отримуємо задовільну відповідь. За словами С. Пілкінгтона, ми не можемо проводити паралель між стражданнями мільйонів євреїв і стражданнями Йова. «Паралель не зовсім є вдалою, оскільки Йов, на відміну від більшості євреїв, що перебували під владою Гітлера, продовжував жити і мав можливість розповісти цю історію, а тому до нього повернулося здоров'я і щастя. Для тих шести мільйонів, навпаки, можливості для етичного зростання не існувало»<sup>5</sup>.

І чи повинен був Йов заплатити за віру життям власних дітей? Якщо життя є вищою цінністю, то чи не знецінює його таким чином смерть, як аргумент у суперечці між Богом і Сатаною. З тексту ми знаємо, що Бог повертає Йова до попереднього життя і збільшує його багатство вдвічі. Знову в сім'ї народжуються семеро синів і три дочки. А що думає дружина Йова про смерть своїх десяти попередніх дітей? На це запитання ми знайдемо відповіді в тексті книги Йова.

Тепер ми знову повертаємося до попереднього питання про те, чому Бог не втрутився і не зупинив вбивства єврейського і українського народів. Деякі теологи стверджують, що втручання Бога в перебіг історичних подій привело б до зникнення свободи волі в людини. Невтручання ж Бога дає можливість людині залишитися людиною, створеною за образом і подобою Бога. Подібні міркування ми віднаходимо в сьомого любовичського ребе Менахема Менделя Шнеерсона: «Щоб створити нам незалежність, Бог сховав Свою присутність. Його схованість зумовлює прояв у матеріальному світі нашої свободної волі, або в пошуках Нього, або в нехтуванні Ним. Якби Бог був присутнім, у нас не було б наміру створювати зло. Але тоді в нас не було б і можливості випробувати свої сили, відчувати задоволення, творячи добрі справи. Іншими сло-

<sup>4</sup> Бердяев Н. О фанатизме, ортодоксии и истине // Человек. – 1997. – № 3. – С. 71.

<sup>5</sup> Пілкінгтон С. Иудаизм. – М.: Фаир-пресс, 1988. – С. 347..

вами, зло є випробуванням невдало реалізованого життя. Забуваючи про це випробування або нехтуючи ним, ми подібно до сина, який призупинив пошуки батька, сприяємо потайності Бога, залишаючи місце для потенційного зла»<sup>6</sup>.

Можна лише частково погодитися з таким міркуванням. Адже з Біблії нам відомі факти втручання Бога в історію, і це не привело до зникнення свободи волі в людини. Сама присутність Бога повинна була вести до зменшення числа злочинних людських дій, викликати страх у тих, хто намагався реалізувати потенційне зло, а особливо зло в масштабах суспільства.

У філософській думці ми називаємо злом усе те, що в моралі людина оцінює як негативне і що протистоїть добру.

У свій час Плотін визначив зло як «позбавлення блага». Схоласти уточнили: позбавлення належного блага. Наприклад, сліпота – це зло, тому що людині належить володіти зором. Якщо вона нездатна побачити невидиме, хоча й має гострий зір, їй нема чого жалітися, бо зір не для того, щоб бачити речі поза межами визначеного поля. Думка, отже, полягає в тому, що зло визначається через заперечення. Воно – чисте небуття, дірка в бутті. Але це визначення недостатньо враховує той жах, який охопив людей від завданого їм комунізмом і нацизмом лиха<sup>7</sup>.

Можна додати те, що нацизм ненавидів Бога Авраама, комунізм – будь-яке божество, а особливо – цього Бога. Відповідні політичні режими постають атеїстичними, і вони приречені, в них відсутня Божа віра, а отже, має місце зло – як відсутність добра. Як відомо – зло не має майбутнього, воно є тимчасовим явищем, і всяке зло не залишається безкарним. А його перенесення конкретним об'єктом, можливо, є випробуванням для конкретного народу, адже: «Бог робить народи потужними – й знову їх нищить. Він народи поширює, а потім виводить у неволю» (Йов 12:23). У результаті цього кожна людина переживає історію Йова. А численні уроки навчили нас, що зміни – єдине постійне явище у світі.

Запитання, які виникли в результаті геноциду різних народів у XX ст., розглядаються віруючими й невіруючими, юдеями і християнами, письменниками та психологами.

---

<sup>6</sup> Добро и зло // От сердца к сердцу. – № 58. – 5766 (2005). – С. 19.

<sup>7</sup> Безансон А. Лихо століття: Про комунізм, нацизм та унікальність голокосту. – К.: Пульсари, 2007. – С. 61

На сьогодні можна виділити два типи відповідей – радикальний і традиційний, – досліджуючи Голокост. Радикальний зводиться до таких положень:

- 1) необхідно відмовитися від рятівної ролі Бога;
- 2) євреї повинні вибудувати сенс життя без апеляції до Бога;
- 3) можна дотримуватися ритуалів і звичаїв, відвідувати синагогу і не бути глибоко віруючим, хоча це дає можливість євреям зберегти самих себе.

Традиційна відповідь знаходить вияв в інших тезах:

- 1) Бог може не втручатися в історію, а людина може використати свободу для зла;
- 2) Голокост не можна розглядати як покарання за якісь гріхи;
- 3) Бог є відповідальним за страждання невинних людей в історії.

Напевно, можливі й інші відповіді. І такий пошук продовжується до сьогодні.

Таким чином, ми можемо зробити такі висновки:

- 1) релігійна віра людини не завжди веде до подолання зла;
- 2) ми не можемо повністю покласти відповідальність за зло на Бога;
- 3) для подолання зла у світі необхідна співпраця віруючих і невіруючих, релігійної і світської влади;
- 4) релігії повинні відмовитися від концепцій, які виправдовують, захищають і допускають існування зла (насильства) у світі.



## ХАСИДИЗМ РАББИ НАХМАНА ИЗ БРАЦЛАВА

В 2010 году исполнилось 200 лет со дня смерти основателя брацлавского хасидизма Нахмана бен Симхи (1772-1810). Более 23 тысяч его последователей почтили память своего учителя, прибыв к месту его захоронения в Умани в Украине. Они продолжают тщательно изучать и пропагандировать наследие своего наставника.

Особенная роль в истории хасидского движения принадлежит проповедям, сказочным историям и притчам, провозглашенным подольским рабби Нахманом. Идейный потенциал его наследия дает нам основания утверждать о наличии своеобразного учения, особенность которого состояла в обновлении на более углубленном уровне простоты хасидизма его прадеда Израиля Бешта. По словам С. Дубнова, Нахман Брацлавский «пытался возратить хасидизму ту сердечность и теплоту, которые отличали его во времена Бешта»<sup>1</sup>. В этом отношении можно говорить о своеобразном, так называемом брацлавском хасидизме, основоположником которого был знаменитый учитель, «который нес в свет огромный интеллектуальный вызов и духовное потрясение»<sup>2</sup>.

Г. Шолем, И. Брейтер, С. Дубнов, А. Гринбаум, А. Стриковский, Э. Визель, И. Туров, А. Грин, З. Крупицкий, А. Штейнзальц, Б. Столпнер, Т. Гейликман в своих трудах исследовали основные аспекты религиозной доктрины Нахмана, опираясь на такие его сочинения, как «Книга моральных качеств», «Сказочные истории», «Ликутей Махаран» и на работы личного писаря Нахмана Натана Штернгарца «Беседы рабби Нахмана», «Прославление рабби Нахмана», «Жизнь рабби Нахмана».

Выяснение особенностей вероучения брацлавского хасидизма начнем с констатации его выразительного личностного наполнения, то есть, видения сквозь призму мировосприятия самого рабби Нахмана.

---

<sup>1</sup> Дубнов С. Религиозная борьба среди русских евреев в конце XVIII века // Восход – СПб. – 1893. – Кн. 2-3. – С. 67-99. – С.99.

<sup>2</sup> Грин А. Страдающий наставник. Жизнь и учение рабби Нахмана из Брацлава. – М.: Мосты культуры-Гешарим, 2007. – 487 с. – С.13.

В этом оригинальность и существенное отличие брацлавского хасидизма от других направлений периода утверждения хасидизма в еврейском мире. А. Грин был убежден в том, что в брацлавском хасидизме «мы находим совершенно личностное использование еврейской традиции во всей ее целостности – в такой степени и в такой форме, которые ранее были неизвестны. Смятение чувств индивидуализма и тайны теологии так тесно переплелись здесь друг с другом, что любая попытка различения между ними есть бессмысленной»<sup>3</sup>. Выразительный индивидуальный отпечаток брацлавского хасидизма проявляется в предоставлении личности рабби Нахмана исключительной уникальности и неповторимости на фоне в общем упрочившихся последователей традиционности иудаизма. В частности, рабби Натан верил в то, что его Учитель был последним в ряду тех, кто равняет путь, по которому в будущем будет идти Мессия.

Подобная акцентуация брацлавских хасидов на профетической исключительности Нахмана (такую же исключительность высказывал в своих трудах и сам Нахман) вызвала решительный отпор со стороны раввинов. В свете подобной профетичности понятно, что сам рабби Нахман приоритетное значение придавал необходимости лелеять веру в Благословенного (его любимый синоним для обозначения Господа) и верить в свою пророческую миссию. Более тесно коснемся понимания основоположником брацлавского хасидизма проблемы веры.

Рабби Нахман очень высоко ценил значимость веры в религиозной жизни евреев. По его высказыванию: «Мир относится к вере как к чему-то незначительному, но я считаю, что вера – главное в жизни»<sup>4</sup>. В чем тогда состоит приоритетность веры? По мнению рабби Нахмана именно верой приобщается человек к Господу. А смысл человеческого бытия состоит в приобщении к Единственному. По словам рабби Нахмана: «Главное приобщится к Единственному, а это достигается познанием Его, Благословенного»<sup>5</sup>. Только верующий может познать Имя Его, пусть будет Он Благословенный»<sup>6</sup>. То есть, идеал *אֱלֹהֵינוּ* (двекут, еди-

<sup>3</sup> Учение рабби Нахмана из Брацлава. – Иерусалим: Амана, 1991. – 293с. – С.242.

<sup>4</sup> *Брейтер И.* Семь столпов веры. День жизни брацлавского хасида. – Иерусалим: Исслед.ин-т.брацлавского хасидизма, 1992. – 64 с. – С.5.

<sup>5</sup> Хасидская мудрость / Сост. Лавский В. В. – М.: Алетейа, 1999. – С.146-210. – С.160.

<sup>6</sup> Учение рабби Нахмана из Брацлава. – Иерусалим: Амана, 1991. – 293с. – С.258.

нение человека с Богом) осуществляется прежде всего в акте веры. К тому же, вера в силу присущей ей простоте и искренности доступна всем благочестивым. «Начерти перед собой буквы слова «Емуна» (вера) и благодаря этому ты не навлечешь на себя никакого позора», – поучал рабби из Брацлава<sup>7</sup>.

Как человек может прийти к вере? По мнению рабби Нахмана, к вере мы можем прийти путем самой веры. В его понимании: «Вера – это инструмент, изготовленный этим же инструментом»<sup>8</sup>. Поэтому рабби из Брацлава в своей «Книге моральных качеств» призывает: «Нужно верить в Благословенного, следуя путем веры, а не дорогой доказательства»<sup>9</sup>. Сделаем замечание, что рабби Нахман несколько односторонне объясняет проблему соотношения веры и разума, склоняясь в пользу веры. Показательной в этом отношении есть сказочная история «Об умном и простаке», где превозносится простая вера, которая, хотя и является наивной, однако вовсе не ошибочной. Именно вера оберегает простака от осложнений, способствует усвоению элементарных истин, не позволяет искажать суть вещей. Мудрость, которая отождествляется с постоянным доискиванием смысла веры и сопровождается интеллектуальным беспокойством, в конечном итоге приводит к сравнению, критике, скепсису, а значит, к вероотступничеству. В этой истории рабби Нахмана умный даже приходит к сомнению относительно существования царя (символа Бога).

Согласно воззрениям рабби Нахмана, разум в деле богопознания идет за верой, но не предводительствует ей. В связи с этим существенным выступает замечание еврейского исследователя А. Цейтлина: «Новое, привнесенное им [рабби Нахманом] в иудаизм, состоит в том, что он различал разум, что предводительствует вере, и разум, что следует после нее. Разум, что идет перед верой – это ересь, не что иное как мудрость идолопоклонничества»<sup>10</sup>. В контексте брацлавского хасидизма признается только «разум высший», разум, что следует за верой. А поэтому любые мудрствования, размышления, анализ, не обусловленные верой, объявляются вредными для человека. Появление веры, вызванной рациональными доказательствами, брацлавскими хасидами восприни-

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же. – С.259.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Учение рабби Нахмана из Брацлава. – Иерусалим: Амана, 1991. – 293с. – С.43.

мается проблематично. Рабби Нахман проявлял чрезмерную категоричность, утверждая: «Вера рождается в безмолвии...» и «Молчание... является матерью высшего разума, что следует за верой»<sup>11</sup>. Отсюда и совет рабби Нахмана, согласно которому: «Если появляется у тебя какой-то сложный вопрос, обращенный к Всевышнему, – молчи и благодаря молчанию твои мысли сами подскажут тебе ответ на твой вопрос»<sup>12</sup>.

Апология безмолвия брацлавским учителем свидетельствует о его четком отношении к философским поискам. Следует заметить, что рабби Нахман запрещал своим ученикам изучать работы Маймонида и других еврейских мыслителей. Хотя, судя по его сочинению «Ликутей Махаран», рабби Нахман был ознакомлен с работами Маймонида и рационалистов. Он, вероятно, был уверен, что их аналитические рассуждения не принесут вреда его учению, поскольку он владел «высшим разумом». Иное дело знакомство с этими работами его учеников, которые, по его мнению, могли легко попасть в ловушку рациональных доказательств и скепсиса.

Рабби Нахман настаивает на внутренней одухотворенности мира, которая является продуктом Божественной вездесущности. В контексте учения брацлавского рабби можно говорить о принципе имманентизма, который он объясняет как божественное наполнение мира путем рассеивания священных искр. Более того, по мнению рабби Нахмана: «... в различных событиях, что случаются с человеком, припрятан голос Бога, который зовет его – тихий, негромкий голос. Поймите это»<sup>13</sup>. При этом кардинальным в понимании рабби Нахманом принципа имманентизма есть положение о божественной, вследствие сверхъестественной креативности, наполненности всех, даже мизерных частичек этого мира. По его словам: «Ибо без Его животворящей силы невозможно никакое существование. Поэтому несомненно, что во всякое наше слово, деяние, мысль как бы облачен Благословенный. Даже преступление, т.е. поступок, противоречащий Его воле, нельзя совершить при отсутствии исходящей от Него жизненной силы, пусть неявной и крайне ущемленной»<sup>14</sup>. Отсюда и призыв рабби Нахмана к человеку: постоянно учитывать нали-

<sup>11</sup> Там же. – С.259.

<sup>12</sup> Там же

<sup>13</sup> *Брейтер И.* Семь столпов веры. День жизни брацлавского хасида. – Иерусалим: Исслед.ин-т.брацлавского хасидизма, 1992. – 64 с. – С.16.

<sup>14</sup> Учение рабби Нахмана из Брацлава. – Иерусалим: Амана, 1991. – 293с. – С.43.

чие сущности вещей, предметов и явлений этого мира, которые неустанно оживляет Бог. При этом подобную одухотворенность мира человек должен воспринимать верой и осознавать как явление, понятное само собой. По рабби Нахману: «Нужно знать, что славой Его наполняется весь мир и нет места, свободного от Его присутствия»<sup>15</sup>.

Следовательно, Божественная вездесущность рассеяна везде. И все же, насколько полно она проявляется? Согласно представлениям рабби Нахмана, присутствие Бога в вещах, событиях и явлениях мира проявляется неодинаково. В некоторых проявлениях ее наличия достаточно только для обеспечения жизнедеятельности каких-то предметов и явлений. По его словам: «Во всех проявлениях материального начала и в жизни всех языческих народов можно отыскать присутствие Божественного, поскольку без проблеска Божественного невозможным становится никакое существование... Однако проблеск Божественного там предельно ущербный, его достаточно лишь для поддержания жизни и не более»<sup>16</sup>. Только в духовных явлениях и в жизни еврейского народа Божественное присутствие проявляется наиболее адекватно. А существуют такие страны или сферы, где Божественное присутствие не ощущается. Подчеркнем, что во многих сказочных историях рабби Нахман рассказывает о тех странах, где присутствие Бога не наблюдается. Тема отсутствия божественных искр достаточно популярна в его притчах и рассказах.

Следствием уяснения принципа имманентности является своеобразное решение проблемы теодицеи в брацлавском хасидизме. Согласно этому принципу божественные искры рассеяны везде в материальном мире. В злых существах, качествах, событиях чувствуется присутствие Бога. Однако во всех этих проявлениях зла скрывается добро, даже в сердцевине зла оно есть. По мнению Нахмана, зло лишено всяческой сущности, оно не самостоятельно, а потому неспособно к настоящему творению. Как утверждал Нахман: «Воистину нет никакого зла в мире, все – благо, все – едино! Корень страданий, которые испытывает человек, состоит в том, что, будучи лишенным знаний, он не способен постичь конечную их цель, которая является цельным благом»<sup>17</sup>. Зло как в человеческой душе, так и в окружающем мире можно победить не его искоренением, а просто превращением негативного в позитивное. То

<sup>15</sup> Там же. – С.44.

<sup>16</sup> Учение рабби Нахмана из Брацлава. – Иерусалим: Амана, 1991. – 293с. – С.44.

<sup>17</sup> Там же. – С.128.

есть, согласно представлениям брацлавских хасидов, зло следует возвращать к его основе, к добру.

Божественная вездесущность также служит своеобразным напоминанием человеку и всем существам о необходимости их возвращения к Творцу. Отсюда и особенности трактовки рабби Нахманом принципа *тшувы* – возвращения к Богу. По его словам: «Отыщите в каждой вашей мысли, слове и деле проявление желания Господа вдохновить вас вернуться к Нему с верой...»<sup>18</sup>. Основой тшувы, по мнению брацлавского учителя, есть постоянное соблюдение человеком спокойствия. Хасид должен сохранять спокойствие, безмятежность духа, даже под давлением пренебрежительности, обид и презрения. Поэтому осознание человеком того, что все возвратится к Богу, помогает ему стойко и спокойно переносить все обиды и не отвечать на зло злом, тем более, что злые слова, мысли и поступки в основе своей являются добром. Понятными становятся воззвания рабби Нахмана: «Если люди ущемляют или обижают вас, сохраняйте спокойствие. Это искоренит зло в вашей душе, изгладит грехи, которые превратятся в добродетели»<sup>19</sup>.

Своеобразным следствием тшувы является и ошутимая в проповедях брацлавского рабби апология радости и веселья. Обратим внимание при этом на призывы Нахмана: «Будьте всегда веселы. Превратите горе и скорбь в счастье и радость, принимайте все в жизни с любовью. Никогда не впадайте в отчаяние... научитесь служить Господу с радостью, с танцами, аплодируя в ладоши. Особенно радостными будьте во время учения и молитвы»<sup>20</sup>. Идеалом хасида провозглашается рабби Нахманом простак – главный персонаж сказочной истории «Об умном и простаке». Брацлавский рабби с восторгом рассказывает о том, что простак умеет радоваться и радуется постоянно всему, несмотря на нужду, на неприятные ситуации в своей жизни. По его словам: «В радости – неисчерпаемый источник благ. Поэтому радость простака придает его служению большей ценности»<sup>21</sup>.

Объяснение рабби Нахманом принципа имманентного как постоянного непрерывного всепоглощения, всенаполнения Богом, ставит под

---

<sup>18</sup> *Брейтер И.* Семь столпов веры. День жизни брацлавского хасида. – Иерусалим: Исслед. ин-т брацлавского хасидизма, 1992. – 64 с. – С.36.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Рассказы о необычайном рабби Нахмане из Браслава с комментариями А. Штейнзальца. – М.: Ин-т изучения иудаизма в СНГ, 2000. – 320 с. – С.80.

сомнение утверждение пространственно-временных измерений как таковых. В своих сказочных историях брацлавский рабби никогда не привязывается к определенному хронологическому отрезку или к определенному месту. Понятие времени, как и понятие места, являются чужими для учения Нахмана. Его истории, как обычно, начинаются словами: «Был когда-то один царь (купец, богач) и т.д.», а персонажи его историй вроде бы пребывают одновременно, одномоментно в своеобразной перепутанности временных отрезков. Более того, брацлавский рабби откровенно утверждал: «Времени не существует. Прошлого уже нет, будущего все еще нет, а настоящее как взмах ресниц. Отсюда следует, что время человеческое сводится к тому скоротечному мгновению, в котором человек пребывает»<sup>22</sup>. Отсюда и вся трагичность человеческой судьбы, учитывая то, что Бог дает человеку все, кроме времени. С другой стороны, время настолько становится неотъемлемой сущностью жизни человека, что он этого даже не осознает. При этом еще раз акцентируем: существование человека во временных координатах является призрачным, поскольку реальностью владеет только Бог, который пребывает вне времени. Поэтому основным правилом служения Господу рабби Нахманом провозглашается: «Жить сегодняшним днем. Человек должен думать лишь о сегодняшнем дне и настоящем моменте»<sup>23</sup>. Итак, брацлавский хасидизм утверждает атемпоральность – черту, присущую целостному мистическому мировоззрению.

Рабби Нахман в своих поучениях уделял особое внимание как значимости молитвы, так и особенностям ее провозглашения. Ценность молитвы состоит в том, что, по словам Нахмана, «человек должен молиться, чтобы быть достойным сказать хотя бы слово чистой, абсолютной правды перед Господом»<sup>24</sup>. При этом молиться нужно «не жалея себя, во всю мочь, и она [эта сила] вливается в каждую букву молитвы... тогда твои собственные силы обновляются»<sup>25</sup>. Своеобразная ода молитве, ее исключительной ценности для верующего человека звучит в та-

---

<sup>22</sup> Хасидская мудрость / Сост. Лавский В. В. – М.: Алетея, 1999. – С.146-210. – С.200.

<sup>23</sup> *Брейтер И.* Семь столпов веры. День жизни брацлавского хасида. – Иерусалим: Исслед. ин-т брацлавского хасидизма, 1992. – 64 с. – С.38.

<sup>24</sup> *Брейтер И.* Семь столпов веры. День жизни брацлавского хасида. – Иерусалим: Исслед. ин-т брацлавского хасидизма, 1992. – 64 с. – С.2.

<sup>25</sup> Учение рабби Нахмана из Брацлава. – Иерусалим: Амана, 1991. – 293с. – С.45.

ком высказывании рабби Нахмана: «Когда человек имеет намерение молиться и провозглашать слова молитвы, он как-бы собирает прекрасные цветы, как тот человек, что выходит в поле и подбирает цветок к цветку, соединяя их вместе. А потом собирает другие цветы и соединяет их в новый букет, присоединяя их к первому. Так ходит он, собирает и составляет несколько благоухающих и красивых букетов. Так же продвигается человек в молитве – от буквы к букве, пока не соединит несколько букв и не сложит их в пучок, а потом целое слово и два слова, а потом идет и собирает еще, пока не закончит одно благословение. И опять собирает, продвигаясь все дальше и дальше...»<sup>26</sup>. Во время провозглашения молитвы не нужно ни думать, ни мыслить, ни мудрствовать. В молитве следует забываться, то есть, человек должен возносить молитву Господу в состоянии самозабывчивости, эмоциональной интенсивности, в состоянии сосредоточенности на Боге. При этом, согласно наставлениям «Ликутей Махаран» (глава 9), каждый человек должен связывать свою молитву с молитвой праведника, который, в свою очередь, «умеет направлять и возносить каждую молитву в «надлежащие ворота»<sup>27</sup>.

Возникает также потребность более подробного рассмотрения проблемы праведника (*цадика*), такой, какой она объясняется в поучениях, наставлениях и рассказах рабби Нахмана. Большинство исследователей хасидской доктрины убеждены в том, что самой важной идеей в сочинениях брацлавского рабби является именно идея *цадика*. Сразу же отметим: в работах рабби Нахмана идея *цадика* претерпевает определенную трансформацию и особенную смысловую нагрузку. Возможно, такая смысловая нагрузка понятия «*цадик*» является весомым аргументом в пользу оригинальности брацлавского хасидизма. Начнем с того, что рабби Нахман в своих поучениях четко различает *цадики*-современных ему руководителей хасидских общин и *цадики* истинных, или *цадики* поколений. Поэтому, не желая быть таким, как другие *цадики*, он подвергает их привычки, образ жизни, недостатки сокрушительной критике. В частности рабби Нахман откровенно насмехается над рассказами о чудодействиях, пророчестве *цадики*. Вообще он относился довольно скептически к способности современных ему *цадики* вмешиваться в развитие событий этого мира. Так, когда кто-то из простых людей обращался к нему со своими материальными потребностями, он, как правило, отвечал: «Вы уподобляетесь тем людям, которые мешают пионеру, что за-

<sup>26</sup> Там же. – С.187.

<sup>27</sup> Там же. – С.185.



дался целью сделать из пустыни плодородную землю. Я забочусь день и ночь только об одном: как бы обратить пустыню вашего сердца в пристанище для Бога, а вы своими никчемными интересами мне мешаете в моем святом деле»<sup>28</sup>.

Подобная антицадикская направленность проповедей и историй, провозглашенных рабби Нахманом, поражала современников. Однако брацлавский рабби противопоставлял этим лжецадикам настоящих праведников, которых безмерно идеализировал. Настоящий, истинный цадик – это, по словам рабби Нахмана, «тот, кто открывает совсем новые ворота в чертогах вышних, открывает новое небо и новую землю, привлекает благодать с наиболее отдаленных миров, открывает нам величие святости, скрытое на протяжении многих поколений»<sup>29</sup>.

Праведник же, согласно представлениям рабби Нахмана, будто бы олицетворяет собой критерий мудрости, которую передает своим последователям. Причем подобного рода мудрость вовсе не состоит в накоплении определенных знаний. Наоборот, рабби Нахман считает, что «человек может быть великим праведником, несмотря на то, что он не учился много»<sup>30</sup>. Скорее под мудростью понимается способность праведника «читать в сердцах», раскрывать то, что происходит в душах человеческих. Миссия праведника состоит в духовном обновлении этого мира, привнесении совершенства и завершенности в этот мир, чтобы последний мог предстать во всем своем достоинстве перед Господом. Отсюда и торжественные характеристики истинных цадиков, которые звучат в таких высказываниях рабби Нахмана, как: «Праведник – это образ Всевышнего, запечатленный на поколении». Основная миссия праведника – исправлять души и освобождать их от зла, страданий, мытарств этого мира. Однако устранить страдания, притеснения этого мира праведник может лишь при условии погружения вглубь этих несовершенств. Истинный цадик сможет устранить страдания только в случае испытания им этих страданий и приобретения определенного опыта, крайне необходимого для исправления душ. В контексте брацлавского хасидизма появляется проблема «падения цадика». При этом обратим внимание на то,

<sup>28</sup> Крупицкий З. Хасидизм, его происхождение, философская сущность и культурно-историческое значение. – К.: Тип. Лубковского, 1912. – 59 с. – С.12.

<sup>29</sup> Учение рабби Нахмана из Брацлава. – Иерусалим: Амана, 1991. – 293с. – С.169.

<sup>30</sup> Там же. – С.243.

что именно в процессе устранения страдания и предстает величие истинного служения Господу, а критерий праведности состоит скорее в служении Всевышнему, а не в результатах этого служения.

Следовательно, уникальность брацлавского хасидизма обусловлена харизматичностью и особенностями мировосприятия его основоположника.

# ІСТОРІЯ ЮДАЇЗМУ

## ВЛИЯНИЕ ИУДЕЙСКОЙ ДИАСПОРЫ В МЕСОПОТАМИИ НА ФОРМИРОВАНИЕ АССИРИЙСКОЙ ЦЕРКОВНОЙ ТРАДИЦИИ

Сирийцы были в числе первых народов, принявших христианство. Сирийское христианство часто называют еще семитским<sup>1</sup>. Это связано не столько с принадлежностью сирийских христиан к семитской языковой семье, сколько с характерными чертами богословия и литургической практики.

В течение первых поколений христиан сирийская культура ценилась очень высоко<sup>2</sup>, так как сирийцы разговаривали на одном языке с Иисусом Христом – арамейском. Не только язык объединял Христа и сирийцев. Например, Аверинцев С.С. пишет, что сирийцы в силу языка, менталитета и природного окружения, схожего с окружением Христа, видели мир глазами Христа, поэтому понимали благовествование глубже и стояли ближе к тому смыслу, который вкладывал в свою проповедь Христос<sup>3</sup>. Тем не менее, Христос проповедовал в Палестине, и новое учение пришло в эти края через миссионеров-апостолов. Значит, что христианское учение налагалось, адаптировалось на уже существующий историко-культурный фон. Рассмотрение этого фона поможет прояснить отличительные черты сирийского христианства и причины их возникновения.

Данную проблему рассматривали такие русские специалисты, как Дьяконов А.П., Пигулевская Н.В., которые посвятили свои исследования влиянию иудейского образования на сирийские школы. Селезнев Н.Н. в историческом очерке об Ассирийской Церкви Востока уделяет значительное внимание влиянию иудаизма на сирийское христианство.

<sup>1</sup> Brock S. An Introduction to Syriac Studies, 2006. – С.2.

<sup>2</sup> Зая И. История ассирийцев с древних времен до падения Византии. – М., 2009. – С.69.

<sup>3</sup> Христианство. Энциклопедический словарь. В 3х Т. М.: «Большая Российская Энциклопедия». 1995// Несторий. Т.2. – С.89.

Значительны филологические исследования Грилихеса Л. в области реконструкции семитских корней христианских текстов. Одним из самых фундаментальных исследований в области этногенеза ассирийцев является работа историка Заи И. В западном религиоведении наибольший интерес представляют исследования Себастьяна Брока, который рассматривает влияние иудаизма на ассирийскую традицию, а так же работы Мюррея, Смита, которые посвящены общим корням семитских религий.

Объектом работы выступает становление ассирийской церковной традиции, предметом – семитские корни и иудейское влияние в сирийском христианстве.

Для детального исследования влияния иудейской диаспоры на формирование сирийского христианства, в частности Ассирийской Церкви Востока, необходимо рассмотреть процесс евангелизации на территории Сирии и Месопотамии, затем лингвистическое влияние иудейской традиции на составление священных текстов Церкви Востока, а так же влияние иудейских школ на экзегетические школы Сирии и Месопотамии. Эти моменты истории распространения христианства на Ближнем Востоке позволят увидеть логику развития сирийского христианства в целом и понять механизмы влияния иудаизма на христианство.

К моменту проповеди Евангелия в Сирии и Месопотамии эта территория частично являлась колонией Римской империи. Соответственно, передвижение по территории для апостолов было относительно свободным. Также свободным было перемещение и распространение идей, занимавших всю империю. В свою очередь, новшества, приходящие с западной части империи, подвергались переосмыслению и адаптации в местной культуре. Так, наследие сирийской церкви охватывает элементы греческой, еврейской, римской и персидской культур, соединяет в себе восточные черты религиозности и западные<sup>4</sup>.

Малая Азия и Ближний Восток получает Евангелие через Эдессу, которая со временем становится одним из центров христианства. Более того, именно церковь Эдессы становится кириархальной для Персии и Армении, а не Антиохийская, как принято считать<sup>5</sup>. Но все же Антиохийская церковь и Церковь Востока тесно связаны друг с другом, в первую очередь традициями богословствования. Так или иначе, антиохийская традиция связана с сирийской и сильно на нее повлияла. В контек-

<sup>4</sup> *Wigram W.A.* An Introduction to the History of the Assyrian Church or the Church of the Sassanid Persian Empire 100-604 A.D., London, 1910. – С.249.

<sup>5</sup> Там же. – С.25.

сте этого интересным фактом является то, что апостол Петр, начав проповедовать в Антиохии, предположительно пользовался Евангелием, написанном на иврите для евреев Иерусалима. Позднее этот текст лег в основу Евангелия от Матфея<sup>6</sup>.

Профессор Болотов считает распространение христианства в Месопотамии закономерным, поскольку Вавилон имел большое значение для евреев – там находилась большая иудейская колония, которую, как пишет А.И. Сагарда, «нужно исчислять миллионами»<sup>7</sup>. Эта диаспора была настолько большой, что пользовалась правом жить согласно своим законам, то есть, как бы получала автономию от юрисдикции светских властей, правящих на той территории. Так же община евреев Месопотамии обладала значительным религиозным авторитетом. Месопотамия, близко знакомая с иудейскими представлениями о Боге, была готова воспринимать христианское учение, проповедь которого начиналась среди иудеев. Проповедь апостолов облегчалась единством языка с местным населением – сирийским, точнее арамейским диалектом.

Отличительной чертой первых христианских общин в Месопотамии было отсутствие евангелий. Поскольку основная часть новообращенных христиан были иудеи, то наиболее популярными книгами были Закон (Тора) и Пророки (Шофтим)<sup>8</sup>. Таким образом, новообращенные христиане из еврейской среды не были знакомы с евангельскими событиями так, как христиане остальной Римской империи. Акцент перемещался на изучение ТаНаХа, что было максимально близко к иудейской учености. А так как иудеи имели возможность делиться методами изучения Писания с новообращенными из языческой среды, впоследствии это даст Церкви Востока ряд характеристик, которые христианам из западной части Римской империи были чужды.

Но Евангелие успешно распространялось и среди языческого населения. Осознавая свое генетическое родство с древней цивилизацией Месопотамии, будучи носителями ассирийской идентичности<sup>9</sup>, и, помня особенную роль в еврейской истории, ассирийцы усматривали в пре-

---

<sup>6</sup> *Грихес Л.* Реконструкция коммуникативной ситуации создания и первоначального функционирования двух первых канонических Евангелий// Православное богословие на пороге третьего тысячелетия. М., 2000. – С.206.

<sup>7</sup> *Селезнев Н.Н.* Несторий и Церковь Востока. – М., 2005. – С.402.

<sup>8</sup> *Селезнев Н.Н.* Несторий и Церковь Востока. – М., 2005. – С.256.

<sup>9</sup> *Зая И.* История ассирийцев с древних времен до падения Византии. – М., 2009. – С.50.

вращении Эдессы в христианский центр Божественное провидение<sup>10</sup>, поэтому чаще встречали миссионеров с позитивной реакцией. К тому же, так называемые вавилоняне, были достаточно близко знакомы с иудаизмом через соседство с евреями, чтобы воспринимать и сравнивать учение христианства.

Историк И. Зая объясняет открытость месопотамского населения к христианству тем, что само христианство зародилось в похожей среде – среде арамеязычных эллинизированных евреев<sup>11</sup>. Но с иудейской культурой жители Эдессы знакомятся значительно раньше, чем с эллинской – еще в период, который в еврейской истории называется Вавилонским пленом. Кроме того, их объединяют общие семитские элементы культуры, языка.

Именно на базе иудейской учености возводится сирийская христианская теология. Сирийские христиане, часть которых представляла собой бывших евреев, согласно легенде об Авгаре, использовали еврейское предание, книги, терминологию, символы, методы толкования Писания. Русский богослов Сагарда Н.И. видит в этом причину разделения христианства на ортодоксальное и дохалкидонское<sup>12</sup>. С таким мнением сложно спорить, ведь те отклонения, которые приписывают Церкви Востока, в большей степени есть последствия иудейского восприятия мира и Писания.

Наложение христианской традиции на иудейскую культуру давало совершенно новый образ христианства. Труды сирийских теологов демонстрировали и эллинистическую ученость и глубокое знание иудейской традиции<sup>13</sup>. Примечательно, что полемизируя с иудеями не принявшими христианство, теологи используют методы иудейских раввинов, как бы следуя за методами Христа.

В этот период еще идет проповедь среди иудеев и общность христиан и иудеев оказывает значительное влияние на христиан. Но когда в Парфянской империи появляются первые гонения, иудеи начинают

---

<sup>10</sup> *Притула А.* Из истории восточно-сирийской литургической поэзии: заключительное песнопение «моления ниневитян»// Волшебная Гора. М. : 2006. Вып.12. – С.158.

<sup>11</sup> *Зая И.* История ассирийцев с древних времен до падения Византии. – М., 2009. – С.66.

<sup>12</sup> *Селезнев Н.Н.* Несторий и Церковь Востока. – М., 2005. – С.342.

<sup>13</sup> Христианство. Энциклопедический словарь. В 3х Т. М.: «Большая Российская Энциклопедия». 1995// Антиохийская школа. Т.1. – С.62

отмежевываться и прекращают общение с христианами, чтобы отделить себя от них, так как видимых различий между ними не было. Со становлением зороастризма на этих территориях как религии правящего класса, близость между евреями и христианами начинает стираться, так как это общение было невыгодно евреям – иудейские общины не преследовались зороастрийцами, а христианские подвергались гонениям. А поскольку внешних отличий было не так много, то евреи стремились отмежевываться от христиан путем конфликтов.

С годами распространения христианства увеличивалось количество религиозной литературы и расширялся регион ее распространения<sup>14</sup>. Так как для христианства важно соблюдать целостность Церкви, как института, созданного Христом, то появилась необходимость создать канон. В канон, прежде всего, вошли книги ТаНаХа, поскольку ими пользовался Иисус, также канон требовал наличия слов самого Иисуса, особую значимость приобрели писания апостолов<sup>15</sup>. Уже во II-III вв. н.э. появляются переводы, вызванные литургическими нуждами, на латынь, сирийский, коптский<sup>16</sup>. Это обусловило некоторые расхождения в текстах.

Пример сирийской традиции, из которой сформировалась в дальнейшем Церковь Востока, демонстрирует формирование расхождений текстов. В первую очередь, сыграло роль то, что греческий и сирийский языки принадлежат к разным языковым семьям: греческий – к индоевропейской, а сирийский – к семитской. Это означает, что при переводе не только семантическое значение слова будет утрачено, но и структурно текст будет искажен. Для Священного текста любой религиозной традиции такие потери считаются недопустимыми, и оригинал всегда будет предпочтительней. Тем не менее, потребность в переводе существует, и в случае с сирийским языком ситуация несколько отличается от других переводов. Священо это с тем, что в первые десятилетия проповеди Евангелия иудаизм не отделялся от христианства, христианство существовало в рамках иудейской традиции, следовательно, священными книгами для христиан были те книги, которыми располагали иудеи Месопотамии. И хотя евреи продолжают использовать иврит в качестве языка религии, арамейский является языком общения. Более того, арамейский язык некоторое время является основным языком в государстве Ахеменидов, он выполняет функции канцелярского языка, распространяется в

<sup>14</sup> *Мецгер Б.М.* Канон Нового Завета. – Минск, 2005. – С.14.

<sup>15</sup> Там же. – С.26.

<sup>16</sup> Там же. – С.28.



быту<sup>17</sup>. Иврит среди евреев уже не распространен, они пользуются арамейским, в том числе и для написания религиозных текстов и толкований. Получается, что часть священной истории, а именно ветхозаветная, для христиан Месопотамии понятней в силу того, что она написана на их родном языке. А поскольку язык является отражением ментальности народа, то еврейская история не просто понятней, она ближе сирийцам на уровне менталитета, так как использует те языковые обороты и клише, которыми они мыслят. Еврейская традиция становится неотъемлемой частью традиции Церкви Востока. Кроме того, историк Зая И. указывает на то, что у adeptов церквей с сирийским богослужебным языком сохранились предания о кровном родстве их некоторых церковных деятелей с персонажами древнееврейской истории<sup>18</sup>. Это указывает не только на соседство и сотрудничество с иудейскими общинами христиан, но и на то, какую роль играет ветхозаветная история в сирийской христианской традиции.

Вместе с тем и Новый Завет для сирийцев носит особый характер – Христос говорил на арамейском, следовательно, именно сирийцы как носители языка способны воспринимать учение Христа наиболее адекватно<sup>19</sup>. Таким образом, можно предположить, что греческий язык и священные тексты на греческом не занимают в сирийской традиции того же положения, что и в других церковных традициях. Сакральным языком для них выступает арамейский, который удачно сочетает и Ветхий, и Новый Заветы в традиции.

Важнейшим переводом Библии на сирийский является Пешитта. Пешитта переводится как «простой», или «безыскусный перевод», но также можно перевести как «точный» перевод. К моменту перевода, сирийский под влиянием греческого становится довольно развитым языком, способным выражать и философские и догматические понятия. Развитие категориального аппарата в языке происходит благодаря необходимости миссионерской деятельности<sup>20</sup>. Поэтому не стоит пренебрегать вариантом перевода слова «Пешитта» как «точный». Возможно, перевод-

---

<sup>17</sup> Зая И. История ассирийцев с древних времен до падения Византии. – М., 2009. – С.32.

<sup>18</sup> Там же – С.69.

<sup>19</sup> Христианство. Энциклопедический словарь. В 3х Т. М.: «Большая Российская Энциклопедия». 1995// Несторий. Т.2. – С.89.

<sup>20</sup> Пигулевская Н.В. Культура сирийцев в средние века. – М., 1979. – С.31.

чики подразумевали не дословный перевод, а сохраняющий и точно передающий образы Писания.

Во II в. был осуществлен перевод ТаНаХа. Ориенталист конца XIX в. Райт В. говорит о том, что скорее всего, в переводе принимали участие новообращенные из евреев или даже сами евреи, так как некоторые книги переведены совсем дословно, такие как Пятикнижие и Книга Иова. Здесь можно предположить, что переводчики при создании нового текста предпочитали метод пшат, поэтому ориентировались на буквальный перевод, так как он был максимально близок к оригинальному тексту. Участие евреев в переводе книг вполне закономерно, потому что для сирийских отцов было приемлемым обращаться к ученым синагоги. Состав книг совпадает с ТаНаХом, также был осуществлен перевод апокрифов<sup>21</sup>.

Используя в качестве основного текста те же тексты, что и остальной христианский мир, христиане Месопотамии все же, можно предположить, могли прочесть его несколько глубже. Например, исследователь в области семитологии Грилихес Л. указывает на то, что в притчах Иисус часто использует аллюзии на текст ТаНаХа, которые могут быть понятны тем носителям арамейского языка, которые достаточно хорошо знают текст Писания<sup>22</sup>. Эти притчевые аллюзии создают новый контекст или же меняют смысл старого, но в любом случае, эти отсылки Христа к ТаНаХу утрачиваются при переводе. Для сирийцев эта проблема не стоит так остро, так как иврит, арамейский и поздний сирийский имеют одну словарную основу. Даже если Христос говорил на том диалекте арамейского, которого сирийцы не знали, то сохранялся корень слова, по которому можно восстановить первоначальный смысл. А при условии, что первые христиане Месопотамии хорошо владели текстом Ветхого Завета, увеличивается шанс того, что они действительно лучше могли понимать текст Евангелия.

Принадлежность иврита и арамейского к одной языковой семье дает традиции сирийских христиан больше простора для толкования Писания, сближает с иудейской традицией. А влияние арамейского на составление текстов Нового Завета дает возможность сирийцам перебросить семантический мост от Ветхого Завета к Евангелию. Фактически

<sup>21</sup> Райт В. Краткий очерк истории сирийской литературы. – СПб., 1902. – С.2-3.

<sup>22</sup> Грилихес Л. Евангельские притчи и внебиблейские языковые данные // Альфа и Омега, №34. М., 2002 с. – С.22.

сирийцы не сталкиваются с проблемой толкования встречающихся в текстах Нового Завета гебраизмов, в отличие от грекоязычных общин.

Образовательные центры раннего христианства по мере своего развития утверждали и способствовали распространению того или иного типа богословствования. Вне зависимости от места расположения и предпочитаемых традиций, богословские школы давали своим ученикам богословское образование, основанное на Писании и предании; и нравственно-религиозное образование. В зависимости от национально-культурных и образовательных традиций, школы формулировали задачи, создавали методы обучения и воспитания, содержание учебных курсов<sup>23</sup>. Сирийские школы походили на церковно-приходские и монастырские школы, популярные в Западной и Восточной Европе<sup>24</sup>. Поскольку богословские школы выполняли функции передачи традиции, то очевидно, что они оказывали влияние на формирование догматики. Например, исследователь сирийской христианской традиции Селезнев Н.Н. считает, что общность методов антиохийской школы, к которой принадлежал Несторий, и эдесской, привела к тому, что богословы эдесской школы восприняли учение Нестория как адекватное апостольской традиции<sup>25</sup>. В последствии это привело к тому, что приняв Нестория как учителя церкви, Церковь Востока отделились от остального христианского мира. Поэтому можно рассматривать особенности богословских школ в качестве истоков конфликтов учений.

Школы начинают возникать уже после Эдесского собора, когда произошло отделение приверженцев учения Нестория от остального христианского мира и когда появились монофизиты. Известно, что последователи Нестория и монофизиты находились в постоянном соперничестве за преобладание в регионе. Это оказало влияние и на образовательную систему – «несториане» развили максимальную деятельность в области образования. Поэтому источники, которыми располагают исследователи, по своему происхождению «несторианские»<sup>26</sup>. Следовательно, то, что известно о сирийских школах, необходимо относить к традиции Церкви Востока.

---

<sup>23</sup> Дьяконов А.П. Типы высшей богословской школы в древней церкви в III-IV веках // Христианское чтение. СПб., 1913, №5. – С.628.

<sup>24</sup> Пигулевская Н.В. Культура сирийцев в средние века. – М., 1979. – С.36.

<sup>25</sup> Селезнев Н.Н. Несторий и Церковь Востока. – М., 2005. – С.59.

<sup>26</sup> Пигулевская Н.В. Культура сирийцев в средние века. – М., 1979. – С.36.

Историки отмечают родство богословских и иудейских школ Сирии в двух основных моментах – структуре и идейном содержании. Но прежде необходимо отметить тон, который задавал, характерный для сирийцев, семитский менталитет. Здесь важную роль сыграло отношение к философии и способ мышления. Для сирийцев эллинская философия, с характерной спекулятивностью, была чуждым элементом знания, который не укладывался в структуру общей образованности христианина. Поэтому к философии относятся осторожно, изучают ее поверхностно, не используя приемов, которые она предлагает. Первое место в числе философских дисциплин занимала логика<sup>27</sup>, что должно указывать на предпочтительное упорядоченного порядка мыслей и аргументации. Поэтому сирийцы склонны к аналитическому, позитивному мышлению, «не чувствуя себя ущербными по отношению к грекам»<sup>28</sup>. Таким образом, сирийцы предпочитают посвящать себя изучению конкретных проблем, в отличие от эллинов, которые стремятся к абстракциям.

Важным в данном вопросе является и предмет размышлений. Сирийцы акцентируют внимание на вопросах нравственного характера и находят основания нравственности, прежде всего, в Писании и предании<sup>29</sup>. Для них источником ценностей является церковная традиция, а не умозрительные заключения. Поэтому для сирийцев эллинский мир чужд, так как он построен на рациональных основаниях, а не на вероучительных догматах, следовательно, такой мир не подчиняется Божественной воле. Вследствие этого направленность школ приобретает характерные черты: систематическое богословие не развивается, акцент переносится на приобретение учениками профессиональных навыков, которые приобретаются при изучении Писания. В этих чертах прослеживается влияние иудейских школ, которые также делали ставку на доскональном владении текста, его значений, знании классических толкований.

Однако сходство образовательных центров христиан и евреев заключается не только в общем настроении школ. Объединяющим считают саму идею существования школ и широкая распространенность школьной образованности – практически в каждом городе существовали

---

<sup>27</sup> Там же. – С.84.

<sup>28</sup> *Дьяконов А.П.* Типы высшей богословской школы в древней церкви в III-IV веках // *Христианское чтение.* СПб., 1913, №5. – С.597.

<sup>29</sup> Там же. – С.597.

школы, куда должны были направляться выпускники для преподавания<sup>30</sup>. Кроме того, в сирийских школах явно преобладало религиозное образование над светским. В Александрии христиане получали общее образование, включавшее в себя теологическое, уделяли значительное внимание философии. В уставе одной из известнейших сирийских школ, Низибийской, зафиксировано резко отрицательное отношение к светским наукам и запрет богословам жить в одном помещении с врачами<sup>31</sup>, «чтобы не читались в одном месте книги мирской мудрости и книги святости»<sup>32</sup>. В таком трепетном отношении к Книге, к религиозной истине, можно увидеть параллель с книжниками евреев. Однако, следует оговорить, что предпочтение религиозного образования не вытеснило светское полностью. Более того, советский сириолог Пигулевская Н.В. утверждает, что «грамотность была явлением большой значимости» и что «сирийцы тяготели к светским наукам», причиной чего были торговые связи, которые требовали знаний, грамотности, традиции<sup>33</sup>. Вследствие этого основой любого образования был определенный набор наук, схожий с латинским тривиумом, который изучали ученики всех специальностей.

Школы сирийцев были устроены по примеру иудейских «бейт-хамидраш» и «бейт-сефер». Во главе школы стоял экзегет – «мепашкана», которого называли «раббаном». Слово «раббан» является арамейским вариантом еврейского «рабби». То, что экзегет занимал руководящую должность, должно свидетельствовать о том, какую роль играла экзегетика в процессе образования. Следует так же обратить внимание на то, что и в иудейских религиозных школах раввину принадлежала ведущая роль в образовании.

Так же преподавание вели два учителя второго ранга, которые обучали правильному чтению и каллиграфии, существовала должность «начальника дома». Ученический состав делился на две части – собственно ученики и те, кто уже закончили обучение. Вторая категория учеников сравнивалась с подобной группой в иудейских школах, которые назывались «хахамим». В обеих традициях этот класс учеников служил помощниками начальника дома. Большинство исследователей придержи-

<sup>30</sup> Там же. – С.604.

<sup>31</sup> Дьяконов А.П. Типы высшей богословской школы в древней церкви в III-IV веках // Христианское чтение. СПб., 1913, №5. – С.607.

<sup>32</sup> Цит. по Дьяконов А.П. Типы высшей богословской школы в древней церкви в III-IV веках // Христианское чтение. СПб., 1913, №5. – С.607.

<sup>33</sup> Пигулевская Н.В. Культура сирийцев в средние века. – М., 1979. – С.36.

живаются мнения, что управление совершал епископ, который утверждал устав школы, нового раббана и решал конфликтные ситуации между учениками<sup>34</sup>.

Таким образом, сирийские школы, как и Александрийская, были церковными. Отличие состояло в том, что сирийские школы своей целью ставили приобретение профессиональных навыков для священников, в то время как Александрийская школа давала общее религиозно-просветительское образование. Отличительной чертой сирийской образовательной системы являлась развитая сеть школ в городах. Школы были независимы от монастырей и устраивались просто в селении<sup>35</sup>, а для западного образования именно монастыри сыграют решающую роль. В этом исследователи усматривают влияние иудейского наследия, согласно которому, «всякий город, в котором нет школы, должен подлежать разрушению»<sup>36</sup>.

Следует отметить, что в своем становлении сирийское христианство использовало в качестве фундамента три основные культурные традиции: иудейскую, эллинскую и месопотамскую<sup>37</sup>. В то же время, от эллинской культуры сирийцы стремились отмежеваться в силу политических событий, а от месопотамской – в силу ее языческих корней. При этом Себастьян Брок отмечает, что несмотря на тяжелые политические условия, иудейская община Месопотамии продолжала влиять на сирийское христианство и в исламский период<sup>38</sup>. Иудаизм и иудейская ученость передали сирийскому христианству не только основные тексты, методы их толкования, язык, но и общий дух религиозности, который позволил христианам Ближнего Востока сохранить свою национальную и культурную идентичность, усвоив учение Христа. Именно из-за общих корней с иудеями и тесными взаимоотношениями с еврейской общиной, сирийское христианство называют семитским. Это семитское христианство имеет такие отличные черты, как семитский тип богословствования, расставляющий акценты отличные от греческого или латинского богословия; буквальный метод толкования, характерный для евреев Месо-

<sup>34</sup> Дьяконов А.П. Типы высшей богословской школы в древней церкви в III-IV веках // Христианское чтение. СПб., 1913, №5. – С.604.

<sup>35</sup> Пигулевская Н.В. Культура сирийцев в средние века. – М., 1979. – С.43.

<sup>36</sup> Дьяконов А.П. Типы высшей богословской школы в древней церкви в III-IV веках // Христианское чтение. СПб., 1913, №5. – С.604.

<sup>37</sup> Brock S. An Introduction to Syriac Studies, 2006. – С.212.

<sup>38</sup> Там же. – С.213.

потамии и Сирии; образовательная система, которая дублирует иудейские школы. В целом, именно эти характеристики не позволили ассирийской христианской традиции, которая стремится сохранить эти черты как аутентичные в христианстве, стать частью ортодоксального христианства.

## МОДЕЛИРОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ОБРАЗА НАХМАНА БРАЦЛАВСКОГО

Нахман Брацлавский, как религиозный авторитет, отличается многогранностью и феноменальной неповторимостью, что привлекает внимание исследователей религиозных и философских феноменов в целом и еврейской мысли в частности. В настоящей статье мы предпримем попытку проанализировать личность и религиозную деятельность Брацлавского цадика через призму конструирования и структуролизации его религиозного образа. Религиозный образ мы определяем как целостную систему, состоящую из объективных факторов (исторический фон, ситуации, условия жизнедеятельности и потребностей паствы) и субъективных элементов, которые характеризуются личными качествами индивида, что заложены в его природе, и воздействуют на формирование и конструирование в сознании адептов завершенного восприятия личности как лидера.

Религиозная деятельность Нахмана Брацлавского датируется периодом конца XVIII – начала XIX веков. В этот период институт цадикизма, южного направления, как форма лидерства в хасидской общине упрощается и определяется чудодейными функциями и материальной зависимостью цадика от последователей. Еврейский историк З. Крупицкий рассматривает личности, облачившиеся данными функциями как проявление «вульгарного цадикизма»: «На основании смутных агадических мест в Талмуде начали развивать теорию о всемогуществе цадика, о его божественной природе... совершенно не согласных с рационалистическими принципами иудаизма. На историческую арену выступили цадик-чудодеи и прорицатели, конкурировавшие между собой в помрачении простой народной массы...»<sup>1</sup>. Элементы цадикизма в форме ясновиденья, чудодействия и пророчества историк С. Дубнов рассматривает как «грубые нелепости, суеверия и заблуждения, густым слоем облепив-

<sup>1</sup> Крупицкий З. Хасидизм, его происхождение, философская сущность и культурно-историческое значение. – К., 1912. – С. 63.



шие ядро хасидского учения. Цадик, жрец нового популярного учения, очень умело подлачился к еврейскому простолыдину и приноровился к его потребностям... он входил во все мелочи его обыденной жизни и давал ему практические советы, которые прихожанин, по простоте души, принимал за порицание свыше... Цадик брал деньги за свои советы, но ведь за то и помогал»<sup>2</sup>.

Духовный кризис цадикизма отобразился в религиозных взглядах Нахмана Брацлавского. В системе брацлавского вероучения центральное место занимает учение о цадики. Одной из главных функций цадика Нахман Брацлавский рассматривал искупление души, суть которой заложена в акте тиккуна (исправления). Тиккун как составляющий элемент каббалистических и лурианских традиций можно проанализировать посредством взаимосвязи категорий «греха» и «цадика», в которой первый является проявлением вселенского зла, а деятельность второго направлена на его истребление, путем религиозной борьбы, системы раскаянья и мистических медитаций.

Идеальной формой деятельности цадика Нахман Брацлавский видел духовное совершенствие путем уединения и направленности всех помыслов, не отягченных материальным благополучием, на Божественное. Брацлавский цадик любил рассказывать своим ученикам, как сам уединялся в лесу или в поле, а по возвращению чувствовал, как весь мир вокруг него оновился. Именно природа, по мнению рабби Нахмана, являлась необходимым элементом, на фоне которого верующий может лучше чувствовать гармонию единения с Божественными сферами. «Лучше служить Всевышнему среди растений, уединяючись. И даже если это служение не захватывает сердце, то со временем человек удостоится благодаря этому молиться среди великих земли, действительно наполнит свое сердце Всевышним»<sup>3</sup>. Однако Нахман Брацлавский не снимал с цадика ответственность за религиозное воспитание еврейского народа. И поэтому в образе идеального цадика Нахман видел учителя, наставника, который периодически личное духовное созерцание заменяет на общение с простыми евреями, с целью донести до них религиозное содержание хасидского вероучения. Основная роль цадика заложена в возвеличении и направленности верующих к Богу. Главная зада-

<sup>2</sup> Дубнов С. История хасидского раскола // Восход. – СПб. – 1980. – Кн. 1. – С. 99.

<sup>3</sup> Учение рабби Нахмана из Браслава / Сост. А. Стриковский, Н. Файнгольд. – Иерусалим, 1991. – С. 188.

ча цадика – найти и указать каждому его собственный путь совершенства. «Знай, что к цадику следует ездить в поисках потери. Ибо прежде, чем человек появляется на свет, обучают его и показывают все на свете, чего он должен достичь и совершить, но как только выходит на свет – все сразу забывает... всякий должен искать и разыскивать потери... цадик ищет чужие потери, пока не находит их, и так – пока не найдет потери всего мира. Потому то и нужно приходиться к мудрецу (цадику) в поисках потери, чтобы признать, найти и получить ее от него»<sup>4</sup>.

Одним из любимых рассказов Нахмана Брацлавского, отображающих теорию цадикизма, была сказка о Бааль Тфила. По мере развития сказки мы обнаруживаем, что главный герой – Бааль Тфила – состоит в Святой общине избранных, в руках которой находится власть восстановления космоса. Подобно другим девяти членам, он был вынужден опуститься в выгребную яму человеческой порочности, чтобы вершить исцеление. В отличие от остальных, он одержим чувством апокалиптической срочности. Он образует кружок учеников, которые овладевают его методами, но пока не могут делать то, что может он. Им не удается повлиять на идолопоклонническую Землю богатства, и тем самым они вынуждают его покинуть утопическую общину, предстать перед царями и спорить даже с дворцовыми стражниками. Там, в мире силы и скупости, его призыв к благочестию и очищению наталкивается на всеобщее презрение, и ему приходится доказывать свое мастерство, открыть тайное знание, воссоединить космические силы, которые были разрознены.

В сказке про Бааль Тфила Нахман Брацлавский отображает не только главную задачу цадика как восстановление космоса, но также внимание акцентируется и на духовной связи между Бааль Тфилой и его учениками. Вся его миссионерская, агитационная и организационная деятельность служила вполне очевидной цели: Бааль Тфила не может молиться в одиночестве. Ему необходим кворум. Без других, без светских людей его молитвы – ничто. Без них даже его глубочайшее благочестие не оживит написанных в книги слов и не донесет их до Бога. Он несет в себе Божественную искру, и не может добиться успеха, пока не будет еще хотя бы девяти человек, которые скажут: «Амен». Он может своими могущественными словами обратить целый мир к покаянию подобно тому, как они обращают маленькую группу учителей к строительству утопии.

<sup>4</sup> Грин А. Страдающий наставник. Жизнь и учение рабби Нахмана из Брацлава. – М., 2007. – С. 201.

Цадик, по Нахману Брацлавскому, в состоянии вылечить душу еврейского народа и возвеличить ее до акта освобождения. Миссия праведника заключается в духовном оновлении этого мира, примножении совершенства и завершенности этого мира, чтобы последний мог предстать во всем своем достоинстве перед Богом.

Особенностью Нахмана Брацлавского на фоне деятельности его цадиков-современников была материальная независимость. Брацлавский цадик отказался от функционирования хасидского двора как неотъемлемой характеристики цадикизма, с презрением и раздражением он относился к просьбам, что носили коммерческий характер, не считал себя чудотворцем. «Вы уподобляетесь тем людям, которые мешают пионеру, что задался целью сделать из пустыни плодородную землю. Я забочусь день и ночь только об одном: как бы повернуть пустыню вашего сердца в помещение для Бога, а вы своими ничемными интересами мне мешаете в моем святом деле»<sup>5</sup>. Проявление чудодействия, пророчества рабби Нахман рассматривал как составляющие элементы лжецадикизма, которыми был наполнен хасидский мир кризисного периода.

Религиозная деятельность Нахмана Брацлавского разворачивается в период распространения Просвещения как культурного движения еврейства. Просвещение, культивирующее научный формат мышления и ориентирующееся на светское образование, представляло собой новое явление в еврейской среде, на которое быстро отреагировала еврейская молодежь, адаптируясь к прогрессивным взглядам. «Умань получает шанс стать искрой в развитии Гаскалы. Герман Горговиц организовал здесь еврейское учебное заведение по системе немецкого европейского просветителя Моше Мендельсона. Этот пионер Гаскалы, финансово поддерживаемый отцом, вольнодумцем Хайкелем Горовицом, задумал дать еврейским детям европейское образование, внедрять изучение наук и языков»<sup>6</sup>. Будучи противником Просвещения, Нахман Брацлавский достаточно резко отзывался о науке. «Удивительные мудрецы. Весь свой ум они отдают на то, чтобы придумать орудие, которым можно убить побольше людей. Не величайшая ли это глупость?»<sup>7</sup> Возможно, поэтому исследователь Мицухаро Акао называет одной из причин

<sup>5</sup> Круцицкий З. Хасидизм, его происхождение, философская сущность и культурно-историческое значение. – С. 59.

<sup>6</sup> Крайцман И. Умань: история, события, люди / Єврейська історія та культура в Україні (матеріали конференції). – К., 1997. – С. 62.

<sup>7</sup> Учение рабби Нахмана из Браслава. – С. 189.

выбора Умани, как места религиозной практики, это влияние и распространение движения Просвещения, считая, что Нахман Брацлавский видел свою миссию в ведении духовной борьбы против сторонников Просвещения, возврату евреев к вере<sup>8</sup>.

Показательным в отношении Нахмана Брацлавского к вере и науке является его сказка «Мудрец и простак», в которой возвышается простая вера, хоть, возможно, и наивная, однако совсем не ошибочная. Именно вера не приводит простака к усложнениям, помогает восприятию элементарных вещей такими, какими они являются. Мудрец же, отягощенный знаниями, находится в постоянном поиске смысла, что сопровождается интеллектуальным беспокойством, рассматривает веру через призму сравнения, критицизма, скептицизма, а значит и вероотступничества.

Дэвид Роскис полагает, что сказка «Мудрец и простак» стала ответом Нахмана Брацлавского на появление в украинской среде «руководства по народной медицине на идише, которое яростно критиковало народных целителей и бабушкины средства. Этого реб Нахман никак не мог пропустить, не потому, что он должен был защищать репутацию прадеда, а потому, что если ты однажды поставил веру в науку на место Бога, то дверь к вероотступничеству распахнется настезь»<sup>9</sup>. В своих ответах Бааль Шему два основных персонажа сказки выражают свои противоположные взгляды на мир. Рационалист верит только тогда, когда видит собственными глазами, и он так глубоко зарылся в философские материи, что отрицает существование и царя, и дьявола. Простак выбирает путь радостной и простой веры, который приводит его к глубокой убежденности в силах Бааль Шема.

Брацлавский цадик своей историей пытается показать, что мудрец не может достигнуть простоты, а простак наоборот, может стать мудрецом. Иными словами, простота является способом жизни, а не признаком ограниченности ума. Согласно представлениям рабби Нахмана, ум в делах богопознания следует за верой, а не перед ней. Эта логика отображена в замечании еврейского исследователя Аарона Цейтлина: «Новое, внесенное им (Нахманом Брацлавским – Л.М.) в иудаизм, состоит в том, что он различает ум, который предшествует вере, и ум, что следу-

<sup>8</sup> *Мирухару Акао*. Из истории хасидского паломничества. – Режим доступа: [www.judaica.kiev.ua/Conference/Conf2003/02.htm](http://www.judaica.kiev.ua/Conference/Conf2003/02.htm)

<sup>9</sup> *Роскис Д.* Муж молитвы Нахман Брацлавский // *Лехаим*. – 2009. – № 6. – С. 42.

ет за ней. Ум, что предшествует – это ересь, не что иное, как мудрость идолопоклонства».<sup>10</sup>

Исторический фон имел влияние не только на формирование религиозных идей Нахмана Брацлавского, но так же сыграл важную роль в выборе города Умани как места захоронения цадика. С Уманью связаны трагические события, уничтожения евреев в период гайдамацкого движения, вошедшие в историю под названием «Уманская резня» 1768 года. «Самая трагическая участь постигла город Умань, куда бежало множество евреев из окрестных городов и местечек в надежде на окружавшую город крепость и на польское войско... Дни 5-го, 6-го и 7-го таммуза (июля) 1768 года будут долго памятными в еврейской истории. До тридцати тысяч евреев убито было и зверски замучено в эти роковые три дня»<sup>11</sup>. В 1810 году рабби Нахман перебирается в Умань, аргументируя этот выбор тем, что, по его словам, «души умерших там за веру ожидают меня».

Одним из элементов религиозного образа, воздействующего на восприятие его в сознании адептов как лидера, является характеристика источника духовного авторитета. Религиозная власть Брацлавского цадика имеет двойственную природу. Определенное влияние в конструировании религиозного образа Нахмана Брацлавского на раннем этапе его деятельности как лидера, имела его родославная связь с основателем хасидизма – Бештом. Нахман Брацлавский в рассказах своим ученикам подчеркивал существование особой духовной связи со своим знаменитым прадедом. «Уже в шесть лет он выходил посреди холодной зимней ночи на улицу, направляясь к могиле Бешта, чтобы спросить, не может ли он помочь ему приблизиться к Господу благословенному»<sup>12</sup>. И хотя в хасидских кругах династический формат приемственности религиозной власти был нормой, однако рабби Нахмана это тревожило. «Я здесь известен слишком многим. Они чтят меня за родословную»<sup>13</sup>.

С другой стороны, субъективный фактор, определяющийся личными качествами Нахмана Брацлавского, позволяет рассматривать его как личность харизматическую, имеющую природные предпосылки к лидерству. Отличительной чертой Брацлавского цадика была его динамичность, психологическая потребность к переменам, которая воплотилась

<sup>10</sup> Учение рабби Нахмана из Браслава. – С. 190.

<sup>11</sup> Дубнов С. – С. 94.

<sup>12</sup> Грин А. Страдающий наставник. – С. 60.

<sup>13</sup> Визель Э. Рассыпанные искры. – Иерусалим – М., 2000. – С. 163.

в периодической смене места жительства и путешествиях. Нахман не боялся оставлять привычные места и отправляться в новые края. Повторений в своей жизни он боялся больше греха. Нахман учил: «Ангелы, возносящие хвалу Господу, никогда не остаются теми же. Господь меняет их каждый день. Кто повторяется, повторяет себя, отдаляется от Бога и не угоден Ему»<sup>14</sup>. Ничто, однако, не было так противно натуре рабби Нахмана как духовная неподвижность. «Нехорошо быть стариком, нехорошо быть как старым хасидом, так и старым цади́ком; нужно ежедневно обновляться»<sup>15</sup>. Следует всегда обновлять свои мысли, ибо обновление мысли есть обновление души; мысль – это душа. Он был открыт к восприятию нового и не боялся менять уже оформленные религиозные взгляды. После путешествия в Палестину Нахман Брацлавский открыто заявил своим ученикам о новых религиозных суждениях и приказал сжечь все предшествующие труды.

Внешняя уверенность в правильности религиозного пути, взглядов является неотъемлемой чертой феномена лидерства. Нахман Брацлавский был убежден в своей профетичной исключительности, что отобразилась в религиозном образе брацлавского цади́ка подчеркнутым индивидуализмом. Адепты брацлавского хасидизма верили, что их Учитель был последним из числа тех, кто выравнивает путь, по которому будет шествовать Мессия. В соответствии с распространенной в брацлавском хасидизме традицией, этот путь закладывался в Моисеевом Законе, чтобы идти в направлении к книге «Зо́хар», от нее – к каббалистическим трудам Хаима Виталя «Дерево жизни» и «Плод дерева жизни», а от них – к Бешту, чтобы прийти к «Ликутей Мо́харан» рабби Нахмана, а от последнего уже царство Мессии<sup>16</sup>. Таким образом, рабби Нахман предстает пятым и последним воплощением откровения, которое до него получили только «Моше, рабби Шимон Бар Йохай, рабби Ицхак Лурия – Ари и рабби Исраэль Бааль Шем Тов»<sup>17</sup>.

Исследовательница хасидизма Виктория Фуркало обращает внимание на такие личные качества Брацлавского цади́ка, как «искренность,

<sup>14</sup> Визель Э. Рассыпанные искры. – С. 175.

<sup>15</sup> Рассказы о необычайном (Сипурей маасийот) рабби Нахмана из Браслава / Комм. А. Штейнзальца. – М., 2000. – С. 76.

<sup>16</sup> Фуркало В. Феномен хасидизму: його сутність та історичні трансформації. – К., 2004. – С. 153.

<sup>17</sup> Учение рабби Нахмана из Браслава. Составитель А.Стриковский. Иерусалим: Амана, 1991. - С. 193.

склонность к поискам таинственного во всем, проявление чудачества, пренебрежение к внешнему миру и, вероятно, его самоуверенность, что привлекала простой люд», и рассматривает «показной индивидуализм, чрезмерную самоуверенность, понятливость и гордыню рабби Нахмана как качества, что отпугивали раввинов и цадиков»<sup>18</sup>.

Религиозный образ Нахмана Брацлавского дополняется использованием разных форм коммуникаций как механизма воздействия на адептов. Брацлавский цадик уделял большое внимание устной вербальной связи, считая одной из основных задач цадика умение облачить слово в нужную форму, необходимую для восприятия последователями. «Праведник создает язык, которым Бог творит Свой мир. Пророки передают слово Бога, праведник создает его. Часто в форме шутки, притчи, истории»<sup>19</sup>.

Нахман Брацлавский отдавал предпочтение молитве как индивидуальному формату коммуникации, а потому обычай уединения (hitbodedit) занимает центральное место в системе его вероучения. В молитве, как инструменте единения с трансцендентной силой, важно все: и место, и язык, и внутренний настрой верующего. Религиозный лидер настаивал, что уединение, как форма общения с Богом, должна быть определяющей характеристикой духовного состояния как цадика, так и его учеников. Нахман Брацлавский учил: что «одиночество – высшая ступень, что ведет к Богу»<sup>20</sup>. Как максимальный уровень духовного откровения и приближения отношений к религиозно гармоничным, – так можно определять религиозную связь, что зарождается в истинный момент, характеризующийся как уединение верующего для общения с трансцендентной силой. «Хасид обязан был каждый день проводить определенное время, желательно вне дома и вне населенной местности, в полном одиночестве, чтобы излить перед Господом свои самые интимные желания, потребности, сомнения и разочарования. Рабби Нахман подчеркивал необходимость делать это вслух, чтобы самые потаенные и невысказанные внутренние побуждения нашли себе выход в словах»<sup>21</sup>. Подобное восприятие уединенной религиозной деятельности цадика и его учеников вступает в конфликт с традиционным хасидизмом, основной постулат которого утверждает, что «Я» индивидуальное находит свое воплоще-

<sup>18</sup> Фуркало В. Феномен хасидизма: його сутність та історичні трансформації. – С. 154.

<sup>19</sup> Визель Э. Рассыпанные искры. – С. 174.

<sup>20</sup> Хасидская мудрость/ Сост. В. Лавский. – М., 1999. – С. 156.

<sup>21</sup> Грин А. Страдающий наставник. – С. 187.

ние, растворяясь в «Мы» коллективном, что отображается в таких формах религиозного служения как совместная молитва. Рабби Нахман рекомендовал своим ученикам использовать в ходе молитвы разговорные клише на идиш как более понятные Господу. Ценность молитвы рабби Нахман видел в искреннем обращении верующего к Богу: «Человек должен молиться, чтобы быть достойным сказать хотя бы слово чистой, абсолютной правды перед Господом»<sup>22</sup>.

Традиции, признающие молитву как эффективное коммуникационное средство в направлении «верующий–Бог», не только отображают главные идеи раннего хасидизма, но своими корнями уходят в каббалистические теории. «Молитва принадлежит духу и соединена с ним. С ней связаны глубочайшие тайны. Ибо человечество не знает, что молитва человека раскалывает эфемерные пространства, проникает в них, пронизывает небесный свод, открывает в нем проходы и поднимается в высшие сферы»<sup>23</sup>. Каббалистическая концепция рассматривает внутреннее состояние, настрой, сосредоточенность помыслов на божественном как первичный элемент молитвы, в то время как сами слова по степени важности – вторичны. «Произнесение слов молитвы само по себе не может считаться выполнением, достижением целей молитвы... Молитва включает как действие, так и речь. И если действия не верны, речь не находит себе опоры, такая молитва уже и не молитва вовсе, а человек, читающий ее, дефективен как для верхнего, так и для нижнего миров»<sup>24</sup>.

Популярными в религиозной практике Нахмана Брацлавского были такие формы коммуникации, как проповедь, притчи, истории. Сказки Нахман Брацлавский использовал как один из наиболее эффективных коммуникационных средств воздействия на адептов. По своей структуре сказки Нахмана Брацлавского отличались от традиционных еврейских, с привычными религиозными героями. Через призму сказок, рабби Нахман демонстрировал собственные религиозные переживания, духовную борьбу, личные мессианские надежды.

Исследователь еврейской культуры Дэвид Роскис, анализируя брацлавские сказки, утверждает: «Появившиеся в минуту отчаяния, его сказки проникнуты трагедией. Надежда на возрождение, которой дышит каждый герой в каждой сказке, столкнулась с непреодолимыми прегра-

<sup>22</sup> *Брейтер И.* Семь столпов веры; День жизни брацлавского хасида. – СПб. – Иерусалим, 1992. – С. 54.

<sup>23</sup> *Берг Ф.* Чудеса, тайны и молитва. – Ростов н/Д, 1995. – С. 213.

<sup>24</sup> *Берг Ф.* Введение в Каббалу. – Ростов н/Д, 1995. – С. 108.



дами, погибла и лишь изредка оправдывается. Это сказки кризисного мира, осажденной веры. Зло настоящего вездесуще, исходит ли оно от геополитического переворота, порожденного Наполеоновскими войнами, или от первородного греха саббатизма, лжемессианского движения конца XVII века, обусловившего кризис веры; воплощено ли злодейство в конкретном персонаже – сопернике героя, Шполер Зейде, преследующем героя по пятам, или в образе хохема, вольнодумца, отрицающего существование Бога»<sup>25</sup>.

Нахман Брацлавский, будучи знатоком Торы и талмудической учености, использовал сказку как коммуникационное средство, при котором предотвращалось возможное непонимание и перекручивание вероучения. По его словам «Люди часто не в состоянии принять Тору в ее истинном виде, без покров, и потому следует накинуть на ее лик [то есть внутреннее содержание] покрывало придуманных историй»<sup>26</sup>.

Сказки Нахмана Брацлавского определялись сложной структурой и глубоким религиозным содержанием, а потому были ориентированы на подготовленную аудиторию, прежде всего взрослых посвященных мужчин. О своих сказках рабби Нахман говорил: «В ней нет ни одного слова, которое было бы лишено смысла. Лишь тот, кто постиг мудрость святых книг, способен понять содержащиеся в ней намеки». А ученик рабби Натан предостерегал: «Избавь тебя Б-г отнестись к этим историям, как к обычным сказкам... Истории эти обладают чудесным свойством: они способны пробудить каждого от духовной спячки, чтобы человек – не дай Б-г – не проспал попусту всю свою жизнь»<sup>27</sup>. Восторженно к сказкам Нахмана относится Эли Визель, рассматривая их как вершину религиозного жанра: «Рабби Нахман – это хасидская фантазия, торжество слова, прославление вдохновенной и пленительной легенды. Рабби Нахман – это полет, открытое путешествие в сущность бытия»<sup>28</sup>.

Как средство устной вербальной коммуникации, чарующая сказка использовалась Брацлавским цадиком как возможность более углубленного и, в то же время, доступного формата передачи религиозного учения. Нахман Брацлавский, ориентирующийся на аудиторию из простого люда, рассчитывал, что эмоционально-образное восприятие поможет его последователям глубже понять религиозную информацию. Форма сказ-

<sup>25</sup> *Роскис Д.* Муж молитвы Нахман Брацлавский. – С. 12.

<sup>26</sup> *Штейнзальц А.* Хасидизм и психоанализ. – Иерусалим – М, 2000. – С. 317.

<sup>27</sup> *Шварцман В.* Рабби Нахман // Еврейский обозреватель. – 2006. – № 9. – С. 7.

<sup>28</sup> *Визель Е.* Рассыпанные искры. – С. 161.

ки позволяла автору адекватно и наглядно репрезентировать символику образов хасидского мировосприятия<sup>29</sup>.

Невербальные формы коммуникации также широко использовались Нахманом Брацлавским. Он превратил музыку и нигун (напев) в ключевые инструменты служения Богу, открывающие доступ к преобразованию мира, к собственному благу и благу других. Высший результат нигуна – восприятие воли Всевышнего – достижим только через отказ от собственного слова, от «земного» смыслового его наполнения. Рабби Нахман говорил: «Святость нигуна может быть очень высока. При очищении добрых зерен от шелухи, добра от зла высвобождаются мелодия и напев»<sup>30</sup>. Важнейшими функциями нигуна является очищение души от мирских забот, внутреннее сосредоточение, приобщение к высшим сферам. Исследовательница хасидской музыки Евгения Хаздан, анализируя воздействие нигуна как коммуникативного канала, уточняет, что «благодаря особенностям правополушарного мышления, воспринимающего не фонемы и слова, а фонологический облик всей фразы вкуче с ситуацией, ее порождающей, нигун в процессе исполнения осознается как целостная структура. Все ее составляющие переосмысливаются, происходит слияние различных видов коммуникативных систем в единое действие»<sup>31</sup>.

Нахман Брацлавский использовал и письменную форму коммуникации как средство передачи религиозной информации последующим поколениям. Два главных его сочинения – это собрание поучений «Ликутей Мохаран» и том его рассказов и притч «Сипурей маасийот». «Ликутей Мохаран» делится на две части, первая из которых была опубликована еще при жизни Нахмана, а вторая была издана рабби Натаном через год после смерти Брацлавского цадика. Подобно многим другим теоретическим трудам хасидизма, эти «Поучения» рабби Нахмана представляют собой сокращенные записи его неформальных бесед с учениками, собиравшимися за субботними и праздничными столами. Американский исследователь Артур Грин считает появление письменных источников результатом совместной творческой деятельности рабби Нахмана с его учеником рабби Натаном: «Мысли праведнического гения учителя, с одной стороны, и тонкого чувства литературного стиля иврита, свойствен-

<sup>29</sup> *Фуркало В.* Феномен хасидизма: його сутність та історичні трансформації. – С. 158.

<sup>30</sup> *Грин А.* Страдающий наставник. – С. 188

<sup>31</sup> *Хаздан Е.* Хасидские нигуны: между речью и молчанием / Еврейская традиционная музыка в Восточной Европе: Сб. статей. – Мн., 2006. – С. 126.

ного его ученику, – с другой стороны»<sup>32</sup>. «Сипурей маасийот» представляет собой издание, предназначенное для широкого круга адептов, как женщин и простолюдинов, так и для более образованных читателей.

Неотъемлемым составляющим звеном моделирования религиозного образа Брацлавского цадика является характеристика его отношений с учениками и последователями. Взаимовязь между Нахманом Брацлавским и его учениками основывалась на двух основных постулатах – это чистая и безхитростная вера в цадика и полное подчинение ему. А. Грин рассматривает процесс религиозного воспитания, что состоит из двух стадий. Первая – стадия очищения, поиска собственного духовного пути, религиозного становления. «На второй стадии, когда ученик отражает свет учителя, он уже завершил свой поиск. Теперь он уже стоит перед учителем так же, как учитель, в свою очередь стоит перед Господом... Опустошившись до полной, сверкающей готовности принять чужой свет, он также наполняется присутствием учителя, что может в дальнейшем вступить в такие же отношения с другими, деля с ними то, что получил»<sup>33</sup>.

Ядро учеников Нахмана Брацлавского составляла социальная группа, по своим демографическим критериям приближенная к молодежи. «Он отстранил стариков и богачей: первых – как «отягощенных печалью», вторых – «долгами». И это в те времена, когда стариков повсюду чтили за мудрость, а богатых – за щедрость»<sup>34</sup>. Определяющей характеристикой духовных отношений между брацлавским цадиком и его учениками являются категории «духовная близость» и «духовная интимность». Узкий круг учеников проходил ритуал инициации, состоящий из исповеди как религиозного акта, разрушающего всевозможные барьеры между учителем и учениками.

Анализируя философию Брацлавского цадика, мы приходим к выводу, что составляющими элементами религиозного образа Нахмана Брацлавского являются как объективный фактор, в виде ситуативного фона деятельности лидера, так и субъективный, предусматривающий личные качества лидера и используемые механизмы воздействия на адептов.

Объективный фактор как исторический фон имел существенное влияние на оформление религиозных взглядов Нахмана Брацлавского. Воздействие исторической ситуации отображено в учении Нахмана Брац-

<sup>32</sup> Грин А. Страдающий наставник. – С. 24.

<sup>33</sup> Грин А. Страдающий наставник. – С. 205.

<sup>34</sup> Визель Э. Рассыпанные искры. – С. 174.

лавского о роли цадика в хасидской общине, жесткой критике цади́ков-современников, выборе места религиозной деятельности, борьбе с Провещением и т.п.

Важную роль в конструировании религиозного образа Нахмана Брацлавского имели индивидуальные качества, такие как динамичность, целеустремленность действий, понимание поставленных целей, решительность, экспрессия, характеризующие личность, как склонную к лидерству.

Отдельным и важным элементом в функционировании религиозного образа является характеристика основных инструментариев воздействия лидера на адептов посредством коммуникаций. Нахман Брацлавский видел роль вербальной и невербальной коммуникации не только в передаче религиозной информации, но и в их эмоциональном воздействии на последователей.

Взаимосвязь цадика с учениками основывалась однако не только на субъективных факторах, таких как личные качества или привлекательность его вероучения, но и присутствием объективного фактора – потребности сообщества в определенном формате лидерства, удовлетворении мотивационного параметра в виде поиска собственного «Я», духовного развития, – что занимает, безусловно, одно из центральных мест в структуре внешних факторов, определяющих феномен лидерства.

## РОЛЬ ЄВРЕЇВ В ЕКОНОМІЧНОМУ ЖИТТІ УМАНІ XIX – ПОЧАТКУ XX СТ.

Населення м. Умані – повітового центру Київської губернії з 1797 р.<sup>1</sup> – наприкінці XVIII – на початку XX ст. значною мірою складалося з представників єврейського народу.

Концентрація євреїв у містах була характерною для правобережних українських губерній цього періоду і зумовлювалась, в першу чергу, специфічними законодавчими діями керманічів Російської імперії. Під час правління Катерини II та Олександра I було видано ряд законодавчих актів, які обмежували місця проживання єврейського населення імперії територією т. зв. «смуги осілості», яка охоплювала, у першу чергу, губернії Правобережної України. Тут варто звернути увагу на підписаний 9 грудня 1804 р. імператором Олександром I указ «Про влаштування євреїв», який містив спеціальне «Положення для євреїв». «Положення» виявилось досить-таки суперечливим документом, що поєднував ліберальні норми стосовно, наприклад, освіти та особистої свободи єврейського населення із жорсткими обмеженнями. Зокрема, 34-я стаття «Положення» забороняла євреям не лише тримати у селах та на великих шляхах шинки, корчми та викупувати окремі статті прибутків поміщицьких господарств, але навіть жити у сільській місцевості, якщо вони не займались землеробством<sup>2</sup>.

Паралельно здійснювались спроби залучити якомога більшу кількість євреїв до землеробської праці, для чого ініціювалось створення єврейських землеробських колоній в межах «смуги осілості». Євреї-землероби отримували від держави ряд пільг, головними і найбільш принагідними серед яких були звільнення від податків та рекрутської пови-

---

<sup>1</sup> Нарис історії Уманщини (з найдавніших часів до 60-х років XX століття): Монографія. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2001. – С. 55.

<sup>2</sup> *Миндлин А.* Евреи при Александре Первом // Корни. – 2004. – № 23. – С. 6-10.

ності терміном на 25 років<sup>3</sup>. Проте, масового переходу євреїв до землеробства не відбулось і, в першу чергу, через їх бажання займатись більш звичною для себе підприємницькою діяльністю та торгівлею.

Через причини політичного та організаційного характеру, заплановане царським урядом переселення євреїв до міст, тривалий час гальмувалось, але, безумовно, обмеження, накладені на їх комерційну діяльність в сільській місцевості, змушували представників цієї національності поступово переселятись до великих населених пунктів, особливо в період реформ, проведених Олександром II.

Таким чином, впродовж XIX ст. на території Правобережної України зростає кількість єврейського населення у містах, серед яких можна назвати Сквиру, Бердичів, Бершадь, Проскурів, а також місто Умань – повітовий центр Київської губернії, - про яке й піде мова надалі.

Кінець XVIII ст. був для Умані періодом поступового відродження після трагічних для міста подій гайдамацького повстання 1768-1769 рр., жертвами якого стали багато поляків та євреїв, що проживали тут або ж шукали за міськими стінами захисту від повсталих. За словами одного з авторів журналу «Киевская старина»: «Катастрофа 1768 г. служит как бы гранью, отделяющею бурный кровавый период в истории Умани от новейшего, мирного, когда последовало вторичное восстановление города и началось спокойное, уже не прерывавшееся его развитие. Но до какой степени город упал после 1768 г., это видно, между прочим, из того, что даже в самом конце XVIII века в нем числилось 1 415 душ жителей, в том числе 136 д. христиан и 1 279 д. евреев».<sup>4</sup> Як бачимо, вже тоді населення міста складалось переважно з євреїв, хоча така значна їх чисельна перевага над християнами не є характерною для подальшої історії міста. Умань – власність родини могутніх польських магнатів Потоцьких – була значним торгівельним осередком, у якому поступово зароджувалась досить потужна в майбутньому промислова інфраструктура. Господар міста – граф С. Щ. Потоцький – вів продуману політику поступового заселення спустошеного гайдамаками регіону, що проявлялась, зокрема, у пільгових умовах для поселенців. Тут у великій кількості оселяються євреї, щоб займатись традиційними для них видами діяльності: торгівлею, утримуванням шинків, крамниць тощо.

<sup>3</sup> Слободянюк П. Я. Єврейські общини Правобережної України: Наукове історико-етнологічне видання. – Хмельницький, 2005 – С. 197-200.

<sup>4</sup> Т-ий К. И. Краткий очерк истории города Умани // Киевская старина. – 1882. – Т. XXII. – С. 392-393.

У Старому та Новому місті з'являється велика кількість переважно глинобитних будинків єврейської громади, представники якої займалися ремеслами та торгівлею<sup>5</sup>. На думку П. р. Клименка, саме підприємницька діяльність уманських євреїв сприяла поступовому виходу міста із кризи, спричиненої гайдамацьким повстанням. Промисловий потенціал міста складала: цегельня, гута, броварня, гуральні, лісопилка, кілька млинів (скоріше за все, водяних – С. В.). Практикувалась також здача приміщень в оренду під крамниці, шинки, заїжджі будинки. Орендна плата за використання приміщень уманської Ратуші (Торгових рядів) становила 13 720 злотих. На кожному з передмість (Ліса Гора, Турок, Вовкове, Лагери) знаходився шинок<sup>6</sup>.

Загалом, про економічне життя Умані кінця XVIII – початку XIX ст., а також про роль у ньому міських євреїв ми маємо досить уривчасті відомості. Цікавим для нас джерелом є «Відомість про стан міста Умані...» за 1 січня 1806 р. Згідно з цим документом, кількість населення міста на той час складала 6 425 осіб (3 209 чоловіків та 3 216 жінок). Його соціальний склад був досить строкатим: дворянство, чиновники, духовенство, купці, міщани, а також селяни, які мали будинки в місті, робітники, дворові люди. Найчисельнішою верствою були міщани (загалом їх нараховувалось 2 902 особи, тобто близько 45 % усього населення), меншою була кількість селян (1 964 особи, 30,5 %), дворянства та чиновників (1 313 осіб, 20,4 %), купців (82 особи, 1,276 %), робітників (78 осіб, 1,214 %), християнського духовенства (35 осіб, 0,545 %) (кількість священнослужителів серед єврейського населення не вказана) та дворових людей (14 осіб, 0,214 %) <sup>7</sup>. Відразу ж відмітимо досить значну кількість купецтва, що свідчить про активну торгівельну діяльність, яку проводив у своїх володіннях граф Потоцький. Причому переважну більшість купців становили представники єврейської частини населення; така ж ситуація спостерігалась і серед міщан. Водночас, оцінюючи кількість чиновництва та дворянства, так само як і селян, «Відомість...» не здійснює їх поділу на християн та євреїв, що свідчить, по-перше, про недопущення єврейського населення до управлінської діяльності в місті, а по-друге,

<sup>5</sup> *Клименко П. Р.* З історії забудови Умані. – Умань: АЛМІ, 2006. – С. 20

<sup>6</sup> *Храбан Г. Ю.* Нові матеріали до історії Умані // Наукові записки Уманського краєзнавчого музею. – Вип. 1. – Умань, 1959. – С. 79, 81-82.

<sup>7</sup> Центральний державний історичний архів України (м. Київ) (ЦДІАК України). – Ф. 533. – Оп. 1. – Од. зб. 1103 [Ведомость о состоянии города Умани Киевской губернии]. – Арк. 11 зв.-12.

як вже згадувалось, про непопулярність серед представників цієї національності землеробської праці.

Таким чином ми можемо вести мову про те, що наприкінці XVIII – на початку XIX ст. в Умані – маєтку Потоцьких – спостерігалось демографічне та економічне зростання, значну роль у якому грали представники єврейського народу. Після втрати Потоцькими прав власності на місто (1832 р.) та перетворення Умані на центр п'яти округів військових поселень Київської та Подільської губерній (1838 р.) ця ситуація в цілому не змінилась.

Детальний обрахунок жителів міста цього періоду за соціально-релігійною ознакою знаходимо у матеріалах 8-ї загальноросійської ревізії 1834 року (хоча, наприклад, дворяни та чиновники, як особи, що не підлягали сплаті податків, до ревізій не включались). Згідно зі зробленими підрахунками, кількість населення Умані виражалась у досить значній цифрі – 7 325 осіб (3 606 чоловіків та 3 719 жінок), причому, як і в попередні періоди, найбільшою була кількість єврейського населення – 6 275 осіб (майже 85,7 %), представники якого займали панівні позиції серед міщанства та купецтва (відповідно 94,7 % та 97,6 %)⁸.

Порівняно з попереднім періодом історії міста в роки військових поселень дещо зросла кількість промислових підприємств міста.

На той час мануфактурна промисловість Правобережної України розвивалась переважно у напрямку обробки первинної сировини; найпоширенішими були такі її галузі, як харчова (гуральництво, борошномелення, виробництво олії), текстильна (суконна, полотняна, канатна), салотопна, миловарна, шкіряна, а також виробництво будівельних матеріалів (цегельна та склоробна галузі)⁹. Згідно з «Ведомостью о фабриках и заводах, принадлежащих жителям города Умани» за 1842 – 1851 рр., на початку зазначеного періоду у місті працювали лише 3-4 фабрики та заводи (адже пивоварний завод було закрито за наказом начальства військових поселень через тривалий простій у виробництві¹⁰), обсяги виробленої продукції яких були відносно невеликими, а кількість машин та верста-

<sup>8</sup> Інститут рукопису Національної бібліотеки України (ІР НБУ). – Ф. II. – № 29467 [Уманский уезд по 8-й ревизии 1834 года]. – Арк. 1.

<sup>9</sup> Економічна історія України: Підручник / Б. Д. Лановик, М. В. Лазарович, р. М. Матейко, З. М. Матисякевич; За заг. ред. Б. Д. Лановика. – К.: Видавничий Дім «Юридична книга», 2004. – С. 225.

<sup>10</sup> ІР НБУ. – Ф. VI. – № 2740 [Ведомость о фабриках и заводах, принадлежащих жителям города Умани (1842 – 1851 гг.)]. – Арк. 1-2 зв.



тів, задіяних у виробничому процесі – незначною, то в подальшому спостерігається помітний прогрес за всіма цими показниками, і особливо – за вартістю продукції. На 1849-1850 рр. в місті діяло вже 6 промислових підприємств: тютюнові фабрики купців третьої гільдії Мозеса Беренштейна та Арона Гросмана, шкіряний завод купця третьої гільдії Мойше Хаїма Котлова, два свічкосальні заводи міщанина Арона Грановського та Фішеля Фурера та миловарний завод купця третьої гільдії Шулима Бердичевського. Значно зростає ціна виготовленої уманськими підприємцями продукції. У першу чергу, завдяки використанню верстатів та машин на фабриках та заводах. Візьмемо для прикладу шкіряний завод купця третьої гільдії Мойше Хаїма Котлова. Власником підприємства він став у 1843 р. На той час завод виготовляв 600 шкір загальною вартістю 350 крб. сріблом, для чого використовувались 7 чанів, але жодної машини не застосовувалось. Наступного року подібна структура виробничого процесу дозволила власнику отримати прибуток у 479 крб. сріблом за 700 шкір. Ситуація стрімко змінюється з 1845 р., коли на підприємстві почали використовувати машину на кінній тязі, що дало змогу значно підвищити якість виробленої продукції: при незмінних обсягах виробництва (близько 700 шкір на рік) купець отримав прибуток у 550 крб. сріблом. В подальшому використання нових засобів виробництва дозволило Мойші Хаїму Котлову, не збільшуючи суттєво обсягів виробітку, значно підвищити рентабельність заводу, який впродовж 1848 – 1851 рр. приносить йому від 1 860 до 2 184 крб. сріблом прибутку, причому кількість щоденно задіяних на заводі робітників обмежувалась чотирма. Більшість власників промислових підприємств міста були євреями, серед яких переважали представники купецтва (купці третьої гільдії Мойше Хаїм Котлов, Мозес Беренштейн, Шулим Бердичевський), хоча траплялись і міщани (Берк Шейман, Арон Грановський тощо). З-поміж підприємців міста траплялись і не євреї; судячи з прізвищ, росіяни: міщанин Понкратєв, власник шкіряного заводу у 1842 р., купець третьої гільдії Степан Солодов, власник тютюнової фабрики тощо, але обсяги їх підприємницької діяльності були досить скромними і в подальшому вони, очевидно, були витіснені більш підприємливими євреями, адже жодного слов'янського прізвища у реєстрі промислових підприємств Умані 1848 – 1851 рр. ми вже не зустрічасмо<sup>11</sup>.

Економічне буття Умані не обмежувалось, проте, лише діяльністю промислових підприємств. Вагомою складовою її фінансового потенціала

<sup>11</sup> Там же.

лу на середину ХІХ ст. була торгівля як місцевого, так і міжміського характеру.

Сучасники відзначали активну торгівельну діяльність населення міста, велику кількість лавок, магазинів з різного роду товарами. Місто вело діяльну торгівлю з Києвом, Полтавою, Кролевцем, Харковом, а найбільше – з Бердичевим та Одесою. З цих міст вивозили різноманітні товари у значних розмірах. Київ, в основному, постачав Умані залізо; Полтава, Кролевець та Харків – «множество красных товаров», з Бердичева місто отримувало шовкові матеріали та інші товари, що проходили через Радзівилівську митницю; з Одеси – турецький тютюн, різноманітні вина та бакалійні вироби. Проте, усі ці товари не затримувались надовго в Умані, а швидко збувались у сусідні містечка<sup>12</sup>.

Однією з найголовніших галузей уманського господарства була торгівля хлібом та салом. Хлібом торгували уманські євреї, які невтомно скуповували пшеницю та у величезних кількостях збували її до Одеси. Відгодівлею свиней займались православні уманські міщани. Кожен з них був неодмінно зайнятий цією справою, і всі вони запасали значну кількість сала, переважна більшість якого також збувалась до Одеси. Про обсяги, яких набуло розведення свиней в Умані тих часів, промовисто свідчить сума прибутку, вирученого в один з років з продажу щетини – близько 500 крб. сріблом (!)<sup>13</sup>. Помітно зросла й кількість купецтва: якщо на початку ХІХ ст. купців у місті нараховувалось 82 особи, то станом на 1849 р. їх було вже 284<sup>14</sup>, а на момент виходу Умані з-під юрисдикції військового міністерства (1861р.) – 394<sup>15</sup>. Переважну більшість купців (так само, як і міщан) становили євреї.

Після скасування військових поселень, переходу Умані у підпорядкування цивільному міністерству та, особливо, після ліберальних реформ імператора Олександра ІІ 60-70-х років ХІХ ст. фінансово-економічне життя міста (і не лише воно) досягло нових горизонтів свого розвитку.

З точки зору наявності статистичної інформації про діяльність промислових підприємств та комерційних установ Умані того часу, а також

<sup>12</sup> *Пр-ий І. Умань в коммерческом отношении // Киевские губернские ведомости. – 1853. – 11 июля. – С. 215-216.*

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Нарис історії Уманщини... – С. 71.

<sup>15</sup> Державний архів Київської області (ДАКО). – Ф. 2. – Оп. 176. – Од. зб. 125 [Дело о приеме из ведомства Южных поселений в Гражданское ведомство г. Умани]. – Арк. 1-1 зв.

про національний та соціальний склад їх власників, цей період історії міста значно краще висвітлений у джерелах. Ми обмежимося лише кількома документами. Почнемо із відомості про промислові підприємства Умані станом на 1 січня 1870 р. На той час в Умані діяли як мінімум 15 фабрик та заводів, серед яких: свічкові заводи (власник одного з них – купець II гільдії Зайль Маркшан, власник іншого – невідомий); шкіряний завод вже знайомого нам Мойші Хаїма Котлова; три цегельні заводи міщанина Марка Каневського, міщанина Рувима Бегельмана та колезького асесора І. Макутіна; оцтовий завод купця II гільдії Менделя Алтмана; костопальний завод міщанина Рувима Бегельмана; тютюнові заводи Шліми Розенберга та Соломона Юріма. Імена власників ще шістьох промислових підприємств, на жаль, неможливо було визначити, оскільки джерело частково пошкоджене, але тим не менш отримана інформація дає нам змогу зробити висновок про значне переважаання єврейських прізвищ серед власників уманських промислових підприємств<sup>16</sup>.

Великий пласт інформації про місто Умань на початку 80-х років XIX ст. містить звіт повітового військового начальника підполковника Демочані, поданий ним до військового відомства у 1882 р. Автор звіту повідомляє цікаві відомості щодо соціально-економічного розвитку населеного пункту. Площа міста на той час становила 1 485 дес. 1 291 квадратну сажень, кількість населення сягнула 26 495 осіб. За віросповіданням жителів міста можна було поділити наступним чином: православні – 6 250, поляки-католики – 346, євреї – 19 812, інші віросповідання – 87. За соціальним статусом розподіл був таким: кількість спадкових дворян становила 258 осіб, особистих дворян – 227, спадкових громадян – 26, особистих громадян – 12, купців – 787, міщан – 25 101. Характерним для розуміння рівня соціального добробуту міського населення було те, що в Умані налічувалось лише 5 % бідняків та 2 % злидарів, а переважна більшість населення належала до середнього класу. Жителі міста займались в основному торгівлею та ремеслами. Аналізуючи звітні відомості Демочані, ми повинні констатувати значний приріст економічного потенціалу міста у порівнянні з попередніми періодами його розвитку. Промисловість Умані складали: 2 винокурні заводи (один на вулиці Трайтмана, інший – належний купцям Корецькому та Шкловському); 2 пивоварні заводи (купців Трайтмана та Борока Алтмана); 3 тютюнові фа-

<sup>16</sup> ДАКО. – Ф. І. – Оп. 351. – Спр. 583 [Сведения о промышленных предприятиях в г. Умани и уезде с данными о капиталовложении, количестве рабочих и выпуске продукции]. – Арк. 1-22.

брики (купців Ванштейна і Брона, купчихи Беренштейн, купця Гойзнера); 2 миловарні заводи (міщан Терського та Хаїма Іцкафа); свічкосальний завод (спадкоємців купця Гуровича); чавуноливарний завод (іноземного підприємця Вільгельма Гельмана); 2 оцтові заводи (міщанина Мошки Гімеля та купця Борока Алтмана); 2 цегельні заводи (міщан Гершка Стриньковського та Каневського); шкіряний завод (купця Сікаровського); паровий млин (спадкового громадянина Тульчинського); 2 водяні млини (міщан Ахинбойма та Штавель); 2 друкарні (австрійського підданого Нормарка та купців Ванштейна і Брона), а також костопальня міщанина Стриньковського. Вироблена усіма цими підприємствами продукція реалізовувалась в основному в межах міста, зокрема – на базарах, які відбувались тут що два тижні<sup>17</sup>.

У статистичних даних за 1884 р. наводиться дещо менша кількість підприємств: 3 тютюнові фабрики, 2 винокурних заводи, 2 миловарних та 1 оцтовий заводи, 1 пивоварний та 1 пиво-медоварний заводи, чавуноливарний, шкіряний, оцтово-дріжджовий, цегельний заводи, а також 2 водяних та 1 паровий млини і 2 типографії. При цьому лише одним – чавуноливарним – заводом володів не єврей – пруський підданий Вільгельм Фрідріхович Гельман!<sup>18</sup>

Отже, у процесі реформ Олександра II, що спричинили багаторазове поживлення господарського життя Російської імперії, в Умані спостерігається фактична монополізація промислового виробництва місцевими заможними євреями, підприємства яких виготовляли в основному продукцію легкої промисловості. Проте не тільки ця галузь міського господарського життя була «вотчиною» євреїв. Про це яскраво свідчать результати першого Загальноросійського перепису населення 1897 р., який містить і дані про Умань.

Згідно з ними, євреї складали переважну більшість серед 492 уманських купців (417 з них, або ж 84,7 %, були євреями); значною була їх кількість серед духовенства – 42,4 % і уманських міщан – 17 186 з 23 033 осіб (74,6 %). Основним заняттям представників єврейського народу була торгівля різноманітними товарами: зерновими та іншими сільсько-господарськими продуктами, паливом та будівельними матеріалами, тканинами, шкірами та хутрами, торгівельне посередництво. Більше двох тисяч євреїв займалися виготовленням одягу, дуже великою була їх част-

<sup>17</sup> Нарис історії Уманщини... – С. 81-82

<sup>18</sup> ДАКО. – Ф. 804. – Оп. 1. – Спр. 1671 [Статистические данные к отчету о фабриках и заводах Уманского, Черкасского уездов]. – Арк. 1-36.

ка у ювелірному виробництві, поліграфічному виробництві, у сфері виготовлення оптичних та хірургічних інструментів; близько 500 осіб працювало візниками, більше тисячі – прислугою, поденниками. Таким чином спектр діяльності представників єврейського населення Умані наприкінці XIX ст. поширювався в основному на торгівлю та різні види соціального обслуговування<sup>19</sup>.

Наприкінці XIX – на початку XX ст. повітове місто Умань було одним з найпотужніших фінансово-економічних та торгівельних осередків Київської губернії, населення якого становило 34 500 осіб, а кількість промислових підприємств (хоча й невеликих за розмірами) перевищувала три десятки<sup>20</sup>. Великою мірою своїм швидким розвитком місто завдячувало активній діяльності місцевих євреїв (купців та міщан), у руках яких концентрувались значні фінансово-економічні ресурси повітового центру. Звісно, на розвиток Умані кінця XVIII – початку XX ст. більшою чи меншою мірою впливали різноманітні фактори політичного, соціально-економічного, культурного характеру, але «єврейський» фактор ми, безумовно, можемо назвати одним з провідних і таким, що потребує пильної уваги з боку дослідників історії Умані.

---

<sup>19</sup> Кузнець Т. В. Населення Уманщини XIX – початку XX ст.: Монографія. – К.: Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2005. – С. 142-143, 158-164.

<sup>20</sup> ДАКО. – Ф. 1. – Оп. 330. – Спр. 2095 [Статистические сведения о количестве населения, административных, промышленных, разных торговых, просветительных учреждений в г. Умани, помещичьих имениях, селах бывших военных поселений]. – Арк. 1 зв.-2, 6 зв., 10 зв.-11 зв.

## СУЧАСНИЙ СТАН ЮДЕЙСЬКИХ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ В УКРАЇНІ (СТАТИСТИЧНИЙ АСПЕКТ)

Можна констатувати, що за роки незалежності збільшилась абсолютна величина релігійної мережі. Станом на 1 січня 2011 р. в Україні релігійна мережа представлена 55 віросповідними напрямками, в межах яких діє 35861 релігійна організація. Для порівняння: на 1 січня 1992 р. в Україні діяло 13217 релігійних організацій. Отже бачимо, що за двадцять років незалежності відбулося значне збільшення інституційної структури релігійних напрямків.

В Україні станом на 1 січня 2011 р. діє більше тисячі релігійних організацій, які репрезентують етноконфесійні утворення<sup>1</sup>. Серед них юдейські організації представлені 303 об'єднаннями, що на 6 одиниць більше в порівнянні з 2010 р. Зазначені релігійні об'єднання розподілені між чотирма центрами (Об'єднанням юдейських релігійних організацій України, Всеукраїнським конгресом юдейських релігійних організацій, Об'єднанням хасидів Хабад Любавич юдейських релігійних організацій України, Релігійними організаціями прогресивного юдаїзму) та іншими юдейськими релігійними організаціями.

Зазначимо, що юдейські організації займають 0,8% від загальної кількості релігійних організацій в Україні. Найчисельнішим серед них є Об'єднання хасидів Хабад Любавич юдейських релігійних організацій України, що займає 40,9% від загальної кількості юдейських організацій, представлених в Україні. Другим за чисельністю є Об'єднання юдейських релігійних організацій України, що відповідно становить 28,4% від загальної кількості. Наступними по чисельності є Релігійні організації прогресивного юдаїзму, які займають 17,8%. Відповідно Всеукра-

<sup>1</sup> Більш детально див. Звіт Держкомнацрелігій про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 01.01.2011 р. (Форма №1) [Електронний ресурс] // Режим доступу: [http://www.irs.in.ua/index.php?option=com\\_content&view=article&id=829%3A1&catid=51%3Astats&Itemid=79&lang=uk](http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=829%3A1&catid=51%3Astats&Itemid=79&lang=uk)

їнський конгрес юдейських релігійних організацій складає 4,3%. Інші юдейські релігійні організації (в статистичному звіті Держкомнацрелігій не деталізовані) займають 9,2%.

В межах 303 юдейських об'єднань діє 276 релігійних громад. З них:

107 – Об'єднання хасидів Хабад Любавич юдейських релігійних організацій України, які представлені в 14 областях – Вінницькій, Волинській, Дніпропетровській, Донецькій, Житомирській, Запорізькій, Київській, Луганській, Одеській, Полтавській, Рівненській, Харківській, Херсонській, Черкаській, Чернівецькій, у Автономній Республіці Крим та м. Києві (найбільша кількість у Донецькій – 16, Дніпропетровській – 15, Київській – 12 та Луганській – 12);

81 представляють Об'єднання юдейських релігійних організацій України, які представлені в 14 областях – Вінницькій, Житомирській, Закарпатській, Івано-Франківській, Кіровоградській, Львівській, Одеській, Сумській, Тернопільській, Харківській, Хмельницькій, Черкаській, Чернівецькій, Чернігівській та в м. Києві (найчисельніша кількість у Вінницькій та Хмельницькій – по 13 одиниць);

50 – Релігійні організації прогресивного юдаїзму, представлені в 17 областях – Вінницькій, Волинській, Дніпропетровській, Житомирській, Закарпатській, Запорізькій, Кіровоградській, Львівській, Миколаївській, Одеській, Полтавській, Сумській, Тернопільській, Харківській, Хмельницькій, Черкаській, Чернівецькій, у Автономній Республіці Крим, м. Києві та м. Севастополі (найчисельніше у Вінницькій – 10, Автономній Республіці Крим – 8);

10 – Всеукраїнський конгрес юдейських релігійних організацій (представлені в м. Києві (4) та двох областях – Миколаївській (8) та Полтавській (1));

28 – належать іншим юдейським релігійним організаціям.

В регіональному<sup>2</sup> зрізі найбільша кількість юдейських громад зосереджена в Північно-центральному регіоні, на другому місці – Південно-

---

<sup>2</sup> Під розподіленням по регіонам в даній статті мається на увазі – Західний, Північно-центральний і Південно-східний регіони. До Західного входять: Волинська, Закарпатська, Івано-Франківська, Львівська, Рівненська, Тернопільська, Чернівецька області, до Північно-центрального – Вінницька, Дніпропетровська, Житомирська, Київська, м. Київ, Кіровоградська, Полтавська, Хмельницька, Черкаська, Чернігівська області; і до Південно-східного – Донецька, Запорізька, АР Крим, Луганська, Миколаївська, Одеська, Сумська, Харківська, м. Севастополь.

східний регіон, найменше їх зосереджено у Західному регіоні. За останні десять років кількість юдейських громад зросла на 127 одиниць.

Загалом юдейські релігійні організації мають 78 недільних шкіл (Об'єднання хасидів Хабад Любавич юдейських релігійних організацій України – 37, Об'єднання юдейських релігійних організацій України – 17, Релігійні організації прогресивного юдаїзму – 9, Всеукраїнський конгрес юдейських релігійних організацій – 8, решта 7 належить іншим юдейським релігійним організаціям) та 7 духовних навчальних закладів (Об'єднання хасидів Хабад Любавич юдейських релігійних організацій України – 4, Об'єднання юдейських релігійних організацій України – 2, Всеукраїнський конгрес юдейських релігійних організацій – 1), в яких навчаються 213 слухачів.

Зазначені юдейські релігійні організації мають 29 періодичних видань: Об'єднання хасидів Хабад Любавич юдейських релігійних організацій України – 18, Об'єднання юдейських релігійних організацій України – 5, Релігійні організації прогресивного юдаїзму, Всеукраїнський конгрес юдейських релігійних організацій та інші релігійні юдейські організації мають по 2 одиниці періодичних видань.

Зазначимо, що Об'єднання юдейських релігійних організацій України, Об'єднання хасидів Хабад Любавич юдейських релігійних організацій України мають по 2 одиниці місій. Також нараховується 171 рабин, що на 3 особи більше ніж у минулому році. Кадрове забезпечення священнослужителями всіх юдейських організацій складає 61,9%. Зокрема, в Об'єднанні хасидів Хабад Любавич юдейських релігійних організацій України нараховується 74 рабина (з них 52 іноземці), що складає 69,1% кадрового забезпечення; в Об'єднанні юдейських релігійних організацій України – 46 рабинів (в тому числі 16 іноземців), що складає 56,8% кадрового забезпечення; Релігійні організації прогресивного юдаїзму мають 26 рабинів (з яких 2 іноземці), що складає 53% кадрового забезпечення; Всеукраїнський конгрес юдейських релігійних організацій має 7 рабинів (з них 6 іноземців), що складає 70% кадрового забезпечення; інші релігійні юдейські організації забезпечені кадрами на 64,3%.

Загалом юдейські організації станом на 1 січня 2011 р. забезпечені на 42,6% культовими спорудами. В кількісному значенні це становить 129 об'єктів<sup>3</sup>. Зауважимо, що назагал релігійні організації в Україні забезпе-

<sup>3</sup> Більш детально див. Звіт Держкомнацрелігій про забезпеченість церков і релігійних організацій України культовими будівлями та приміщеннями, пристосованими під молитовні станом на 01.01.2011 р. (Форма № 2)



чені на 64,6%. Отже бачимо, що ця проблема є актуальною для всіх релігійних організацій, які діють в Україні.

Безпосередньо станом на 1 січня 2011 р. Об'єднанню юдейських релігійних організацій України передано у власність 21 культову будівлю, у користування – 10; Всеукраїнському конгресу юдейських релігійних організацій у власність передано 3 культові споруди, у користування – 1; Об'єднанню хасидів Хабад Любавич юдейських релігійних організацій України відповідно передано у власність 22 культові будівлі, у користування – 8; Релігійним організаціями прогресивного юдаїзму – 6 та 1 відповідно; іншим юдейським організаціям – 9 і 1.

Отже, забезпеченність вищеперерахованих юдейських організацій культовими будівлями у відсотковому співвідношенні є наступною: 54,6% мають Релігійні організації прогресивного юдаїзму; 50,6% – Об'єднання юдейських релігійних організацій України; 50% – інші юдейські релігійні організації; 40% – Всеукраїнський конгрес юдейських релігійних організацій та 24% – Об'єднання хасидів Хабад Любавич юдейських релігійних організацій України.

Необхідно зазначити, що на сьогодні, за даними обласних державних адміністрацій, в Україні збереглося більш ніж 120 колишніх синагог, на обліку знаходяться 2 пам'яток і памятных місць, пов'язаних із діяльністю видатних осіб єврейської національності. На початок 2011 р. 61 об'єкт культового призначення передано юдейським організаціям у власність, 21 – передано у користування.

Необхідно зазначити, що на сьогодні в державі існують чимало колишніх культових споруд, які використовуються не за призначенням, повернення яких є одним із пріоритетних напрямків державно-конфесійної політики. Таким чином, Фондом державного майна України, за поданням обласних державних адміністрацій, підготовлено «Перелік колишніх культових будівель, іншого майна культового призначення, які використовуються не за призначенням і знаходяться в державній чи комунальній власності»<sup>4</sup>. Таких об'єктів нараховується 287. В основному зазначені споруди наразі використовуються під соціально-культурні закла-

---

[Електронний ресурс] // Режим доступу: [http://www.irs.in.ua/index.php?option=com\\_content&view=article&id=830%3A1&catid=51%3Astats&Itemid=79&lang=uk](http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=830%3A1&catid=51%3Astats&Itemid=79&lang=uk)

<sup>4</sup> Перелік колишніх культових будівель, іншого майна культового призначення, які використовуються не за призначенням і знаходяться в державній чи комунальній власності. Станом на 10.11.2009 р.

ди та установи (концертні зали, музеї, будинки культури, бібліотеки, архіви, кінотеатри тощо).

З 287 вищезазначених об'єктів 20 є колишньою власністю юдейських громад. Дані об'єкти знаходяться в дев'яти областях України та в м. Києві: у Волинській (3), Донецькій (1), Житомирській (1), Запорізькій (2), Київській (1), Одеській (1), Рівненській (3), Чернігівській (1), Чернівецькій області (4), у м. Києві – (2).

Безпосередньо, на сьогодні, на 13 з них претендують представники юдейських релігійних організацій. Наприклад, на 2 колишні синагоги у м. Луцьк та синагогу у м. Ковель (Волинська обл.) претендують Об'єднання юдейських організацій, релігійні громади прогресивного юдаїзму; на Чорнобильську синагогу у м. Новоград-Волинський (Житомирська обл.) претендує Федерація юдейських общин України; на Купецьку синагогу «Хаїм-Мойше» у м. Біла Церква (Київська обл.) претендує місцева юдейська релігійна громада; на Бродську синагогу у м. Одеса претендують релігійна громада прогресивного юдаїзму та юдеї-хасиди; на колишню синагогу у м. Острог претендує Єврейсько-український культурний духовний центр «Яхад»; на колишню синагогу у м. Чернігів претендує місцева юдейська релігійна громада; на колишній молитовний будинок Боришпольського у м. Києві претендують єврейська релігійна громада м. Києва та благодійна організація «Федерація єврейських громад в столиці України» і т.д.

Назагал всі юдейські організації займають п'яте місце (після Української православної церкви, Римсько-католицької церкви, Української греко-католицької церкви та Української православної церкви Київського патріархату) щодо претендування на повернення колишніх культових будівель.

Необхідно зазначити, що значна частина культових будівель належить до комунальної власності, саме в цій ситуації і виникає законодавча колізія. Оскільки в ст. 17 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» говориться про передачу культових будівель, які знаходяться у державній власності<sup>5</sup>. Тому зауважимо, що на сьогодні, Міністерством юстиції України та Міністерством культури України ведеться законотворча робота стосовно нової редакції Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» та Закону України «Про повернен-

<sup>5</sup> Див. Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://zakon.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=987-12>

ня культових будівель релігійним організаціям». Дана робота відбувається спільно із представниками церков і релігійних організацій, які входять до складу Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій<sup>6</sup> (до складу якої входять і представники юдейських релігійних організацій).

Зазначимо, що релігійна активність представників юдейських організацій в Україні зосереджена на відродженні культури та духовності єврейського народу<sup>7</sup>, можна констатувати, що юдейська громада приймає активну участь у соціальній, благодійницькій та добродійній діяльності.

---

<sup>6</sup> Всеукраїнська рада Церков і релігійних організацій – найбільша міжрелігійна організація в Україні. Об'єднує в собі 97 % релігійних організацій України.

<sup>7</sup> Згідно даних Всеукраїнського перепису населення за 2001 р., в Україні проживає близько 103,6 тис. євреїв або 0,2 % від всього населення України. Див. Національний склад населення та його мовні ознаки: за даними Всеукр. перепису населення 2001 р. / Держ. ком. статистики України. – К., 2003.

**Порівняльні дані  
щодо кількості юдейських релігійних громад в Україні**

Назва області	Станом на 1 січня																												
	Кількість юдейських релігійних громад										+ -																		
	2000 р.		2005 р.		2010 р.		2000 р.		2005 р.		2010 р.		2000 р.		2005 р.		2010 р.		2005 р.										
	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5	1	2	3	4	5				
Західний регіон																													
1. Волинська	-	-	1	-	-	1	1	-	-	1	1	-	-	-	1	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-				
2. Закарпатська	10	-	-	3	-	1	6	3	-	1	7	-7	-	1	6	-7	-	1	7	-	1	7	-	-	1				
3. Івано-Франківська	2	-	-	3	-	-	-	3	-	-	-	-	1	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-				
4. Львівська	2	-	-	4	-	2	5	-	3	1	2	-	2	-	3	-	3	-	3	1	1	-	-	1	1				
5. Рівненська	-	2	-	1	-	4	-	-	4	-	-	2	-	2	-	-1	-	2	-	2	-	-1	-	-	-				
6. Тернопільська	1	-	1	-	2	-	1	-	3	-	1	-	1	-	1	-	2	-	-	2	-	-	1	-	-				
7. Чернівецька	8	-	-	3	-	2	2	1	3	-	3	2	1	-5	-	2	2	1	-5	-	3	2	1	-	-				
<b>Всього:</b>	<b>28</b>	<b>2</b>	<b>2</b>	<b>1</b>	<b>15</b>	<b>7</b>	<b>7</b>	<b>7</b>	<b>17</b>	<b>8</b>	<b>8</b>	<b>9</b>	<b>-8</b>	<b>-</b>	<b>5</b>	<b>5</b>	<b>6</b>	<b>-6</b>	<b>-</b>	<b>6</b>	<b>6</b>	<b>8</b>	<b>2</b>	<b>-</b>	<b>6</b>				
Північно-центральний регіон																													
1. Вінницька	5	-	1	1	-	12	-	10	-	13	-	1	10	-	7	-	-1	9	-	8	-	-	9	-	1	-			
2. Дніпропетровська	-	2	-	-	-	15	3	-	-	15	3	-	-	13	3	-	-	13	3	-	-	-	13	3	-	-			
3. Житомирська	1	-	5	1	1	1	-	10	2	1	1	-	10	2	2	-	5	1	-	-	-	5	1	1	-	-			
4. Київська	2	-	-	-	-	11	-	11	-	1	-	12	-	2	-2	-	11	-	1	-2	-	12	-	2	-	-			
5. м. Київ	3	2	-	1	6	3	2	-	1	1	3	2	-	2	2	-	-	-	-	-5	-	-	-	-	-	1			
6. Кіровоградська	2	-	2	1	1	-	-	3	2	5	-	2	2	-1	-	1	1	3	-	1	3	-	1	4	-	-1			
7. Полтавська	6	-	-	-	-	9	1	-	1	8	1	-	8	1	-	-6	1	9	1	-	-6	1	8	1	-	-			
8. Хмельницька	3	-	-	-	-	12	-	-	1	1	12	-	1	9	-	1	9	-	1	9	-	1	1	-	-	-			
9. Черкаська	6	3	-	-	9	-	1	3	1	9	-	2	3	1	3	-3	1	3	1	3	1	3	-3	2	3	1	-		
10. Чернігівська	2	-	-	-	7	-	-	-	7	-	-	7	-	-	5	-	-	-	5	-	-	-	-	-	-	-			
<b>Всього:</b>	<b>56</b>	<b>8</b>	<b>5</b>	<b>8</b>	<b>45</b>	<b>3</b>	<b>46</b>	<b>24</b>	<b>7</b>	<b>50</b>	<b>3</b>	<b>48</b>	<b>24</b>	<b>10</b>	<b>15</b>	<b>-2</b>	<b>38</b>	<b>19</b>	<b>-1</b>	<b>20</b>	<b>-2</b>	<b>40</b>	<b>19</b>	<b>2</b>	<b>5</b>	<b>-</b>	<b>2</b>	<b>-</b>	<b>3</b>
<b>79</b>																													
<b>+10</b>																													



# АНТИСЕМІТИЗМ

## «СПРАВА БЕЙЛІСА» (1911–1913 РР.): НАЦІОНАЛІЗАЦІЯ РЕЛІГІЙНОГО АНТИСЕМІТИЗМУ

Досягнення толерантності в міжетнічних і міжконфесійних відносинах у сучасному українському суспільстві неможливе без осмислення історичного досвіду співіснування різних етнокультурних спільнот на українських землях. Відтак особливої актуальності набуває вивчення проблем етнічної й релігійної ворожнечі в минулому. Історія українського єврейства насичена прикладами етнічних конфліктів і антиєврейських провокацій, і загалом євреям у світовій історії доводилося відігравати роль «чужих» *par excellence*. Спробою представити євреїв як «чужих» у громадському житті Російської імперії на початку ХХ ст. була «справа Бейліса» (1911–1913 рр.).

Формування історіографії «справи Бейліса» розпочалося відразу після завершення «справи». Перші праці про «справу Бейліса» були публіцистичними творами, автори яких прагнули дати оцінку учасникам «ритуального процесу» та настроям російської громадськості. До таких праць належать, наприклад, стаття В. Маклакова, книжки В. Бонч-Бруевича та Г. Замисловського. В. Маклаков, адвокат М. Бейліса, депутат Державної Думи від фракції кадетів, присвятив свою статтю, надруковану наприкінці 1913 р., примиренню громадськості, роз'єднаною «справою Бейліса». Автор спрямував зусилля на дискредитацію антисемітизму правої громадськості за його антидержавний характер, бо антисеміти готові були відкинути закон, щоб виступити проти євреїв<sup>1</sup>. Публіцист В. Бонч-Бруевич зібрав в окрему книжку статті, опубліковані під час проведення судового процесу в «справі Бейліса», на якому журналіст був кореспондентом. Перше видання книжки вийшло в 1914 р., а перевидання – в 1921 р. У центрі авторської уваги перебувало сприйняття публікою, присутньої в судовій залі, політичного процесу як справжнього фарсу, призвідниками і заручниками якого були представники правої

<sup>1</sup> *Маклаков В.* Спасительное предостережение. Смысл дела Бейлиса / В. Маклаков // *Русская мысль*. – 1913. – № 11. – С. 135–143.

громадськості<sup>2</sup>. З протилежної громадської позиції виходив Г. Замисловський, депутат-чорносотенець, громадський позивач на судовому процесі в «справі Бейліса». Книжка Г. Замисловського, видана в 1917 р. та перевидана в Україні в 2006 р., присвячена огляду матеріалів судового процесу з точки зору прихильників «юдейського ритуалу»<sup>3</sup>. Причому вердикт присяжних засідателів оцінювався автором як визнання наявності в юдеїв «кривавих ритуалів»: присяжні виправдали М. Бейліса, але погодилися з обставинами вбивства А. Ющинського, викладеними в акті обвинувачення на підставі уявлення про «ритуальні вбивства»<sup>4</sup>. Додамо, що видання книжки Г. Замисловського профінансував Департамент поліції Міністерства внутрішніх справ<sup>5</sup>.

Першою академічною працею та єдиною до нашого часу монографією, присвяченою «справі Бейліса», є книжка радянського правника О. Тагера, опублікована в 1933 р. і перевидана наступного року. Автор, спираючись на документи Надзвичайної слідчої комісії Тимчасового уряду, відтворив слідство в «справі Бейліса», розкрив способи фабрикації «справи» російськими бюрократами та висвітлив наміри правої громадськості, що ініціювала «справу», та позицію ліберальної громадськості, що була спрямована на викриття сфабрикованого слідства в «справі Бейліса»<sup>6</sup>.

Подальша перерва в дослідженні «справи Бейліса» була обумовлена неможливістю вивчати «єврейське питання» після повороту радянської національної політики до імперських засад у 1930-і рр. З розпадом Радянського Союзу, коли зріс суспільний інтерес до «білих плям» російської історії, на початку 1990-х рр. вийшли друком низка праць сучасних українських і російських авторів, присвячених «справі Бейліса».

<sup>2</sup> *Бонч-Бруевич В.* Знамение времени. Убийство Андрея Ющинского и дело Бейлиса. (Впечатления Киевского процесса) / Владимир Бонч-Бруевич. – Изд. 2-ое, пересмотр. и доп. – М.: Госиздат, 1921. – 195 с.

<sup>3</sup> Замысловский Г. Убийство Андруши Ющинского: Исследование в трех частях / Георгий Замысловский. – К.: МАУП, 2006. – XVIII, 518 с.

<sup>4</sup> Там же. – С. 424–426.

<sup>5</sup> *Показания С. П.* Белецкого. От 24 июня [1917 г.] // Падение царского режима. Стенографические отчеты допросов и показаний, данных в 1917 г. в Чрезвычайной следственной комиссии Временного правительства / под ред. П. Е. Щеголева. – М.-Л.: Госиздат, 1925. – Т. IV. – С. 218.

<sup>6</sup> *Тагер А. С.* Царская Россия и дело Бейлиса. Исследование по неопубликованным архивным документам / Александр Семёнович Тагер; [предисл. А. В. Луначарского]. – Изд. 2-ое. – М.: Советское законодательство, 1934. – 324 с.



Окремий розділ цій проблемі відведений у монографії російського історика С. Степанова, присвяченої чорносотенцям, ініціаторам «ритуального процесу». Істориком було розглянуто слідство та судовий процес у «справі Бейліса». Автор розкритикував сторону захисту М. Бейліса, що була сприйнята О. Тагером. Адвокати М. Бейліса та ліберальна громадськість загалом убачали справжніх вбивць А. Ющинського в злочинах, на свідченнях яких ґрунтувалося обвинувачення проти М. Бейліса, що, на погляд С. Степанова, було спробою перекласти провину з одного несправедливо обвинуваченого на інших несправедливо обвинувачених<sup>7</sup>. У статті Г. Йоффе слідство в «справі Бейліса» розглядається за стадіями, коли виникали різні версії вбивства<sup>8</sup>. У брошурі колективу українських істориків «справа Бейліса» висвітлюється в напрямку, заданому О. Тагером<sup>9</sup>. У 1993 р., до 80-ї річниці закінчення судового процесу в «справі Бейліса», в Києві було проведено тематичну конференцію, учасники якої розглянули зокрема історію «ритуальних справ» у Російській імперії та реакцію російської й єврейської громадськості на «справу Бейліса»<sup>10</sup>. Також на початку 1990-х рр. російський філолог Л. Кацис розпочав вивчення «справи Бейліса» в контексті декадентських настроїв «срібного віку»<sup>11</sup>. Підсумком його досліджень стала книжка, присвячена релігійній стороні обвинувачення на судовому процесі в «справі Бейліса» та містично-релігійним засадам антисемітизму «срібного віку», що відбився в творчому доробку П. Флоренського та В. Розанова<sup>12</sup>. Остання з відомих нам праць про «справу Бейліса» належить перу Г. Рябова, який до-

<sup>7</sup> *Степанов С. А.* Чёрная сотня в России, 1905–1914 гг. / Сергей Александрович Степанов. – М.: Изд-во ВЗПИ, АО «Росвузнаука», 1992. – С. 265–321.

<sup>8</sup> *Йоффе Г.* Дело Бейлиса / Генрих Йоффе // Свободная мысль. – 1993. – № 5. – С. 89–104.

<sup>9</sup> *Левітас Ф.* Справа Бейліса і українська громадська думка. За матеріалами української періодичної преси 1912–1913 рр. / Ф. Левітас, М. Рибаків, І. Притула. – К.: Б. в., 1993. – 25 с.

<sup>10</sup> *Справа Бейліса: Погляд із сьогодення. Тези міжнародної наукової конференції до 80-річчя закінчення процесу у справі Бейліса (Київ, 28-29 жовтня 1993 р.) / ред. кол.: І. Ф. Курас (голова та ін.). – К.: Інститут національних відносин і політології НАН України, 1994. – 112 с.*

<sup>11</sup> *Кацис Л. Ф.* «Дело Бейлиса» в контексте «Серебряного века» / Л. Ф. Кацис // Вестник Еврейского университета в Москве. – 1993. – № 4. – С. 119–140.

<sup>12</sup> *Кацис Л.* Кровавый навет и русская мысль. Историко-теологическое исследование дела Бейлиса / Леонид Кацис. – М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2006. – 495 с.

водить у своїх статтях, що Департамент поліції Міністерства внутрішніх справ сфабрикував «справу Бейліса» із самого початку, вигадавши не лише «ритуальну», а й «злодійську» версію вбивства А. Ющинського<sup>13</sup>.

Однак мотиви фабрикації «справи Бейліса» російською бюрократією залишилися в історіографії невстановленими. Загальна позиція дослідників, яка розділяється й нами, полягає в тому, що антисемітські настрої російської бюрократії обумовили підтримку владою чорносотенців. Проте дане твердження є, на наш погляд, недостатнім для відповіді на питання, чому представники влади пішли на таку авантюру, як фабрикація «ритуальної справи» в ХХ ст. Окремі історики звертали увагу на деякі сторони мотивації дій влади. Так, Г. Йоффе вказав на зв'язок між запитом депутатів-чорносотенців щодо розслідування «справи Бейліса» і появою в слідстві «ритуальної версії», бо уряд мав потребу в підтримці правих сил<sup>14</sup>. Г. Рябов пов'язав фабрикацію «справи» департаментом поліції МВС з антисемітською політикою російського уряду, що зробило останнього передвісником антисемітизму тоталітарних режимів<sup>15</sup>. Відтак метою нашої статті є встановлення мотивів фабрикації «справи Бейліса» російським урядом.

Для російської бюрократії, що сповідувала консервативно-охоронні погляди, акультурація російського єврейства, входження євреїв до російської громадськості, було виявом модернізації з усіма її негативними, з точки зору влади, наслідками. Бюрократія, згідно з К. Мангаймом, не спроможна вбачити за політичними процесами соціальні причини, а відтак – деструктивні соціальні процеси уявляються наслідками дій ворожих політичних сил<sup>16</sup>. Такою силою наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст., з точки зору російської бюрократії, було єврейське населення Російської імперії. В урядовій записці про сіоністський рух, – складеній у 1904–

<sup>13</sup> *Рябов Г.* Конь бледный еврея Бейлиса [Електронний документ] / Гелий Рябов // Родина. – 2000. – № 3. – Режим доступа: [http://www.istrodina.com/rodina\\_articul.php3?id=262&n=10](http://www.istrodina.com/rodina_articul.php3?id=262&n=10); *Рябов Г.* Конь бледный еврея Бейлиса [Електронний документ] / Гелий Рябов // Родина. – 2000. – № 4. – Режим доступа: [http://www.istrodina.com/rodina\\_articul.php3?id=222&n=13](http://www.istrodina.com/rodina_articul.php3?id=222&n=13).

<sup>14</sup> *Йоффе Г.* Дело Бейлиса / Генрих Йоффе // Свободная мысль. – 1993. – № 5. – С. 90–91.

<sup>15</sup> *Рябов Г.* Конь бледный еврея Бейлиса [Електронний документ] / Гелий Рябов // Родина. – 2000. – № 4. – Режим доступа: [http://www.istrodina.com/rodina\\_articul.php3?id=222&n=13](http://www.istrodina.com/rodina_articul.php3?id=222&n=13).

<sup>16</sup> *Мангайм К.* Идеология та утопия / Карл Мангайм; [пер. з нім. В. Швед]. – К.: Дух і літера, 2008. – С. 134–135.

1905 рр. начальником Департаменту поліції МВС, О. Лопухіним, для подання Миколі II, – політичний вимір модернізаційних процесів ставився в залежність від інтересів «світового єврейства»<sup>17</sup>. Єврейське питання, з точки зору консерваторно-бюрократичного політичного мислення, було питанням про ставлення до сучасності, бо «єврей» уявлявся тогочасними консерваторами уособленням модерності. Подібний погляд на єврейське питання був притаманний консерваторам не лише в Російській імперії, а і в країнах Західної Європи. Так, «справа Дрейфуса» у Франції мала характер дискусії навколо сучасних політичних, демократичних і республіканських цінностей<sup>18</sup>. Саме тому єврейське питання було одним із «наріжних каменів» урядової політики Російської імперії початку ХХ ст. Російська влада опинилася перед дилемою: з одного боку, зберегти status quo в єврейському питанні, законсервувати виключне законодавство щодо євреїв, означало б збереження проблеми соціального статусу російського єврейства; з іншого боку, піти на поступки опозиційній громадськості та скасувати виключне законодавство – означало б, з точки зору уряду, пришвидшити небажані модернізаційні процеси.

Неспроможність сформулювати офіційну позицію щодо єврейського питання призвела до постійних коливань уряду від спроб зняти деякі правові обмеження для євреїв до підтримки завзятих антисемітів з правового табору російської громадськості. Урядові хитанні відобразилися в національній політиці уряду П. Столипіна (1906–1911 рр.). У перший рік свого прем'єрства він спробував переглянути виключне законодавство щодо євреїв<sup>19</sup>. Натомість останні роки урядування П. Столипіна позначилися підтримкою урядом правих партій, «націоналістів» і «чорносотенців», бо права громадськість була політичною опорою самодержавства<sup>20</sup>.

«Справа Бейліса» являла собою т. зв. «ритуальний процес», – судово-слідчий процес, викликаний «кривавим наклепом», – обвинуваченням

<sup>17</sup> Из документов по еврейскому вопросу, 1904–1905 гг. / публ., вступ. ст. и примеч. В. Л. Степанова // Российский архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв.: Альманах. — М.: Студия ТРИТЭ; Российский архив, 2005. — Т. XIV. — С. 647–648.

<sup>18</sup> Шарль К. Интеллектуалы во Франции: вторая половина XIX века / Кристоф Шарль; [пер. с фр. под ред. С. Л. Козлова]. — М.: Новое издательство, 2005. — С. 298.

<sup>19</sup> Стрілюк О. Б. Національна політика уряду П. А. Столипіна: дис. ... канд. іст. наук: 07.00.02 / Олена Борисівна Стрілюк. — Чернігів, 2008. — Арк. 49–61.

<sup>20</sup> Аврех А. Я. П. А. Столыпин и судьбы реформ в России / Арон Яковлевич Аврех. — М.: Политиздат, 1991. — С. 130–136.

групи євреїв у вбивстві християнської дитини, нібито ради «ритуальних цілей». Сюжет «кривавого наклепу» сформувався на ґрунті типового обвинувачення «чужих», іновірців та іногородців, в нелюдності, до чого належить обвинувачення в людських жертвопринесеннях<sup>21</sup>. Найбільш поширеною «ритуальною метою», згідно зі середньовічними уявленнями, було збирання євреями християнської крові для приготування маци, прісного хліба на Песах, єврейську Пасху<sup>22</sup>. «Ритуальні процеси» були виявом релігійного антисемітизму, нетерпимості християнського населення Європи до юдеїв-іновірців, які не належали до кола «ближніх»<sup>23</sup>. Історія «ритуальних процесів» розпочалася в Західній Європі в XII ст. Такі процеси проводилися в Російській імперії, коли після розділів Польщі (1772–1795 рр.) Росія стала центром світового єврейства<sup>24</sup>.

Особливість «справи Бейліса», порівняно з ритуальними процесами в Російській імперії в XIX ст., полягало в тому, що попередні ритуальні справи були ініційовані «знизу», носіями народного уявлення до євреїв як «чужих», та розсипалися на судовому слідстві. Натомість «справа Бейліса» була витвором влади, що підтримала ініціативу правої громадськості. Уявлення релігійного антисемітизму використовувалися «цивілізованими» представниками модерного суспільства для дискредитації євреїв.

Фактичний бік «справи Бейліса» полягав у тому, що прикажчик Мендель Бейліс був обвинувачений у вбивстві хлопчика Андрія Ющинського, зранене тіло якого було знайдено 20 березня 1911 р. в київському районі Лук'янівка. Докази проти М. Бейліса були побудовані, по-перше, на припущенні слідства про існування в юдеїв кривавих ритуалів; по-друге, на показах представників злочинного світу. Фабрикацією «справи Бейліса» керував міністр юстиції І. Щегловітов за фінансової підтримки Де-

<sup>21</sup> Панченко А. А. Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект / Александр Александрович Панченко. – М.: ОГИ, 2002. – С. 165–166.

<sup>22</sup> Хвольсон Д. А. О некоторых средневековых обвинениях против евреев. (Историческое исследование по источникам) / Д. А. Хвольсон. – СПб.: Б. и., 1861. – С. 208–216.

<sup>23</sup> Трахтенберг Дж. Дьявол и евреи. Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом / Джошуа Трахтенберг; [пер. В. Рынкевича]. – М.-Иерусалим: Гешарим, 1998. – С. 117–147.

<sup>24</sup> Хасин В. В. Роль текстов свидетельских показаний в формировании сценариев «ритуальных» процессов в Российской империи в XIX веке / В. В. Хасин // Известия Саратовского университета. – 2008. – Т. 8: Серия «История. Международные отношения». – Выпуск 2. – С. 103–109.

партаменту поліції МВС, а провідником позиції міністерства юстиції був прокурор Київської судової палати Г. Чаплинський<sup>25</sup>. Судовий процес у «справі Бейліса» відбувався в Києві з 25 вересня по 28 жовтня 1913 р. Присяжні засідателі визнали невинуватість М. Бейліса<sup>26</sup>.

«Справа Бейліса» була започаткована чорносотенцями, радикальними російськими націоналістами. Праві сили організувалися під час Першої російської революції (1905–1907 рр.) як реакція правої громадськості на російський «визвольний рух». Антисемітизм був провідною ідеєю в доктрині правих радикалів. Для розпалення антисемітизму чорносотенці вдавалися до «новітнього» обвинувачення євреїв у світовій змові. З 1903 р. чорносотенці поширювали «Протоколи сіонських мудреців», сфабриковані російською закордонною розвідкою<sup>27</sup>. Останній твір вплинув на ідеологію правих радикалів: самодержавство розглядалося ними як єдина сила, здатна протистояти світовому єврейству<sup>28</sup>. Відтак праві сили виступали за максимальні правові обмеження євреїв у різних сферах життя<sup>29</sup>.

Вбивство А. Ющинського було вчинено під час з'їзду в Києві «Союзу російського народу». Київські чорносотенці поширювали листівки з об-

<sup>25</sup> *Допрос И. Г. Щегловитова 26 апреля [1917 г.] // Падение царского режима. Стенографические отчёты допросов и показаний, данных в 1917 г. в Чрезвычайной следственной комиссии Временного правительства / под ред. П. Е. Щеголева. – М.-Л.: Госиздат, 1925. – Т. II. – С. 383–397; Постановление [Чрезвычайной следственной комиссии Временного правительства. 14-22 июня 1917 г.] // Дело Менделя Бейлиса. Материалы Чрезвычайной следственной комиссии Временного правительства о судебном процессе 1913 г. по обвинению в ритуальном убийстве / [сост. р. Ш. Ганелин, В. Е. Кельнер, И. В. Лукоянов]. – СПб.: Изд-во «Дмитрий Булавин», 1999. – С. 244–245.*

<sup>26</sup> *Дело Бейлиса. Стенографический отчёт. – К.: Б. и., 1913. – Т. III. Прения сторон. Речи прокурора, гражданских истцов, защиты и резюме председателя. (Заседания 29-34). С приложением алфавитного поименного указателя. – С. 300.*

<sup>27</sup> *См.: Бурцев В. Л. «Протоколы сионских мудрецов». Доказанный подлог / В. Л. Бурцев. – Париж: Издатель Орест Зелюк, 1938. – 190 с.*

<sup>28</sup> *Дорошенко А. А. Правые в Государственной Думе Российской империи / Александр Анатольевич Дорошенко. – Самара: Изд-во Самарского государственного университета, 2004. – С. 36–37.*

<sup>29</sup> *Омельянчук И. В. Черносотенное движение в Российской империи (1901–1914): монография / Игорь Владимирович Омельянчук. – К.: МАУП, 2007. – С. 470–480.*

винуваченням євреїв у ритуальному вбивстві ще на похованні А. Ющинського. Депутати-чорносотенці оголосили про «ритуальний» характер убивства з думської трибуни, направивши 29 квітня 1911 р. запит до міністрів внутрішніх справ і юстиції про «ритуальний» характер вбивства А. Ющинського<sup>30</sup>. Права преса, газети «Новое время» та «Земщина», почала роздмухувати «ритуальну версію». Нарешті, самого «вбивцю», М. Бейліса, знайшли активісти київської правої організації «Двохголовий орел»<sup>31</sup>. Виправдання М. Бейліса не змусило правих визнати свою поразку. Присяжні засідателі погодилися з істинністю обставин вбивства А. Ющинського, представленими прокуратурою на підставі версії про «ритуальний» характер злочину. Відтак чорносотенці оголосили себе переможцями: нібито присяжні визнали наявність «юдейського ритуалу».

Відповідно до напрямків дій російської влади під час проведення слідства та судового процесу в «справі Бейліса», варто виділити декілька мотивів звернення уряду до підтримки «кривавого наклепу» чорносотенців. Першим мотивом була спроба усунути єврейське питання з порядку денного громадського життя Російської імперії. Адже визнання євреїв «людожерями» санкціонувало б відмову уряду від надання євреям рівноправності. Звісно, «справа Бейліса» не поставила б точку в дискусіях щодо статусу євреїв у Росії, але позиція уряду, що полягала у відмові від перегляду законів про євреїв, отримала б «доказову базу». Для втілення таких намірів суд присяжних в «справі Бейліса» був найбільш придатним варіантом: так би мовити, судить не держава, а народ. В уяві чиновників і правих політиків, яку вони прагнули накинути громадськості, Російська імперія являла собою країну, за влучним висловом поета-футуриста Б. Ліфшица, «населену мільйонами моїх одноплемінників-антропофагів [тобто євреїв-«людожерів». – М. Г.]»<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Постановление [Чрезвычайной следственной комиссии Временного правительства. 14-22 июня 1917 г.] // Дело Менделя Бейлиса. Материалы Чрезвычайной следственной комиссии Временного правительства о судебном процессе 1913 г. по обвинению в ритуальном убийстве / [сост. р. Ш. Ганелин, В. Е. Кельнер, И. В. Лукоянов]. – СПб.: Изд-во «Дмитрий Булавин», 1999. – С. 253.

<sup>31</sup> Тагер А. С. Царская Россия и дело Бейлиса. Исследование по неопубликованным архивным документам / Александр Семёнович Тагер; [предисл. А. В. Луначарского]. – Изд. 2-ое. – М.: Советское законодательство, 1934. – С. 91–92.

<sup>32</sup> *Лифшиц Б.* Полутороглазый стрелец: воспоминания / Бенедикт Константинович Лифшиц; [вступ. ст. М. Гаспарова; подгот. текста, послесл., примеч. А. Парниса]. – М.: Худож. лит., 1991. – С. 129.

Непрямим доказом важливості протидії ліберальній громадськості в царині єврейського питання була позиція уряду під час проведення антисеврейських заходів на початку Першої світової війни, через рік після «справи Бейліса». Тоді, обвинувативши євреїв у колективній зраді, військові намагалися «об'єктивно» представити єврейське питання в очах громадськості, а тому оприлюднювали відомості про поведінку на службі, – як бездоганну, так і негідну, – солдат-євреїв<sup>33</sup>.

Другий мотив убачаємо в потребі уряду заручитися підтримкою чорносотенців у Державній Думі. До того ж, після вбивства П. Столипіна у вересні 1911 р., у чому також звинувачували єврейство, уряду необхідно було підтвердити свою прихильність до правих радикалів. Якраз у жовтні 1912 р., під час проведення слідства в «справі Бейліса», відбулися вибори в Державну Думу. Після того, як у квітні 1911 р. праві депутати зробили запит щодо «ритуального» характеру вбивства А. Ющинського, найкращим засобом для уряду зберегти союз із чорносотенцями було спрямування слідства в річище ритуального обвинувачення.

Третім мотивом була протидія кадетам-лібералам, провідній опозиційній політичній силі Російської імперії з 1905 р. Кадети послідовно виступали за емансипацію євреїв. Так, у Державній Думі першого скликання фракція кадетів ініціювала розробку законопроекту про скасування правових обмежень за віросповіданням, станом і статтю, що розглядався Думою в травні-червні 1906 р.<sup>34</sup> Поряд з вже «традиційними» обвинуваченнями російської опозиції в запроданстві євреям, з'явилися нові закиди: ліберали захищають «людожерів». Російські ліберали сприйняли «справу Бейліса» як виклик своїх політичних опонентів. Кадетська газета «Речь» висвітлювала події навколо «справи Бейліса», виступала проти праворадикалів і викривала фабрикацію «кривавого наклепу», що спирався на замкнене коло аргументів: якщо в юдеїв існують «криваві ритуали», а вбивство скоєне євреєм М. Бейлісом, то вбивство є ритуальним<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> Документы о преследовании евреев // Архив Русской революции, издаваемый И. В. Гессеном. – Берлин: Б. и., 1928. – Т. XIX. – С. 253.

<sup>34</sup> Маклаков В. А. Первая Государственная дума. Воспоминания современника. 27 апреля – 8 июля 1906 г. / Василий Алексеевич Маклаков. – М.: Центрполиграф, 2006. – С. 179–183.

<sup>35</sup> Левин Д. К делу Бейлиса / Д. Левин // Речь. – 1913. – № 237 (31 августа). – С. 2–3; Левин Д. Около дела Бейлиса / Д. Левин // Речь. – 1913. – № 242 (5 сентября). – С. 2.

Четвертим мотивом було посилення позицій уряду на політичній арені Російської імперії. Якби присяжні визнали провину М. Бейліса, тоді б, у кращому випадку, зберігся status quo в єврейському питанні: євреї б залишилися неповноправними. Адже «людоджерство» євреїв стало б найсильнішим аргументом проти пом'якшення, тим більше – скасування, виключного законодавства. А в гіршому випадку, уряд отримав би підставу для посилення виключного законодавства та застосування до євреїв нових репресивних заходів. Для дискредитації євреїв бюрократія навіть перейняла антисемітську риторику правих: вже на третій день судового процесу в «справі Бейліса» прокурор, О. Віппер, заявив, що процес має «світове значення»<sup>36</sup>. А під час промови прокурор узагалі дійшов до того, що звинуватив російську пресу, нібито захоплену євреями, в тиску на слідство<sup>37</sup>.

Таким чином, російська влада, фабруючи «справу Бейліса», керувалася чотирма мотивами: 1) спробувати припинити політичні дискусії навколо єврейського питання; 2) заручитися підтримкою чорносотенців у Державній Думі IV-го скликання (1912–1917 рр.); 3) послабити позиції кадетів-лібералів та опозиційної громадськості загалом; 4) посилити позиції уряду як охоронця російської нації від євреїв-«кіншородців». Досягнення вказаних цілей дозволили б російському уряду посилити позиції провідної сили в упровадженні в дійсність російського національного проекту – проекту «великої російської нації», у якому євреї уявлялися «чужими». Російська бюрократія виявилася неспроможною віднайти *modus vivendi* між поліетнічним характером Російської імперії та російським націоналізмом. Вибір уряду на користь російського націоналізму в його консервативно-охоронному варіанті призвів до фабрикації «справи Бейліса». Влада спробувала опертися на релігійні почуття православних підданих як базу російського націотворення, прагнучи «націоналізації» релігійного антисемітизму.

<sup>36</sup> Дело Бейлиса. Стенографический отчет. – К.: Б. и., 1913. – Т. I. Судебное следствие (Первые шестнадцать дней). Обвинительный акт и допрос свидетелей. С приложением алфавитного поименного указателя. – С. 81.

<sup>37</sup> Дело Бейлиса. Стенографический отчет. – К.: Б. и., 1913. – Т. III. Прения сторон. Речи прокурора, гражданских истцов, защиты и резюме председателя. (Заседания 29-34). С приложением алфавитного поименного указателя. – С. 81.



## АНТИСЕМИТИЗМ В РУНЕТЕ

Примечательной особенностью русскоязычного сегмента Рунета в целом и религиозного его сегмента Релнета в частности является распространенность антисемитизма. Так, Госдепартамент США в своем ежегодном (с 2005 года) докладе об антисемитизме в мире традиционно называет Россию страной, где это явление представляет собой серьезную проблему, отмечает и наличие националистической и фашистской пропаганды в Рунете<sup>1</sup>. Как указывала Антидиффамационная лига (АДЛ) – <http://www.adl.org/> – многие экстремистские сайты, действующие в Рунете, зарегистрированы за рубежом, то есть являются проблемой не только и не столько одного Рунета. Широкое распространение получили также антииудаизм и антисиионизм.

По состоянию на март 2006 года в России движение скинхедов (многим из которых свойственны установки антисемитизма), по ряду оценок, насчитывало 50 тысяч человек и распространялось из центра в малые города и поселки. В стране были зарегистрированы более 200 тысяч интернет-сайтов, пропагандирующих фашизм<sup>2</sup>. Помимо АДЛ сетевой антисемитизм констатировал и Центр Симона Визенталя <http://www.wiesenthal.com>, проводивший ежегодное исследование российского Интернета. Московское бюро по правам человека (МБПЧ) <http://www.antirasizm.ru/> также проводило мониторинг «Ксенофобия, расовая дискриминация, антисемитизм и религиозные преследования в регионах РФ». Информация об антисемитизме вообще и политическом антисемитизме в частности в России содержится на сайте информационно-аналитического центра «Сова» – <http://xeno.sova-center.ru>

Особенно широкое распространение в Рунете получил православный антисемитизм. Можно отметить ряд антисемитских и одновременно

<sup>1</sup> Report on Global Anti-Semitism. – Режим доступа: <http://www.state.gov/g/drl/rls/40258.htm>

<sup>2</sup> ЛДПР публикует перечень «врагов русского народа» (Список). – Режим доступа: <http://txt.newsru.com/russia/31mar2006/spisok.html>

православно-апологетических сайтов. В них размещены «Свидетельства Священного Писания и Святого Предания Святой Православной Церкви о ереси жидовства», «Святые Отцы и Учителя Церкви о жидах и жидовстве», «Тайна крови в жидовстве», «Протоколы Сионских Мудрецов», «Тайна беззакония: жида и грядущий Антихрист», «Молитвы Святым Мученикам от жидов убиенных»<sup>3</sup>, «Службы и Акафисты Святым Мученикам от жидов убиенным и Святителям, боровшимся с жидовскими ересями»<sup>4</sup>, Под антисемитским углом зрения рассматриваются, в частности, вопросы: «Нужна ли была русскому народу революция 1917 года?», «Зачем в СССР устроили демократическую перестройку 90-х?», «Оккупация России – вот истинная цель проделанных с нашей Родиной ужасных потрясений»<sup>5</sup>. В явно антиссионистском и антисемитском контексте рассматриваются «примеры широко распространенной лжи», среди рубрик сайта: «холокост», «массовое уничтожение», «гетто», «мыло из жира», «газовые камеры», «Освенцим», «Бельзен», «окончательное решение», «Вторая мировая война», «доклад «Красного Креста»», «Бабий Яр», «дело врачей», «восстание в Венгрии 1956», «погромы» и пр.<sup>6</sup>

Антисемитские ресурсы Рунета объединены, в частности, в кольцо ресурсов «Жить без страха иудейска!» (кольцо ЖБСИ!) <http://www.rusprav.org/ring.htm>, одной из целей которых был сбор подписей под «Обращением 5000». В Рунете существует и антисемитская молитва о спасении России: «Господи Иисусе Христе, Боже наш! Приими от нас, недостойных рабов Твоих, усердное моление сие и, простив нам вся согрешения наша, помяни всех врагов наших, ненавидящих и обидящих нас, и не воздаждь им по делом их, но по велицей Твоей милости обрати их: неверных ко правоверию и благочестию, верных же во еже уклониться от зла и творити благое. Нас же всех и Церковь Твою Святую всесильною Твоею крепостию от всякаго злаго обстояния милостивно избави. Многострадальное отечество наше от ига жидовскаго, безбожников алчных и власти их свободы и воскреси Святую православную Русь, верных же рабов Твоих, в скорби и печали день и ночь вопиющих к Тебе, многоболезненный воплъ услыши, многомилостиве Боже наш, и изведи из истления живот

<sup>3</sup> Церковь Христова и сонмище сатаниново. – Режим доступа: <http://holyltrue.boom.ru/index.htm>

<sup>4</sup> Молитвы святым мученикам. – Режим доступа: <http://holyltrue.boom.ru/Prayer/tema7.htm>

<sup>5</sup> Иудаизм – барометр оккупации России. – Режим доступа: [http://nnm.ru/blogs/kugelblits/iudaizm\\_barometr\\_okkupacii\\_rossii/](http://nnm.ru/blogs/kugelblits/iudaizm_barometr_okkupacii_rossii/)

<sup>6</sup> Антисемитизм? – Режим доступа: <http://rossichi.narod.ru/antisem.htm>

их. Подаждь же мир и тишину, любовь и утверждение и скорое примирение людям Твоим, их же честною Твоею кровию искупил еси. Но и отступившим от Тебе и Тебе не ищущим явлен буди, во еже ни единому от них погибнути, но всем им спастися и в разум истины прийти, да вси в согласном единомыслии и в непрестанной любви прославят пречестное имя Твое, терпеливodusне, незлобиве Господи, во веки веков. Аминь»<sup>7</sup>.

Резко-негативное отношение к иудаизму, мы полагаем, проявилось в том, что на сайте газеты «Русь православная» – <http://www.rusprav.org/>, содержащей значительное число антисемитских статей, опубликован «Чин отречения от жидовства. О принятии жидов в Церковь Христову»<sup>8</sup>. Антисемитскими и частично неофашистскими являются, к примеру, газета «Русь православная» (там, в частности, размещена библиотека православного антисемита), сайт: <http://www.rusprav.org/>; национал-социалистическое движение Славянский Союз, сайт: <http://www.demushkin.com/>

В Рунете наличествует значительное число ресурсов, содержащих афоризмы и анекдоты на тематику иудаизма, сионизма, семитизма и их негативных проекций. По этой проблеме достаточно часто высказываются и сами евреи, разнообразие позиций которых можно классифицировать, например, следующим образом (в качестве примеров приведены афоризмы):

- криптоантисемитизм: «Во всем виноваты евреи – это их Бог нас создал»<sup>9</sup>;
- неярко выраженный антисемитизм: «Это был человек прогрессивно-религиозный. Он соглашался, что люди произошли от обезьян, но от тех, что из Ноева ковчега»<sup>10</sup>;
- нейтрально-негативный антисемитизм: «Большинство идеологических теорий для масс придумали евреи (христианство, фрейдизм, марксизм и, о ужас, они приложили свою руку даже к немецкому нацизму)»<sup>11</sup>;
- ярко выраженный антисемитизм: «Чем отличаются сионисты от антисемитов? Сионисты говорят, что среди евреев много знаме-

<sup>7</sup> Молитва о спасении России. – Режим доступа: <http://www.rusidea.org/index.php?a=40121>

<sup>8</sup> Режим доступа: <http://www.rusprav.org/2008/November/RenouncingJewery.html>

<sup>9</sup> Лец. – Режим доступа: <http://lurkmore.ru/Лец>

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Еврейские расовые жиды. – Режим доступа: <http://lurkmore.ru/ЕРЖ>

нитостей, а антисемиты говорят, что среди знаменитостей много евреев»<sup>12</sup>;

- национальный антисемитизм: «Моисей на горе Синай, получивший десять заповедей: «Не забудь еще одну, одиннадцатую, секретную: `Контролируй мировые СМИ!`»<sup>13</sup>;
- политический антисемитизм: «Мы дали вам Бога, дадим и царя»<sup>14</sup>;
- религиозный антисемитизм: «Мы – евреи, мы не читаем Библию, мы её пишем»<sup>15</sup>;
- антисионизм: «Иудея восстала против Рима, чтобы погубить Россию»<sup>16</sup>;
- расизм: «Если бы евреев не было, их следовало бы выдумать для удобства политиканов на все времена»<sup>17</sup>;
- фашизм: «Покупая машину, еврей спрашивает, можно ли туда вмести́ть его многочисленное семейство. «Пожалуйста, – отвечает продавец, – Двоих спереди, троих сзади и еще шесть миллионов в выхлопную трубу»<sup>18</sup>;
- нацизм: «Пора расшифровать псевдоним первого человека!»<sup>19</sup>.

Антитеррористическая операция ЦаХаЛа «Литой свинец» в декабре 2008 года в секторе Газы привела к резкому всплеску антисемитизма во всем мире, появлению в Интернете большого числа «сайтов ненависти» и блогов, авторы которых призывали к войне против Израиля. Еще одной очевидной причиной роста антисемитских настроений является финансовый кризис, начавшийся в августе 2008 года (как свидетельствует история, существует прямая корреляция между финансовыми потрясениями и эскалацией антисемитизма). В 2008 году Антидиффамационная лига даже опубликовала доклад «Антисемитизм в связи с

---

<sup>12</sup> Афоризмы, высказывания про «антисемитизм». – Режим доступа: <http://carela.ru/fun/wisdoms/key/Antisemitizm/>

<sup>13</sup> Иудаизм – барометр оккупации России. – Режим доступа: [http://nnm.ru/blogs/kugelblits/iudaizm\\_barometr\\_okkupacii\\_rossii/](http://nnm.ru/blogs/kugelblits/iudaizm_barometr_okkupacii_rossii/)

<sup>14</sup> Еврейские расовые жи́ды. – Режим доступа: <http://lurkmore.ru/ЕРЖ>

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Антисемитизм. – Режим доступа: <http://basik.ru/aforism/2852/>

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> *Дорфман М.* Евреи действительно контролируют мир! – Режим доступа: [http://www.russiandenver.50megs.com/kontroliruyut\\_mir.html](http://www.russiandenver.50megs.com/kontroliruyut_mir.html)

<sup>19</sup> Лец. – Режим доступа: <http://lurkmore.ru/Лец>

финансовым кризисом»<sup>20</sup>: АДЛ особенно беспокоил рост числа антисемитских высказываний в интернет-изданиях, где обсуждались проблемы финансов и экономики. Среди стереотипов, приведенных на сайте, значатся: «евреи путем кризиса хотят уничтожить белую расу», «еврейское лобби» в правительствах, «участие евреев в событиях 11 сентября 2001 года» и пр.

В декабре 2008 года в мире стал расширяться бойкот израильских товаров (товары непосредственно израильского производства обозначаются посредством штрих-кода «7/29») разными странами мира. Так, по адресу <http://www.rusidea.org/?a=14001> проводится бессрочная «Антикошерная акция» вышеупомянутого движения «ЖБСИ!». Перечень фирм и их кошерной продукции был приведен на сайте <http://www.rusidea.org/index.php?a=14004>. Было также информировано о начале кампании по размещению наклеек на рекламу продукции фирм, подконтрольных иудеям, с таким содержанием: «Союз Русского Народа и движение «Жить без страха иудейска!» ПРЕДУПРЕЖДАЮТ: приобретение продукции фирм, принадлежащих **талмудическому** еврейству, а также импорта из контролируемых евреями стран облегчает экономическую оккупацию нашей страны и УГРОЖАЕТ ГОСУДАРСТВЕННОЙ БЕЗОПАСНОСТИ РОССИИ! Пользуясь услугами фирм, контролируемых иудеями, вы финансируете тех, чей «отец – диавол» (Ин. 8:44)!»<sup>21</sup>.

Многие акции хакерского противостояния в Рунете ежегодно приурочены к трем датам – Дню Победы (9 мая) и дню рождения Гитлера (20 апреля) и годовщине Хрустальной ночи (9-10 ноября): в особенности это касается взломов неонацистских и антифашистских сайтов. Значительным по объему является сайт, содержащий материалы Рунета по антисемитизму в связи с тематикой холокоста<sup>22</sup>. На сайте <http://www.antisemitizmu.net/site/site.aspx?IID=154563&SECTIONID=154552&STID=293867> открыта «горячая линия» при МБПЧ и многих общественных и правозащитных организациях для отслеживания и противостояния антисемитским акциям. Противостояли антисемитизму, в частности, антифашистская кампания Рунета [mail.ru](mailto:mail.ru) и [jewish.ru](http://jewish.ru).

<sup>20</sup> Режим доступа: [http://www.adl.org/main\\_internet/Anti-Semitism\\_Financial\\_Crisis.htm?Multi\\_page\\_sections=sHeading\\_3](http://www.adl.org/main_internet/Anti-Semitism_Financial_Crisis.htm?Multi_page_sections=sHeading_3)

<sup>21</sup> «ЖБСИ!» Антикошерная акция. – Режим доступа: <http://www.rusidea.org/index.php?a=14000>

<sup>22</sup> Антисемитизм и холокост. – Режим доступа: [http://www.waronline.org/forum/viewtopic.php?printertopic=1&t=17670&postdays=0&postorder=asc&start=0&finish\\_rel=-10000](http://www.waronline.org/forum/viewtopic.php?printertopic=1&t=17670&postdays=0&postorder=asc&start=0&finish_rel=-10000)

МБПЧ составило список из 12 книг, которые эксперты считают экстремистскими, содержащими утверждения расистского и антисемитского характера, среди них антисемитские тексты М. Назарова: книга «Тайна России», книга «Жить без страха иудейска!», статья «Жить без страха иудейска!» и статья «Фашизм от Шулхан Арух». В Рунете в разное время были в открытом доступе «Азбука бритоголовых», «Обращение к русской нации», «88 заповедей Дэвида Лэйна», «Должен знать каждый русский», «Фашизм», «Формат 18», «Флаги-88» (акроним «88» – нацистское приветствие «Хайль Гитлер»), «Рассвет-14» (акроним «14» – популярные у скинхедов «14 слов Дэвида Лэйна»), «Пособие по уличному терроризму» и т.п., пока ресурсы не переставали существовать либо не сменяли провайдера в РФ либо за рубежом; на сайтах содержались предложения по продаже нацистской атрибутики.

Среди произведений конспирологического характера в Рунете опубликованы, в частности: материалы ревизионистской конференции «Глобализация и Холокост», проходившей в Москве 20 марта 2002 года, книга «Протоколы Сионских мудрецов», книга «Вождю Третьего Рима», книга Татьяны Грачевой «Святая Русь против Хазарии», проекты «Иудаизм – 'барометр' оккупации России»<sup>23</sup>, «Законы, акты против фашизма»<sup>24</sup> (еврейского, по мысли автора) и пр.

В Рунете распространены также обвинения против евреев в связи с ИНН, рассуждения о том, будто бы сейчас идёт страшная тайная война - заговор иудейского народа против всего человечества с целью захвата власти иудеями во всём мире. Согласно этой инсинуации, самой главной мишенью для иудеев и самой большой ненавистью у них пользуются русский народ и православная вера. Утверждается, что ИНН в нарушение закона об отделении церкви от государства, являясь носителем сути и догматики иудаизма, вводится в государственные отношения, в частности в систему кодирования товаров, а также в систему налогов и сборов, поскольку ИНН является ударом воинствующего иудаизма по Христианству<sup>25</sup>.

Высказывается мнение, будто «мировой закулисе» совершенно не нужна независимая, могучая Россия, что «вольные каменщики» душат ее «глобализационными проектами». С помощью новей-

<sup>23</sup> Режим доступа: <http://www.dazzle.ru/antifascism/ibop.shtml>

<sup>24</sup> Режим доступа: [http://www.dazzle.ru/antifascism/law\\_contra.shtml#opa](http://www.dazzle.ru/antifascism/law_contra.shtml#opa)

<sup>25</sup> Вопиющее преступление всех веков и народов. – Режим доступа: <http://www.novorossia.org/obshestvo/357-vopijushhee-prestuplenie-vsekh-vekov-i-narodov.html>

ших информационно-магических технологий они превращают русских в электронных рабов и гонят их во всемирную компьютерную зону. На пороге XXI века якобы активно реализуются глобальные техногенно-магические проекты, конечная цель которых – присвоить каждому человеку пожизненный личный электронный номер, в том или ином виде содержащий в себе демоническое клеймо 666<sup>26</sup>.

В Рунете распространены также представления о «звере» – всемирном дьявольском контроле над каждым человеком. Его личина (образ) – компьютер, расположенный в Брюсселе. Утверждается, что в начале 1974 г. доктор-еврей Г. Эдельман официально открыл «ЗВЕРЯ» – гигантский компьютер, занимающий три этажа (число Троицы) в 13-ти этажном (число масонов) здании, построенном в виде Креста (хула на Символ спасения и вечной жизни). Президент США Б. Клинтон на американский народ уже набросил паутину тотального контроля над личностью (см. фильмы Голливуда: «Сеть», «Враг государства», «Матрица», «Прослушка» и т.д.), предлагая сделать это и президенту РФ В. Путину. Насаждая в России «тайну беззакония», сохраняя «жидовское иго», они пытаются отнять у русских имя (ИНН), оскверняют и саму пищу (штрих-код) и все для одной цели – приблизить время Антихриста, и бросить к ногам его истерзанную Русь<sup>27</sup>.

Антииудейский, антиссионистский и антисемитский дискурс в подобного рода ресурсах очевиден. Однако для полноты картины наличия антисемитизма в Рунете представляется необходимым осуществить аналогичный анализ и иных его сегментов.

**Виртуальные миры.** Одним из наиболее известных виртуальных миров является Second Life (SL). Стоит отметить, что и ему не чужда тематика антисемитизма. Дискутируемым вопросом SL стал вопрос, имеют ли право его резиденты носить фамилии известных фашистских политиков: в виртуальном мире достаточно много было людей, носящих фамилию Quisling в честь норвежского политика Видкуна Квислинга, члена фашистского движения. Достаточно популярным являлось также имя Adolf в честь Гитлера. Эти фамилия и имя являлись часто встречающимися в данном виртуальном мире. Кроме того, коммунист и лидер антифашистского движения с ником «Smoke Wijaya» добивался очище-

<sup>26</sup> Яковлев-Козырев А. Идентификационный номер и «начертание зверя». – Режим доступа: <http://www.zaistinu.ru/old/econtrol/chips/inn1.shtml>

<sup>27</sup> Рожинцев А. О числе зверя, титуле царя иудейского и штрих-коде. – Режим доступа: <http://patrio.org.ru/index.php?showtopic=1968>

ния SL от фашистских и расистских идей – он являлся владельцем антифашистского участка (сима), борющимся соответственно с «фашистским симом», декорированном гигантскими кулаками, прожекторами и фашистской символикой.

**Социальные сети.** Антисемитские материалы достаточно широко распространены и в социальных сетях. Так, в социальной сети «В контакте» участниками сети был выложен в свободный доступ фильм «Россия с ножом в спине. Еврейский фашизм и геноцид русского народа» Константина Душенова, редактора газеты «Русь православная», признанной экстремистской. Указанная кинокартина также находится в Федеральном списке экстремистских материалов.

В июле 2008 года израильские хакеры из группировки «Еврейские Силы Интернет-Защиты» (JIDF) взломали антисемитское сообщество в социальной сети Facebook. Взломщики завладели доступом к сообществу «Израиль – не страна! Удалите ее из списка Facebook» и уничтожили его содержимое. Хакеры заменили аватар сообщества (с карты Палестины на истребитель ВВС Израиля), удалили содержимое и участников группы пользователей.

Были возбуждены несколько уголовных дел по причине создания в социальных сетях антисемитских страниц. В социальной сети Facebook функционировали сообщества отрицателей холокоста «Холокост: серийная ложь», «Холокост – это миф», «Холокост – это большое мошенничество», «Факты свидетельствуют: Холокоста не было», а также сообщество «Убей ежедневно одного еврея»; они были закрыты.

**Компьютерные игры.** В Интернете достаточно многочисленными являются игры антисемитского содержания. Так, в Иране и Ливане ежегодно выходят версии компьютерных игр, в которых игрок должен уничтожать израильтян. Среди антисемитских игр: «Специальное подразделение – 1, 2», «Спецназ – 1, 2», «Спасение порта: оборона на линии огня», «Этническая чистка», «Виртуальный шахид», «Миссия», «Глобальный конфликт: Палестина», «Под ясенем», «Rescue Nuke Scientist», «PeaceMaker», «Kaboom». В антисемитских играх предлагается, например, перевоплотиться в образ командира отряда СС, подавляющим еврейское восстание в Варшавском гетто, принять участие в Сталинградской битве на стороне гитлеровских войск, пострелять в разбегающиеся фигурки евреев и т.п.

**Блоги.** Израильское министерство абсорбции стало осуществлять набор армии блогеров, представляющих точку зрения Израиля в анти-



семитских блогах и форумах. В первую очередь требовались блогеры, владеющие английским, французским, испанским, немецким, португальским, а также русским языками<sup>28</sup>. На наш взгляд, приведенный факт свидетельствует об обеспокоенности антиссионистским и антисемитским фоном информационного пространства в Рунете и стремлении конструировать благожелательный к иудеям, евреям и Израилю дискурс.

9 мая 2006 года в Livejournal был опубликован «список 677 ЖЖ-юзеров, которые являются расистами, нацистами или националистами и/или поддерживающими расистские, нацистские или националистические организации и сообщества» – в него попали не только люди со свастиками на юзерпиках и никнеймами вроде *gitler* и *\_skin\_head*, но и некоторые известные люди (например, публицист Дмитрий Ольшанский) и даже робот *all\_ru*<sup>29</sup>.

**Форумы.** Радикальные проявления антисемитских и нацистских идей в Интернете встречаются и на форумах. Объектами ксенофобских выпадов здесь становятся евреи, появляются обвинения в адрес евреев в контексте Холокоста, к примеру, на ресурсах «Русского Общенационального Союза» (РОНС) [www.rons.ru](http://www.rons.ru) и «Русское национальное единство» (РНЕ) [www.ru.name](http://www.ru.name). Неофашистским является форум «церкви Адольфа Гитлера» <http://forum.nswap.info/index.php?topic=1021.0>

*Мария Комогорцева, эксперт МБПЧ, в аналитической работе «Противная часть нации»* отметила наличие такого феномена Рунета, как националистическая (как, впрочем, и нацистская) сетевая «поэзия» (сайт «Русского монархического единства» – <http://www.russkoe.org/>, сайт организации Национал-патриотов России – <http://ns-wp.org/> и пр.<sup>30</sup>

**Видеосервисы.** В мае 2007 года МИД Израиля начало борьбу за имидж страны на YouTube, наполненном антиизраильскими роликами и комментариями, в особенности это касается Рунета. Отдел МИДа по связям с общественностью и пропаганде инициировал программу, предусматривающую произраильскую пропаганду на интернет-блогах, с упором на видеоматериалы. Для этих целей МИД мобилизовал тысячи добровольных помощников, как в Израиле, так и за рубежом, которые с помощью специ-

<sup>28</sup> Израиль вербует блогеров для ведения пропаганды на антисемитских форумах. – Режим доступа: <http://www.securitylab.ru/news/366584.php>

<sup>29</sup> Рыбаков А. Российские блоггеры предохраняются от фашизма. – Режим доступа: [http://www.webplanet.ru/news/life/2006/09/04/nazi\\_lj.html](http://www.webplanet.ru/news/life/2006/09/04/nazi_lj.html)

<sup>30</sup> Комогорцева М. Противная часть нации. – Режим доступа: <http://www.jewish.ru/theme/world/2004/08/news994206507.php>

альной программы должны отыскивать в сети антиизраильские материалы и моментально реагировать на них. К примеру, YouTube предлагал к просмотру фильм «Протоколы сионских мудрецов».

В феврале 2006 года партия «Ликуд» опубликовала в Интернете и на ТВ предвыборный видеоролик «Красная заря». Главная роль в нем была отведена президенту России В. Путину, пригласившему экстремистскую организацию «ХАМАС» на переговоры в Москву. Видеоролик начинается с показа фотографии президента Путина, на фоне которой диктор с надрывом в голосе говорил: «Это не Путин дал «ХАМАСу» право принимать участие в выборах в Восточном Иерусалиме. Это не первый заместитель Путина заговорил о переговорах с «ХАМАСом». И, конечно же, это не Путин передал «ХАМАСу» 250 миллионов шекелей», – завершает диктор. И тогда фотография Путина рвется, а под ней обнаруживается фотография Ольмерта: «Ольмерт расстелил «ХАМАСу» ковер под ногами. А Путин только выкрасил его в красный цвет»<sup>31</sup>.

**Флешмобы.** Иудейская и еврейская тематики в Рунете отражены и в ряде флешмобов – упомянем о некоторых из них.

18-19 апреля 2004 года в ряде городов России (Москва, Воронеж, Владимир, Калуга, Липецк, Санкт-Петербург, Краснодар и несколько малых городов) проводился антинацистский флешмоб в рамках общероссийской антинацистской акции в преддверии дня рождения А. Гитлера. Так, во Владимире на площади Победы участники акции пришли на площадь со сломанными картонными свастиками и бросили их в огонь. А в Воронеже участниками флешмоба разорванные свастики были брошены к памятникам героям Великой Отечественной войны в знак победы над нацистами. В Москве и Воронеже участники возложили к могиле Неизвестного солдата гвоздики «в знак протеста против тупости и агрессии российских нацистов». Некоторые нарисовали на щеке перечеркнутую свастику и в 13.00 встали рядом с Вечным огнем у могилы.

9-16 ноября 2004 года проводилась Всероссийская акция, посвященная Международному дню борьбы против пыток, расизма и антисемитизма (годовщина Хрустальной ночи) в Петрозаводске, Воронеже, Барнауле, Нижнем Новгороде, Краснодаре и Владимире. Так, в Барнауле несколько десятков человек собрались на площади Советов с разноцветными воздушными шарами и одновременно отпустили их в небо – они символизировали разных людей, живущих на планете Земля, а небо представ-

<sup>31</sup> Скандал в Израиле: в предвыборном видеоролике порвали Путина. – Режим доступа: <http://www.newsru.com/world/17feb2006/scandal.html>

лялось как общая точка пересечения этих людей. В Петрозаводске прошел пикет против «бытового расизма» около 30 молодых людей вышли на Студенческий бульвар с пацифистскими лозунгами и стали раздавать прохожим листовки, призывающие остановить «бытовой расизм».

3 января 2009 года в Рунете проводился флешмоб «Я за Израиль!».

Из материала данной статьи очевидно, что многие акции Рунета ангажированы антисемитской проблематикой, антисемитские ресурсы русскоязычного Интернета достаточно многочисленны, мониторингом антисемитизма в Рунете занимаются ряд организаций: АДЛ, Центр Симона Визенталя, МБПЧ, «Сова». Достаточно распространенным явлением предстает и православный антисемитизм. В Рунете наличествуют многочисленные мифологические представления антисемитски-конспирологического характера. В частности, в статье автор прослеживает виртуальный антисемитизм по его распространенности в виртуальном мире SL, социальных сетях, компьютерных играх, блогах, форумах, видеосервисах и флешмобах. Проявлениям кибер-антисемитизма противодействовали, в частности, Федеральный список экстремистских материалов, «горячая линия» при МБПЧ, общественных и правозащитных организациях, антифашистская кампания Рунета.

Несмотря на то, что в российском обществе антисемитизм является в значительной степени табуированным культурным явлением: об этом свидетельствует, например, то, что в 2009 году глава МЧС России Сергей Шойгу предлагал ввести уголовную ответственность для тех, кто не признает холокоста<sup>32</sup>, можно констатировать, что антисемитизм наличествует в Рунете, более того, можно наблюдать многообразную его гамму, широкий спектр и многоцветную палитру, выражающуюся от криптоантисемитизма, антисемитизма неярко выраженного до нейтрально-негативного, негативного, резко-негативного отношения к семитизму в его национальной, политической, религиозной ипостаси, антисиионизма, расизма, фашизма и нацизма.

---

<sup>32</sup> Сергей Шойгу предлагает ввести уголовную ответственность за отрицание холокоста. А также «почистить» школьные учебники истории... – Режим доступа: <http://www.rusk.ru/newsdata.php?idar=730269>

# ЮДАЇЗМ ТА ІНШІ РЕЛІГІЇ

## ДИСПУТ МОШЕ БЕН НАХМАНА ТА ПАБЛО ХРІСТІАНИ ЯК ХАРАКТЕРНИЙ ПРИКЛАД РЕЛІГІЙНОЇ ПОЛЕМІКИ

Проблема релігійного протистояння та діалогу між різними конфесіями є наразі одним з основних предметів зацікавленості дослідників, зокрема – вітчизняних. Проте, слід зазначити, що головна увага приділяється сучасним процесам налагодження міжконфесійного діалогу, його практичним наслідкам, і досить мало – передумовам цих явищ, серед яких важливим є феномен релігійної полеміки, яка, власне, й розпочинає зазвичай пошуки спільної мови учасниками міжконфесійних взаємин. Проблемами діалогу в релігійній сфері займаються відомі дослідники, наприклад, А. Колодний<sup>1</sup>, Л. Филипович<sup>2</sup>, А. Арістова<sup>3</sup>, їм присвячено численні видання, серед яких щорічник «Релігійна свобода» тощо. Натомість класичні приклади релігійної полеміки у вітчизняному релігієзнавстві майже не досліджені – можна вказати хіба що на роботи щодо острозького культурно-освітнього осередку та подібних центрів у Києві і т.д.<sup>4</sup> Серед закордонних дослідників також досліджуються окремі полемічні школи, проте майже нема спроб узагальнення та класифікації видів полемічного протистояння як феномену. Серед позитивних прикла-

<sup>1</sup> *Колодний А.* Міжконфесійні та міжцерковні протистояння в незалежній Україні / Анатолій Колодний // Релігійна свобода. Міжконфесійні відносини в умовах суспільно-політичних процесів в Україні. Науковий щорічник: ред. А. Колодного, М. Бабія. – К.: Світ знань, 2005. – С. 81-99.

<sup>2</sup> *Филипович Л.* Міжнародний досвід міжрелігійного діалогу і Україна / Людмила Филипович // Релігійна свобода. Міжконфесійні відносини в умовах суспільно-політичних процесів в Україні. Науковий щорічник: ред. А. Колодного, М. Бабія. – К.: Світ знань, 2005. – С. 141-152.

<sup>3</sup> *Арістова А.* Ризики міжконфесійного діалогу / Алла Арістова // Релігійна свобода: Міжконфесійний діалог як складова становлення громадянського суспільства. Науковий щорічник. За ред. А. Колодного, Г. Попова, Л. Филипович, М. Бабія – К.: Світ знань, 2007. – С. 36-38.

<sup>4</sup> Острозькі просвітники XVI – XX ст.; ред. І. Пасічник. – Острог: Острозька академія, 2000. – 480 с.

дів розробки такої класифікації, використання компаративної методології, доцільно вказати праці петербурзької школи сходознавства, зокрема праці Т. Єрмакової<sup>5</sup>, О. Базарова<sup>6</sup> тощо.

Дане дослідження має на меті дослідити характерні риси релігійного диспуту на матеріалі диспуту Моше бен Нахмана та Пабло Христіані. Конкретні завдання, які потрібно вирішити для досягнення мети, наступні:

- оцінити загальну ситуацію в Арагоні за доби Реконкісти;
- висвітлити характерні риси, що дозволяють віднести досліджуванний диспут до певної моделі;
- охарактеризувати особливості та конкретні відмінності даного диспуту, що проявляються через особливості історичного контексту.

Об'єктом дослідження обрано феномен усного релігійного диспуту, а предметом – Барселонський диспут 1263 р.

Реконкіста в середньовічній Європі була не лише політичним явищем, коли стикалися державні утворення, відбувалася боротьба між європейськими та арабськими монархами. Один з головних напрямків Реконкісти – кампанія з навернення маврів та іудеїв до християнства, під час якої піренейські королі нерідко співпрацювали з інквізицією та взагалі католицькою церквою задля створення аргументованої системи доведення переваг християнства над іншими релігіями. Таким чином мало створитися легітимне підґрунтя ідеологічної боротьби з юдаїзмом та ісламом як єресьми.

На вістрі цієї ідейної боротьби став інститут теологічного диспуту, що виник від самого початку взаємин юдаїзму та християнства, проте досягнув найбільш впливового статусу приблизно в XIII ст. Як свідчить «Електронна єврейська енциклопедія», «лише в XIII ст., коли з виникненням Домініканського ордену та розвитком схоластики диспут як такий стає головним методом наукового пошуку, єврейсько-християнські диспути перетворюються на головну форму релігійної полеміки між християнством та юдаїзмом»<sup>7</sup>. Участь представників інквізиції часто пе-

<sup>5</sup> *Єрмакова Т. В.* Классическая буддийская философия / Єрмакова Т. В., Островская Е. П., Рудой В. И. – СПб.: Лань, 1999. – 544 с.

<sup>6</sup> *Базаров А. А.* Институт философского диспута в тибетском буддизме / Андрей Базаров. – СПб.: Наука, 1998. – 184 с.

<sup>7</sup> Диспути [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.eleven.co.il/article/11441>

ретворювала диспути на своєрідні судові справи, де християни виступали позивачами, а іудеям залишалася роль відповідача. Християни-організатори диспутів мали на меті не лише доведення переваги своєї релігійної традиції, а й сприяння завдяки цьому переходу іудеїв до християнства. Відповідно, переважна кількість диспутів закінчувалася визнанням перемоги християнських полемістів, як у випадку Паризького диспуту 1240 р. між Ніколаєм Доніном та Йехіелем бен Йосефом, або припиненням полеміки, у випадку домінування проіудейски орієнтованого учасника, як це сталося в 1263 р. в Барселоні під час диспуту наверненого іудея (маррана), домініканця Пабло Хрестіані та рабина Моше бен Нахмана.

Для дослідження специфіки подібного виду диспутів та їх місця в розвитку релігійних інститутів більш перспективним є останній приклад. По-перше, зберігся його приблизний протокол, записаний Нахманідом; по-друге, через досить доброзичливе та справедливе ставлення короля Хайме I, обидва учасника диспуту перебували в рівних умовах і змушені були добирати тонку та вагому аргументацію, щоб відстояти свою позицію; по-третє, диспут 1263 р. був одним з небагатьох, які не закінчилися безумовною перемогою учасника-християнина. Диспут Нахманіда та Пабло Хрестіані є характерним прикладом раціоналістичної релігійної дискусії, що дозволяє використовувати його не лише як важливий феномен в історії Реконквісти, а й як приклад для створення моделі типового релігійно-філософського полемічного протистояння<sup>8</sup>. Отже, необхідно простежити основні риси Барселонського диспуту та виокремити його специфіку відносно подібних явищ в історії релігій.

Першою рисою, що є типовою для диспутів між представниками різних релігійних течій, які сперечаються за домінування над значною кількістю людей, можна вважати зацікавленість в їх організації світської влади. Зокрема, даний диспут організовано королем Арагону Хайме I під час кампанії з навернення іудеїв у християнство в середині XIII ст., у присутності найвпливовіших королівських радників і церковних діячів. Нахманід пише у книзі «Сефер ха-віккуах» («Книга про диспут»): «Наказав мені король, господар наш, диспутувати з братом Пабло в палаці

<sup>8</sup> *Халіков Р.* Барселонський диспут 1263 року як типовий релігійно-філософський диспут / Руслан Халіков // Духовний розвиток як фактор морально-етичного виховання особистості: Матеріали V Міжвузівської обласної студентської науково-практичної конференції. – Донецьк: ІПШ «Наука і освіта», 2008. – С.187.

своєму у присутності його та його радників у Барселоні»<sup>9</sup>. Монарх спонукає учасників дебатів до активної участі в них, до загострення полеміки, і саме монарх є найвищим арбітром, який висловлюється щодо перемоги тієї чи іншої позиції, обстоюваної відповідним учасником диспуту. Незважаючи на те, що рабина не було оголошено переможцем, він отримав після диспуту суттєву винагороду – 300 динарів, та був певний час захищений королівською владою від переслідувань із боку католицької церкви.

Наступною організаційною рисою є кількість безпосередньо задіяних у диспуті осіб. Попри те, що суперечка анонсується як протистояння двох осіб, за свідокством Нахманіда, в ній беруть участь інші присутні (а серед присутніх був, зокрема, лідер домініканського ордену Раймон де Пенафорте та відомі релігійні діячі). Формат, коли один диспутант має протистояти групі, підкреслює нерівноправний статус репрезентованих позицій, коли диспут переходить до судових звинувачень наперед винної сторони, в обличчі Нахманіда. Окрім судових дебатів, протистояння однієї людини та групи стає поширеним під час розвитку університетської освіти. Подібні явища існували в середньовічних європейських університетах – наприклад, останній іспит студента Сорбонни тривав з шостої ранку до шостої вечора, коли проти нього виходили двадцять диспутантів, які змінювалися щопівгодини. Той, хто витримував дванадцятигодинний іспит, отримував титул доктора Сорбонни та чорний капелюшок<sup>10</sup>. Оскільки Арагон мав тісні зв'язки з Тулузою, періодично об'єднуючись під владою єдиного сеньйора, туди також приходив дух університетських диспутів (адже в Тулузі був власний університет, створений якраз незадовго до диспуту Нахманіда та Пабло Хрестіані)<sup>11</sup>.

Відповідна модель диспуту використовувалася в тибетських монастирських університетах. А. О. Базаров пише про два класичні типи диспутів у тибетській монастирській традиції буддизму: «а) шог лан (tshogs langс букв. «колективний зріст»), в такій суперечці беруть участь дві групи ченців під головуванням найбільш досвідчених диспутантів із кожного боку. Він проводиться двічі на рік (взимку та влітку) між різними монастирями та факультетами... б) дам ча (dam bKa') букв. «теза») – щоденна навчальна суперечка. Зазвичай це суперечка двох суперників, але іс-

9 Диспут Нахманіда. – М.: Хама, 1992. – С.14.

10 Сорбонна [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Сорбонна>

11 *Нелли Р.* Катары. Святыє еретики / Р. Нелли. – М.: Вече, 2005. – С.50.



нують *dam bKa'* – суперечки, де одного розпитує цілий клас учнів, і така перевірка може тривати цілу ніч. Щоденну навчальну суперечку проводять двічі на день, вранці дві години та ввечері дві години. Традиція стверджує, що це правило прийшло до Тибету безпосередньо з Індії<sup>12</sup>. Проте специфіка Барселонського диспуту полягає в тому, що ціна питання – не лише особиста перемога учасника, а доля репрезентованої ним релігійної течії, що мало особливо важливе значення для іудейської громади, від якої вимагали або переходу до християнства, або відселення з власних домів.

Серед рис змістовного характеру насамперед можна виокремити основний предмет суперечки – фундаментальні положення, які розрізняють системи чи інтерпретаторські традиції, що беруть участь у полеміці. Моше бен Нахман так формулює предмет обговорення на початку диспуту 1263 р.: «Говоритимемо спочатку про месію. Чи він уже прийшов, як вірять християни, чи ще має прийти, як вірять іудеї. Потім будемо говорити про те, чи є месія самим Богом, чи він є повністю людина, що народилася від чоловіка і жінки. А ще пізніше говоритимемо про те, хто дотримується істинного вчення»<sup>13</sup>. Також тут необхідно висвітлити ставлення суб'єктів суперечки до сакральних текстів, адже це дуже важливий фактор, коли йдеться про релігійно-філософські традиції, що сформувалися навколо священного писання. Зазвичай, учасники диспуту обстоюють позиції, що сформовані або на різних текстах (наприклад, Біблії та Корані), або на різних традиціях інтерпретації одного (наприклад, коли йдеться про ставлення до ТаНаХа з боків іудеїв та християн). У Барселонському диспуті присутні як перший варіант (для учасників суперечки спільними є тільки 39 книг ТаНаХа або Старого Заповіту, проте християнство додає до них на правах канонічного священного писання Новий Заповіт, а іудеї визнають відносно авторитетною також коментаторську традицію Талмуда), так і другий (наприклад, уже перший пункт суперечки розгортається навколо розбіжностей у тлумаченні Бут. 49:10, причому кожен з інтерпретаторів намагається використати це місце для доведення власних думок).

Різниця сакральних текстів та інтерпретацій, репрезентованих учасниками диспуту, врешті-решт, різниця традицій не дозволяє обмежитися для розв'язання суперечки самим лише посиланням до авторитетних

12 *Базаров А. А.* Институт философского диспута в тибетском буддизме / Андрей Базаров. – СПб.: Наука, 1998. – С.43.

13 *Диспут Нахманида.* – М.: Хама, 1992. – С.15.

першоджерел. Тому необхідно було звернутися до спільних для обох учасників авторитетів – це, по-перше, світські арбітри; по-друге, йдеться про відповідність висунутих аргументів раціональним логічним побудовам. Наприклад, апелюючи до розуму, Нахманід говорить у другий день диспуту: «Те, у що ви вірите (а це підгрунтя вашої віри!), не прийнятне для розуму... Всього цього не приймає розум, це протилежно природі речей, пророки ніколи такого не казали, та й диво не може поширюватися на це... Цього не витримає розум ні іудея, ні жодної людини»<sup>14</sup>. Можна звернути увагу на те, що змістовні твердження й апелювання до канонічних текстів не можуть слугувати в повній мірі аргументами в процесі наведення доказів; вони радше виступають саме положеннями, які обстоюють учасники диспуту. Організаційні особливості можна використовувати під час диспутів успішніше – наприклад, як це сталося в 1263 р., коли король на четвертий день зупиняє диспут, побачивши ймовірний програш християнина. Рабин приводить слова Хайме I: «Нехай диспут буде призупинений, адже я не бачив жодної людини, яка була б не права та при цьому аргументувала б усе так добре, як це зробив ти»<sup>15</sup>. Виходячи з того, що за два роки рабинові було висунуто звинувачення в зазіханні на християнську віру, а не в недостовірному висвітленні суперечки, можна дійти висновку, що він не занадто перебільшував своє домінування під час диспуту.

За умови рівного ставлення з боку ініціаторів та адміністраторів диспутів на передній план виходить уміння формулювати свої аргументи найбільш переконливо, перш за все – логічно досконало. Формальні риси релігійно-філософського диспуту виступають на перший план через неможливість відстоювати свою лінію аргументації в межах змістовних рис і за допомоги організаційного чинника. Насамперед, треба відзначити, що досліджувані протистояння дуже часто побудовані в формі так званого «агресивного диспуту», тобто суперечки, «яка мала на меті розхитування найгрунтовніших світоглядних засад релігійної доктрини опонента. Але оскільки доктрина підтримувалася святістю вчителів-наставників та їхніх ревних послідовників, предметом агресивної суперечки виступали саме ті філософські концепції, що інтерпретували базові положення доктрини на логіко-дискурсивному рівні»<sup>16</sup>. Це полегшувало

<sup>14</sup> Диспут Нахманида. – М.: Хама, 1992. – С.31.

<sup>15</sup> Там же. – С.54.

<sup>16</sup> *Ермакова Т. В.* Классическая буддийская философия / Ермакова Т. В., Островская Е. П., Рудой В. И. – СПб.: Лань, 1999. – С.10.

завдання критиків, адже в релігійно-доктринальних текстах важко знайти суто раціональні, логічні ствердження, а в філософському дискурсі, як слушно зауважив В. С. Стєпін<sup>17</sup>, світоглядні категорії експлікуються в теоретичну площину.

Під час диспуту супротивники намагаються розхитати найгрунтовніші засади світогляду і релігійної доктрини протилежного боку. Для цього використовуються найбільш авторитетні тексти та посилання на головних догматів опонента, з метою перевертання їх на свій бік, спростування або компрометування. Наприклад, Нахманід під час диспуту відмовляється сприйняти використану братом Пабло агаду (Еха-раббаті, 1,57) як істинну, стверджуючи, що вона не має достатньо підстав. У свою чергу, Христіані звертається до авторитету Моше бен Маймона, відомого іудейського теолога і філософа, задля підсилення ваги своїх аргументів. Також він часто цитує Талмуд, намагаючись перемогти супротивника на його території.

Ознакою даного виду диспутів також є те, що здебільшого тут замало звертатися напряму до священних текстів. По-перше, останні загалом стоять на рівні позараціонального дослідження, що не дозволяє використовувати їх під час раціональної аргументації, властивої релігійно-філософському диспуту. По-друге, якщо тексти не співпадають за ступенем авторитету для обох боків, то використання їх як аргументів не буде сприйнято адекватно. Якщо навіть вони співпадають, то все одно використовуються здебільшого не напряму, а в інтерпретаціях авторитетних джерел, де вони освітлені в більш філософському вимірі.

Підводячи підсумки, варто зазначити наступне. По-перше, релігійно-філософський диспут є одним з інструментів, з одного боку, кристалізації окремої релігійної доктрини, а з іншого – полемічної боротьби шкіл. По-друге, можна виокремити три групи рис, які характеризують філософський диспут, – організаційні, змістовні та формальні. З організаційних слід відзначити активну участь світської влади в проведенні подібних диспутів. Світський арбітр часто не орієнтується в змістовному підґрунті дискусії, тому задля переконання його в істинності позиції треба доводити її формальним шляхом, тобто робити аргументи логічно переконливими. Серед змістовних рис виокремлюється перш за все предмет ведення диспуту – ґрунтовні засади релігійної доктрини того чи ін-

<sup>17</sup> Стєпін В. С. *Філософія науки. Общие проблемы: учебник для аспирантов и соискателей учёной степени кандидата наук / Вячеслав Стєпін. – М.: Гардарики, 2006. – С.211.*

шого боку. Крім того, можна зазначити велику роль відношення опонентів до певних доктринальних текстів. Нарешті, до групи формальних рис варто віднести спосіб ведення диспуту, що отримав назву «агресивний диспут». Усі ці характерні риси можна побачити на прикладі Барселонського диспуту 1263 р. між Моше бен Нахманом та Пабло Христіані.

З іншого боку, цей диспут має власну специфіку, яку треба враховувати під час віднесення його до певної класифікаційної ланки. По-перше, світська влада в особі Хайме I не є повністю справедливою та незаангажованою – король відкрито підтримує християнського полеміста, через що диспут іноді нагадує судове засідання інквізиційного трибуналу. По-друге, варто відзначити специфічний підхід до суперечки Пабло Христіані, який сам є наверненим іудеєм, через що його аргументація побудована специфічним чином навколо доктрини опонента, від якої він сам через це залежний. Враховуючи загальні та специфічні риси, притаманні Барселонському диспуту, можна рекомендувати його як базовий для створення узагальненої моделі усного релігійного диспуту, що й повинно стати предметом подальшої наукової розробки.

## СТАВЛЕННЯ ЮДАЇЗМУ ДО ПОСТАТІ ІСУСА ХРИСТА

Відносини між християнством та юдаїзмом складаються досить не просто. Головною причиною є те, що християнство вийшло з юдаїзму, порушивши його головні принципи. Одним з таких кардинальних відхилень є визнання християнами Ісуса Христа Боголюдиною, другою іпостасю Бога та такого, хто вніс нові заповіді. Метою нашого дослідження є аналіз ставлення юдаїзму до постаті Ісуса.

Вивченню цієї проблеми з боку юдаїзму приділяється належна увага. В ході роботи ми будемо звертатись до робіт Йосифа Флавія, М. Бельєнського, Б. Шапіро, Якова бен Реувена, Мойсея Нахманіда, Моше Хакоена з Торделліса, Соломона ібн Верга та багатьох інших юдейських теологів та дослідників.

Логічніше буде почати наше дослідження з найдавнішого історичного свідчення, а саме з уривку „Юдейських старожитностей” Йосифа Флавія. Цей уривок, відомий в колах біблеїстів під назвою „Флавієве свідчення” є єдиною інформацією про Ісуса, що збереглася в єврейській літературі тих часів. Прочитавши цей уривок не важко зрозуміти, чому християнська традиція надавала цьому свідченню величезного значення. Йосиф Флавій фарисей і правовірний послідовник юдаїзму, нащадок Маккавеїв, член відомого роду первосвящеників, нібито повідомляє, що Ісус був месією, боголюдиною, що був розп’ятий та воскрес на третій день. Сумніви щодо справжності цього уривку з’являються лише в XVI ст., але загалом аж до XIX ст. ніхто не намагався серйозно заперечувати його справжність. Сьогодні, однак, ми вже знаємо точно, що це єдине тогочасне джерело про Ісуса є фальшивкою, пізнішою вставкою, зробленою християнським переписувачем. За однією з гіпотез „Свідчення” було просто вставлене в текст. Воно зовсім несподівано розриває послідовну розповідь. В інших єврейських тогочасних письменників, чії праці збереглись до нашого часу, згадки про Ісуса ми не знаходимо. Але не дивлячись на брак інформації про Ісуса, юдаїзм визнає дійсність його земного життя.

Час, в який довелося жити Йіешуа (єврейське ім'я Ісуса), було не кращим для історії його народу. Палестина була однією з римських провінцій, якою керували, часто змінюючи один одного, але завжди жорстокі, прокуратори. Месія – ось хто, за переконанням євреїв, міг протистояти військовій машині Риму.

Месіанські очікування могли в будь-який час обернутися повстанням. „Месії” з'являлись то тут, то там. Нам відомо лише про чотирьох:

1. Теудас, який вів сотні євреїв перейти Йордан. Його обезглавили, а більшість його послідовників розіп'яли під час правління прокуратора Кусніуса Фадуса.
2. Безіменний єврей з Єгипту, знищений прокуратором Антоніусом Феліксом разом із 400 своїми послідовниками, які ішли до Єрусалиму в очікуванні падіння його стін.
3. Менахем з Галілеї, який був убитий під час повстання проти Риму.
4. І, нарешті, Йіешуа з Назарету, страчений за час правління Понтія Пілата. З точки зору єврейської традиції, він був найзнаменитішим лже-Месією. Через те, що саме в той період Римського правління над територією Ізраїля майже кожне повстання проходило під егідою того чи іншого Месії, то діяльність Ісуса з Назарета оцінювалась як проголошення такого ж нового повстання (саме таким чином розуміються слова Понтія Пілата: „Це є цар юдейський”, що свідчить про те, що Ісус проголосив себе царем- помазанником, який мав за мету відновити незалежність Іудеї). Оскільки все закінчилось провалом і Ісуса стратили, то у єврейському світі було вирішено, що Ісус не є справжнім Месією. Виключення складала лише невеличка його прихильників, що не вірили в його смерть або вирішили, що Ісус воскресне для того, щоб перемогти. Прийнято вважати, що саме з цієї невеличкої групи і виникає християнство.

Необхідно звернути увагу на тлумачення 53-ої глави пророцтва про рока Ісаї, яку прихильники християнської традиції намагаються перетворити на ще один давній доказ приходу не просто Месії, а саме Месії в особі Йіешуа. Більш детальне пояснення та протиріччя цієї частини будуть наведені нижче.

Шукаючи відповідь на питання „Чому ж не визнали євреї Ісуса Месією?”, ми звертаємося до праці Якова бен Реувена „Мілхамот га-Шем”, який в свою чергу звертається до пророцтва : „і ім'я йому, яким будуть звати його: Господь – виправдання наше”(Іер. 23:6). Християни говорять,

що „Господь – виправдання наше” і є іменем Месії. Але в такому випадку, згідно з їхніми ж словами, як можна бути впевненими, що мова йде саме про Ісуса. Хіба було здійснено з його приходом те, що зазначено в тому ж вірші: „в дні його Ізраїль буде спасенний та Іуда буде жити в безпеці”? Тут пророк вказує на іншого, істинного Месію, що стає зрозумілим з таких слів: „І буде час, наступлять дні, говорить Господь, коли більше не будуть говорити: „жив Господь, Який вивів синів Ізраїлевих з землі Єгипетської”, але: „жив Господь, Який вивів та Який привів плем’я дому Ізраїлева з північної землі та із всіх земель, в які Я вигнав їх”, і будуть жити на своїй землі” (Іер. 23:7) – нічого з вищезгаданого ще не збулося.

Мойсей Маймонід в творі „Мішней Тора” (Закони царів, 11:4), приводить свої доводи. Він говорить, що, якщо прийде цар з роду Давидова, присвятивший себе, як і Давид, його прашчур, розумінню Тори та втіленню заповідей, згідно з Писемною та Усною Торою, та примусить весь Ізраїль притримуватись її, та буде вести війни, заповідані Всевишнім, тільки тоді можна буде сказати, що він можливо і є Машиахом<sup>1</sup>. І в тому випадку, якщо він здійснить все це і перемаже усі народи, і збудує Храм на тому ж місці, і збере народ Ізраїля з вигнання – тоді ця людина є точно Машиахом. В іншому випадку, якщо йому не вдасться виконати все це або він загине, то це не є та людина, про яку говорить нам Тора, вона просто є одним з благочестивих царів з дому Давида. Значить, ця людина відправлена до нас Святим Творцем, маючи на меті випробувати нас, як сказано: „І деякі з числа розумних зазнають поразки (у спробі принести позбавлення), для того, щоб (це випробовування) очистило (Ізраїль) до настання кінця часів, так як мить ця ще не прийшла” (Даніель 11:36).

Також, Мойсей Маймонід зазначає, що і про Йешуа, що називав себе Машиахом, та був страчений за рішенням суду, передрік Даніель: „І злочинні сини народу твого будуть намагатися здійснити пророцтво і зазнають поразки” (Даніель, 11:14) – так як може бути більше нещастя, (ніж те яке довелося відчувати цій людині)? Тому що, всі пророки говорили про те, що Машиах є спасителем Ізраїлю та що він ще більше вкоренить у народові слідування заповідям. А Йешуа був причиною загибелі синів Ізраїлю від меча, вони були підставлені до приниження. Тору підмінили іншою, більша частина світу була введена в оману, вірячи іншому богу, а не Всевишньому. Але є і позитивний бік проголошення Йешуа Месією. Весь його шлях є підготовкою дороги для справжнього царя Машиа-

<sup>1</sup> Машиах – з івр. – Месія, Помазаник, обраний для Спасіння.

ха, підготовкою до того, щоб весь світ почав служити Всевишньому, як було передречено. Таким чином, завдяки Йіешуа, всьому світу стало відомо про очікування Машиаха, про Тору та про заповіді. І навіть мало-знайомі з єврейською традицією люди починають мислити про Машиаха та про заповіді Тори. Деякі з цих людей кажуть, що заповіді ці були істинні, але в наш час згубили силу, тому що були дані тільки на певний проміжок часу. Інші – що заповіді необхідно розуміти не буквально, і що вже прийшов Машиах, і розтлумачив їх таємничий смисл. Але коли прийде справжній, істинний Машиах, виконає пророцтво та досягне величі, одразу всі вони зрозуміють, що навчили їх отці перекрученому знанню і що їх батьки та предки ввели в оману.

В „Барселонському диспуті” Мойсей Нахманід наводить свої доводи, стверджуючи чому саме Ісус не може бути Месією. Своє твердження він починає з наведення пророцтва, яке описує месіанські часи: „І вже не будуть повчати одне одного, брат – брата, та говорити: пізнайте Господа, бо всі самі будуть знати Мене, від малого до великого” (Іер. 31:34). І ще зазначено: „Та перекують мечі свої на орала, та списи свої на серпи; не візьме народ на народ меча, і не буде більше ніхто вчитися воювати” (Іс. 2:4). Але ж з часів Ісуса і аж до нашого часу весь світ переповнений насиллям. І у такому світі було б важко королю володарювати, якщо б його воїни не навчались мистецтву війни. А також Нахманід наводить цитату про царя-месію (Іс. 11:4). Агада пояснює цей уривок так: „...якщо повідомлять царю-Месії: той-то народ повстав проти тебе, він відповість: нехай сарана пожере їх землі – і буде так”. І всі ці приклади на думку автора ніяк не пов’язані з Ісусом як Месією.

р. Меір бен Симон га-Меєрі в праці „Мілхемет міцва” також розглядає це питання. Він знаходить протиріччя в тому, що Ісус, проголошуючи себе царем, визнає над собою владу Кесаря та сплачує податки митарю. Як це може бути правдою відносно царя-Месії, про якого говорили, що він буде піднесений над всіма земними царями, які будуть йому підпорядковані, і серед них не буде такого, якому б сам месія платив би податки? Навпаки, всі земні царі підпорядковуються йому, як зазначено в псалмі, який, згідно з думкою самих християн, говорить про Месію: „І вклоняться йому всі царі, і всі народи будуть служити йому” (Пс. 71:11). Ця ж людина навпаки, сама була підпорядкована іншим царям. Га-Меєрі вважає, що найпростішим доказом того, що Ісус не є справжнім Месією, є пророцтва про часи Месії (Пс. 71:7, Іс. 2:4, Зах. 9:10). Все це безумовно вказує лише на те, що всі пророцтва ще тільки повинні збутися, а



не вже збулися. І нічого з цього не можна сказати про Ісуса. Але все це обов'язково збудеться в дні прибуття на землі справжнього Месії.

Моше га-Кoen з Торделліса („Езер га-Емуна”) і р. Йом Тов Ліпман Мюлхаузен („Сефер га-Ніцахон”) так само, як і їх попередники, вказують на суперечність пророцтв та стану світу (соціальні відносини), в якому живуть люди вже після смерті Йешуа.

Ідея р. Шимон бен Цемах Дурана викладена в праці „Кешет у-Маген” є досить лаконічною. Ісус випадково почав вважати, що саме він є Месією. Однак, після того як його стратили, всі переконались, що це не так.

Соломон ібн Верга відносно того, чому у єврейській традиції не визнається Ісус Месією, говорить так: „Наша віра і віра кожного єврея проявляється в тім, що якщо знайдеться людина, якій під силу буде зібрати всіх вигнанців Ізраїлю, відбудувати Храм і яку всі народи світу одноголосно визнають в ім'я Бога, то таку людину ми визнаємо нашим Машиахом. І всі вірші писання, які, як здається, говорять про інше, повинні трактувати відповідно з оголошеним принципом”.

Р. Пінхас Еліягу Горовіц з Вільно, говорить про те, що нам необхідно вірити, що єврей, який починає процес Позбавлення, самостійно і зможе завершити його впродовж життя, є тим, кого євреї чекають. А той, хто почне цей шлях, але не зможе дійти до кінця через прихід смерті або через потрапляння у полон, тоді це не той, кого євреї чекають, і не той, кого прислав до них Бог.

І, нарешті, останнім з єврейських мислителів ми наведемо ідеї р. Адіна Штейнзальца відносно постаті Ісуса Христа. В нього ми зустрічаємо декілька нових ідей. Це розмірковування над стратою Ісуса. Адін Штейнзальц звертає нашу увагу на те, що з євангелій не можна впевнено стверджувати, хто саме судив Йешуа – римляни або євреї. Спробуємо прийняти твердження, що він дійсно стояв перед рабинським судом, бейт-діном. Які ж обвинувачення могли йому пред'явити? Яким могли бачити Ісуса єврейські судді? Єдина неприємність була пов'язана із залежним становищем країни. За словами Штейнзальца, Йешуа дуже заважав римській владі, ще один небезпечний чужак та мрійник. І розп'яття на хресті це є римський вид страти, у єврейського народу не було такого звичаю<sup>2</sup>.

Також у статті Адіна Штейнзальца „Християнство та юдаїзм” ми звернули увагу на такий невеличкий факт. Він вказує, що ранні християни

<sup>2</sup> Штейнзальц А. Статті Іудаїзм и християнство. - Інститут изучения іудаїзма в СНГ.

яни притримувались єврейських законів і, хоча вони вірили, що Йєшуа був Мєсією і очікували його воскресіння, цього було не досить, щоб відокремитись від юдейства. Вчення Йєшуа відрізнялось непослідовністю, але в той же час він не говорив, що можна бути євреєм, не дотримуючись заповідей. Ранні християни, за словами Штейнзальца, не робили нічого такого, що можна було б розцінити як грубе порушення закону. Можливим навіть є таке припущення, що якщо б Йєшуа воскрес, то скоріше за все пішов би до синагоги, а не до церкви<sup>3</sup>.

Також необхідно звернути увагу на відношення до образу Ісуса мєсіанських євреїв – він є істотно іншим.

Вказуючи на той факт, що Єдиний Бог Ізраїля являє себе в трьох іпостасях (Бог-Отець, Бог-Син і Бог-Святий Дух – це три постаті, але разом з тим одне ціле). Йєшуа – це друга постать Трійці. Мєсіанські євреї переконані, що він прийшов на землю згідно з пророцькими передбаченнями Біблії. Дві тисячі років тому від єврейської дівчини Маріам народився хлопчик. Бог принизився до людської подобі, прийшов на землю, народився як звичайна людина та став Боголюдиною. Через сім днів немовля отримало ім'я Йєшуа (євр. „спасіння”). Над ним провели обряд обрізання за єврейським законом. В тридцять років Машиах прийняв водне занурення від Йоханана (Іоанна Хрестителя) в річці Іордан, де на нього зійшов Дух. Три з половиною роки Йєшуа ходив по землі та проповідував про Царство Боже (Євангеліє), зцілював хворих, виганяв нечистих духів, творив чудеса, воскрешав мертвих. В тридцять три з половиною років Йєшуа піймали через заздрість первосвященники та віддали Мєсію римському прокуратору. Прокуратор, не знайшовши провини, хотів його відпустити, але священники підговорили натовп наполягати на смерті Йєшуа. Через це Пілат віддає його на смерть через розп'яття на хресті, як одного з самих небезпечних злочинців. Йєшуа довго били, насміхались і потім розп'яли, прибивши до дерева його руки та ноги цвяхами. Того вечора він помер. „Гробницю стерегли, але наш Господь волею Бога Отця, силою Святого Духа, воскрес. Він перший воскрес з мертвих, знищивши Своєю смертю наші гріхи та проклав нам дорогу до Небес. Отже, мєсіанські євреї вірять в боголюдськість Йєшуа, його народження згідно пророцтв, творення ним чудес, розп'яття, воскресіння та велике значен-

---

<sup>3</sup> Штейнзальц А. Статті Іудаїзм и християнство. - Інститут изучения іудаїзма в СНГ.

ня його жертви, якою він знімає всі людські гріхи. Вони визнають окрім традиційної єврейської літератури, правдивість Євангелія<sup>74</sup>.

Отже, підсумовуючи все вищесказане, необхідно відмітити, що юдаїзм не розглядає питання про історичність Ісуса, більш важливим є розгляд питання його божественної сутності. За єврейською традицією вважається, що він був звичайною людиною-повстанцем, який проголосив себе царем-помазаником та хотів відродити незалежність Іудеї. Нам залишається наголосити на зовсім різнохарактерному відношенні традиційного юдаїзму та месіанського юдаїзму, який більше схожий ставленням до Ісуса на християнство.

---

<sup>4</sup> Возвращение. Основы мессианской веры. Практический курс для утверждения в вере. – К.: Киевская еврейская мессианская община, 2007. – 148 с.

## **МІСЦЕ ОСВІТНЬО-ВИХОВНОГО КОМПОНЕНТУ У СОЦІАЛЬНИХ ВЧЕННЯХ КАТОЛИЦИЗМУ ТА ЮДАЇЗМУ: СПРОБА ПОРІВНЯЛЬНОГО АНАЛІЗУ**

У час стрімких глобалізаційних зрушень, коли завдяки розвиткові науки і техніки відбувається безперервний інформаційний та культурний обмін між народами та спільнотами людей, надзвичайно гостро постає не лише проблема релігійної ідентичності, але й толерантності та релігійної обізнаності, адже в наш час з кожним днем стає все менше суспільств, в яких би не зустрічалися представники різних релігійних традицій. За таких умов важливо навчитись жити “по-сусідству”, адже представники кожної релігійної конфесії мають уявлення щодо побудови найбільш прийнятної, “ідеальної” моделі суспільних відносин.

Що стосується християн та юдеїв, то від самого початку виникнення християнства історія взаємовідносин цих двох релігій знає багато непорозумінь та сумних моментів. Проте сьогодні надзвичайно важливим є налагодження спільного життя у поліконфесійних суспільствах, свідченням чого вже є поступове налагодження міжрелігійного діалогу на офіційному рівні, та ще має стати прийняття факту толерантного співжиття – на буденному. Питання налаштованості на активний діалог між християнством та юдаїзмом особливо гостро постало після трагедії Голокосту, яка змусила християн усвідомити необхідність досягнення примирення та взаємоприйняття. Необхідною умовою для цього є об’єктивна інформація про зміст вчення обох релігій, в тому числі його соціального виміру, що актуалізує проведення порівняльного аналізу соціальних доктрин цих двох релігій.

Не претендуючи на розгляд усіх аспектів соціального вчення обох релігій (в межах однієї статті це видається просто нереальним), зосередимо увагу на дослідженні освітньо-виховної проблематики у суспільних доктринах юдаїзму та християнства. Дослідження місця освітньо-виховного компоненту у соціальних вченнях обох релігій має неабияке значення,

оскільки в їх основі лежить релігійна антропологія, тоді як саме характер освіти та виховання багато в чому визначає моральні та інтелектуальні якості особистості, її релігійні погляди, ставлення до себе та оточуючих.

Католицька церква, порівняно з іншими християнськими церквами, має на сьогодні найбільш системно розроблену соціальну доктрину та чи не найбільші здобутки в освітній сфері, тому, співставляючи суспільні вчення юдаїзму та християнства, зосередимо увагу на порівняльному аналізі саме юдейської та католицької доктрин.

Дослідженню соціальних доктрин, передусім християнства, присвячені дослідження українських та зарубіжних дослідників, серед яких варті уваги дослідницькі роботи В. Сергійко<sup>1</sup> та О. Титаренка<sup>2</sup>, присвячені соціальному вченню християнства; М. Кияка<sup>3</sup>, який здійснює порівняльний аналіз соціальних доктрин римо-католицької церкви та ісламу, Т. Костилевої<sup>4</sup>, яка досліджує суспільне служіння релігійних організацій в контексті соціальних доктрин юдаїзму та ісламу тощо. Тема розвитку

---

<sup>1</sup> *Сергійко В.Ф.* Соціально-етичне вчення християнства: тенденції розвитку, конфесійні особливості: Дис. на здобуття наук. ступ. канд. філософ. наук: спец. 09.00.11 – релігієзнавство / Сергійко Віра Федорівна. – Київ – 2003. – 210с.

<sup>2</sup> *Титаренко О.Р.* Соціальне християнське вчення в контексті релігійного модернізму: автореф. дис. на здобуття наук. ступ. канд. філософ. наук: спец. 09.00.11 – релігієзнавство / Титаренко Олексій Русланович. – Київ. – 2004. – 18 с.

<sup>3</sup> *Кияк М.Т.* Порівняльний аналіз соціальних доктрин ісламу та римо-католицької церкви: Дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.11 – релігієзнавство / Максим Тарасович Кияк. – Київ – 2008. – 169 с.

<sup>4</sup> *Костылева Т.А.* Социальное служение в контексте социальных доктрин иудаизма и ислама. / Костылева Татьяна Александровна // Омский научный вестник № 2(66), 2008. – С. 76-79; Костылева Т.А. Социальное служение религиозных организаций: Дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук: спец. 09.00.13 - религиоведение, философская антропология, философия культуры. / Костылева Татьяна Александровна. – Омск. – 2006. - 167 с.

освіти в юдаїзмі розробляється у наукових дослідженнях А. М. Басаури Зюзіної<sup>5</sup>, В. Зеєва-Гольдіна<sup>6</sup>, І. Шнайдер<sup>7</sup>, А. Штейнзальца<sup>8</sup> тощо.

Водночас, не дивлячись на активне звернення науковців до вивчення суспільних доктрин християнства та юдаїзму, ще не було проведено комплексного порівняльного дослідження соціальних вчень юдаїзму та католицизму. Щодо місця освітньо-виховного компоненту у цих суспільних вченнях, то згаданий аспект взагалі залишається невисвітленим.

Мета дослідження полягає у здійсненні порівняльного аналізу соціальних вчень юдаїзму та католицької церкви стосовно місця у них освітньо-виховного компоненту. Досягнення поставленої мети зумовило постановку та вирішення кола питань, що позначились на логічній структурі дослідження і склали наступні основні завдання:

- дослідити місце освітньо-виховного процесу у соціальних вченнях католицизму та юдаїзму;
- здійснити порівняльний аналіз суспільних концепцій обох релігій щодо вирішення у них питань освітньо-виховного характеру.

У своїй соціальній доктрині, офіційна історія якої нараховує майже 120 років, католицька церква пройшла значний еволюційний шлях та на сьогодні позиціонує себе досить відкритою до некатолицького світу. Передусім, це виражається у вченні II Ватиканського собору (1962-1965 рр.), а саме у Декларації II Ватиканського собору “Про ставлення Церкви до нехристиянських релігій” (1965 р.)<sup>9</sup>, а також в тих чи інших

<sup>5</sup> *Басаури Зюзіна Анна Марія*. Ортодоксія и светское образование: от запретов к слиянию. – Електронний ресурс. Режим доступу [10.05.2010]:<http://www.religion.in.ua/main/analitica/3862-ortodoksiya-i-svetskoe-obrazovanie-ot-zapretov-k-sliyanuyu.html>

<sup>6</sup> *Зеєв-Гольдин. В.* Еврейская педагогическая традиция (взгляд изнутри). / Владимир Зеєв-Гольдин – Електронний ресурс. – Режим доступу [10.05.2010]:[http://babylib.by.ru/publication/vospitanie/evreyskaya\\_ped\\_tradiciya.html](http://babylib.by.ru/publication/vospitanie/evreyskaya_ped_tradiciya.html)

<sup>7</sup> *Шнайдер І.* Особенности сочетания формального и неформального в еврейском образовании. / Иона Шнайдер // Педагогические чтения. – Електронний ресурс. - Режим доступу [10.05.2010]:[http://www.judaicaru.org/metoda/metoda\\_hinuh.html](http://www.judaicaru.org/metoda/metoda_hinuh.html)

<sup>8</sup> *Штейнзальц Адин.* Еврейское образование. / Адин Штейнзальц – Електронний ресурс. Режим доступу [10.05.2010]:<http://www.lechaim.ru/ARHIV/194/shteyn.htm>

<sup>9</sup> Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям // Второй Ватиканский собор. Конституции, декреты, декларации. – Брюссель: “Жизнь с Богом”, 1992. – С.429 – 436.

аспектах згадується у інших соборних документах. Вплив трагедії Голокосту відобразився на Катехизмі Католицької Церкви, опублікованому у 1992 р.<sup>10</sup>, в якому справа примирення називається “вимогою віри”<sup>11</sup>.

Не дивлячись на те, що відлік “офіційної” історії соціальної доктрини Католицької церкви зазвичай пов’язується із появою 120 р. тому першої енцикліки соціального спрямування, втім, слід одразу зазначити, що християнське суспільне вчення церкви бере свої витoki з біблійного Одкровення та має три “нарiжні камені”, представлені вченням Отців Церкви, середньовічною схоластиком та вченням пап останнього століття”<sup>12</sup>. Відтак, з появою першої соціальної енцикліки воно лише отримує своє доктринальне оформлення.

Отже, під поняттям католицької “соціальної доктрини” матимемо на увазі провідні напрямляючі для віровчення та критерії дії, які виводять своє походження зі Святого Письма, вчення Отців та учителів церкви та офіційного вчення церкви, зокрема останніх пап. Взагалі ж, говорити про явище “соціальної доктрини” поза християнським контекстом в певній мірі важко. Справа в тому, що сам цей вислів з’являється в християнстві і має відношення, перш за все, саме до християнства. Власне, вираз “соціальна доктрина” передбачає, що існує соціальний вимір, яким ця доктрина має займатися, причому усвідомлення існування такого соціального виміру дуже часто розглядається як специфічна риса саме християнського світогляду<sup>13</sup>. Тому, говорячи про соціальне вчення або соціальну доктрину відносно інших релігій ми дещо ризикуємо перекласти на них “штамп” внутрішньо-християнського розуміння цього явища. Проте, на сьогодні існують ґрунтовні дослідження соціальних вчень не лише християнських конфесій, але й інших релігій, зокрема ісламу та

---

<sup>10</sup> Катехизм Католицької Церкви. [Затверджений Іваном Павлом II], 1992 р. – Видання Синоду Української Греко-католицької церкви – Жовква: “Місіонер”, 2002. – 772 с.

<sup>11</sup> *Ратцинґер Й.* (Бенедикт XVI) Многообразие религий и единый завет. / Йозеф Ратцинґер; [пер. с нем.]. – Библийско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2007. – 130 с. – С.26.

<sup>12</sup> *Лобье Патрик де.* Социальная доктрина католической церкви: Опыт воплощения социального идеала. – Брюссель, 1989. – 254 с. – С. 15.

<sup>13</sup> *Баддґо Антоніо Марія.* Християнське соціальне вчення: ідентичність та методологія // Соціальна доктрина Церкви (Збірник статей). – Львів: Свічадо, 1998. – 300 с. – С.49.

юдаїзму, в тому числі у порівняльному ключі<sup>14</sup>. Слід також зауважити, що між власне католицькими термінами “соціальна доктрина” і “соціальне вчення” особливої різниці немає. “Доктрина” більшою мірою підкреслює теоретичний аспект проблеми, “вчення” – історичний і практичний, хоча в обох випадках йдеться про одну і ту ж реальність. Однак ці поняття використовуються в літературі і як синоніми, і як нетотожні категорії. Поперемінне використання у роботі цих понять має на меті вказати їх рівнозначність.

Що стосується соціального вчення юдаїзму, то для нього характерним є укорінення в релігійній традиції, яке не потребувало додаткового документального затвердження, адже всі норми життя, обов’язкові для юдея, уже були визначені у Священних Книгах: Торі та Талмуді (“Писаний Торі” та “Усній Торі”), та оберігалися суворим дотриманням закону (“Галахи”), принаймні до моменту розпаду юдаїзму на ряд течій та появи реформістських напрямків. Однак, і в християнській традиції необхідність говорити про явище “соціального вчення Церкви” виникає лише у певний “переломний” момент. Соціальна доктрина Католицької церкви не з’являється з появою першої соціальної енцикліки: “радше ми є тут свідками осучаснення вже існуючого вчення та створення нових доктринальних елементів, викликаних новими ситуаціями, але цілком узгоджених з лінією попередньої традиції”, а “новизна” того, що відбулося у кінці XIX – на початку XX століття, полягає “не у народженні соціальної доктрини, а в початковій новій епохи, тобто епохи застосування соціальної доктрини до нової ситуації”<sup>15</sup>.

На відміну від католицької соціальної доктрини, суспільне вчення юдаїзму не мало подібного досвіду “створення нових доктринальних елементів, викликаних новими ситуаціями”, на кшталт соціально-зорієнтованих енциклік. Тому будь-які питання соціального характеру, а особливо в освітньо-виховній сфері, вирішуються по-своєму в залежності-

---

<sup>14</sup> *Кияк М.Т.* Порівняльний аналіз соціальних доктрин ісламу та римокатолицької церкви: Дис. на здобуття наук. ступеня канд. філософ. наук: спец. 09.00.11 – релігієзнавство / Максим Тарасович Кияк. – Київ – 2008. – 169 с.; Костылева Т.А. Социальное служение в контексте социальных доктрин иудаизма и ислама. / Костылева Татьяна Александровна // Омский научный вестник № 2(66), 2008. – С. 76-79.

<sup>15</sup> *Бадджо Антоніо Марія.* Християнське соціальне вчення: ідентичність та методологія // Соціальна доктрина Церкви (Збірник статей). – Львів: Свічадо, 1998. – 300 с. – С.52.



ті від напрямку, до якого належить спільнота, а в деяких випадках навіть кожною окремою школою<sup>16</sup>.

Чи не єдиним документом, який міг би претендувати на визнання за ним такого статусу, принаймні на території РФ, могли би бути “Основи соціальної концепції російського юдаїзму” (2002 р.)<sup>17</sup>, які були розроблені Конгресом єврейських релігійних організацій та об’єднань Росії (КЕРООР) невдовзі після прийняття аналогічного документу Російською православною церквою (2000 р.). Цей документ містить виклад “сутності юдаїзму” та “базових положень з ряду сучасних суспільно значущих проблем”. Зокрема, в преамбулі укладачі документу висловлюють сподівання, що “єврейські організації, єшиви, школи, прихожани синагог, а також євреї, які формально не належать до жодних релігійних організацій, керуватимуться “основами” у повсякденному житті”<sup>18</sup>. Слід зазначити, що за характером постановки та вирішення суспільно значимих питань, а також за стилем викладу, вказаний документ є надзвичайно подібним до вже згаданих вище “Основ соціальної концепції РПЦ”, а тому його поява спричинила розвиток досить гострих дискусій щодо причини та мети видання документу тощо. Слід також зважати на те, що “Основи...” хоча й адресуються усім єврейським громадам РФ, проте визнаються далеко не всіма напрямками юдаїзму, що значно зменшує їхню вагу. Тим не менше, якщо проводити аналогію з католицьким варіантом суспільного вчення, можна відзначити існування принаймні двох “наріжних камнів”, якими залишаються Тора і Талмуд.

У згаданих нами вище “Основах соціальної концепції російського юдаїзму” викладені наступні положення стосовно освіти та виховання:

1. Констатуються:

- - світський характер освіти, що встановлено законодавством РФ;
- - право синагоги на співробітництво з державними та муніципальними освітніми установами у відповідності до чинного законодавства РФ;
- - право на створення власних релігійних освітніх установ.

<sup>16</sup> *Басаури Зюзіна Анна Марія*. Ортодоксія и светское образование: от запретов к слиянию. – Електронний ресурс. Режим доступу [10.05.2010]:<http://www.religion.in.ua/main/analitica/3862-ortodoksiya-i-svetskoe-obrazovanie-ot-zapretov-k-sliyanuyu.html>

<sup>17</sup> *Основы социальной концепции российского иудаизма* – Електронний ресурс. Режим доступу [10.05.2010]:<http://www.archipelag.ru/agenda/strateg/konfess/conception/judaism/>

<sup>18</sup> Там же.

2. Стверджується, що синагога, “маючи на меті сприяння ефективного вирішенню завдань освіти та вихованню дітей і молоді, та враховуючи інтереси громадян РФ в духовній сфері:

- - співпрацює з державою в галузі духовно-морального, патріотичного та правового виховання дітей та молоді в освітній галузі, в тому числі і релігійній;
- - взаємодіє з державою при розробці змісту державних освітніх стандартів, навчальних програм, навчально-методичних посібників з освітніх предметів гуманітарного характеру з метою врахування духовно-моральних та культурних цінностей юдаїзму;
- - співпрацює з державою в забезпеченні прав та інтересів дітей та їхніх батьків в освітньому процесі, який здійснюється в навчальних закладах, в тому числі право на нормальний фізичний, інтелектуальний, моральний та духовний розвиток дітей та їхніх батьків, за умови, що ці переконання не несуть за собою дій, які вступають у протиріччя із федеральним законодавством”<sup>19</sup>.

Крім того, зазначається також, що юдаїзм:

- традиційно поважає світську систему всезагальної початкової та середньої освіти дітей від 5 до 15 років, а також навчання у ВНЗ;
- визнає право на створення шкіл для національно-релігійних меншин з національними кадрами вчителів, викладанням рідною мовою та включення в навчальний план спецпредметів з історії та культури цієї релігійно-етнічної групи, адже “багато равинів навчалось у світських школах та університетах, що сприяло їх моральному та інтелектуальному росту;
- виражає готовність будувати свої взаємовідносини із школою виходячи з визнання людської свободи, вважаючи неприпустимим нав’язування учням антирелігійних та антиюдейських ідей, адже “через школу новим поколінням передаються моральні цінності, і в цьому юдаїзм виступає за співпрацю зі світською освітою”<sup>20</sup>.

Як бачимо, позиція щодо освіти, викладена у “Основах соціальної концепції російського юдаїзму” не просто не відображає суті релігійної освіти юдаїзму, але, очевидно, навіть не ставить собі такої мети. Виходячи із змісту зазначених у документі положень, бачимо, скоріше, деклара-

<sup>19</sup> Основы социальной концепции российского иудаизма – Электронный ресурс с. Режим доступа [10.05.2010]://<http://www.archipelag.ru/agenda/strateg/konfess/conception/judaism/>

<sup>20</sup> Там же. – Гл.15.

тивне наголошення на сприйнятті релігійними громадами тих умов життя, які пропонуються крайною проживання, що побудовані на принципах взаємоповаги та невторчання у справи один одного, проте не відображають власне релігійних поглядів юдеїв на освітньо-виховний процес.

Тим не менше, можемо зробити деякі цікаві висновки:

По-перше, основні закони та етичні норми юдаїзму, які знаходять висвітлення у Святому Письмі, практично аж до останнього часу не мали необхідності обґрунтування своїх поглядів на суспільство “поза” Традицією, тоді як у глобалізованому та секуляризованому суспільстві, очевидно, виникає потреба концептуального викладу “своїх” поглядів на суспільну проблематику. Відтак, утвердження певною релігією основ власної соціальної концепції постає як відповідь на виклики сучасності, що потребує утвердження власної толерантності та відкритості до світу. Подібний шлях пройшла свого часу католицька церква, суспільне вчення якої довгий час не потребувало доктринального викладу та ґрунтувалося виключно на авторитеті Святого Писання та Передання.

По-друге, освітня концепція юдаїзму не знаходить свого повного відображення в “Основах соціальної концепції російського юдаїзму”.

По-третє, через низку причин релігійного та геополітичного характеру, вказаний документ не може претендувати на роль викладу загальноприйнятого суспільного вчення юдаїзму, хоча й залишається продуктом першої спроби його викладу.

Тим не менш, можна зробити висновок про виключну важливість, навіть пріоритетність освітньо-виховної роботи в суспільному вченні як католицької церкви, так і юдаїзму. Різниця полягає у тому, що соціальні погляди католицької церкви є більш досконало розробленими на “доктринальному” рівні, тоді як освітні норми єврейської спільноти залишаються укоріненими в Традиції, що ґрунтується на Святому Письмі та поки що не знайшли повного викладу у зазначеному документі.

Повертаючись до аналізу “соціального вчення” юдаїзму, слід зазначити, що до певного часу єврейську громаду взагалі мало цікавило життя навколишнього світу. Єдине, що мало принципове значення – життя всередині громади. Такий стан справ продовжувався аж до того моменту, коли під впливом Гаскали (єврейського просвітництва) та Великої Французької революції, в юдаїзмі почалися процеси секуляризації, що призвели згодом до його розколу на численні напрямки<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> *Басаури Зюзина Анна Марія*. Ортодоксія и светское образование: от запретов к слиянию. – Електронний ресурс. Режим доступу [10.05.2010]:<http://www>

Що до католицької церкви, то освітньо-виховна робота виступає одним із пріоритетних напрямів діяльності Апостольського престолу релігійного характеру, поруч із євангелізацією народів, благодійництвом, екуменічним та міжрелігійним діалогом<sup>22</sup>. Більш того – своє право на освіту і виховання католицька церква виводить з посланництва Ісуса Христа, який, з'являючись апостолам, промовляє: “Дана Мені всяка влада на небі й на землі. Тож ідіть, і навчіть всі народи, хрестячи їх в Ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа, навчаючи їх зберігати все те, що Я вам заповів. І ото, Я перебуватиму з вами повсякденно аж до кінця віку!” (Мат. 28:18-20). Таким чином, саме освітньо-виховна місія церкви дає початок чи не всій її суспільній діяльності.

Сучасна концепція католицького виховання була сформульована під час роботи II Ватиканського собору (1962–1965 рр.) та викладена у декларації “Про християнське виховання”, (1965). Основні концептуальні засади професійної освіти священників викладені у декреті “Про священницький вишкіл” (1965).

У декларації “Про християнське виховання” сформульовано основну ціль виховного процесу: “Справжнє виховання має на меті становлення людської особистості з огляду на її найвищу ціль і одночасно на благо суспільства, членом якого є людина і в обов'язках якого вона, ставши дорослою, прийматиме участь”<sup>23</sup>.

Важливо, що у визначенні мети виховного процесу церквою не декларується своє виключне право на здійснення цього процесу: згідно наведеного формулювання будь-яка виховна система, не залежно від того, хто забезпечуватиме її реалізацію, церковні чи державні інституції, може бути “справжньою” за умов дотримання зазначених вимог та прагнення до визначеного ідеалу.

Декларація проголошує основоположні принципи християнського виховання:

---

religion.in.ua/main/analitica/3862-ortodoksiya-i-svetskoe-obrazovanie-ot-zapretov-k-sliyaniyu.html

<sup>22</sup> *Іоанн Павел II*. Апостольское послание “Novo millennio ineunte”(“Вступая в новое тысячелетие”), 6 января 2001г.[Ел. ресурс]. – Режим доступа: <http://www.catholic.ru/lib/novo.html>; *Іван Павло II*. Апостольське послання “Tertio millennio advenietae”(“Наближення третього тисячоліття”), 10 листопада 1994 р. – Львів: Свічадо, 1997. – 63 с.

<sup>23</sup> Декларация о христианском воспитании (Gravissimum Educationis) // Второй Ватиканский собор. Конституции, декреты, декларации. – Брюссель: “Жизнь с Богом”, 1992. – С.453–468. – С.455-456.

1. Визнання невід'ємного права всіх людей на виховання: це право “є в кожній людині, незалежно від її походження, суспільного стану та віку, оскільки всім людям притаманна гідність особистості”<sup>24</sup>.
2. Право на християнське виховання для всіх християн<sup>25</sup>.
3. Право батьків бути першими та головними вихователями власних дітей<sup>26</sup>. Сім'я виступає першою школою соціальних чеснот, що їх потребує кожне суспільство.

У християнській родині, згідно поглядів католицької церкви, виховання повинно включати навчання вірі, адже сама сім'я в такому випадку виступає як спільнота, наділена благодаттю таїнства шлюбу та приймаюча його обов'язки, а тому вже змалку пропонується вчити дітей пізнанню та вшануванню Бога та любові до ближнього згідно віри, прийнятої при хрещенні. Церква також наголошує на необхідності допомоги родині у цій справі та закликає громадянське суспільство, розвивати справу виховання молоді, “боронити права батьків та інших осіб, що приймають участь у виховній справі й усіляко їм допомагати, за принципом допоміжного обов'язку брати на себе справу виховання за недостатньої ініціативи батьків”, враховуючи при цьому їхні побажання<sup>27</sup>.

Сама церква пропонує допомогу в справі освіти та виховання через заснування мережі власних освітньо-виховних установ, серед яких: католицькі школи, вищі інститути релігійних наук та католицькі університети, положення щодо основних засадничих принципів роботи яких також визначаються у декларації. Окрім цього у деяких Європейських ВНЗах існують церковні факультети. З багатьма європейськими (і не лише) державами діяльність Католицьких навчальних закладів регулюється Конкордатами – особливими угодами між Державою та Католицькою Церквою, які носять характер міжнародних юридичних документів. Зокрема, існують три обов'язкові моменти, які закріплюються у таких угодах: 1) визнання Державою статусу юридичної особи за Церквою; 2) право батьків обирати спосіб виховання для своїх дітей; 3) можливість утворювати католицькі школи, які, за певних умов, визнаються Державою і

<sup>24</sup> Там же. – С.456.

<sup>25</sup> Там же. – С.457.

<sup>26</sup> Там же. – С.458.

<sup>27</sup> Декларация о христианском воспитании (Gravissimum Educationis) // Второй Ватиканский собор. Конституции, декреты, декларации. – Брюссель: “Жизнь с Богом”, 1992. – С.453–468. – С.458.

мають такі самі права та обов'язки, як і державні школи. Наголошуючи на своєму праві щодо освіти та виховання у світській школі, католицька церква не заперечує аналогічного права, притаманного іншим релігіям, стверджуючи, що “не шукає для себе в конкордаті привілеїв перед іншими конфесіями, бо те, чого вона хоче для своїх віруючих, того ж бажає й іншим конфесіям”<sup>28</sup>.

Ситуація, що історично склалась в освітній галузі юдаїзму, обумовлена деякими специфічними особливостями єврейської традиції, менталітету та історико-соціальних умов. Унікальною особливістю юдаїзму є вимога навчання від кожного віруючого, що виступає “прямим релігійним обов'язком, вимогою, направленою до кожного єврея”. Такий стан речей є цілком природнім, враховуючи, що “юдаїзм базується на трьох основних поняттях”:

1. “Емуна”, яке частіше за все перекладається як “віра”, хоча в залежності від контексту, може позначати теологію або світогляд;
2. “Маасе”, тобто “справи, вчинки”, що, як правило, діляться відповідно до норм “так потрібно чинити” і “так не можна”;
3. “Лімуд”, що означає “навчання”.

Всі євреї зобов'язані навчатись та мають право це робити. І хоча на практиці це положення не завжди реалізується сповна, “стосовно більшості єврейського населення це передписання Закону реалізовувалось на практиці завжди, в усі часи”<sup>29</sup>. В якості ілюстрації такого принципу А. Штейнзальц наводить приклад дискусії, описаної в Талмуді приблизно 1800 рр. тому: що робити з відомостями, отриманими від свідка, який не може підписати, завізувати власні свідчення? Щойно проблема знаходить вирішення, як починається наступна дискусія: а яким чином взагалі сталося можливим, що єврейська дитина не здатна поставити підпис? Відповідь на це питання доволі симптоматична: ця дитина виховувалась у неєврейському середовищі, серед неєвреїв<sup>30</sup>.

Таким чином проявляється спрямованість єврейської освітньої системи на ріст “якості народу”, що є єдино-можливою метою, яка може через

<sup>28</sup> *Етерович. М.*, архієп. Дорогами України: Пасторальна діяльність Апостольського Нунція в Україні Миколи Етеровича (1999-2004) / Микола Етерович. – Львів: Свічадо, 2007. – 556 с. – С.504.

<sup>29</sup> *Штейнзальц Адин.* Еврейское образование. / Адин Штейнзальц – Електронний ресурс. Режим доступу [10.05.2010]://<http://www.lechaim.ru/ARHIV/194/shteyn.htm>

<sup>30</sup> Там же.

покращення якості освіти призвести до націлення суспільства на максимізацію людського потенціалу<sup>31</sup>.

Важливою особливістю єврейської педагогічної традиції є наявність тісного зв'язку між домашньою та шкільною освітою. Родина не просто приймала участь у підготовці дітей до школи. Вже з раннього дитинства починалось навчання дітей, яке не припинялось і тоді, коли діти вже відвідували школу. Взаємозв'язок навчання в родині, спільноті (синагозі) та у школі забезпечувався єдиним для всіх порядком читання Танаху, в основі якого був покладений принцип читання Тори за недільними розділами у відповідності до єврейського календаря. Цікаво, що поява та розвиток єврейської школи ніяк не відобразились на фундаментальному для юдаїзму принципі, який полягає у тому, що головна відповідальність за освіту сина лежить на батькові<sup>32</sup>.

В основі юдейської суспільної доктрини, як і в доктринах християнських церков, лежить релігійна антропологія. Це випливає з Писання, згідно якого людина створена за образом та подобою Бога, а, отже, повинна бути подібною до нього у своїй діяльності, що передбачає слідування Божественному моральному закону та постійне прагнення добра. В юдаїзмі головна увага приділяється поведінці людини, виходячи з цінностей Святого Письма, Письмового та Усного.

Аналізуючи юдейський та католицький підходи до організації освітньо-виховного процесу, можна побачити, принаймні, деякі спільні риси:

- визнання права кожної людини на освіту та виховання, а також визнання виключного значення цього процесу для розвитку світового співтовариства;
- відведення сім'ї та батькам виключного значення та першого права на освіту та виховання своїх дітей.

Ставлення до світської освіти є одним із "каменів спотикання" навіть між різними напрямками ортодоксального юдаїзму, тому, зважаючи

---

<sup>31</sup> Зеев-Гольдин. В. Еврейская педагогическая традиция (взгляд изнутри). / Владимир Зеев-Гольдин – Электронный ресурс. – Режим доступа [10.05.2010]://[http://babylib.by.ru/publication/vospitanie/evreyskaya\\_ped\\_tradiciya.html](http://babylib.by.ru/publication/vospitanie/evreyskaya_ped_tradiciya.html)

<sup>32</sup> Шнайдер И. Особенности сочетания формального и неформального в еврейском образовании. / Иона Шнайдер // Педагогические чтения. – Электронный ресурс. - Режим доступа [10.05.2010]://[http://www.judaicaru.org/metoda/metoda\\_hinuh.html](http://www.judaicaru.org/metoda/metoda_hinuh.html)

на обсяг роботи, ми не ставимо за мету їх детальний розгляд. Зазначимо лише, що відповідно поглядів, викладених в “Основах...”, можна говорити про наступні моменти, які є близькими до католицького погляду на предмет освіти:

- 1) надання особливого пріоритету релігійній освіті перед світською (не применшуючи при цьому ролі та значення останньої та визнаючи необхідність її розвитку);
- 2) визнання необхідності та готовності до співпраці із державою в освітньо-виховній галузі;
- 3) визнання права представників інших релігійних конфесій, етнічних та культурних груп на забезпечення релігійної освіти та виховання відповідно до світогляду тощо<sup>33</sup>.

Проте такі погляди (принаймні, перші два пункти) різко контрастують з переконаннями представників ультра-ортодоксального юдаїзму, які, визнаючи пріоритет релігійної освіти, вважають за необхідне, тим не менше, звести до мінімуму контакти з сучасним навколишнім (неєврейським) світом, який розглядається ними як сповнений пороків, від якого слід максимально відмежуватися<sup>34</sup>.

Як бачимо, не дивлячись на досить відмінні, з першого погляду, ставлення до організації освітньо-виховного процесу у юдеїв та католиків, при більш ретельному дослідженні суспільного вчення юдаїзму та католицизму виявляємо багато спільного у основоположних для зазначеної проблематики питаннях. Очевидно, що наявність спільних поглядів на окремі питання організації процесів освіти, виховання та суспільного вчення в цілому полягає у тому, що соціальні погляди обох релігій впливають зі спільного джерела – Біблії. І хоча юдеї не визнають своє Святе Письмо “Старим Завітом”<sup>35</sup> (як, зрештою, і не визнають християнського Нового Завіту, у якому християнам даються нові Заповіді Блаженства, які мають для останніх пріоритетне значення та відсувають запові-

<sup>33</sup> Основы социальной концепции российского иудаизма – Электронный ресурс. Режим доступа [10.05.2010]:<http://www.archipelag.ru/agenda/strateg/konfess/conception/judaism/>

<sup>34</sup> *Басаури Зюзина Анна Мария*. Ортодоксия и светское образование: от запретов к слиянию. – Электронный ресурс. Режим доступа [10.05.2010]:<http://www.religion.in.ua/main/analitica/3862-ortodoksiya-i-svetskoe-obrazovanie-ot-zapretov-k-sliyanuyu.html>

<sup>35</sup> Основы социальной концепции российского иудаизма – Электронный ресурс. Режим доступа [10.05.2010]:<http://www.archipelag.ru/agenda/strateg/konfess/conception/judaism/> – Гл.2.



ді “Старого” Завіту на другий план), та не дивлячись на усі розходження між цими релігіями, їхні догматичні, а, відповідно, суспільні вчення мають спільні витоки, що залишається вагомим фактом та відображається на їхніх суспільних доктринах. До того ж, мета соціальних устремлінь юдаїзму та християнства, по суті, однакова: побудова справедливого, гідного людини суспільства. На нашу думку, подальше вивчення та співставлення суспільних доктрин юдаїзму та католицької церкви сприятиме розгортанню міжрелігійного діалогу та сприятиме пошуку шляхів співпраці в соціальній площині.

Адже історія взаємовідносин народу Ізраїлю та християнського світу, хоч і “напоєна кров’ю та сльозами <...> знає, Слава Богу, і постійні намагання простити, зрозуміти, прийняти один одного”<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> *Ратцингер Й.* (Бенедикт XVI) Многообразие религий и единый завет. / Йозеф Ратцингер; [пер. с нем]. – Библийско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2007. – 130 с. – С.23.

## ХРИСТИЯНСЬКО-ЮДЕЙСЬКИЙ ДІАЛОГ У ХХ СТОЛІТТІ: ЕКУМЕНІЧНИЙ КОНТЕКСТ

Довгий час християнсько-юдейські відносини розвивалися під знаком богословських війн та конфронтації. Однак гіркий досвід першої пол. ХХ ст. став каталізатором якісного переосмислення міжрелігійних взаємин, важливе місце у якому займає переоцінка діалогу між християнами та юдеями. Вона розпочалася вже у перші місяці після Другої Світової війни. Так, починаючи вже з 1945 р. питання духовної відповідальності за ту атмосферу, що призвела до нацистського геноциду та необхідність засудження антисемітизму постали в числі перших на порядку денному багатьох міжнародних та національних релігійних організацій<sup>1</sup>. Вслід за гучними заявами було створено ряд спільних християнсько-юдейських комісій, метою яких стало вивчення стану, проблем та шляхів оптимізації взаємин між релігіями та їх послідовниками на різних рівнях.

Дослідженню діалогу християн та юдеїв присвячено багато наукових досліджень, серед яких варто відмітити праці таких авторів, як:

Пінхас Полонський<sup>2</sup>,  
Шімон Редліх<sup>3</sup>,

<sup>1</sup> Иудейско-христианский диалог. Словарь-справочник / [под. ред. Леона Кленецкого и Джеффри Вайгодера]. – М., Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – С.133.

<sup>2</sup> Полонский П. Изменение отношения к иудаизму в христианской теологии в наше время (влияние Катастрофы и создания Государства Израиль на иудео-христианские взаимоотношения) [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.machanaim.org/philosof/chris/changes.htm>; Полонский П. Создание условий для еврейско-христианского диалога в современном мире [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.machanaim.org/tor&life/probl/dialog.htm>

<sup>3</sup> Редлих Ш. Моральные принципы в повседневной действительности: митрополит Андрей Шептицкий и евреи в период Холокоста и Второй мировой войны [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.jcrela->

Юрій Табак<sup>4</sup>,  
Адін Штейнзальц<sup>5</sup>,  
Сергій Гаккель<sup>6</sup>.

Мета статті – дослідити основні етапи та напрямки розвитку християнсько-юдейського діалогу у контексті організаційного розвитку екуменічного руху. Реалізація мети забезпечується шляхом виконання поставлених завдань: дослідити основні віхи розвитку діалогу християн та юдеїв у ХХ ст.; визначити ключові напрямки розвитку діалогу юдеїв та християн після Голокосту; окреслити проблеми та перспективи їх співпраці в рамках сучасного екуменічного руху.

Полеміка між християнами та юдеями має досить тривалу історію, проте, говорити про початок діалогу можна лише починаючи з другої пол. ХХ ст. В 1946 р. в Оксфорді відбулася перша офіційна спроба початку діалогу, продовженням якої стала зустріч представників віруючих обох сторін (19 країн світу) у Сілізберзі (Швейцарія) влітку 1947 р. Мета зустрічей: виразити глибоку скорботу за жертвами Голокосту та підтвердити рішучу готовність боротися з антисемітизмом; сприяти налагодженню взаємин між юдеями і християнами. Результатом зустрічей стало створення Міжнародної ради християн та юдеїв (International Council of Christians and Jews) – МРХЮ – та прийняття Десяти Сілізберзьких тез, що визначили основні напрямки діяльності Ради. Сьогодні МРХЮ – одна з найбільших міжнародних релігійних організацій, на яку покладаються наступні завдання:

- укріплення християнсько-юдейського та християнсько-юдейськомусульманського міжрелігійних діалогів;
- вивчення етико-релігійних принципів авраамічних релігій як основи для попередження та вирішення міжрелігійних, міжрасових і міжнародних конфліктів;
- викорінення стереотипів, дискримінації, расизму і зловживання релігією для національного і політичного панування;

---

tions.net/ru/?item=2883

<sup>4</sup> Табак Ю. Иудейско-христианские отношения // [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://berkovich-zametki.com/Nomer25/Tabak1.htm>

<sup>5</sup> Штейнзальц А. Авраамические религии: возможен ли диалог? / Адин Штейнзальц // [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.jcrelations.net/ru/?item=3184>

<sup>6</sup> Гаккель С. Как соотносится западное богословие «после Освенцима» с сознанием и богослужением Русской православной церкви? [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://berkovich-zametki.com/Nomer9/Gackel1.htm>

- сприяння зміцненню толерантності і взаємоповаги між конфесіями;
- розгляд питань в галузі прав людини і людської гідності, закріплених в традиції юдаїзму і християнства;
- організація наукових досліджень, здійснення інформаційно-просвітницької діяльності на всіх рівнях, включаючи університети і духовні семінарії;
- заохочення до міжрелігійного взаєморозуміння.

У липні 2009 р. в Берліні відбулася чергова конференція МРХЮ присвячена підведенню підсумків практичної реалізації Сілізберзьких тез та їх оновлення відповідно до вимог часу. Учасники зустрічі звернулися до юдеїв та християн всього світу (документ «Час переоцінки: дванадцять берлінських тез»<sup>7</sup>) із закликом подальшого розвитку християнсько-юдейського діалогу в наступних напрямках:

З християнської сторони:

1. Боротьба з релігійною, расовою та будь-якими іншими формами антисемітизму, в тому числі й на богословському, літургичному і катехітичному рівнях (підкреслюючи досягнення найновіших досліджень про спільні витоки юдаїзму та християнства; виступаючи проти неправильного християнського прочитання біблійних текстів).
2. Розвиток міжрелігійного діалогу на засадах довіри та рівності.
3. Розвиток теологічних уявлень про юдаїзм, які утверджують його самоцінність.
4. Молитва про мир для Єрусалиму.

З юдейської сторони:

5. Визнання прагнення багатьох християнських громад наприкінці ХХ ст. змінити своє ставлення до юдеїв (вивчаючи зміни, що відбуваються в ході діалогу, включаючи основні достовірні відомості про християн до освітніх навчальних планів).
6. Перегляд юдейських текстів та літургії у світлі змін в сучасному християнстві.
7. Розрізнення неупередженої критики Ізраїлю та антисемітизму.

<sup>7</sup> Время переоценки: двенадцать берлинских тезисов // [Электронный ресурс] // Режим доступа: [http://www.jcrelations.net/ru/twelve\\_points\\_russ.PDF](http://www.jcrelations.net/ru/twelve_points_russ.PDF)

8. Надання підтримки державі Ізраїль, коли вона реалізує свої ідеали, проголошені в основоположних документах, вирішуючи ті ж завдання, що й інші народи світу.

З обох сторін:

9. Укріплення міжрелігійної та інтеркультурної освіти (долаючи негативний образ «іншого», підтримуючи соціальні акції, спрямовані на реалізацію спільних цінностей, заохочуючи до спільного вивчення релігійних текстів, сприяючи викориненню негативних стереотипів у освітньому процесі).
10. Укріплення міжрелігійної дружби та співпраці, а також сприяння утвердженню соціальної справедливості в сучасному глобальному світі (визнаючи рівні права всіх віруючих незалежно від їх релігії, статі та сексуальної орієнтації; сприяючи політичному та соціально-економічному благополуччю кожної людини).
11. Розвиток діалогу з політичними та економічними структурами.
12. Співпраця з усіма, чия діяльність пов'язана із захистом навколишнього середовища (виховання турботливого ставлення до навколишнього середовища та відповідального ставлення до природних ресурсів)<sup>8</sup>.

Іншою важливою інституцією в межах якої провадиться християнсько-юдейський діалог є Всесвітня Рада Церков (ВРЦ). Витоки організаційного оформлення діалогу, як і самого екуменічного руху досить тісно пов'язані з місіонерською діяльністю християн, зокрема з діяльністю Міжнародної місіонерської ради (ММР). У 1927 р. ММР сформувала Комітет з питань християнського підходу до євреїв, для координації роботи різних місіонерських організацій та груп. Комітет проіснував 34 роки. У 1961 р. Комітет з питань християнського підходу до євреїв, у складі Міжнародної місіонерської ради, ввійшов до складу ВРЦ. При вступі до ВРЦ Комітет було реорганізовано, нова структура отримала назву Комітету із зносин церкви з єврейським народом. Хоча ідеї реформування комісії були закладені ще на Амстердамській асамблеї 1948 р., що ухвалила декларацію «Християнське відношення до юдеїв», яка проголошувала необхідність налагодження повноцінного діалогу між двома релігіями.

Проте, практичні зрушення у цій справі починаються лише після офіційної відмови від місіонерського підходу до юдейських громад Церков-

---

<sup>8</sup> Время переоценки: двенадцать берлинских тезисов // [Электронный ресурс] // Режим доступа: [http://www.jcrelations.net/ru/twelve\\_points\\_russ.PDF](http://www.jcrelations.net/ru/twelve_points_russ.PDF)

членів ВРЦ. Затверджений Виконавчим комітетом ВРЦ у липні 1982 р., документ «Екуменічний підхід до юдейсько-християнського діалогу» був рекомендований для вивчення і запровадження в життя всіх християнських Церков. За словами Пінхаса Полонського, саме відмова від місіонерського підходу до юдеїв та розвиток теології взаємодоповнення поклали початок можливості ведення справжнього діалогу та конструктивної співпраці<sup>9</sup>.

Сьогодні, християнсько-юдейський діалог ведеться також і на рівні окремих християнських конфесій. Так важливою віхою розвитку діалогу католиків та юдеїв стало засудження II Ватиканським Собором у Декларації «В наші часи» («*Nostra Aetate*», 1965 р.) антисемітизму та відкидання звинувачення євреїв у смерті Ісуса Христа. В подальшому положення цього документу були конкретизовані та розвинуті в окремих «Рекомендаціях». Важливим кроком у розвитку діалогу стало вибачення Папи Івана Павла II за гріхи християнської Церкви.

Серед значущих здобутків розвитку діалогу відмітимо прийняття екуменічною групою відомих американських учених – протестантів та католиків – документу «Священний обов'язок. Про новий підхід християнського віровчення до юдаїзму та єврейського народу» (2000 р.)<sup>10</sup>. Автори документу наголошують на визнанні абсолютної самоцінності та самодостатності юдаїзму, рішуче відкидають будь-які претензії християн на місіонерство, засуджують розвиток всіх форм антисемітизму та анти-юдаїзму.

На аналогічних засадах побудовані заяви Альянсу Баптистів «Про юдейсько-християнські відносини»<sup>11</sup>, Європейської лютеранської комісії з проблем Церкви та єврейського народу (European Lutheran Commission

<sup>9</sup> Полонский П. Изменение отношения к иудаизму в христианской теологии в наше время (влияние Катастрофы и создания Государства Израиль на иудео-христианские взаимоотношения) [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.machanaim.org/philosof/chris/changes.htm>

<sup>10</sup> Священный долг. О новом подходе христианского вероучения к иудаизму и еврейскому народу. (Декларация Группы христианских ученых - исследователей христианско-иудейских отношений (США) (Christian Scholars Group on Christian-Jewish Relations) 1 сентября 2002) // [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.jcrelations.net/ru/?item=1595>

<sup>11</sup> A Statement on Jewish-Christian Relations from the Alliance of Baptists (April 25, 2003) [Electronic resource] // Mode of access: <http://www.jcrelations.net/en/?item=2048>

on the Church and the Jewish People) «Про антисемітизм»<sup>12</sup>, Конференції Європейських Церков та Ради Європейських Єпископських Конференцій «Єкуменічна хартія. Напрями зростання співробітництва між церквами в Європі»<sup>13</sup>.

Налагодження діалогу між православними церквами та юдейськими общинами розпочалося з 70-х рр. минулого століття, початком цього процесу стало проведення першої академічної конференції представників вселенського православ'я та юдаїзму. Важливу роль для розвитку діалогу зіграло послання Алексія II «Ми маємо бути єдиними з юдеями...» (Послання до групи представників єврейської общини США, 1991 р.)<sup>14</sup>, в якому Московський Патріарх наголошував на значній історії взаємин православних та юдеїв, закликав до поширення ідеалів миру та любові між представниками обох релігій: «бо як Бог наш є єдиним Отцем для всіх людей, так і мир (шalom) від Нього є єдиним та нероздільним для всіх Його чад»<sup>15</sup>. Останні двадцять років позначилися відносно інтенсивним розвитком діалогу між православними та юдеями: систематично проводяться спільні з'їзди, конференції та консультації. Однак, варто зауважити, що їх результати і досі залишаються здобутком невеликої частини церковних та світських інтелектуалів. На більшості зустрічей представників обох релігій, як правило, «присутні посланці від православної церкви Греції, де проживає всього 6 тисяч євреїв, а не Руської православної Церкви <...>, в якій живуть сотні тисяч євреїв»<sup>16</sup>.

Загалом, розвиток діалогу між християнами та юдеями ведеться значною мірою за ініціативи християнської сторони. Історично першим і, нажаль, поки що єдиним документом, що визначає ставлення юдеїв до

<sup>12</sup> Statement on Antisemitism (European Lutheran Commission on the Church and the Jewish People (LEKKJ)) [Electronic resource] // Mode of access: <http://www.jrelations.net/en/?item=2301>

<sup>13</sup> Єкуменічна хартія. Напрями зростання співробітництва між церквами в Європі // [Електронний ресурс] - Режим доступу: [http://www.ednistcerkvy.org.ua/index.php?option=com\\_content&task=view&id=27&Itemid=18](http://www.ednistcerkvy.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=27&Itemid=18)

<sup>14</sup> Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси «Мы должны быть едины с иудеями...» (Послание группе представителей иудейской общины США, 1991 г.) [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.jrelations.net/ru/?id=1592>

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Членов М. Россия и Израиль: Православное христианство и иудаизм [Электронный ресурс] // Режим доступа: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/comparative\\_bogoslov/Article/\\_Chl\\_Rosslzr.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/comparative_bogoslov/Article/_Chl_Rosslzr.php)

християн стала Юдейська декларація про християн і християнство «Дабру Емет» («Говоріть правду», 2002 р.). Визнаючи людську неспроможність у подоланні відмінностей між християнами та юдеями, автори документу закликають всіх до співпраці в справі збереження миру та справедливості. «Євреї і християни, кожен по-своєму, бачать гріховність цього світу, що виявляється в гоніннях, убогості, в деградації людини і її стражданнях. Хоча справедливість і мир, кінець кінцем, дарує Бог, наші загальні зусилля, спільно з іншими общинами віри, допоможуть встановити Царство Боже, на яке ми сподіваємося і до якого прагнемо. Кожен окремо і всі разом, ми повинні прагнути до того, щоб на землю прийшли мир і справедливість»<sup>17</sup>. Документ визначає такі ключові положення у ставленні юдеїв до християн:

1. Євреї і християни поклоняються одному Богові.
2. Для євреїв і християн авторитетною є одна єдина Книга – Біблія (яку євреї називають «ТаНаХ», а християни – «Старий Завіт»).
3. Християни проявляють пошану до права єврейського народу на Землю Ізраїлю.
4. Євреї і християни визнають етичні принципи Тори.
5. Нацизм не був християнським явищем.
6. По-людськи непереборні відмінності між євреями і християнами не зникнуть до тих пір, поки Бог не врятує весь світ, як це обіцяно в Писанні.
7. Нові стосунки між євреями і християнами не підірвуть єврейську традицію.
8. Євреї і християни повинні співпрацювати для підтримки миру та справедливості<sup>18</sup>.

Однак, як зауважує Давид Розен, член організації «Священство за мир» та активний учасник християнсько-юдейського діалогу: «Не слід забувати, що більше дев'яноста відсотків ізраїльських юдеїв ніколи не зустрічалися з християнами, тим більше з сучасними християнами. <...> Більшість ізраїльтян малюють собі образ християнина, виходячи з довгого і сумного історичного досвіду євреїв. <...> Минуле лежить важким тягарем на всіх релігійних общинах нашої країни»<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Дабру Емет. Иудеи о христианах и христианстве // [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.jcrelations.net/ru/?item=1603>

<sup>18</sup> Дабру Емет. Иудеи о христианах и христианстве // [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.jcrelations.net/ru/?item=1603>

<sup>19</sup> Цит. за Христианско-иудейский диалог: межрелигиозные отношения и



Важливим кроком на шляху подолання ворожнечі та протистояння є об'єктивне глибоке вивчення спільної історії. Голокост став спільною трагедією євреїв та християн. Починаючи з 1953 р., за рішенням Кнесету, разом з відкриттям Меморіалу Катастрофи і Героїзму («Яд ва-Шем» в Єрусалимі), Держава Ізраїль відзначає представників усіх національностей та релігій, які під час Голокосту ризикували своїм життям заради порятунку євреїв, званням «Праведник народів світу». Ім'я особи, якій присвоєно цей титул вписується на Стіну Честі в Саду Праведників у «Яд ва-Шемі». Станом на 1 січня 2010 р. це звання отримали 23 226 осіб, причому, приблизно  $\frac{3}{4}$  (18 171 особа) з них належать до п'яти країн світу: Польщі (6 195), Нідерландів (5 009), Франції (3 158), України (2 272) та Бельгії (1 537)<sup>20</sup>. Серед них імена таких християнських діячів як: Марія Скобцова та Дмитро Клепінін (канонізовані Константинопольською Православною Церквою у 2004 р.), Олексій Глаголев, Климентій Шептицький (брат Митрополита Андрія Шептицького) та багато інших.

Досить болюча та складна ситуація склалася навколо присвоєння звання «Праведника народів світу» греко-католицькому митрополитові Андрію Шептицькому. Як зазначається в одному з видань «Яд ва-Шему»: «Митрополит Андрій Шептицький ...організував допомогу євреям уже в перші дні нацистської окупації, ...залучив священників та монахів своєї церкви до порятунку євреїв, в результаті чого з їх допомогою були врятовані до 150 євреїв»<sup>21</sup>. Проте, зважаючи на неоднозначну оцінку позиції Митрополита під час Другої Світової війни (насамперед, підтримка української дивізії СС «Галичина»<sup>22</sup>), йому досі відмовлено у присвоєнні цього звання.

Підводячи підсумок, відмітимо наступні положення.

По-перше, після Другої Світової війни та трагедії Голокосту відбувається якісна переоцінка християнсько-юдейських відносин та гостро постає питання необхідності розвитку міжрелігійного діалогу, у тому числі й в контексті діяльності екуменічних організацій (насамперед, Всес-

---

межрелигиозный диалог в Израиле [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://school.ort.spb.ru/library/torah/shoa/dialog-5-09.htm>

<sup>20</sup> Righteous Among the Nations [Electronic resource] // Mode of access: <http://www1.yadvashem.org/yv/en/righteous/statistics.asp>

<sup>21</sup> Цит. за *Редлих Ш.* Моральные принципы в повседневной действительности: митрополит Андрей Шептицкий и евреи в период Холокоста и Второй мировой войны [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.jcrelations.net/ru/?item=2883>

<sup>22</sup> Там же.

вітньої Ради Церков). Сьогодні основна ініціатива у такому діалозі належить християнським церквам, що відчують відповідальність за трагедію, що сталася з єврейським народом.

По-друге, розвиток християнсько-юдейського діалогу ведеться в наступних напрямках:

- 1) власне релігійний діалог (розвиток теології взаємодоповнення);
- 2) реформування літургії (вилучення антиюдейських та антихристиянських елементів з літургічних текстів, їх конструктивне переосмислення);
- 3) освіта і виховання в дусі поваги та толерантності до представників інших конфесій, сприяння розвитку міжрелігійної та інтеркультурної освіти (долаючи стереотипне ставлення до представників інших релігій, підтримуючи соціальні акції, спрямовані на реалізацію спільних цінностей, заохочуючи до спільного вивчення релігійних текстів, об'єктивного прочитання спільної історії, організовуючи спільні школи толерантності).
- 4) спільна соціально-благодійна робота.

I, насамкінець, по-третє, означимо основні перешкоди на сучасному етапі розвитку християнсько-юдейського діалогу:

- а) стереотипне прийняття християнами юдеїв та юдеями християн (наприклад, єврейська змова, кривавий навіг);
- б) канонізація осіб, що викликають протилежне сприйняття учасників діалогу (наприклад, Хосе Марія Ескрива де Балагер, Папа Пій XII); суперечлива оцінка національних та релігійних героїв (наприклад, Б. Хмельницький, А. Шептицький);
- в) ізраїльсько-палестинський конфлікт (позиції ряду церков у цьому питанні розходяться, однак, ряд протестантських церков (Пресвітеріанська церква США, Англіканська церква, Об'єднана церква США) засудили «окупацію палестинських земель» Ізраїлем, до їх бойкоту приєдналася і Всесвітня Рада Церков);
- г) значний розрив між офіційною позицією представників релігійних організацій та основною масою віруючих.

## ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

**Басаури Зюзіна Анна Марія** (Київ) – директор Центру дослідження юдаїзму МГО «Молодіжна Асоціація релігієзнавців», викладач кафедри культурології Національного педагогічного університету ім. М.П. Драгоманова.

**Білоножко Євген** (Київ) – асистент на кафедрі філософії Київського національного економічного університету ім. Вадима Гетьмана, канд. філос. наук.

**Васильєв Сергій** (Умань) – аспірант кафедри історії України Уманського державного педагогічного університету ім. Павла Тичини, науковий співробітник Державного історико-архітектурного заповідника «Стара Умань».

**Владиченко Лариса** (Київ) – головний спеціаліст Департаменту державно-конфесійних відносин та забезпечення свободи совісті Держкомнацрелігій, доцент кафедри культурології Національного педагогічного університету ім. М.П. Драгоманова, президент МГО «Молодіжна Асоціація релігієзнавців», канд. філос. наук.

**Гаухман Михайло** (Луганськ) – аспірант кафедри історії України Луганського національного університету ім. Тараса Шевченка.

**Гордєєв Олексій** (Київ) – співробітник ТОВ «СОФТКОМ груп».

**Димерець Ростислав** (Київ) – доцент кафедри філософії Міжнародного Соломонового університету, викладач Міждисциплінарної сертифікатної програми з юдаїки НаУКМА, канд. істор. наук.

**Добродум Ольга** (Одеса) – доцент Одеського національного університету імені І.І. Мечникова, канд. політ наук.

**Каплан Ірина** (Донецьк) – студентка факультету філософії та релігієзнавства Державного університету інформатики і штучного інтелекту, член МГО «Донецька обласна молодіжна асоціація релігієзнавців».

**Кисельов Олег** (Київ) – учений секретар Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, доцент кафедри культурології Національного педагогічного університету ім. М.П. Драгоманова, член правління МГО «Молодіжна Асоціація релігієзнавців», канд. філос. наук.

**Корнійчук Юлія** (Київ) – аспірантка кафедри культурології Інституту філософської освіти і науки Національного педагогічного університету ім. М.П. Драгоманова.

**Кузєв Валерій** (Первомайськ) – викладач Первомайського інституту Одеського національного університету ім. І.І. Мечникова, канд. філос. наук.

**Москаленко Лариса** (Київ) – старший викладач кафедри суспільних дисциплін Київського славістичного університету.

**Романенко Єлизавета** (Київ) – студентка Інституту філософської освіти і науки Національного педагогічного університету ім. М.П. Драгоманова.

**Скрипнікова Софія** (Київ) – аспірантка кафедри культурології Інституту філософської освіти і науки Національного педагогічного університету ім. М.П. Драгоманова.

**Халіков Руслан** (Донецьк) – аспірант кафедри філософії та релігієзнавства Державного університету інформатики і штучного інтелекту, член МГО «Донецька обласна молодіжна асоціація релігієзнавців».

**Хромець Ірина** (Київ) – аспірантка кафедри філософії релігії та релігієзнавства факультету філософії та політології Санкт-Петербурзького державного університету, викладач кафедри культурології Інституту філософської освіти і науки Національного педагогічного університету ім. М.П. Драгоманова, член МГО «Молодіжна Асоціація релігієзнавців».

**Фуркало Вікторія** (Умань) – в.о. доцента кафедри філософії та суспільствознавства історичного факультету Уманського держав-

ного педагогічного університету ім. Павла Тичини, канд. філос. наук.

**Цолін Дмитро** (Острог) – викладач кафедри релігієзнавства Національного університету «Острозька академія», голова секції гебраїстики Лабораторії перекладу сакральних текстів, канд. філ. наук.

**Черноіваненко Віталій** (Київ) – старший викладач кафедри історії Національного університету «Києво-Могилянська Академія», співробітник Науково-дослідного центру орієнталістики ім. Омеляна Пріцака НаУКМА.

**Юрченко Віталій** (Умань) – студент історичного факультету Уманського державного педагогічного університету ім. Павла Тичини.

*Наукове видання*

**ЮДАЇЗМ:  
ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРІЇ  
ТА ВІРОВЧЕННЯ**

**Матеріали Міжнародної молодіжної  
релігієзнавчої школи з юдаїки**

Колектив авторів

*Наукові редактори:*  
Анна Марія Басаурі Зюзіна,  
Віталій Черноіваненко

*Технічний коректор:* Альона Фурта  
*Комп'ютерна верстка:* Сергій Богданець

Для нотаток

Для нотаток