# ОГЛАВЛЕНИЕ

|  |
| --- |
| [**Введение**](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm#_%D0%92%D0%92%D0%95%D0%94%D0%95%D0%9D%D0%98%D0%95)(3)  (в скобках указаны страницы в печатном варианте) |
| **Глава 1. Еврейский религиозный историзм** (33) |
| 1.1.    [Еврейское общество в доиндустриальную эпоху. Формирование основ традиционного еврейского религиозного историзма](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm#_1.1._%D0%95%D0%B2%D1%80%D0%B5%D0%B9%D1%81%D0%BA%D0%BE%D0%B5_%D0%BE%D0%B1%D1%89%D0%B5%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%BE) (33) |
| 1.2.    Модернизация еврейской традиции. Социальные, идеологические и организационные предпосылки становления нового религиозного историзма (58) |
| 1.2.1.   [Перемены в социальной жизни](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm#_1.2.1._%D0%9F%D0%B5%D1%80%D0%B5%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D1%8B_%D0%B2) (58) |
| 1.2.2.   [Перемены в идеологии](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm#_1.2.2._%D0%9F%D0%B5%D1%80%D0%B5%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D1%8B_%D0%B2) (60) |
| 1.2.3.   [Религиозный сионизм](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm#_1.2.3._%D0%A0%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%B3%D0%B8%D0%BE%D0%B7%D0%BD%D1%8B%D0%B9_%D1%81%D0%B8%D0%BE%D0%BD%D0%B8%D0%B7%D0%BC) (71) |
| 1.3.    [Ортодоксальный модернизм р.А.И. Кука. Религиозно-исторические построения неоортодоксов: р. Кук и его современные последователи](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm#_%D0%9E%D1%80%D1%82%D0%BE%D0%B4%D0%BE%D0%BA%D1%81%D0%B0%D0%BB%D1%8C%D0%BD%D1%8B%D0%B9_%D0%BC%D0%BE%D0%B4%D0%B5%D1%80%D0%BD%D0%B8%D0%B7%D0%BC_%D1%80%D0%B0%D0%B2%D0%B0) (75) |
| **Глава 2. Индийский религиозный историзм** (96) |
| 2.1   [Индийское общество в доиндустриальную эпоху. Традиционный индийский взгляд на историю](http://klio.tsu.ru/..%5CIud_Ind2.htm#_2.1._%D0%98%D0%BD%D0%B4%D0%B8%D0%B9%D1%81%D0%BA%D0%BE%D0%B5_%D0%BE%D0%B1%D1%89%D0%B5%D1%81%D1%82%D0%B2%D0%BE) (97) |
| 2.2.   Модернизация индийской традиции. Предпосылки становления новых исторических представлений (109) |
| 2.2.1.   [Перемены в социальной жизни](http://klio.tsu.ru/..%5CIud_Ind2.htm#_2.2.1._%D0%9F%D0%B5%D1%80%D0%B5%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D1%8B_%D0%B2) (109) |
| 2.2.2.   [Перемены в идеологии. Неоведантизм](http://klio.tsu.ru/..%5CIud_Ind2.htm#_2.2.2._%D0%9F%D0%B5%D1%80%D0%B5%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D1%8B_%D0%B2) (113) |
| 2.3 [Религиозно-исторические построения в неоведантизме: С. Вивекананда и Ш.А. Гхош](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm#_2.3._%D0%A0%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%B3%D0%B8%D0%BE%D0%B7%D0%BD%D0%BE-%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%BE%D1%80%D0%B8%D1%87%D0%B5%D1%81%D0%BA%D0%B8%D0%B5_%D0%BF%D0%BE%D1%81%D1%82%D1%80%D0%BE%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D1%8F) (120) |
| [**Заключение**](http://klio.tsu.ru/..%5CIud_Ind2.htm#_%D0%97%D0%90%D0%9A%D0%9B%D0%AE%D0%A7%D0%95%D0%9D%D0%98%D0%95)(166) |
| [**Список источников и литературы**](http://klio.tsu.ru/..%5CIud_Ind2.htm#_%D0%A1%D0%BF%D0%B8%D1%81%D0%BE%D0%BA_%D0%B8%D1%81%D1%82%D0%BE%D1%87%D0%BD%D0%B8%D0%BA%D0%BE%D0%B2_%D0%B8)(177) |

# ВВЕДЕНИЕ

История цивилизаций Востока насчитывает уже не одно тысячелетие. И на всем протяжении этого длительного периода их становления и развития большое влияние на формирование уникального и неповторимого облика каждой из них оказывала религия. Религия определяла как образ жизни, так и образ мышления народов – создателей восточных цивилизаций. Поэтому ее роль в их судьбе трудно переоценить. Что касается аспекта данного влияния, оказавшегося **объектом** моего исследования, то он пока не получил должной разработки в отечественной исторической науке. Вопрос об особенностях **религиозного историзма** находится на пересечении нескольких гуманитарных дисциплин: истории, исторической теории, исторической психологии, культурологии и религиоведения. Он представляет собой очень сложный и чрезвычайно многомерный феномен, ухватить который в виде строгого и однозначного определения представляется задачей весьма нелегкой. И все-таки я попробую предложить некоторый вариант такой дефиниции, которая включала бы в себя максимальное множество проявлений данной формы человеческого сознания. Итак, под религиозным историзмом вообще я предлагаю понимать **представления людей, принадлежащих к той или иной культурной общности, о прошлом, его связи с настоящим и будущим, включенные в состав их религиозного сознания в целом, и определяемые в основных своих параметрах присущей данной общности религиозной системой***.*

Феномен религиозного историзма интересен тем, что здесь, как, пожалуй, нигде более, религиозное сознание вступает в контакт с реальным опытом человека, с опытом пережитого. И преломляясь сквозь призму сакрализованного восприятия действительности, этот опыт оказывается удивительном образом интерпретирован. В нем обнаруживается тот *смысл*, который вне контекста пересечения "профанного" и "сакрального" кажется нам наивным, абсурдным или просто непонятным. Обретение особого *смысла истории* обусловлено уникальной психологической природой религии, обладающей удивительной проникающей в сознание людей силой[[1]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn1" \o "). Как пишет американский социолог и религиовед Р. Белла: «Передаваемые религиозные символы… сообщают нам значения, когда мы не спрашиваем, помогают слышать, когда мы не слушаем, помогают видеть, когда мы не смотрим. Именно эта способность религиозных символов формировать значение и чувство на относительно высоком уровне обобщения, выходящего за пределы конкретных контекстов опыта, придает им такое могущество в человеческой жизни, как личной, так и общественной»[[2]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn2" \o "). Именно возможность адекватным образом воспринять раскрываемый религией *смысл истории*, по моему убеждению, не в последнюю очередь обуславливает ее притягательность для представителей различных цивилизаций и по сегодняшний день. Так, например, знаменитый еврейский историограф и историософ И.-Х. Иерушалми, в своей работе, посвященной еврейской секулярной исторической науке, пишет: «Она была бы действительно еврейской в том случае, если бы, руководствуясь национальной исторической традицией, не отметала с порога саму возможность вмешательства Бога в историю, а по примеру собственного прошлого попыталась проследить это вмешательство и извлечь из него урок. Если бы она не отрицала – часто вопреки очевидности – уникальность еврейского исторического опыта, а попробовала понять и осмыслить эту уникальность. Разумеется, в подобном случае, история была бы чем-то бóльшим, чем академическая дисциплина. Но кто сказал, что она не имеет права быть этим "бóльшим"?»[[3]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn3" \o ").

Религиозный историзм был первой формой исторического сознания[[4]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn4" \o "). Зародившись в глубокой древности, он эволюционировал вместе с развитием общих представлений людей о себе, своей роли и месте в истории. В качестве своеобразного "архетипа" религиозный историзм определяет и многие черты современного мировоззрения. Иногда, будучи имплицитно вкрапленным в представления о движущих силах исторического процесса, или о существующей в основе любого общества системе ценностей. Иногда он даже является основной доминантой той или иной концепции, прямо декларируемой ее автором. Таким образом, религиозный историзм может проявляться как на уровне четко оформленных концептуальных схем, так и на уровне подсознательных установок, вербализуемых в текстах самого различного плана и выявляемых через широкий культурный контекст.

Историческое сознание в целом основано не только на рационально выстроенном историческом знании, но и на историческом чувстве, которое наряду со многими другими сторонами национальной ментальности бывает трудно уловимо и трудно вербализуемо. А при работе с феноменом религиозного историзма следует учитывать и тот факт, что данная форма исторического сознания основана еще и на вере или, можно даже сказать, своеобразном "доверии" к освященным традицией событиям прошлого[[5]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn5" \o "). Отсюда возникают все сложности его рационального понимания. Иррациональность религиозно-исторического сознания находит свое отражение как в осмыслении общего характера исторического процесса, так и в признании (или не признании) реальности конкретных фактов прошлого, о которых могут говорить либо священные книги, либо устная традиция, и которые помимо них не имеют другого источника, подтверждающего то, что данные факты имели место в действительности.

В отечественной историографии на данный момент ощутим явный дефицит работ, посвященных исследованию данного феномена. Большинство авторов, так или иначе задевавшие эту тему в своих исследованиях, рассматривали ее в широком ряду других проблем, в силу чего вопрос нас интересующий не получал у них полного и всеобъемлющего раскрытия. Хотя некоторые существенные шаги в разрешении данной историографической проблемы уже предприняты. Так, недавно в Томске О.И. Ивониной была защищена докторская диссертация специально посвященная одной из форм религиозного историзма[[6]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn6" \o "). Причем основной акцент в работе был сделан именно на тесном переплетении во взглядах рассматриваемых авторов их религиозных представлений с историческими, историософскими и методологическими подходами к прошлому. При этом О.И. Ивонина отмечает эвристический характер религиозного историзма. Так она, в частности, пишет: «Христианское мировоззрение русских религиозных авторов способствовало углублению рефлексии над спецификой исторического, выяснению соотношений альтернативности и безусловности, исторической судьбы и свободы человеческого выбора, творческого и формального… Методологический инструментарий религиозно ориентированной историографии пополнялся за счет традиционно богословских понятий… В свою очередь, обогащение исследовательского арсенала профессиональных историков богословскими и историософскими конструкциями способствовало росту эвристического потенциала исторического занания»[[7]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn7" \o ").

В настоящей диссертации осуществляется очередной шаг по направлению заполнения обозначенного пробела в нашем историописании. При этом спектр рассматриваемых проблем был ограничен территориальными (точнее цивилизационными) и хронологическими рамками. **Целью** работы стало изучение **процесса** **развития еврейского и индийского религиозно-исторического сознания** с момента зарождения, а основной упор был сделан на исследование его особенностей в **период модернизации**, или, по-другому, буржуазной трансформации восточных обществ в XIX-XX вв. Такого рода хронологический разрез позволил осуществить комплексное исследование феномена религиозного историзма в перспективе долгого и короткого времени, выявив в нем оба уровня, которые с определенной долей условности можно определить как "ментальный" и "идеологический"[[8]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn8" \o ").

В анализе характерных черт доиндустриального периода формирования еврейского и индийского религиозно-исторического сознания использованы в основном результаты отечественных и зарубежных исследований в этой области. Религиозный историзм периода буржуазной трансформации восточных обществ рассматривался на основе анализа оригинальных источников, в которых нашли свое отражение как общие историософские построения наиболее ярких его представителей, так и их конкретные историко-культурологичекие описания. Таким образом, построения представителей религиозного историзма периода модернизации анализировались на различных уровнях осуществляемого ими абстрагирования: от конкретно-исторического описания до теоретического обобщения.

В связи с обозначенным выше определением границ предмета исследования встал ряд методологических проблем. Во-первых, можно ли рассматривать факт буржуазной модернизации еврейской традиции как обособленный от более глобального процесса трансформации европейского общества в нововременную эпоху в целом, точнее, как внешне обусловленный этим процессом, а не являющийся его внутренней органичной частью. Полагаю, что подобный подход вполне оправдан. Ибо в составе европейской цивилизации на всем протяжении периода ее традиционного существования еврейское общество рассматривалось обеими сторонами как отделенное некоей метафизической границей, преодолеть которую никакое социально-экономическое взаимодействие в принципе не могло. Иначе говоря, и евреи, и европейцы в течение многих веков и даже тысячелетий сами постоянно отделяли себя друг от друга. Только с началом процесса модернизации появились устойчивые тенденции к идейно-эмоциональному сближению, сопровождавшемуся, правда, и нарастанием у некоторых слоев обоих обществ чувства взаимной антипатии и стремлением во что бы то ни стало остановить происходящие изменения, а если это невозможно, то найти какое-либо радикальное средство "излечения национального организма". Еврейская ультроортодоксия предложила зафиксировать статус-кво, сохранив еврейскую общину в том виде, в каком она существовала в XVIII в., и усилив ее обособленность от окружающего мира; националисты призвали народ к возрождению государства в Палестине. В европейском обществе традиционная юдофобия переросла в расовый антисемитизм, вылившийся в XX в. в ужас немецкого нацизма, приведшего к гибели третьей части мирового еврейства.

Таким образом, мне представляется правомерным отделение даже европейского еврейства от европейской цивилизации и рассмотрение его как самостоятельной этнически-цивилизационной общности[[9]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn9" \o "), берущей свое начало на древнем Ближнем Востоке и сохраняющей черты преемственности основам собственной традиции на протяжении всей ее истории, по крайней мере до начала эпохи буржуазной модернизации.

Вторая проблема состояла в том, что в центре внимания в работе оказались две цивилизации, каждая из которых предстает уникальным культурным феноменом. В связи с этим правомерно может быть поставлен вопрос о наличии между ними таких черт сходства, которые могли бы послужить достаточным основанием для применения при их рассмотрении процедуры компаративистского анализа. Существует ли то ***общее смысловое поле***, на фоне которого метод сравнительно-исторического исследования дает интересные результаты? Попытаемся ниже его очертить.

Прежде всего, отметим, что при рассмотрении любой культурной традиции историк исходит из двух основных позиций. Первая предполагает взгляд на изучаемую культуру как на уникальную и неповторимую. Вторая ставит своей целью определить границы этой уникальности, что можно сделать только путем сопоставительного анализа идей и институтов, существующих в данной культуре с аналогичными по функциям и характеру явлениями, определяющими лицо какой-либо другой одной или нескольких цивилизаций. Основная часть исследований, проводимых в современной ориенталистике, осуществляется пока, главным образом, в рамках решения первой задачи. Поэтому все бóльшую научную актуальность приобретает сегодня разработка второго направления. Тем более что во многих смежных с ориенталистикой дисциплинах, равно как и в современной гуманитарии в целом, все большее значение приобретает идея исторического синтеза, в принципе не достижимого без сравнительно-исторического подхода[[10]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn10" \o "). Ибо только на основании гармоничного сочетания «уникального» и «типического» можно создавать целостную картину прошлого.

Примечательно, что и в еврейской, и в индийской традициях с момента их зарождения наличествовали обе тенденции: стремление к исключительности и установка на универсальный синтез с претензией значимости его результатов для человечества в целом. Поэтому представляется отнюдь не случайным следующее совпадение: на основе и той и другой традиций возникли две мировые религии – христианство и буддизм – соответственно. Но и та и другая религии были отторгнуты породившими их традициями. И на этом перечень черт сходства отнюдь не исчерпывается. Их последовательное изложение считаю необходимым начать с краткого описания процесса формирования еврейской и индийской цивилизаций.

Принято считать, что примерно в XIII в. до н.э. евреи приходят на территорию Палестины. Приходят с безусловно "оптимистическим" настроением как в страну, обещанную им Богом, страну, "текущую молоком и медом". Интересно, что примерно в это же время на территорию Индостана приходят индоарии. И настрой их, запечатленный в ведийских гимнах, совершенно такой же. В нем нет и намека на миро- и жизнеотрицание (черта, выделяемая А. Швейцером как впоследствии определяющая характер индийской традиции[[11]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn11" \o ")), а есть лишь безграничный восторг перед богатой "молоком и медом"[[12]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn12" \o ") природой Индостанского субконтинента. Индоарии, что отражено в их эпосе, приходят, как и евреи, в качестве завоевателей, но, "в силу их праведности", одерживают неизменные победы над местными племенами.

Далее, согласно еврейской традиции, факту завоевания евреями Палестины предшествовало Синайское откровение, в результате которого евреями было получено "совершенное знание Торы", и в Палестину они вступают убежденными монотеистами. В последующем же произошел отход еврейского народа от предписанного им Торой правильного образа жизни, и лишь благодаря деятельности пророков, чье знание божественной истины было уже не столь совершенно, удавалось время от времени восстанавливать единство Всевышнего с избранным Им народом. Однако, по мнению многих историков, радикальные изменения в мировоззрении древних евреев, действительно связанные с деятельностью пророков, а также поддерживавших их таких правителей как цари Езекия и Иосия, начали происходить не ранее VIII в. до н.э.[[13]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn13" \o ") Хотя монотеизм как некое общее "умонастроение" уже витал в воздухе и до того.

Очень похожую картину мы наблюдаем и в Индии. Ведийская религия, представляющая собой на поверхности чистейший политеизм, при внимательном анализе текстов обнаруживает наличие в Ведах ясно прослеживаемой идеи, согласно которой в основании всего мироздания лежит нечто единое (*Тад-Экам*), а сам мир представляет собой единство, существующее в виде множественности. Эта общая религиозная интуиция вылилась примерно в VIII в. до н.э. в достаточно четко оформленную философию Упанишад, согласно которой основой мира является Абсолют (*Брахман*), а мир есть некая творимая им иллюзия (*майя*). При этом мыслители Упанишад вовсе не стремились порвать с ведийским мировоззрением. Напротив, они считали его основой собственной философии, утверждая, что изначальное совершенное ведийское знание было услышано божественными *риши* непосредственно от Бога (*Ишвары*). Впоследствии истинный смысл услышанного[[14]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn14" \o ") все более утрачивался, и задача авторов Упанишад, по аналогии с той, что стояла перед библейскими пророками, открыть его вновь[[15]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn15" \o ").

Вернемся опять в Палестину. Безусловно, евреи при всей радикальной новизне их мировоззрения не могли совершенно отрешиться от того общекультурного ближневосточного контекста, в котором оно формировалось. Данный контекст[[16]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn16" \o ") представлял собой сплав идей, сформулированных в рамках египетской, ханаанской и в еще большей степени месопотамской[[17]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn17" \o ") цивилизаций в III – II тыс. до н.э.

Что касается индоариев, то и они не были первыми носителями культуры на Индостанском субконтиненте. Их приходу предшествовало длительное существование в III – начале II тыс. до н.э. на данной территории Индской цивилизации, влияние которой на арийскую культуру также невозможно отрицать.

Таким образом, в истории становления и еврейской и индийской цивилизаций мы обнаруживаем ряд черт, которые удивительным образом роднят их между собой. Однако приведенным выше перечнем список общих для них характеристик не исчерпывается. Проводя сравнение между еврейской и индийской традициями, мы можем обратить внимание также на поразительную идеологическую пластичность, свойственную им обеим, особенно на раннем этапе их истории, и проистекающий отсюда широчайший внутренний плюрализм. Они обе оказались способны вбирать в себя самые разные религиозно-философские подходы и концепции, но при всем том сохранять структурную целостность, определяемую иерархической соподчиненностью идейных форм. Индийскую и еврейскую традиции роднит между собой и наличие слоя людей, основным видом деятельности которых было изучение священных текстов, их интерпретация и трансляция их смыслов на широкие слои общества. Еврейские мудрецы, законоучители, раввины и индийские брахманы, отшельники и аскеты сформировали внутри своих культур представление о самоценности знания для внутреннего духовного совершенствования, а об учебе – как о необходимом элементе культовой (шире – мироустроительной) практики.

И в той и в другой культурных традициях очень большое значение придавалось соблюдению различного рода ритуальных предписаний. Это выражалось в том, что практически все сферы деятельности человека с момента его рождения (или даже зачатия) и до самой смерти были пронизаны ритуалом и идеей ритуальной чистоты. О значении данного факта подробно речь пойдет в основной части работы. Сейчас лишь вкратце изложу некоторые положения приводимого ниже объяснения. Как представляется, стремление сакрализовать все жизненные проявления говорит о том, что и евреи и индийцы воспринимали саму жизнь человека как грандиозный ритуал, главным содержанием которого является непрерывное служение Богу. Это в свою очередь свидетельствовало о мистическом восприятии связи между Богом и человеком: любое, даже самое что ни на есть материальное действие последнего, имеет высокий духовный смысл, а потому требует к себе соответствующего отношения. При этом в обеих традициях наблюдалось гармоничное соотношение духовного и материального. Одно никогда не подавляло другое. В еврейской традиции это ярко выражено формулой: «*Без хлеба нет Торы, а без Торы нет хлеба*», в индийской – принципом гармоничного сочетания четырех жизненных ценностей: *дхарма* (долг, обязанности перед обществом), *артха* (польза, выгода), *кама* (любовное наслаждение) и *мокша* (духовное освобождение, уход из этого мира).

Есть еще ряд черт сходства, объяснить которые, на мой взгляд, можно тем, что в обеих традициях с определенного момента времени все бóльшую роль начинают играть такие мистические религиозно-философские школы как Каббала в одной и Веданта в другой, поразительная общность идей которых и станет предметом нашего дальнейшего рассмотрения. При этом наши рассуждения будут строиться во многом в развитие идей, высказанных в одном из последних исследований замечательного российского историка-востоковеда Е.А. Торчинова[[18]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn18" \o "). «Религии мира: Опыт запредельного» – это, по словам самого автора, – первая в отечественной, а в значительной степени и в мировой науке, попытка представить религию в качестве целостного психологического феномена, исходя из нового подхода к истолкованию глубинного религиозного опыта, основы которого были заложены представителями школы трансперсональной психологии С. Грофа[[19]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn19" \o ").

Наше внимание будет обращено, прежде всего, на главу, озаглавленную Евгением Алексеевичем «Каббала и Восток», где автор проводит многочисленные параллели между иудейским мистицизмом и индийской религиозной философией. На мой взгляд, это одно из самых интересных мест монографии. Автору действительно удается показать поразительное сходство явлений, рожденных в столь отличных друг от друга культурных традициях, проявившееся в единстве их представлений о Боге, о мире, о времени и о человеке. Однако, что касается последнего сюжета, то именно в его раскрытии, как мне кажется, Е.А. Торчинов не сумел ухватить то главное, что действительно чрезвычайно роднит между собой оба рассматриваемые им направления религиозной мысли, а именно то, каким образом Каббала и Веданта определяют характер деятельности человека в мире и ее смысл.

Итак, как совершенно справедливо отмечает Е.А. Торчинов, и в учении Каббалы, и в учении Веданты Абсолют, как Он есть по истине, совершенно неопределим, бескачественен и невыразим. Это четко прослеживается в Его обозначениях: в Каббале – это «*Эйн Соф*» (бесконечность), а тексты Веданты говорят о Нем «*нети, нети*» (не то, не то). В определенный момент Он творит из Себя мир, который есть не что иное как тот же самый Абсолют, только в сокрытом, сокращенном, ограниченном виде, и только в качестве проявленного в мире Он может быть частично познаваем. Далее, что касается концепции времени, то и здесь Каббала совпадает с Ведантой в определении его характера. Если в классическом иудаизме время линейно, то, согласно Каббале, оно циклично. Это выражается, во-первых, в развитии идеи, сформулированной уже в мидрашах, о том, что данный мир не является первосотворенным. А, во-вторых, в том, что само время распадается на этапы удивительно напоминающие те, что выделяются индийцами (здесь я не останавливаюсь на их подробной характеристике, поскольку это станет предметом нашего подробного рассмотрения в основной части работы).

Еще более поразительное сходство обнаруживается в понимании адептами обоих учений характера человеческой личности и ее взаимоотношений с Абсолютом. В обоих случаях человек рассматривается как центр и даже цель мироздания, причем между ними изначально существует *структурное подобие*[[20]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn20" \o ")*.* Оба учения исходят из оценки человеческой деятельности в этом мире как имеющей глубокий сакральный смысл. Что касается каждой отдельной души, то, безусловно, очень близко к идеям индийских философов находится представление Каббалы о реинкарнации (*гилгуль*), определяемой в соответствии с порожденной самим человеком системой причин и следствий (т.е. *кармой* в индийском варианте). Но главное, на что, на мой взгляд, не обратил внимание Е.А. Торчинов, это то, каким образом оба учения определяют основной **мотив** человеческой деятельности.

Выше уже шла речь о том, что еще в эпоху древности в индийской традиции (равно как и в еврейской) закрепилась установка на гармоничное сочетание мирского и духовного. При том, что конечной целью человека в этом мире является освобождение (*мокша*), он, тем не менее, не имеет права уйти из мира (в смысле из общества), не исполнив своего долга (*дхармы*). И более того, его продвижение по пути духовного совершенствования определяется тем, насколько хорошо он исполнил **свой** долг в этом мире. Рождается даже принцип, что «лучше плохо исполненная своя дхарма, чем хорошо чужая». Это полностью соответствует принятому в еврейской традиции положению, что «даже царь Давид не может быть первосвященником», нашедшему свое афористичное отражение во фразе р. Зуси из Аниполя о том, что когда он предстанет перед Господом, Тот не спросит его, "почему он не был Моше Рабейну", а спросит, "почему он не был Зусей".

Итак, и индийская, и еврейская традиции требуют от человека активного действия в этом мире в точном соответствии с его ролью, но само действие также имеет совершенно особый характер. В «Бхагавадгите», тексте, из комментариев на который в значительной степени и родилась философия Веданты, мы встречаем следующие слова:

*Уровняв с пораженьем победу,*

*с болью – радость, с потерей – добычу,*

*начинай свою битву, кшатрий!*

*И тогда к тебе грех не пристанет (II, 38)*[[21]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn21" \o ").

Таким образом, человек должен действовать бескорыстно, ощущая себя лишь проводником Божественной Воли. Превратить свой *рацон* в *цинор* («желание» в «проводник») требует и Каббала. Хрестоматийным является пример с Баал-Шем-Товом, который радовался, когда Небеса объявили ему о лишении его доли в грядущем мире. Теперь он мог служить Богу абсолютно бескорыстно. И такое отношение к действию («*каванá*») предопределило "прощение" ему совершённого "неправедного деяния".

Но какова главная цель такого рода действия? Вновь обратимся к «Бхагавадгите»:

*Непривязан, пусть действует мудрый,*

*укрепляя миров целокупность.*

*Мудрый йогин, в делах искусный,*

*пусть людей к делам побуждает* (III, 25, 26).

Укрепление целокупности миров – это же и цель деятельности человека в «*аолáм азé*»[[22]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn22" \o ") согласно Каббале. Потому плакал Виленский Гаон перед смертью, ибо, говорил он, теперь я лишаюсь возможности через посредство простых физических действий сближать высшие миры.

Еще один очень существенный момент, роднящий между собой Каббалу и Веданту, это представление о подобии человека Абсолюту. И оно опять же проявляется через характер деятельности. Вот что пишет по этому поводу один из виднейших каббалистов Цфата, предшественник Аризаля, р. Моше Кордаверо: «*Следует человеку уподобляться своему Хозяину, и тогда он станет пребывать в тайне высшей обрисовки образа и подобия. Ибо, если станет уподобляться телесным обликом, а не делами своими, то извратит обрисовку и станут говорить о нем: «облик хорош, а дела безобразны». Ибо корень высшего образа и подобия – в делах его. И что пользы ему, если будет внешностью своей подобен небесным образам красоты, а делами не уподобится Хозяину своему. Следует ему представить в делах своих высший Венец, который суть тринадцать высших свойств Милосердия»*[[23]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn23" \o ").

Та же идея легко реконструируется из следующих фрагментов  «Бхагавадгиты»:

1). Абсолют говорит о причине, по которой он «вынужден» действовать:

*Стоит Мне устраниться от действий*

*все три мира, Партха, погибнут!*

*Так Я стал бы причиной смуты*

*и губителем этой вселенной (III, 24).*

2). Однако, важно то, что утверждение в мире смуты Абсолют связывает не столько с собственным устранением от действий, сколько с тем, что Его примеру последуют люди:

*Если б Я не вращал, Арджуна,*

*колесо своих дел прилежно, –*

*по пути Моему бы тотчас*

*устремились повсюду люди (III, 23).*

И, наконец, последний в сопоставлении идей Каббалы и Веданты сюжет, в котором выявляется мотив деятельности самого Абсолюта, и которым на данном этапе завершается наш компаративистский анализ. Согласно учению Веданты, Бог творит мир, чтобы играть, и человек – его партнер в этой игре. Вот каким образом описывается эта идея у Свами Вивекананды:

«*И в самом деле, разве нельзя сказать, что Бог играет в этой Вселенной? Он совершенен, ни в чем не нуждается, зачем же Ему нужно творить? Он не имеет потребностей. Почему же Он вечно продолжает свое творчество? Какую цель имеет Он при этом в виду?.. У Него не может быть другой цели, кроме настоящей забавы, и Вселенная – Его продолжающаяся игра*»[[24]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn24" \o "). И далее: «*Бхакта говорит:* "*Люби Господа твоего, Товарища по игре, наслаждайся игрой. Если ты беден, радуйся, что это шутка. Если ты богат, радуйся игре в богатство… Мир – театр, в котором мы играем свои роли, и Бог все время играет с нами… Итак, смотрите на Него как на играющего в каждом атоме, играющего, когда Он создает земли, солнца и луны, играющего с человеческими сердцами, с животными и растениями. Смотрите на себя как на Его партнера. Он устраивает нас сначала так, потом иначе, и мы сознательно или бессознательно помогаем Ему в игре. И, о блаженство! Мы – Его партнеры*"»[[25]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn25" \o ").

Очень схожие мотивы мы обнаруживаем и в тексте «Зогара». Приведу два фрагмента:

«*Садов родник – как хорош он и славен!.. Сколь прекрасней остальных источников кладезь* *вод живых! И все это мы относили к Общине Израиля, говоря, что Она – садов родник. Что это за сады? Пять садов есть у Святого, благословен Он, в которых Он играет*»[[26]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn26" \o ").

И еще: «*Когда они шли, то вдруг услышали громкий голос, говорящий:*

– *Святые сыны Божьи, те, которые рассеяны среди живущих в этом мире, отблеск сынов Училища! Соберитесь в месте своем, чтобы забавляться Торой со своим Господином*»[[27]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn27" \o ")*.*

Из всего выше сказанного можно сделать следующий вывод. Многие конституирующие идеи, составившие самый фундамент еврейской цивилизации, существовали и в другой, абсолютно самостоятельной культуре. Однако данное обстоятельство вовсе не делает ни ту, ни другую культуру менее уникальной, чем они могли казаться до приведенного выше сравнительного анализа. На мой взгляд, уникальность каждой цивилизации состоит, прежде всего, в особом и совершенно неповторимом характере их исторических судеб. Слишком разными они были у евреев и у индийцев. Хотя и здесь мы можем обнаружить определенные черты сходства. Уже в начале данного очерка говорилось о сходстве "сценариев", по которым развивалась индийская и еврейская история в древности, т.е. тогда, когда закладывался "архетип" обеих цивилизаций. Теперь же мы можем сказать следующее. Индийцы и евреи являются сегодня носителями двух культурных традиций, "корни" которых лежат в самых ранних слоях истории человеческой цивилизации, а ветви широко раскинулись в культурном пространстве современного мира. Не много еще найдется в мировой истории примеров такого "долгожительства". И та, и другая цивилизация считают свою "миссию" еще далеко незавершенной, как бы это не расходилось с "прогнозами" атлантических философов, историософов и социологов – от Гегеля до Тойнби и Фукуямы.

В чем действительно наблюдается принципиальное отличие между еврейской и индийской традициями до начала эпохи их буржуазной трансформации, так это в существующем в каждой из них представлении об истории, о ценности ее для раскрытия истины о мире, о направленности исторического времени и о масштабе его измерения. В этом смысле обе традиции являлись полнейшими антиподами. И тем интереснее нам наблюдать процесс их сближения в период индустриальной модернизации восточных обществ. Здесь со всей очевидностью проявилась некая общая социологическая закономерность. «Идея истории» в ее западном понимании начинает все более уверенно внедряться в общественное сознание, по-новому определяя отношение восточных народов к себе самим и к окружающему их миру[[28]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn28" \o "). Данный сюжет как никакой другой ярко высвечивает динамичный характер исторического сознания. Оно не ограничивается флуктуацией ценностных подходов, вращающихся «в ограниченном кругу представлений о прошлом, очерченном уходящими в глубины народной ментальности архетипами исторического сознания»[[29]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn29" \o "). В нем могут происходить глубокие структурные изменения, приводящие порой к радикальному слому сложившейся парадигмы. При этом наблюдается диалектическое взаимодействие обозначенных нами выше "ментального" и "идеологического" уровней исторического сознания: «Начинающиеся и обнаруживающиеся с особой силой на идеологическом уровне исторического сознания, они [структурные изменения] захватывают также его ментальный уровень. Так проявляется обратное влияние представлений, формирующихся на идеологическом уровне исторического сознания, на его глубинные основы, особенно заметно выступающие в переломные периоды жизни общества»[[30]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn30" \o "). Однако сколь бы радикальными не оказывались эти изменения, они не могут быть абсолютно элиминированы от существовавшей на протяжении многих веков традиции. Именно ею не в последнюю очередь будет задаваться тот сценарий, по которому пойдут все перемены. Поэтому, несмотря на то, что в тексте диссертации основное внимание было уделено рассмотрению нового религиозно-исторического сознания, сформировавшегося в восточных обществах в период их буржуазной модернизации, каждая из глав открывается параграфом, где исследуются основы традиционного взгляда на историю, присущего представителям каждой из цивилизаций.

Из всего выше сказанного по поводу предмета исследования естественным образом вытекают **задачи**, решению которых посвящена данная работа. Они включают в себя поиски ответов на следующие вопросы:

1.          Какие конкретные формы принимал религиозный историзм в рассматриваемых традициях.

2.          Каким образом традиции определяли характер исторических построений, возникающих на основании их религиозного осмысления.

3.          Как сами эти построения сказывались на дальнейшем развитии традиций. Имеется в виду не только их внутреннее переструктурирование, но и внешнее распространение – "культурная диффузия", а иногда и активная экспансия.

Все эти проблемы, как представляется, особенно рельефно прорисовываются на фоне истории общественной мысли на Востоке в эпоху модернизации, когда связи таких явлений как "общественная структура" – "общественное сознание" и "общественное сознание" – "историческое познание" оказываются гораздо более динамичными, нежели то имело место на всем протяжении традиционного периода их существования. В частности, это проявилось в тесной связи многих новых религиозных течений с политикой, точнее, с движениями за национальное возрождение.

Что касается конкретно еврейской и индийской традиций, то в них *новая национальная идея* оказалась теснейшим образом связана именно с *религиозным сознание*м. Ибо в течение многих веков и даже тысячелетий оба народа не мыслили своего существования вне религиозного контекста. Поэтому естественно, что процесс национального возрождения в идеологической сфере стал разворачиваться как процесс религиозной реформы. Подвергая качественному переосмыслению всю национальную традицию, и евреи, и индийцы должны были, прежде всего, обратиться к ее религиозным основаниям. Поэтому *национальное, религиозное и историческое сознание* являло собой в период модернизации диалектично развивающийся континуум, в котором изменение одного элемента немедленно приводило к изменению всех остальных.

Из сказанного выше следует, что изучение развития религиозно-исторической мысли в рассматриваемый период необходимо тесно связывать с эволюцией общественной мысли в целом, а развитие последней – с изучением общего цивилизационного контекста. Это во многом определяет синтезный характер исследования, связанного с изучением проблем религиозного историзма.

В избранный для рассмотрения период времени к еврейской и к индийской традициям существовало множество самых различных подходов. Я остановился только на некоторых из них. Сделанный выбор был обусловлен несколькими соображениями. Во-первых, и это, наверное, главное, мне хотелось рассмотреть, прежде всего, те подходы, в которых нашли свое отражение религиозно-мистические учения, ставшие по многим своим параметрам **сущностными** в определении общего облика каждой из традиций. Имеется в виду Каббала и Веданта. Обнаруженное фундаментальное совпадение идей Каббалы и Веданты, о котором подробно говорилось выше, в значительной степени, и задало то общее смысловое поле, на котором оказалось возможным проводить сравнительно-исторический анализ различных форм религиозно-исторической рефлексии по поводу еврейской и индийской традиций, осуществлявшейся в XIX-XX вв.

Во-вторых, было желание отразить в работе размышления тех авторов, чьи идеи продолжают играть заметную роль в каждой из традиций, к которым они принадлежали. Поэтому главными персонажами, чьи религиозно-исторические взгляды были проанализированы, стали Рав А.-И. Кук, Свами Вивекананда и Шри Ауробиндо Гхош. Ибо их имена для евреев и для индийцев соответственно значат очень много и по сегодняшний день.

Из задач работы вытекает ее **структура**.

В первой главе в первом параграфе подробно разбираются особенности традиционного еврейского взгляда на историю, анализируются сформировавшиеся в еврейской национальной психологии установки на инновацию и на реализацию, и их тесная связь с еврейским религиозно-историческим сознанием. При этом проводится сравнительно-исторический анализ доминант еврейской культуры с установками, присущими иным цивилизациям – индийской, греческой, европейской. Второй параграф посвящен социальным и идеологическим предпосылкам становления нового еврейского религиозного историзма. При этом подробно разбираются две противоборствующие тенденции, действовавшие в еврейском обществе в период модернизации – тенденции на ассимиляцию, и на сохранение национальной самобытности. Говорится о роли религиозного сионизма в формировании альтернативного ассимиляторскому направления, в рамках которого был сформулирован новый еврейский национальный миф, генетически восходящий к традиционному представлению о миссии евреев в мировом историческом процессе. Третий параграф содержит подробный анализ историософской концепции раввина Авраама Ицхака Кука (1865–1935 гг.)  – создателя уникального по своему масштабу и значению для последующих судеб иудаизма учения. Личность р. Кука принципиально выделяется на фоне других крупных представителей современной еврейской философии, таких, например, как Г. Коген или Ф. Розенцвейг, тем, что он практически единственный рассматривал сионистское движение как положительный процесс, оказывающий кардинальное влияние на судьбы не только евреев, но и всего мира. В своих трудах р. Кук соотносился не только с современной историей еврейского народа, но и с современным состоянием человечества.

Вторая глава, посвященная индийскому религиозному историзму, структурно симметрична первой. Она также состоит из трех параграфов. В первом осуществляется реконструкция отношения индийцев к истории в доколониальную эпоху. Говорится о социальных и ментальных особенностях, присущих носителям индийской цивилизации и определивших аисторический характер традиционной индийской культуры. Проводится сравнение индийского и еврейского религиозного историзма. Во втором параграфе разбираются социальные и идеологические предпосылки становления у индийцев нового взгляда на историю, проистекающие из процесса модернизации индийского общества. Исследуется роль в этом процессе реформированного индуизма, получившего в индологии название неоведантизма. В третьем параграфе подробно анализируются религиозно-исторические построения двух наиболее выдающихся представителей неоведантизма – Свами Вивекананды (1863–1902) и Шри Ауробиндо Гхоша (1873–1950), проводится сравнение их взглядов с учением р. Кука.

В заключении осуществляется обобщение результатов проведенного исследования еврейского и индийского историзма, отмечаются их общие и уникальные черты, делаются выводы об особенностях религиозного историзма в целом.

Для реализации поставленных в работе задач имеется достаточная **источниковая база**. В части, касающейся еврейской традиции, она состоит как из классических религиозных текстов, и прежде всего еврейского Священного Канона, или ТаНаХа, так и из различного рода комментариев к нему (Мишна, Талмуд, мидраши). Основной же сюжет, связанный с историей религиозного сионизма, представлен главным образом материалами, размещенными на сайте еврейской научно-просветительской организации «Маханаим»[[31]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn31" \o "). Это общество, находящееся в Иерусалиме, занимающееся исследованием и популяризацией наследия выдающегося еврейского мыслителя конца XIX – начала XX вв. раввина А.И. Кука, осуществляет перевод, комментирование и публикацию его работ. Размещение их на сайте[[32]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn32" \o ") организации сделало данные источники доступными для изучения широким сообществом ученых вне зависимости от страны их нахождения. Помимо этого, мной использовались и другие издания работ Рава[[33]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn33" \o ").

Что касается сюжетов, связанных с анализом индийского религиозного историзма, то здесь в распоряжении исследователей также имеется весьма значительное количество источников. Источники, отражающие традиционные религиозные представления индийцев, (Веды, Упанишады, древнеиндийский эпос и т.д.) вводились в научный оборот давно и исследованы на сегодняшний день довольно основательно[[34]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn34" \o "). Правда, в том, что касается проблемы отражения в данных текстах специфических особенностей индийского историзма, то она, как о том говорилось выше, специально отечественными индологами не рассматривалась.

В отношении наследия представителей неоведантизма ситуация обстоит следующим образом. До середины 80-х гг. в нашей стране они не издавались. С началом же либерализации произошел резкий всплеск интереса к различного рода литературе религиозного содержания. Активизировалось так называемое теософское или рериховское движение. В результате этого начался бурный процесс публикации как работ самих теософов, так и близких им по духу мыслителей и религиозных деятелей. Среди таковых оказались Свами Вивекананда и Шри Ауробиндо Гхош. Проблемы, которые они ставили в своих сочинениях, и решения, которые ими предлагались, чрезвычайно тесно пересекались с теософскими доктринами. Поэтому и сегодня в теософских обществах работы Ауробиндо и Вивекананды изучаются столь же тщательно, как и труды Е.П. Блаватской, А. Безант, Рерихов и др. В своей диссертации я не касался процесса данного взаимодействия. И теософское движение в ней практически не упоминается. Это связано с тем, что как говорилось выше, в центре моего рассмотрения оказались новые *национальные* религиозные учения, а не их универсалистские собратья. Хотя возможно, достаточно любопытным было бы рассмотреть феномен нового религиозного историзма и в таком ракурсе. Однако "необъятного не объять", и свое внимание я сосредоточил на двух модернистских национально-религиозных учениях – ортодоксальном модернизме р. Кука и неоведантизме С. Вивекананды и Ш.А. Гхоша. Что касается последних, то многие их работы сегодня переведены и изданы большими тиражами[[35]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn35" \o "). Но вот степень их изученности пока далека от идеала. Особенно слабо освещенными остаются представления данных мыслителей об истории. Имеется в виду как история их собственной цивилизации, так и их взгляд на всемирно исторический процесс в целом. И в этом плане наследие представителей неоведантизма не являет собой некоего исключения.

Как уже отмечалось, в отечественной исторической и историографической мысли феномен религиозного историзма представляет собой один из самых малоисследованных сюжетов. Причины такого положения следующие. Это, во-первых, относительно низкий уровень отечественного религиоведения, которое долго развивалось под знаком идей "научного атеизма". А без использования результатов религиоведческих исследований невозможно адекватным образом анализировать данную сферу исторического сознания. Вторая причина кроется в сохранении европоцентристской и позитивистской установки по отношению к религии. Это характерно не только для отечественного религиоведения, но и для западного, сформировавшегося во многом под знаком идей, заложенных еще в начале XX в. социологией религии М. Вебера. В рамках данной исследовательской парадигмы религиозное сознание рассматривается как некий пройденный этап в истории развития общественного сознания, своего рода "рудимент", уже почти расшифрованный "культурный текст", дальнейшая работа с которым не сулит прорыва в новое эвристическое пространство. Альтернативный взгляд на религию как на явление, с которым связано не только прошлое, но и будущее человечества, оценивается как проявление "вненаучной религиозно-мистической экзальтированности" автора, пытающегося реализовать свой научный потенциал, базируясь на столь "шатких" онтологических и гносеологических основаниях. И тем не менее, все более и более в сознании исследователей утверждается осознание ограниченности старой позитивистской парадигмы. Ибо «природа религии, несмотря на все громкие заявления философов и социологов начиная с просветителей, остается по-прежнему загадкой. Мы хорошо понимаем "как" религии, но не ее "что", которое и является ее сущностью и природой»[[36]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn36" \o "). Заявленная Е.А. Торчиновым целевая установка на создание новой религиоведческой парадигмы наиболее полно реализуется сегодня, по мнению данного автора, в таком направлении как трансперсональная психология. Суть его состоит в рассмотрении религии в качестве целостного психологического феномена, основным содержанием которого является обретение определенного состояния сознания. Мне это направление также кажется наиболее перспективным. Тем более, что оно строится не на отрицании всего предшествующего опыта религиоведческих исследований, а на его углублении за счет применения различных методологических стратегий современного психоанализа. Главные же моменты, привлекающие меня в данном направлении, состоят в следующем. Во-первых, это установка на признание важнейшей онтологической и эпистемологической ценности религиозного сознания, стремление увидеть в нем ту реальность, системная работа с которой может дать в будущем результаты, выходящие далеко за узко дисциплинарные рамки религиоведения и послужить основой для формирования новой научной и философской парадигмы. Во-вторых, в рамках данного направления активно применяется компаративистский подход к исследованию религиозных феноменов. Неоднократно цитировавшаяся выше книга Е.А. Торчинова «Религии мира: Опыт запредельного» – прекрасный образец плодотворности применения историком такого подхода к исследуемому материалу. Значимость данного подхода также была продемонстрирована и в части «Введения», посвященной проблеме поиска общего смыслового поля в исследовании еврейской и индийской традиций.

То, что в диссертации большое место занимает религиоведческая проблематика – вполне естественно. Это вытекает из объекта исследования. Другое дело, что меня как историографа, а не религиоведа интересует та составляющая религиозного сознания, которая через историоизирующий его аспект определяет механизм самоидентификации и целеполагания в культуре. Тем не менее, я посчитал необходимым хотя бы коротко определить свое отношение к феномену религии как таковому, а также назвать ту из существующих на сегодняшний день стратегий его изучения, которую считаю наиболее релевантной моей собственной методологии.

Подход, примененный мной к исследованию еврейского и индийского религиозного историзма, определяется также традициями Томской историографической школы. Он предполагает рассмотрение различных форм исторического сознания в широком культурном контексте, в котором они зарождаются и развиваются, и который сами начинают в значительной степени определять. «Любая система взглядов на мир и место в нем человека, господствующая в данном социуме, основывается на его историческом опыте… Этот же опыт в значительной мере обусловливает и характер господствующих в обществе духовных ценностей, а также их иерархию»[[37]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn37" \o "). Как отмечает далее Б.Г. Могильницкий, «историческое сознание принадлежит к числу наиболее стойких цивилизационных признаков, аккумулируя исходящие из ментальных глубин духовные ценности, присущие определенной культурно-исторической общности. В этой связи следует подчеркнуть органическую связь и даже частичную совпадаемость понятий *историческое* и *этнонациональное сознание*»[[38]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn38" \o "). И еще: «Будучи одним из важнейших цивилизационных признаков, историческое сознание выражает господствующий в данной цивилизации тип культуры»[[39]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn39" \o ").

Подчеркивая плодотворность и перспективность именно такого направления исследования исторического сознания, заданного томской школой историографии, М.А. Барг в своей ставшей классической монографии пишет: «…достойное место в историографических исследованиях должен занять анализ господствующих в данную эпоху трансперсонального видения и форм его выражения (представления о Вселенной, ее строении, о месте и предназначении человека в ней, о соотношении макрокосма и микрокосма, системы ценностей, логических форм и риторики). Только при этом условии могут быть раскрыты специфические особенности собственно исторического мышления в эту эпоху, особенности его стиля, выступающие как исторический метод, т.е генетическая трактовка прошлого в его различных формах… Учитывать эту ментальность эпохи, составляющую структурирующий элемент системы интеллектуальной и нравственной ориентации человека, – значит проникнуть в тайну формирования мыслительных стереотипов, в том числе и в историографии»[[40]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn40" \o ").

Именно таким ракурсом рассмотрения феномена религиозного историзма определяется то внимание, которое уделяется в диссертации анализу ментальных особенностей, национального психологического склада евреев и индийцев, наложивших непосредственный отпечаток на их способ восприятия истории и ее описания. В основу исследования еврейского и индийского религиозно-исторического сознания положено сочетание идеографического и историко-генетического методов. Еврейский и индийский религиозный историзм рассматривается как в динамике эволюции их форм от момента зарождения и вплоть до начала XX века, так и в статике анализа черт, характерных для них в целом и определивших ряд доминант еврейского и индийского национального характера. При этом активно используется сравнительно-исторический метод исследования, позволяющий выявлять общее и особенное в развитии еврейского и индийского историзма, и на основе компаративистского анализа сделать определенного рода выводы, касающиеся феномена религиозного историзма в целом.

Несмотря на сделанные выше замечания о недостаточной разработанности данного вопроса в отечественной исторической науке, нельзя утверждать, что настоящий предмет исследования является для нее абсолютно новым. Уже названная выше диссертационная работа О.И. Ивониной развивает направление исследования феномена религиозного историзма как объекта дискурсивного анализа, у истоков которого стоит наш выдающийся философ и христианский мыслитель Н.А. Бердяев. Я имею в виду, прежде всего, его работу «Смысл истории»[[41]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn41" \o "). В данном и ряде других своих сочинений Бердяев приходит к некоторым выводам, которые сохраняют свое значение по сей день, и от которых мы можем отталкиваться, осуществляя собственные исследования в заданном русским философом направлении. Так, характеризуя значение еврейского религиозного историзма, Николай Александрович пишет: «Еврейству принадлежит совершенно исключительная роль в зарождении сознания истории, в напряженном чувстве исторической судьбы, именно еврейством внесено в мировую жизнь человечества начало "исторического"»[[42]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn42" \o "). А обращаясь к анализу особенностей индийского взгляда на историю, Бердяев характеризует его следующим образом: «Типическое же богосознание арийское, которое достигает своей чистоты в сознании индусов и в древнеиндийской религии, есть сознание имманентное, ощущение Бога как находящегося в последней глубине самого человека. Но такое сознание не особенно благоприятно для исторического движения. Это вырабатывает такую форму созерцательности, такую форму углубления внутрь, которая противоположна религиозной жизни, создающей историческое движение вовне»[[43]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn43" \o "). И еще: «Для арийства самого по себе трудно было осмыслить историческую судьбу в земной жизни. Арийское сознание в этой жизни указывало путь созерцания жизни вечной, и историческая судьба человечества казалась ему пустой, в то время как есть созерцание иных духовных миров»[[44]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn44" \o ").

Однако при осуществлении процедуры сравнения христианского историзма с историзмом еврейским и индийским, со всей очевидностью проявилась "христианская ангажированность" автора. Так, например, он полагает, что  «между христианством и историей существует связь, какой не существует ни в одной религии, ни в одной духовной силе мира. Христианство внесло исторический динамизм, исключительную силу исторического движения и создало возможность философии истории»[[45]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn45" \o "). Насколько все эти черты были присуще и еврейскому традиционному историзму я постарался показать в первом параграфе диссертации.

Н.А. Бердяев подчеркивал, что как таковой религиозный взгляд на историю в значительной степени на протяжении уже длительного времени определял лицо русской социальной и философской мысли: «Русская мысль в течение XIX в. была более всего занята проблемами философии истории. На построениях философии истории формировалось наше национальное сознании. Не случайно в центре наших духовных интересов стояли споры славянофилов и западников о России и Европе, о Востоке и Западе… Построение религиозной философии истории есть, по-видимому, призвание русской философской мысли»[[46]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn46" \o "). Говоря о природе исторического сознания в целом мыслитель утверждает: «"Историческое" имеет религиозную основу. Это является основной предпосылкой того, что основа исторического лежит в той или иной форме религиозного сознания»[[47]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn47" \o ").

Дальнейшая разработка проблем религиозного историзма была в отечественной гуманитарии приостановлена по тем же самым причинам, что и исследования в области религиоведения в целом. Антирелигиозная пропаганда в условиях тоталитарного государства не могла не привести к замиранию научного творчества во всех связанных с религией дисциплинах. Особо пострадали исследования в области иудаики. Здесь к политике воинствующего атеизма добавилась еще и проводимая советским правительством политика государственного антисемитизма[[48]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn48" \o "). Загнанная в своего рода гетто православная церковь, проявлявшая до революции интерес (хотя бы и в плане полемики) как к иудаизму, так и к иным религиозным доктринам, также перестала заниматься такого рода деятельностью, сосредоточившись на задаче самосохранения. Эта тенденция в церковной мысли продолжала действовать вплоть до начала в нашей стране в середине 80-х годов периода либерализации. В результате в условиях обретения обществом долгожданной свободы церковь оказалась абсолютно не готова к выстраиванию цивилизованного диалога с другими современными конфессиями. Единственным исключением из правила оказался выдающийся российский православный мыслитель о.А. Мень. Его работы под псевдонимами А. Боголюбов и Э. Светлов выходили в годы советской власти за границей в брюссельском католическом издательстве «Жизнь с Богом» и представляли собой блистательный образец сравнительно-исторического подхода к религии[[49]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn49" \o "). В советские годы о.А. Мень был одним из самых последовательных продолжателей традиции русского религиозного историзма, заложенной православными мыслителями XIX в. и в то же время он был в полном смысле слова исследователем. Трагическая гибель о. Александра в 1990 г. отбросила русскую православную мыль далеко назад.

Возвращаясь к отечественному востоковедению, отметим, что оно постепенно приспособилось к существованию в условиях жесткого политического и идеологического диктата. Появились новые школы и направления. Это касалось в том числе индологии и иудаики[[50]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn50" \o "). При рассмотрении конкретных сюжетов истории индийцев и евреев и описании конкретных черт их мировоззрения некоторые авторы, так или иначе, выходили на сюжеты, связанные с представлениями данных народов об их собственной истории и об историческом процессе в целом. Однако, специальных исследований, посвященных именно этой проблеме ни в отечественной ориенталистике, ни в отечественной историографии практически нет. Единственным известным мне исключением является работа советского, а теперь уже израильского востоковеда Й.П. Вейнберга «Рождение истории»[[51]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn51" \o "), посвященная в том числе раннему этапу развития и становления исторического сознания у народа Израиля. Что касается более поздних периодов, а относительно индийской традиции, то и всего времени ее существования, здесь мы пока не имеем ни одного специального исследования.

Тем не менее, ряд авторов все же затрагивали в своих статьях и монографиях такого рода проблематику. Среди них можно назвать имя отечественного индолога В.А. Пименова. Его работа «Возвращение к дхарме»[[52]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn52" \o "), посвященная истории становления и развития индуизма и индийской религиозной философии, содержит ряд ярких концептуальных рассуждений, касающихся специфики традиционного индийского взгляда на историю. Кроме того, автор пытается объяснить *а*исторический характер мировоззрения индийцев до эпохи модернизации сложившейся в индуизме системой ценностей. Я в своей работе опирался именно на такой подход как при анализе традиционных форм индийского и еврейского историзма, так и при исследовании процесса их трансформации в период модернизации. Некоторым образом на проблему традиционного индийского религиозного историзма выходил и Г.М. Бонгард-Левин[[53]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn53" \o "). Из зарубежных авторов, чью работу я использовал при анализе данного сюжета, следует назвать прежде всего А. Бэшема[[54]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn54" \o ").

Названная выше работа Й.П. Вейнберга – «Рождение истории» – в гораздо большей степени по содержанию своему соответствует теме диссертации. Но для того ракурса, в котором предлагается рассматривать феномен традиционного еврейского религиозного историзма в данной работе, исследование Йоэля Песаховича дает немного. Слишком "технический", а не культурологический характер оно носит. Разительный контраст книге Вейнберга составляют тексты, принадлежащие перу уже упоминавшегося нами в начале введения еврейского историософа и историографа И.-Х. Иерушалми. Остается только сожалеть, что до сих пор не переведена на русский язык ставшая бестселлером на Западе его книга «Захор»[[55]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn55" \o ").

Из отечественных авторов, чьи работы, на мой взгляд, наилучшим образом схватывают культурные особенности феномена традиционного еврейского религиозного историзма, я бы, без всяких сомнений, на первое место поставил С.С. Аверинцева. Сергей Сергеевич удачным образом сочетает в своих исследованиях[[56]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn56" \o ") высочайшую гуманитарную образованность, научную точность с личным религиозным отношением к описываемой им реальности. Он во многом в восприятии религиозного историзма явился продолжателем подхода, сформулированного в отношении данного феномена Н.А. Бердяевым.

Теперь перейдем к проблеме освещенности в отечественной историографии сюжетов, связанных с трансформацией религиозного историзма в период буржуазной модернизации восточных обществ. Здесь я хотел бы, прежде всего, назвать имя замечательного российского ученого, безусловного лидера в области исследования изменений общественного сознания на Востоке в период модернизации, Е.Б. Рашковского. Его перу принадлежит целый ряд специальных и обобщающих работ, посвященных выявлению предпосылок и характерных черт трансформации восточного общественного сознания в целом и исторического сознания в частности в данную эпоху[[57]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn57" \o "). Сам Е.Б. Рашковский определяет цель одного из последних своих исследований, посвященного данной теме, как попытку «осмысления того исторического разлома, который переживало и продолжает переживать восточное сознание на протяжении последних двух веков»[[58]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn58" \o "). В этот период «культура самоанализирующего мышления, казавшаяся во времена оны лишь забавою избранных и по сей день остающаяся прямым занятием немногих, обнаруживает, тем не менее, свою объективную и насущную необходимость для всех. Человек без нее в принципе остается непонятен человеку; стало быть, без нее не может быть подлинного общественного сознания и, следовательно, общественного прогресса»[[59]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn59" \o "). В своих работах Евгений Борисович уделяет большое внимание процессу становления рациональности на Востоке, утверждению в общественном сознании народов Востока идеи ценности человеческой личности, идеи свободы и тому, как эти западные по своему происхождению идеи и установки инкорпорировались в историческое сознание носителей восточных цивилизаций. Однако гораздо меньше места в его статьях и монографиях отведено проблемам рождения в период модернизации национального самосознания "новых национальных мифов", каждый из которых содержал в себе как "рационалистическое зерно", так и построенное на базе традиционной метафизики знание. А ведь именно этими "мифами" во многом и определялась и продолжает определяться духовная атмосфера восточных обществ и новое историческое самосознание их народов.

Еще одна работа обобщающего плана и представляющая собой комплексное исследование развития экономических, политических, социальных и духовных структур стран Востока, которую мы не можем обойти здесь своим вниманием, это коллективная монография «Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного»[[60]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn60" \o "). Выпущенная издательством «Восточная литература» в 1984 г., она до сих пор не имеет себе равных по масштабу проведенных изысканий и сделанных на их основе обобщений. Книга содержит в том числе и раздел, посвященный трансформации общественного сознания в эпоху модернизации. Его материалы легли в основание некоторых предлагаемых мной в тексте диссертации объяснительных схем.

Что касается исследований, специально посвященных еврейскому и индийскому общественному сознанию периода модернизации, то здесь в отечественной ориенталистике наибольших успехов достигли индологи. Это проявляется как в количестве опубликованных по данной теме исследований, так и в качестве, глубине и детализации осуществленной их авторами проработки материала. Назову, прежде всего, тех авторов, чьи работы в наибольшей степени помогли мне в проведении собственных изысканий. Это В.В. Бродов, В.С. Костюченко, А.Д. Литман, А.В. Пименов, Р.Б. Рыбаков, А.А. Ткачева, Б.З. Фаликов, И.П. Челышева, В.К. Шохин[[61]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn61" \o "). Из названных авторов я особо выделил бы В.С. Костюченко и Б.З. Фаликова. В их работах не только анализируется философские, религиозные и политические идеи индийских реформаторов, но и их взгляд на историю. При этом проводятся интересные параллели с процессами, шедшими в то же самое время на Западе и в России.

Аналогичных работ, посвященных трансформации еврейского религиозного сознания, в отечественной историографии практически нет. Почти единственным исключением является вышедшее в издательстве Института востоковедения РАН очень небольшим тиражом монография С.М. Гасратян[[62]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn62" \o "). Работа, выполненная на достаточно высоком профессиональном уровне, в то же время отличается традиционностью, и я бы даже сказал, чрезмерной заидеологизированностью подходов к анализу национального и религиозного сознания. Иногда создается впечатление, что автор все еще боится той самой цензуры, которая довлела над отечественными востоковедами в течении многих десятков лет господства марксизма в историческом познании. Каждый раз, как Светлана Манвеловна, описывая взгляды того или иного религиозного деятеля, подходит к изложению метафизической или мистической их составляющей, рефреном повторяется слово «якобы». В этом мне видится некоторое неуважение к тем личностям, о которых пишет исследовательница. Гипертрофированным остается и классовый подход к анализу предпосылок и движущих сил развития той или иной политической, социальной или религиозной доктрины. Вот один пример: «Еврейская буржуазия стремилась к созданию еврейского государства, чтобы избавиться, с одной стороны, от антисемитизма, с другой – приостановить ослабление влияния раввинов и местных еврейских буржуа на еврейские трудящиеся массы. С помощью идей сионизма она стремилась сохранить свой контроль над еврейскими общинами»[[63]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn63" \o ").

Пример противоположного по своему качеству и стилю исследования представляет собой историософское эссе, принадлежащее перу уже названного мной выше российского ученого Е.Б. Рашковского. «Дискурс о заблудившемся коне»[[64]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn64" \o ") – текст сколь краткий, столь и содержательно насыщенный. И хоть им невозможно исправить существующий в отечественном историописании пробел в области изучения предпосылок становления нового еврейского самосознания, тем не менее, шаг, осуществленный Евгением Борисовичем в данном направление следует расценивать как весьма значительный и своевременный. В работе над первой главой диссертации, где речь идет о данных предпосылках, мной наряду с названной статьей, были использованы материалы личных бесед с Е.Б. Рашковским, на что в тексте имеются соответствующие указания. Помимо этого я опирался на результаты исследований, проведенных западными и израильскими учеными[[65]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn65" \o ").

И, наконец, в части, касающейся рассмотрения учения раввина А.И. Кука, неоценимым источником информации оказался интернет-сайт израильской научно-просветительской организации «Маханаим»[[66]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn66" \o "). Здесь, помимо источников, о чем речь шла выше, я обнаружил большое количество публикаций, посвященных истории становления религиозного сионизма, месту и роли в нем р. Кука, концептуальному анализу его идей, в том числе и его историософских представлений[[67]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn67" \o "). Кроме того, личное общение с некоторыми активными деятелями данного общества, и, прежде всего, с преподавателем Бар-Иланского ун-та д-ром П. Полонским, дало мне дополнительный материал – ряд статей и переводов, пока нигде не опубликованных, без которых работа над текстом диссертации была бы затруднена. Помимо этого, поскольку сам Пинхас Полонский является активным деятелем еврейской религиозной неоортодоксии и в своих работах осуществляет не только исследование, комментирование и популяризацию идей р. Кука, но и их последовательное развитие, постольку его произведения явились для меня также и **источником** по истории нового еврейского религиозного историзма.

Неоценимую помощь в написании диссертации оказали также специалисты в области различных областей иудаики, знакомство и личный контакт с которыми был бы для меня невозможен без организационной и финансовой поддержки Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сефер». Это, прежде всего, профессора А.Б. Ковельман, А.Ю. Милитарев, Е.Б. Рашковский, А.Б. Синельников, И.С. Дворкин, А.Л. Львов, Л.А Мацих, З. Элькин и др.

Я думаю, что мое исследование особенностей религиозного историзма позволяет в итоге глубже понять феномен исторического сознания в целом, его тесную связь с общественным сознанием, их возрастающее взаимовлияние в период трансформации традиционных устоев общества. Работа, безусловно, не претендует на исчерпывающее рассмотрение всех аспектов религиозного историзма, но она, я надеюсь, вносит определенный вклад в научное понимание этого феномена.

### ГЛАВА I. Еврейский религиозный историзм

# 1.1. Еврейское общество в доиндустриальную эпоху. Формирование основ традиционного еврейского религиозного историзма

Первым сюжетом, связанным с рассмотрением феномена религиозного историзма, стала национальная традиция, влияние которой на мировой историографический процесс бесспорно. Речь пойдет о еврейском историзме и укорененных в нем доминантах еврейского национального сознания. Сегодня общепризнанным является тот факт, что еврейский взгляд на историю наряду с греческой историографией заложил основы европейского историзма[[68]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn68" \o "). Однако, пройдя соответствующее преломление сквозь призму христианского сознания, еврейский историзм претерпел значительные изменения. Сохранились линейное восприятие времени, а также библейская концепция единого человечества, то есть важнейшие параметры, выделяющие еврейский историзм из широкого спектра традиционных моделей восприятия истории. Но ушли многие другие его не менее важные составляющие: прежде всего, национальный аспект, вне контекста которого сама идея истории в еврейском понимании теряла свое значение. Рассмотрим некоторые существенные черты традиционного еврейского взгляда на историю, определившие его специфику и отличия от других известных исторических моделей, сочетая вычленение наиболее важных вех в развитии еврейского религиозного историзма с анализом определившихся в ходе этого развития фундаментальных черт еврейской ментальности.

Начнем с констатации того факта, что до сих пор в основании научной картины, отражающей главные этапы исторического процесса библейской эпохи, лежит схема ТаНаХа[[69]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn69" \o "). В соответствии с ней всю историю еврейского народа можно разделить на несколько больших периодов. Первый период – с XIX по XIII вв. до н.э. – от праотца Авраама до Исхода из Египта, отражен на сегодняшний день только в еврейском Священном тексте и не имеет пока серьезных альтернативных свидетельств, подтверждающих или, напротив, опровергающих данные ТаНаХа. Период этот очень важен с точки зрения его влияния на формирование еврейского национального религиозно-исторического сознания, ибо в нем есть ряд существенных вех, определивших, во многом, основные доминанты еврейского мировоззрения в целом. Собственно, именно на данном этапе своей истории, если верить Преданию, еврейский народ пережил самую радикальную "модернизацию", обусловившую всю последующую его судьбу на века и даже тысячелетия. Этот переломный момент может быть обозначен одним словом: **Синай**. С него берет отсчет история еврейского **народа**, пришедшая на смену рассказам об отцах-патриархах, здесь был заключен Завет между Богом и избранным им народом, отсюда евреи начали выполнение своей миссии, возложенной на них Всевышним, тогда возникло нерасторжимое единство трех понятий: "евреи", "Бог" и "история", подвергавшееся на протяжении последних двух веков особенно интенсивным испытаниям на прочность, но, не смотря ни на что, сохранявшее статус конституирующего начала еврейской цивилизации. Логическим завершением первого этапа было завоевание евреями Ханаана и создание там независимого государства, возглавляемого династией царя Давида, а также строительство Храма в Иерусалиме. С этого времени "богоизбранный народ", "богоизбранная династия" и "богоизбранная земля" также составят нерасторжимое единство в сознании самих евреев, определив их отношение ко всем последующим событиям своей истории, как либо разрушающим данное единство, либо его восстанавливающим.

Я специально закавычил использованное выше понятие "*модернизация*", дабы отделить его от ставшего на сегодняшний день общеупотребимого термина, обозначающего трансформацию всего жизненного и мировоззренческого уклада, переживаемого тем или иным обществом при его переходе от стадии традиционного к нетрадиционному (или буржуазному). Однако уже сам по себе факт фундаментальной трансформации основ, даже если он является не "*фактом истории*", а только "*фактом исторического сознания*", имел серьезнейшие последствия в определении дальнейшей судьбы еврейской цивилизации в целом. Уже тогда в глубокой древности стала формироваться одна из важнейших доминант еврейского сознания, а именно ***установка на инновацию***, и еврейский религиозный историзм сыграл в процессе ее оформления ведущую роль.

Безусловно, проблема готовности того или иного народа или той или иной цивилизации принять изменения своих конституирующих основ не как неизбежное "зло", а как насущную необходимость (именно это мы понимаем под *установкой на инновацию*), чрезвычайно многоаспектна. Она тесно связана с вопросом о социальном устройстве данного сообщества, о преобладающем виде или видах экономической деятельности, о господствующем типе властных отношений, скрепляющих данный коллектив и обеспечивающих само его существование. Однако, как блестяще продемонстрировал в свое время немецкий социолог М. Вебер, построивший альтернативную марксистской модель становления нового буржуазного общества в Европе[[70]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn70" \o "), идеология, а для традиционного общества – религиозная идеология, играет если не бóльшую, то, по крайней мере, сопоставимую роль в процессе модернизации, наряду с перечисленными выше так называемыми объективными факторами.

Итак, мы выделили конкретный аспект в сознании еврейского народа[[71]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn71" \o "), который, как нам представляется, сыграл в дальнейшем не последнюю роль в адаптации евреев к новым условиям "западного мира" в самом широком понимании этого слова. Очевидно, что в еврейском сознании установка на инновацию возникла не сразу. Она формировалась в течение длительного времени, то усиливаясь, то ослабевая, но всегда оставаясь неким фокусом, концентрирующим религиозное сознание евреев на задаче обновления себя и мира. Само оформление и позиционирование еврейского религиозного историзма как такового было по масштабам древности явлением уникальным. Большинство традиционных культур характеризовалось, по меткому замечанию М. Элиаде, "отказом от истории"[[72]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn72" \o ") или ее "упразднением"[[73]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn73" \o "). Замкнутый сам на себя миф, являвшийся по выражению К. Леви-Стросса, "машиной для уничтожения времени"[[74]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn74" \o "), обеспечивал тот духовный комфорт, для расставания с которым у многих народов уходили века и даже тысячелетия. "*Еврейский* же *миф*" представляется явлением совершенно особым. Не будучи еще ни на йоту подвергнут разъедающему воздействию "*логоса*", он оказался, если так можно выразиться, каким-то "чудесным образом" насквозь пропитан историей. На страницах Священного Писания мы наблюдаем разворачивание событий, связанных даже с легендарными периодами истории еврейского народа, как происходящих не в мифологических, а в конкретно-исторических времени и пространстве. Это отнюдь не означает, что у евреев уже на ранней стадии складывания их цивилизации формируется строгая историко-критическая рефлексия, и "*исторический миф*" вытесняется "*историческим логосом*". Напротив, внимательное отношение евреев к истории как раз во многом и определяется их национальным мифом. Именно в его последовательном воплощении в собственной истории профессор А.Ю. Милитарев видит уникальную особенность традиционного еврейства[[75]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn75" \o "). А вот что об этом же пишут американские авторы: «Этот драматический древнееврейский миф об избранном народе, о божественном обещании, о возложенном устрашающем моральном бремени – прелюдия к позднейшему мифу о Царстве Божьем, этой более отдаленной и духовной "земле обетованной". Ибо в мифе об избранном народе невыразимое величие Бога и ничтожность человека взаимосвязаны в полной драматизма ситуации, которая должна разворачиваться во времени и направлена в будущее, где отдаленные, но соотнесенные параллели человеческого и Божьего существования должны встретиться в бесконечности. Не космические явления, но сама история наполнилась здесь смыслом; история стала раскрытием динамической воли Бога»[[76]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn76" \o "). Одновременно американские исследователи отмечают: «Древнееврейская мысль не преодолела полностью мифопоэтическую мысль. Фактически она создала новый миф – миф о воле Божьей»[[77]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn77" \o ").

Переживая историю как миф, евреи постоянно воспроизводили ее реальные и легендарные события через ритуал. Поэтому, видимо, не случайно мы знаем столько еврейских религиозных праздников и памятных дней, самым непосредственным образом связанных с историей[[78]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn78" \o "). Через них из года в год воспроизводились те события, что имели место в прошлом, но чье действие по законам мифологического жанра продолжалось и в настоящем[[79]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn79" \o "). И, как отмечает один из известных современных израильских историографов Й.-Х. Иерушалми, само божественное Откровение в еврейском религиозном сознании вписано в историю: «Постепенно, шаг за шагом, человек пришел к осознанию того, что Бог открывается в череде времен и событий… В религии Торы невозможно вообразить даже попытку бегства от истории. Она открыта навстречу истории, насквозь пропитана и до краев полна ею. История и вера Израиля невозможны одна без другой»[[80]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn80" \o "). Сразу оговорюсь, что это общее утверждение израильского автора мне представляется верным лишь для "эпохи ТаНаХа". В "эпоху Талмуда" картина станет принципиально иной.

В чем сокрыта причина столь внимательного отношения евреев к истории? Очевидно, что дать однозначный ответ на данный вопрос не представляется возможным. Вероятно, объяснение этого феномена вообще лежит за пределами строгого научного знания. Поэтому мы позволим себе прибегнуть к конструкции, предложенной в свое время немецким мыслителем О. Шпенглером в его знаменитой работе «Закат Европы». Говоря об особом восприятии представителями той или иной цивилизации времени и пространства, Шпенглер вводит понятие «*прасимвол*» или «*прафеномен*». В этой конструкции нас сначала будет интересовать первая ее составляющая – **время**. То, как оно воспринималось носителями той или иной культуры, должно было не в последнюю очередь обусловливать их отношение к истории. В следующей главе мы рассмотрим то, каким образом воспринималось время индийцами, представление об истории у которых в традиционный период существования индийской цивилизации радикальным образом отличалось от еврейского. Там, во многом опираясь на особенность восприятия времени традиционными индуистами, мы попытаемся ответить на вопрос о том, почему история была им "неинтересна". Возвращаясь же к разговору о еврейской традиции отметим, что уже в тексте Торы мы встречаем прямую заповедь, предписывающую не только знать историю, но и размышлять над ее смыслом:

***Помни*** *дни давние,*

***Раздумывай*** *о годах минувших поколений*

(Втор 32:7).

Евреи не только писали историю. Они включили ее в свой Священный Текст, что само по себе тоже беспрецедентно. По всей видимости, это свидетельствует о том, что история имела для них совершенно особый смысл. Процитируем вновь израильского автора. Подчеркивая данную особенность еврейского историзма, Й.Х. Иерушалми, сравнивая его с греческим, делает следующий вывод: «…если "отцом истории" справедливо именуют Геродота, то "праотцами историзма", т.е. первооткрывателями смысла истории, следует называть евреев. Народ Израиля был первым народом, осмыслившим решающее значение истории. Тем самым он открыл новый взгляд на мир»[[81]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn81" \o ").

Важные в контексте нашего разговора идеи мы можем обнаружить в работах выдающегося отечественного философа и исследователя культуры А.Ф. Лосева. Рассматривая отличительные особенности греческого мировосприятия, он писал: «Поскольку в качестве идеала трактовалось *круговое движение*, лучше всего представленное в движениях небесного свода, постольку движение человека и человеческой истории в идеальном плане тоже мыслились как круговые. Это значит, что человек и его история все время трактовались как находящиеся в движении, но это движение всегда возвращалось к исходной точке. Таким образом вся человеческая жизнь как бы топталась на месте»[[82]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn82" \o ").

Очевидно, что евреи совершили подлинную революцию в восприятии времени. Оно оказалось разомкнутым, динамично-направленным, а не циклично-замкнутым. Это сделало его необратимым. Каждый его конкретный момент должен был проживаться человеком как уникальный и неповторимый. Так в еврейском религиозном мышлении утверждаются обе составляющих историзма уже в современном его понимании – идея ***развития*** и идея ***уникальности***. Отсюда же, в том числе, вытекала и идея значимости каждой конкретной личности, живущей лишь в рамках определенного времени и через него, точнее через процесс ученичества в нем, входящей в жизнь вечную. В трактате Талмуда «Пиркей Авот» такое отношение ко времени будет сформулировано в виде емкого афоризма: «*День короток, а работы много; работники ленивы, но плата велика, и Хозяин торопит*» (Авот 2:15).

Историзм ТаНаХа – это напряженное переживание времени, при котором настоящее есть не то же самое, что прошлое, а будущее принципиально отличается от всего пережитого. Как только время разворачивается в линейной перспективе, так немедленно в сознании человека, таким образом его воспринимающего, начинает утверждаться *установка на инновацию*. Когда мы далее чуть подробнее охарактеризуем религиозно-историческую концепцию ТаНаХа, то данная установка будет прорисована еще более рельефно.

История начинается с процесса Творения мира. Данный акт оценивается самим Создателем как, безусловно, положительный. Но совершенно очевидно и то, что данный процесс "семью днями" не ограничивается. В Шестой день Бог создает человека "по образу и подобию Своему", т.е. со-творцом, обладающим свободой воли. И далее драма истории в ТаНаХе разворачивается как взаимодействие и борьба между божественной и человеческой волей.

И здесь следует обратить внимание на появление в ТаНаХе еще двух новаций, введение которых структурирует все его содержание. Это, во-первых, идея **единого человечества**, являющегося **объектом** Божественного Промысла. Сутью же второго положения является то, что согласно историософии ТаНаХа, **субъектом** истории как процесса изменения и преобразования мира может быть только **народ**, а не человечество в целом, с одной стороны, и не отдельный человек с другой. Человечество после "Вавилонской башни" оказывается разобщенным и более не способным к коллективному действию. Что же касается роли отдельной личности, то для нее с появлением представления о линейности и необратимости времени со всей остротой встала проблема смерти и ее преодоления. Праведник, каков бы он ни был, не властен над временем. Именно поэтому в обетовании, данном Богом Аврааму, сказано: «*От Авраама точно произойдет народ великий и сильный, и благословятся в нем все народы земли*» (Быт 18:18), а в пророчестве Исайи (49:6) обетование повторяется вновь с важным дополнением к нему: «*Я сделаю тебя* ***светом для народов****, чтобы спасение Мое простерлось до концов земли*». Поэтому Завет, заключенный на Синае, обращен не только к его "непосредственным участникам": «*Ибо не только с вами одними я поставлю сегодня этот завет и этот клятвенный договор; но как с теми, кто сегодня здесь с нами стоит перед лицом Господа, Бога нашего, так и с теми, которых нет здесь с нами сегодня*»(Втор 29:14).

В полной противоположности тому, что мы в дальнейшем увидим в индийской традиции, да и у греков можно легко обнаружить схожие мотивы, в ТаНаХе идея будущего, имеющая положительную коннотацию, является безусловной его доминантой. Обетование Бога Аврааму и другим патриархам, обетование народу Израиля, выходящему из Египта, обетование пророков о приходе Мессии – все это формировало еврейское религиозно-историческое сознание как оптимистическое и в то же время утверждало в нем идею постоянного обновления. Идея "нового завета" тоже впервые была сформулирована библейским пророком (Иер 31:31–34).

Итак, к традиционному практически для всех мифологий мира сюжету о создании мира, "еврейский миф" добавляет идею обетования, через которую и происходит разворачивание истории в линейной перспективе. Мир, таким образом, сквозь призму мышления ТаНаХа воспринимается как грандиозная система, причем система не статичная, а развивающаяся в процессе истории, у которой есть **начало** и есть **цель**. При этом действующее в мире зло, рассматривается как диалектическая составляющая процесса развития. Изгнание Адама из Райского сада, разделение единого человечества на отдельные народы после вавилонской башни – это и наказание, но в то же самое время – это и условие реализации замысла Творца.

Реконструируя в целом историзм ТаНаХа, можно выстроить следующую логическую цепочку: стремление Бога проявить себя в мире (*первоначальный импульс*) → мир как полигон для совершенствования человека через его творческую деятельность в соответствии с заповедями (*первый результат творения*) → история как процесс взаимодействия Бога и человека, с одной стороны, и людей между собой, с другой (*процесс развития*). Примечательно, что среди десяти основных заповедей (а всего их Тора насчитывает 613!) религиозные предписания оказываются рядоположенными с этическими нормами. То есть, согласно мировоззрению евреев того времени, взаимоотношения между Богом и людьми имеют такое же значение, как и взаимоотношения людей между собой. А народ как раз и является той естественной средой, где отношения между людьми должны быть выстроены согласно божественным заповедям, от степени соответствия которым и будет зависеть судьба данного народа в истории. Отсюда проистекает органичное единство в ТаНаХе идей коллективной и индивидуальной ответственности. Отсюда же и дуалистический характер еврейского историзма. Установка на **всеобщность**, представление о единстве рода человеческого, являвшаяся одной из радикальных новаций ТаНаХа, сочетается в нем с убежденностью в **уникальности** исторической миссии народа Израиля.

Что же касается отличия от других существовавших ближневосточных историографических традиций, то еврейский историзм предполагал отображение не только героических моментов истории народа Израиля, но и прямо противоположных сюжетов. В некоторых разделах ТаНаХа они даже доминируют (прежде всего у пророков). Ибо для евреев той эпохи в центре внимания стоит не национальная история как таковая, а история как раскрывающийся в реальности диалог между Богом и человеком. В то же время, поскольку в эпоху ТаНаХа евреи верили, что все, что с ними происходило, не имело никаких исторических аналогий, постольку сами факты своей истории они включили в Священный Канон. Ибо через них они надеялись лучше понять Избравшего их, а также цель своего избрания.

Мы сконцентрировали наше внимание на особом восприятии евреями времени. Но шпенглеровское понятие "*прасимвол*" включало и категорию пространство. Об их взаимопереплетении в еврейском религиозно-историческом сознании и пойдет речь далее.

Начнем с того, что проследим, как происходило данное переплетение в самом содержании понятия "*олам*", используемом в тексте ТаНаХа для обозначения пространства. Как пишет С.С. Аверинцев, «если мир греческой философии и греческой поэзии – это "космос", т.е. законосообразная и симметричная пространственная структура, то мир Библии – это "олам", т.е. поток временнóго свершения, несущий в себе все вещи, или мир как история. Внутри "космоса" даже время дано в модусе пространственности: в самом деле, учение о вечном возврате, явно или неявно присутствующее во всех греческих концепциях бытия, как мифологических, так и философских, отнимает у времени столь характерное для него свойство *необратимости* и придает ему мыслимое лишь в пространстве свойство *симметрии*. Внутри "олама" даже пространство дано в модусе временнóй динамики – как "вместилище" необратимых событий. Греческий бог Зевс – это "Олимпиец", т.е. существо, характеризующееся своим местом в мировом пространстве. Библейский Бог Яхве – это "Сотворивший небо и землю", т.е. Господин неотменяемого мгновения, с которого началась история, и через это – Господин истории, Господин времени»[[83]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn83" \o "). Мир как "олам", по мнению, С.С. Аверинцева, может быть адекватным образом схвачен и отображен только «через направленное во времени повествование, соотнесенное с концом, с исходом, с результатом, подгоняемое вопросом: "а что дальше?"»[[84]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn84" \o ").

Для того, чтобы продолжить наш разговор о соотнесенности исторического пространства и исторического времени в ТаНаХе, мы должны с глобального уровня еврейской онтологии вновь обратиться к конкретному ходу истории, в которой можно выделить еще два переломных момента, оказавших чрезвычайно большое влияние на определение общего облика еврейской цивилизации. По своему характеру они похожи. Главное их отличие состояло в масштабе социальных последствий. Имеется в виду разрушение Первого и Второго Храмов в Иерусалиме.

После разрушения в 586 г. до н.э. Первого Храма и увода евреев в Вавилонский плен возникает феномен еврейской диаспоры. Евреи учатся вновь жить вне Земли Израиля, нарушая, тем самым, одну из важнейших заповедей, полученных ими в период странствий по Синайской пустыне: «*И овладевайте землею, и поселитесь в ней, ибо вам даю Я землю эту, чтобы владеть ею*» (Числ 33:53). Ведь из диаспоры евреи были приведены в Палестину Всевышним для того, чтобы именно там они могли осуществить возложенную на них миссию, стать «*царством священников и народом святым*» (Исх 19:6) и в таком качестве нести «*свет народам мира*» (Ис 49:6).

Возможна следующая аналогия: Эрец-Исраэль[[85]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn85" \o ") была для евреев не "матерью", а "женой". Брак с ней должен был привести к рождению "ребенка" – нового мира[[86]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn86" \o "). Поэтому жизнь вне данного "брака" воспринималась как неполноценная и даже греховная, что найдет позднее отражение в Талмуде. В трактате "Ктубот" будет закреплено следующее постановление мудрецов: «*Тот, кто живет в Эрец-Исраэль, у того есть Бог, а у того, кто живет за пределами Эрец-Исраэль, как будто бы вообще нет Бога, и он обречен служить идолам*» (Ктубот 110 в). Такое напряженное переживание своего изгнания в период Вавилонского пленения приведет к распространению у евреев мессианских чаяний – надежд на чудесное избавление, исходящее от Всевышнего, первым актом которого будет возвращение всего еврейского народа в Землю Израиля (Иез 37:21-28). Как отмечает израильский исследователь Ш. Сафрай: «Мессианская идея была одной из тех великих идей, что определили облик нации во времена Второго Храма, как в области мировоззрения, так и в общественно-государственной сфере… Мессианская идея воздействовала прежде всего на национальное самоощущение. Даже те группы, которые выделились из общей массы народа, как и те, которые вообще отделились от народа Израиля и его Торы, как например христиане, усвоили эту идею»[[87]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn87" \o "). И в последующем мессианская идея останется очень важной составляющей еврейского религиозно-исторического сознания, способной на протяжении многих веков и даже тысячелетий объединять евреев всего мира, служить им «источником утешения, мужества и надежды, что позволяло им вести свою полную опасностей коллективную жизнь религиозной нации с чувством уверенности в своей предопределенной национальной судьбе»[[88]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn88" \o ").

Кроме того, наступление мессианской эпохи, описанное в многочисленных библейских пророчествах, должно было стать событием не только национального, но вселенского масштаба. Всему миру предстояло превратиться в царство справедливости, покоя и благоденствия для всех народов, пришедших к истинному пониманию Всевышнего (см., например, Мих 4:1-4). Тем самым получала свое дальнейшее развитие заложенная в основании текста Торы идея о единстве рода человеческого и формировалась концепция *всемирной истории*[[89]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn89" \o ").

Однако только **реализация** в действительности всех признаков прихода Мессии могла заставить евреев поверить в него. Несоответствие облика Иисуса господствующему представлению о Мессии и привело, очевидно, к неприятию его со стороны большинства еврейства. Ниже нам предстоит вновь вернуться к данной проблеме в связи с анализом еще одной важнейшей доминанты еврейского сознания, которую мы определим как ***установку на реализацию***. Пока же оставим сюжет, связанный с расхождением между христианством и иудаизмом в стороне.

То, что, начиная с эпохи Второго храма (538 г. до н.э. – 70 г. н.э.), мессианские ожидания становятся одной из основ еврейского мировоззрения, наложило неизгладимый отпечаток на общий характер еврейского религиозного историзма. Для него оказалось свойственно не только внимание к происходящему "здесь и сейчас", о чем речь была выше, и не столько направленность в прошлое, вечное возвращение к изначальному архетипу, актуализация смыслов и фактов времени сакрального, сколько обращенность в будущее. Уже в сюжетах Библии, описывающих эпоху Патриархов, мы видим, как закладывалась эта доминанта еврейского сознания. Причем, что важно отметить, будущее с самого начала получало довольно четкую географическую локализацию: центром притяжения всех устремлений оказывалась Земля Израиля. Первым же требованием, предъявленным Богом Аврааму было: «*Уходи из страны твоей, и с родины твоей, и из дома отца твоего в страну, которую я укажу тебе*» (Быт 12:1). Именно Земля Израиля будет обещана Аврааму в качестве того места, где от него должен произойти «*народ великий и сильный*», в котором «*благословятся все народы земли*» (Быт 18:18). История еврейского народа тоже начинается со стремления войти в Эрец-Исраэль и с долгого пути к ней. А периоды первого и второго изгнания будут характеризоваться неизбывным страстным желанием вернуться в свою страну, постоянно подпитываемым мессианскими ожиданиями и эсхатологическими видениями.

«Будущее – пишет С.С. Аверинцев, – вот во что верят герои Библии. Многократно повторяемые в повествовании Пятикнижия благословения и обещания, которые вновь и вновь дает Яхве Аврааму и его потомкам, создают ощущение неуклонно возрастающей суммы божественных гарантий грядущего счастья. В кризисную эпоху пророков этот эсхатологический оптимизм, умозаключающий от бедственности настоящего к благополучию будущего («*Ибо Я пролью воды на жаждущее, и потоки на иссохшее*», – обещает Яхве в «Книге Исайи» Ис 44:3), приобретает вполне сложившийся облик, с которым ему предстоит перейти в христианство… Яхве – господин прошедшего и настоящего, но полностью его власть осуществится и его слава воссияет лишь в будущем, с наступлением "дня Яхве", о котором говорят пророки»[[90]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn90" \o ").

Именно устремленность в будущее рождает вопрос о *смысле истории*: «"Олам" движется во времени, устремляясь к переходящему его пределы смыслу (так развязка рассказа переходит пределы рассказа или мораль притчи переходит пределы притчи)»[[91]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn91" \o ").

В устремленности еврейского исторического сознания в будущее, в центре которого каждый раз оказывался идеальный образ Земли Израиля, выдающийся еврейский историк XIX в. Г. Грец видел объяснение феномена выживания еврейского народа в течение веков и даже тысячелетий в условиях, при которых другие народы исчезали за гораздо более короткий срок[[92]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn92" \o "). Уже отцы-патриархи, проходя по Ханаану, населенному многочисленными языческими племенами, видели в нем прообраз будущей Святой Земли, осененной *Шхиной*, то есть Божественным Присутствием, и наделенной особыми сверхъестественными качествами. Сорок лет длился процесс "рождения" еврейского народа в Синайской пустыне, и весь этот период был также временем ожидания момента вступления в Эрец-Исраэль. Символом умонастроений евреев в Вавилонском плену стал 137-й Псалом: «*При реках Вавилона, там сидели мы и плакали, когда вспоминали о Сионе*» (137:1). Его 5-й и 6-й стихи в прекрасной поэтической форме выразили отмеченную нами нерасторжимую связь будущего евреев и Страны Израиля: «*Если забуду тебя, Иерусалим, забудь меня десница моя. Прилипни язык мой к гортани моей, если не буду помнить тебя, если не поставлю Иерусалима во главе веселия моего*».

Эпоха Второго Храма тоже заканчивается разрушением величайшей святыни еврейского народа и их новым изгнанием, которое, однако, оказалось гораздо более длительным, чем первое. Этому предшествовали очень важные с точки зрения истории еврейского народа события. Дело в том, что накануне разрушения Второго Храма еврейское общество переживало серьезный внутренний конфликт, обусловленный во многом внешними обстоятельствами. Хорошо известен тот факт, что с самого начала их истории евреи находились в постоянном контакте и взаимодействии с иными культурами: египетской, вавилонской, ханаанейской. Следствием такого тесного общения была определенная модификация самой еврейской традиции, что отразилось в том числе на жанровой и идейной палитре Библейского канона. Но все эти контакты не вели к столь радикальным изменениям, к каким привела первая встреча еврейской культуры с культурой западной, состоявшаяся в конце I тыс. до н.э., а именно, с культурой эллинистической. Тогда произошел первый серьезный внутренний раскол в еврейском мире между западниками (эллинистами) и традиционалистами. На исход противостояния решающее влияние оказало воздействие извне, а именно, агрессивная политика Рима, завершившаяся Иудейской войной, поражением евреев и началом в их истории эпохи *галута* или Великого изгнания, продолжавшегося две тысячи лет вплоть до середины XX века, когда было воссоздано государство Израиль.

Разрушение Второго Храма в 70 г. может рассматриваться как условный рубеж, завершающий период древней истории народа Израиля. Весь этот период, от начала времен отцов-патриархов, по другому называют "эпохой ТаНаХа". Ибо именно в течение всего этого времени шел процесс складывания и оформления данного величественного текста, вобравшего в себя все основные достижения "Осевой эпохи" на Ближнем Востоке. В ТаНаХе были закреплены фундаментальные мировоззренческие максимы, которые, будучи преломленными сквозь призму христианства и ислама, оказались сегодня достоянием значительной части человечества. Одной из таких максим стал еврейский взгляд на историю.

Однако с завершением эпохи ТаНаХа меняется и отношение евреев к истории. Она в каком-то смысле теряет для них всякое значение. Если в предшествующий период, по словам Е.Б. Рашковского, «евреи явили себя мастерами глубокого и продуманного научно-исторического дискурса, связанного со сбором конкретных исторических свидетельств, с их хронологическим взаимосоотнесением, с попытками их макроисторического осмысления»[[93]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn93" \o "), то уже в Талмуде мы сталкиваемся с ярко выраженным пренебрежительным отношением авторов, рассказывающих о тех или иных событиях, к элементарным требованиям достоверности их описания. В этом смысле жанрово Талмуд оказывается ближе скорее античному роману, нежели всей предшествовавшей еврейской письменной традиции[[94]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn94" \o ").

Это новое умонастроение сказалось и на общей еврейской религиозной онтологии. Широкое распространение получают различного рода апокалиптические учения, среди которых в самостоятельную конфессию постепенно выделяется христианство. Идея необходимости заключения Нового Завета в нем оказывается самым непосредственным образом связана с изменившимся социально-психологическим климатом. Как пишет новосибирский историк Г.Г. Пиков, само слово "новый" в данном контексте указывало «на растущую разочарованность человека в устройстве и судьбе мира, в возможностях его познания. Цивилизация зашла в тупик, люди не видят иной возможности "спасения", кроме возвращения в то место, с которого развитее пошло "неправильно"»[[95]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn95" \o ").

Данные изменения со своей стороны не могли не отразиться на отношении евреев к истории: «Мистический историзм эсхатологии – это такой историзм, которому легко перейти в отрицание историзма… Тема апокалиптиков – взрыв истории и ее переход в метаисторию, последнее сражение добра и зла и "тот свет". Когда древние пророки говорили о народах и государствах, для них еще существовал пестрый человеческий мир с его красками; для апокалиптиков красок не осталось – только ослепительное сияние и кромешный мрак»[[96]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn96" \o "). Как отмечает далее С.С. Аверинцев, автору, исходящему из такого подхода к истории, нужна для ее осмысления воображаемая наблюдательная точка, находящаяся *за пределами* собственно исторического процесса. Как правило, она размещается либо в самом начале истории, либо в ее конце. К концу прикован умственный взор апокалиптика, а в начале он помещает своего двойника – какого-нибудь мифологического персонажа. «Глазами этого двойника он *видит прошедшее и настоящее как будущее*, одновременно притязая на то, чтобы *знать будущее с той же непреложностью, с которой знают прошедшее и настоящее*. Различие между прошедшим, настоящим и будущим, между "уже" и "еще не" в принципе снято, и через это снята сама история; она предстает в мистических числовых схемах и мистических аллегориях, как нечто предопределенное и постольку данное готовым»[[97]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn97" \o ").

Можно сказать, что в каком-то смысле в новых социально-психологических условиях еврейский религиозный историзм изживал сам себя: «Апокалиптик очень остро чувствует историю – как боль, которую нужно утолить, как недуг, который нужно вылечить, как вину, которую нужно искупить. …столь характерный для библейской традиции мистический историзм на пределе своей кульминации обращается против самого себя. Поэтому для апокалиптика так важна идея абсолютного конца, когда все движущееся остановится, все открытое замкнется, все нерешенное будет решено и все спорящие стороны услышат свой вечный приговор»[[98]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn98" \o ").

Из такого изменения взгляда на историю проистекала трансформация отношения к Священному тексту, все части которого начинают рассматриваться как "одновременно существующие" или "одномоментно возникшие" или "извечно данные". Именно в этих условиях начинает формироваться мистическое направления в еврейской религиозной философии – Каббала, а *мидраш*[[99]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn99" \o ") становится основным способом общения евреев с текстом ТаНаХа.

Поменялось и отношение евреев ко времени. Особенно яркой иллюстрацией этого поворота является еврейская средневековая мистика, где на место ***линейного*** восприятия времени вновь пришло ***циклическое***. Одновременно изменился и *масштаб* его измерения, приблизившийся к тому, что мы в дальнейшем увидим в классическом индуизме. Так, согласно Абарбанелю (известный испанский каббалист), основной единицей его измерения является *шмита=*6 000 лет; она завершается *юбилеем*, а после 18 000 юбилеев происходит новое Творение мира[[100]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn100" \o "). Представление о том, что у *исторического времени*, в отличие от *хронологического*, могут быть разные *скорости* – еще одна очень важная инновационная идея, ставшая достоянием всего человечества много столетий спустя: «Деление времени на одинаковые отрезки – механическая количественная фиксация внешней стороны жизни. Равные по длительности промежутки календарного времени, их повторяемость и счет, выражают стремление человека к симметрии и устойчивости, но не раскрывают содержания, качественных внутренних их отличий. Они не равны по значимости, насыщенности, скорости и глубине преобразований и духовного роста. Идеи симметрии и асимметрии времени, прерывности и непрерывности, повторяемости и необратимости служили темой дискуссий философов многие века. В иудаизме эта проблема снята диалектическим их взаимопроникновением и многокачественностью самой концепции времени»[[101]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn101" \o "). И вновь процитируем Й.-Х. Иерушалми: «Подобно тому, как средневековые евреи пользовались одновременно несколькими хронологическим системами для датировки событий, так и историческое время они воспринимали сразу в нескольких аспектах. Одни лишь обычные категории "линейный" или "циклический" недостаточны для характеристики этого восприятия, поскольку оно весьма специфическим образом сочетало в себе обе эти характеристики. Мы уже подчеркнули выше, как важны были публичные чтения Священного Писания для запечатления библейского прошлого в еврейской памяти, но следует также осознать, что сам факт установления таких ритуализованных публичных чтений одновременно наделял это прошлое неустранимо циклическим характером, свойственным всякому литургическому времени. Верно, Иосиф жил много столетий назад, но в рамках фиксированного ритма синагогальных чтений он на этой неделе пребывает в египетской тюрьме, на следующей неделе будет освобожден, а в грядущем году в это же время оба события будут рассказаны снова, и так будет повторяться опять и опять, каждый очередной год. Аналогичное взаимопроникновение исторического и литургического времени, вертикальности и цикличности, наглядно присутствовало также в исторических праздниках и постах, о которых мы упоминали. Разумеется, все это было весьма далеко от "вечного возвращения" Мирчи Элиаде, так и от "мифологического времени" первобытных культур. Исторические события библейского периода сохраняли свою уникальность и неповторимость. Психологически, однако, эти события *переживались* циклически, каждый год заново и – хотя бы в этом смысле – вневременно»[[102]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn102" \o ").

Изменение ощущения времени, с одной стороны, формировало у евреев гораздо более многомерное представление о феномене времени как такового, но с другой, неизбежно вело к утрате ими *чувства истории*. Можно сколь угодно долго пытаться отыскать и в поздних еврейских текстах некий иной тип историзма[[103]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn103" \o "). Но, так или иначе, факт остается фактом: с началом эпохи средневековья «историческое сознание еврейского народа начинает усматривать в динамике времен по преимуществу лишь прерывности и зияния: позади – священная библейская история, впереди (завтра, послезавтра, через тысячи лет?) обетованное искупление и освобождение Вселенной *(геула)* в Мессианском Царстве, а между ними – дурная бесконечность *галута*: переселения, оседания, погромы, исходы…»[[104]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn104" \o "). В одном из трактатов Вавилонского Талмуда есть притча, которая, как представляется, очень точно передает данное умонастроение:

*На что это похоже? На человека, который шел по дороге и встретился с волком, убежал от него и продолжил свой путь, размышляя об этой встрече. А потом он встретил льва, и убежал от него, и продолжил свой путь, размышляя об этой встрече. А потом он повстречал змею, и убежал от нее, и продолжил свой путь, забыв о первых двух встречах и размышляя только о встрече со змеей. Так и с Израилем. Последние несчастья заставляют его забыть о всех прежних.*

(Брахот 13 а)

«Средневековое еврейство, – как отмечает Й.-Х. Иерушалми, – знало три главных пути религиозного и интеллектуального творчества – Галаху (юриспруденцию), философию и Каббалу, – каждый из которых предлагал свое всеобъемлющее толкование мира и ни один не требовал знания истории. Они сами по себе гарантировали постижение окончательной истины и достижение духовного блаженства. В сравнение с этим занятия историей представлялись, в лучшем случае, отвлечением от более важных дел, а в худшем – пустой тратой времени»[[105]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn105" \o ").

Такое отношение к истории и ко времени в целом сохраняется у евреев вплоть до начала эпохи Нового времени, когда под воздействием процесса модернизации родится новый еврейский историзм, в том числе и историзм религиозный, о чем речь у нас пойдет чуть далее.

Сейчас же отметим, что ответ на вопрос, с чем был связан столь резкий поворот в еврейском историческом сознании, ждет еще своего исследователя. Мы можем предложить лишь некоторую версию, лежащую, также как это было и в случае с концепцией О. Шпенглера скорее в области "метаистории", нежели позитивного научного знания. Эта концепция родилась в недрах самого иудаизма, когда тот в начале эпохи Нового времени переживал глубокий внутренний кризис. Здесь она воспроизводится в основном по материалам еврейской просветительской организации «Маханаим», занимающейся изучением и популяризацией наследия выдающегося еврейского религиозного философа раввина А.-И. Кука (1865–1935)[[106]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn106" \o "). Рав Кук предлагает некоторую общую схему развития истории, в исходных посылках которой он опирается на идею, высказанную во второй половине XVIII в. другим выдающимся еврейским мыслителем Элияху бен-Шломо Залманом, более известным под именем Виленского Гаона (1720–1797). Идея, точнее будет сказать метафора, состояла в том, что когда еврейский народ в конце периода древности был изгнан из Земли Израиля, то он словно бы "умер". Период создания Талмуда, одной из важнейших основ иудаизма, по сути дела оформившей его в целостное вероучение, это было время, с точки зрения Виленского Гаона, когда "труп еврейского народа уже лежал в земле". В течение всего периода средневековья "труп" все более и более разлагался, и ко времени жизни самого Виленского Гаона он уже почти полностью истлел. Но это означает, что близко время прорастания из него, как из давно лежащего в земле "зерна", новой жизни. Возвращаясь к изначальной посылке данной метафоры, мы обнаруживаем метафизическое разрешение проблемы ослабления у евреев к началу нашей эры интереса к истории. Если еврейская "**жизнь**" в Земле Израиля закончилась, и еврейский народ словно бы "умер", то "мертвых" история действительно не интересует[[107]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn107" \o ").

Попробуем перевести язык религиозной метафизики в понятия социальной психологии. И здесь нам предстоит подробнее разобраться с еще одной установкой еврейского национального сознания, тесно переплетенной с религиозно-историческими представлениями. Я имею в виду уже упомянутую выше **установку на реализацию**.

Начнем несколько издалека. Довольно часто в литературе самого различного рода и содержания мы можем встретить характеристику евреев как "прагматиков", то есть людей, способных добиваться в этой жизни конкретных, а иногда и очень значительных результатов. И такая оценка, безусловно, имеет под собой реальные основания. Однако интересным представляется вопрос, с какого момента времени можно начинать отсчет истории еврейского прагматизма, как глубоко лежат его корни? Иначе говоря, где и когда впервые в еврейской традиции мы можем обнаружить образ субъекта, стремящегося посредством в определенном порядке выстроенной деятельности достичь конкретного результата, не ограничиваясь идеальной сферой мыслительного моделирования.

Может быть, там и тогда, где и когда, согласно еврейской традиции, история собственно началась: в "момент" возникновения времени и пространства. Итак, можно утверждать, что в качестве своего рода "Архетипического Прагматика" в еврейском религиозном сознании выступает сам Всевышний. Из описания в первой же главе книги "Берешит"[[108]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn108" \o ") Семи дней Творения мы видим, что "слово" у Господа не расходится с "делом". И главное, только после того, как замысленное становится реальностью, ему дается оценка: «и увидел Бог, что это хорошо». Проблемный сюжет, связанный с тем, что, сотворив человека, Всевышний не определил своего отношения к нему, выводит нас на связь, существующую в еврейском религиозном сознании между *установкой на реализацию* и *идеей истории*. Ибо ответ на вопрос, что есть человек согласно еврейскому религиозному мировоззрению, может быть дан только через историю. Поэтому история становится одной из важнейших составных частей Священного Писания. Заключенный внутри нее глубокий духовный смысл имеет своим содержанием раскрытие разворачивающегося во времени диалога между Богом и человеком, посредством которого и осуществляется реализация божественного идеала в конкретной действительности (показательно, что ТаНаХ обходит практически полным молчанием, по крайней мере на уровне "пшата"[[109]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn109" \o "), трансцендентальные миры, сосредоточиваясь на описании мира видимого). При этом здесь как нигде оказывается четко отрефлексирован тот факт, что объективация идеи не есть ее прямое воплощение в реальность.

Восприятие исторического процесса в качестве линейного, о чем уже подробно говорилось выше, с вытекавшей из такого ощущения времени установки сознания на бытие "здесь и сейчас", также на уровне культурного архетипа сформировала у евреев подчеркнуто внимательное отношение к "текущему моменту" и к проблеме необходимости адекватной реакции на него.

Далее, один из ключевых моментов еврейской истории – дарование Торы на Синае, – содержит описание очень показательной реакции евреев, отвечающих: «*Наасе ве нишма*» – «Сделаем и будем слушать» (Исх 24:7). Так утверждается один из важнейших принципов иудаизма – действие выше убеждений. Эта максима получит впоследствии закрепление в еврейской средневековой мистике – Каббале, согласно учению которой, изменение высших миров невозможно без исправления в "*мире действия*", исключительно за счет интеллектуальных усилий недостижимое. Поэтому плакал, умирая, Виленский Гаон. Ибо, уходя из этого мира, он лишался возможности посредством простых физических действий участвовать в преобразовании всего мироздания.

Множество религиозных предписаний, подробным изложением которых наполнены тексты Письменной, а в еще большей степени Устной Торы[[110]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn110" \o "), также свидетельствуют о понимании того факта, что реализация на практике религиозного идеала является, с одной стороны, делом очень сложным, но с другой, если приложить к тому достаточное количество усилий, вполне достижимым. В то же время, явное пренебрежение еврейским народом обязанностью осуществления возложенной на него миссии приводит с неизбежностью к самым тяжелым последствиям.

И следующий важный для нас сюжет связан с реакцией евреев на постигавшие их периодически бедствия и катаклизмы. В несоответствии реального облика "богоизбранного народа" идеалу, а, следовательно, в неспособности этого народа данный идеал воплотить в жизнь, видели евреи главную причину обрушивавшихся на них бедствий. С разрушением Первого и Второго Храмов возникает ощущение, что под воздействием этих двух катастроф изменилась сама реальность мира. Своеобразной реакцией на эти изменения стало утверждение в еврейском сознании убеждения в невозможности осуществить воплощение божественного идеала в жизнь без прямого божественного вмешательства (иначе говоря, проблема **реализации идеала** представляется теперь гораздо более сложной, нежели то было изначально). В результате в еврейском религиозно-историческом сознании рождается и постепенно занимает все большее место мессианская идея.

Но мессианские чаяния оказываются опять же теснейшим образом слиты с установкой на их реализацию в этом мире. Возможно, в этом была одна из главных причин, почему большинство еврейства, о чем речь уже шла выше, не приняло проповеди Иисуса, заявившего: "Царство мое не от мира сего"[[111]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn111" \o ").

Выше также говорилось, что согласно еврейской традиции, субъектом, способным активно воздействовать на ход исторического процесса является **народ**. Поскольку время "разомкнуто", а процесс реализации идеи требует длительных и последовательных усилий, то для изменения мира необходимо наличие в нем некоторого постоянно действующего фактора. Народ же тем и отличается, что может нести "свет миру" сквозь тысячелетия. В этом и состоит, с точки зрения еврейского вероучения, суть "национальной идеи": в обетовании обращенном к Аврааму, а потом через пророка Исайю ко всем евреям, однозначно говорится о предназначении народа Израиля служить реализации божественного замысла об этом мире. Для осуществления евреями их миссии Всевышний дает им соответствующий "инструмент" – Землю Израиля, вне которой они как будто теряли "плоть" и "кровь", сохраняя лишь "дух". А "дух" сам по себе не в силах повлиять на этот мир. Отсюда и проистекала приведенная выше аналогия между галутом и смертью.

Ослабление ощущения евреями своего единства и утрата возможности жить в Эрец-Исраэль должны были с неизбежностью сопровождаться соответствующими изменениями в их национальном религиозно-историческом сознании. Наглядным примером этому может служить тот факт, что по мере утверждения в еврейской среде идеи индивидуализма сопровождавшегося ослаблением ощущения национального единства (процесс, шедший на протяжении всего периода Второго Храма и достигший к рубежу эр, когда из иудаизма выделилось христианство, своего апогея) в еврейском религиозно-историческом сознании наблюдается утрата самой идеи истории. Тексты ТаНаХа, повествующие о периоде Второго Храма, отличаются в описании исторических событий гораздо большей фрагментарностью, а в Талмуде история превращается в фарс[[112]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn112" \o "). Однако возможно, именно с этого момента в еврейской культуре начинает формироваться ярко выраженное *смеховое начало*, позволявшее преодолевать те тяжелейшие катаклизмы, в которых евреи неоднократно оказывались в течение последних двух тысячелетий. Кроме того, если это так, то на данном этом этапе в еврейской традиции начинает действовать еще один мощный фактор, направленный на ее обновление, ибо, как отмечает М.М. Бахтин, «настоящий смех, амбивалентный и универсальный… очищает от догматизма, односторонности, окостенелости, от фанатизма и категоричности, от элементов страха или устрашения, от дурной одноплановости и однозначности, от глупой истошности»[[113]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn113" \o "). В целом же «смех имеет глубокое миросозерцательное значение, это одна из существеннейших форм правды о мире в его целом, об истории, о человеке; это особая универсальная точка зрения на мир, видящая мир по-иному, но не менее (если не более) существенно, чем серьезность»[[114]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn114" \o ").

Выше уже шла речь о том, что для современных историков является большой проблемой найти адекватное объяснение факту изменения отношения евреев к истории. В этой связи мы уже на новом уровне вернемся к версии, предложенной в свое время р.А.-И. Куком[[115]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn115" \o "). Согласно его концепции, поскольку еврейский народ только в Эрец-Исраэль способен в союзе со Всевышним оказывать преобразующее воздействие на этот мир, то ослабление национального единства в период второго Храма и начало эпохи галута в период создания Талмуда приводило к тому, что еврейский народ переставал ощущать себя *субъектом исторического творчества*. Изучение Торы, а не ее реализация становилось в новых условиях главной задачей еврейства. И лишь приход Мессии должен был изменить сложившуюся ситуацию.

Важнейшим условием и одновременно признаком наступления мессианской эпохи считалось возвращение народа Израиля в Святую Землю, восстановление государства, возрождение еврейской жизни во всей ее полноте. Но самое главное, что предполагало наступление новых времен, это радикальное изменение реального мира, особенно ярко описанное в 11 Главе пророка Исайи. Поскольку ничего из предсказанного пророком на рубеже эр не произошло, постольку стало неизбежным расхождение между христианством и иудаизмом в их отношении к личности Иисуса.

На протяжении еще многих веков евреи продолжали ждать своего Мессию, полагая главными признаками его появления реальные изменения окружающего мира. Были моменты, когда "нервы не выдерживали", и лжемессии увлекали за собой массы людей, обрекая еврейский народ на все новые страдания. Но проходили годы, старые раны заживали, и в сознании евреев вновь утверждался оптимистический взгляд на будущее.

Подводя промежуточный итог всему выше сказанному, отметим, что оптимизм и готовность к переменам представляли собой два важнейших фактора выживания еврейского народа в тех условиях, в которых он оказывался на протяжении всего традиционного периода его истории. Эти основополагающие черты еврейской ментальности, составляющие фундамент еврейского национального самосознания, не могут быть адекватным образом восприняты вне контекста их тесного переплетения с еврейской "идеей истории". Укорененность многих доминант еврейского сознания в религиозно-исторических представлениях, возможно, одна из наиболее ярких отличительных черт еврейского национального характера.

О том, насколько это положение релевантно по отношению к новейшему периоду еврейской истории речь у нас подробно пойдет ниже. Пока же отметим тот факт, что за последние две тысячи лет еврейское общество претерпело немало изменений. Но все они, за исключением тех, что произошли за XIX-XX вв., уже не имели столь всеобъемлющего характера. Тем не менее, из приведенного выше краткого очерка еврейской истории видно, что модернизация, влекущая за собой значительную трансформацию самих основ еврейской цивилизации, не есть нечто абсолютно не свойственное еврейской традиции, что, в свою очередь, не могло не сказаться на историческом сознании ее представителей. В нем она выступала в качестве естественного и необходимого явления, периодически переживаемого еврейским народом и осознававшегося им как акт божественного вмешательства в жизнь людей, целью которого всегда было вести их по пути истории ко все новым вершинам богопознания.

В заключении к данному параграфу скажу несколько слов о том, что представляло собой еврейское общество накануне, как теперь становится понятно, очередной модернизации, которая, однако, имела не только всеобъемлющий по своим масштабам, но и принципиально иной по самой своей сути характер.

К концу XVIII в. численность мирового еврейства достигала 2,5 млн. человек. И большая его часть проживала в Европе[[116]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn116" \o "). На протяжении почти восемнадцати столетий отношение к евреям со стороны европейцев определялось основами христианской теологии, согласно которой евреи несли наказание за грех отвержения Христа и его распятие. Особое раздражение постоянно вызывал тот факт, что евреи так и не раскаялись в содеянном и не признали божественной природы Спасителя. Тем не менее, евреев терпели опять же в соответствии с доктриной, сформулированной еще Блаженным Августином, согласно которой их ни в коем случае не следует истреблять, а, напротив, активно использовать их в качестве примера зловерия до тех пор, пока они сами не раскаются и не обратятся. Униженное положение евреев служило постоянным доказательством верности христианского учения, а те экономические выгоды, которые европейцы из этого извлекали, лишь способствовали консервации данной ситуации[[117]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn117" \o ").

Достигнутое равновесие поддерживалось и самим еврейским обществом. Не вызывает никакого сомнения тот факт, что на протяжении многих веков галутного существования идея возрождения еврейской жизни в Земле Израиля, связанная с наступлением Мессианской эпохи, занимала огромное место в традиционной еврейской системе ценностей. Но с другой стороны, достоверно известно и то, что данный фактор заметным образом не влиял на практическую сторону жизни евреев диаспоры. «На протяжении многих столетий три раза в день евреи молились за пришествие Мессии, которое изменит весь существующий мир и перенесет их на Сион, в Иерусалим, но жить туда не переезжали. Они ежегодно соблюдали траур в день Тиша бе-Ав, оплакивая разрушение Храма, и не закладывали последний кирпич у входа в свой дом как символ постоянного напоминания о покинутом Сионе, но не делали попытки вернуться туда даже в моменты тяжких испытаний, предпочитая менять одну диаспору на другую. Верно, что какой-то скудный ручеек уезжающих в Палестину евреев все же не пересыхал. Время от времени вспыхивали даже мессианские движения, зажигавшие тысячи людей… Но они неизменно угасали прежде, чем пламя успевало разгореться, запала хватало ненадолго. Однако при этом вера в возвращение в Сион не только не иссякала, но и не теряла своего постоянного привычного накала»[[118]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn118" \o "). Получается, что на протяжении почти двух тысяч лет в сознании евреев боролось две прямо противоположные идеи: идея покорности судьбе (точнее Божественному Провидению) за грехи иудеев[[119]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn119" \o ") пославшему им тяжелые испытания и страстная жажда освобождения, геулы, ведущей к исправлению мира в целом. Обе идеи "примирялись" через утвердившуюся установку на пассивное ожидание чудесного Избавления, сопровождавшееся упорной борьбой за сохранение внутренней автономии, являющейся основным условием поддержания национально-религиозной самобытности. Именно такую автономию и гарантировало евреям европейское общество вплоть до периода модернизации[[120]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn120" \o "). Концепция же, примиряющая между собой мессианские чаяния с пассивным отношением к окружающей действительности, станет в последующую эпоху одним из основных пунктов религиозно-исторических представлений евреев, который будет подвергнут решительному переосмыслению.

**1.2. Модернизация еврейской традиции. Социальные, идеологические и организационные предпосылки становления нового религиозного историзма**

# 1.2.1. Перемены в социальной жизни

В XVIII в. в Европе развитие либерализма, укрепление централизованных национальных государств и ускоренные темпы экономического роста привели к принципиальному изменению социально-политической ситуации, что не могло не отразиться и на жизни еврейских общин. Основы еврейского автономного существования начинают разрушаться под воздействием нескольких факторов. Первый и, наверное, главный из них заключался в сломе традиционалистской корпоративной социальной системы, на месте которой формировалась новая система единых централизованных национальных государств. Корпоративный плюрализм повсеместно стал вытесняться национальным универсализмом. В результате быстро обнаружилась несовместимость еврейской обособленности со стремительно нарождающимся в Европе гражданским обществом. Причем, что важно отметить, само гражданство на новом этапе стало синонимом национальности. С другой стороны, развитие либеральной политической мысли, сопровождавшееся кризисом традиционной христианской идеологии, вело к пересмотру европейцами их антиеврейских предубеждений и формированию у них более терпимого отношения к противоречиям, возникающим на основании религиозных расхождений. То, что культурная и общественная жизнь утратила религиозный характер, автоматически снимало для евреев ограничение на участие в ней. Немаловажную роль в этом сыграла идеология Просвещения. Просветители провозгласили благо государства в сочетании с суверенитетом отдельной личности высшими ценностями. И европейское право на уровне законодательств отдельных государств закрепило данное положение в качестве юридической нормы. В результате всех этих преобразований, по крайней мере де юре, элиминировалась разница между евреями и неевреями.

Так было положено начало процессу еврейской эмансипации, первым наиболее ярким актом которой стало принятие Национальным собранием революционной Франции декретов, отменяющих дискриминацию по факту вероисповеданя. Тем самым евреям было предоставлено право доступа в запретные для них ранее сферы экономики, политики, науки, культуры. Перед ними были открыты двери школ и университетов, они получили право свободного проживания в любых городах, в том числе и в столицах. На них более не накладывались никакие ограничения в занятиях, праве владения собственностью и участия в гражданском управлении. В результате за весь период XIX столетия облик европейского еврейства изменился до неузнаваемости. Если в конце XVIII в. оно находилось "на задворках" европейского общества, то к началу века XX многие его представители занимали уже ведущие позиции в самых важных областях духовной и материальной жизни европейских стран. Из периферийной общины евреи стали весомой частью авангарда интеллектуальной, политической, финансовой и научной элиты европейского общества[[121]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn121" \o "). От страны к стране картина, конечно, могла отличаться: на Западе изменения происходили более интенсивно, чем в Восточной Европе, но в целом ситуация была универсальной.

Вполне естественно, что в новых условиях традиционные нормы еврейской жизни отходили на задний план. И в первую очередь это касалось общинной организации. Традиционные общинные лидеры теряли всякую власть над ее членами, ибо последние все менее нуждались в самом институте. В новом обществе индивид мог вполне выступать в качестве самостоятельного субъекта, не испытывая потребности в помощи и поддержке, оказываемой ему какой-либо корпорацией. Шел процесс как индивидуального, так и коллективного отхода евреев от традиционного образа жизни и поведения. Так вызревала база для развития *реформистского движения*, о чем у нас подробнее речь пойдет в следующем параграфе.

Однако, как это на первый взгляд не покажется странным, именно в данный период, несмотря на столь стремительное улучшение жизни европейского еврейства, в его среде пробуждается и набирает все большую силу движение за возвращение евреев в Землю Израиля. Причем, что особенно удивительно, это движение, получившее название по имени одного из центральных холмов Иерусалима – **сионизм****[[122]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn122" \o ")**, снискало себе наибольшую популярность в среде молодого, освободившегося от "пут религиозной традиции" поколения евреев, перед которым, собственно, и открывались блестящие перспективы адаптации в новом европейском обществе. Вместо этого мы обнаруживаем в его среде все более нарастающее стремление к выходу из чужого евреям европейского мира, к возвращению на Сион, к возрождению в Эрец-Исраэль сначала национального очага, а потом и независимого государства.

Разрешить данное противоречие мне представляется возможным только обратившись к анализу той новой идеологической ситуации, которая сложилась в европейском обществе в XIX в., выделив при этом в качестве особого сюжета актуализацию и переосмысление некоторых установок традиционного еврейского религиозно-исторического сознания.

# 1.2.2. Перемены в идеологии

На протяжении всего традиционного периода единство еврейской цивилизации зиждилось на ощущении евреями всего мира своей принадлежности к одному народу с одной исторической родиной, одной религией, общей исторической судьбой и общим духовным предназначением. Появившиеся у евреев Европы с началом эпохи эмансипации принципиально новые возможности впервые поколебали это единство, ибо евреи на индивидуальном уровне получили возможность выйти за пределы своей ограниченной среды и стать гражданами новых национальных государств. В результате "историческая концепция универсальной еврейской нации становилась неясной, теряла свою значимость и даже переставала быть желанной. Новое светское национальное государство в каждой стране заслоняло собой присущее иудаизму национальное чувство единой исторической судьбы; оно ослабляло многовековую общенациональную волю евреев к тому, чтобы выжить в качестве исторического образования"[[123]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn123" \o ").

Европеизация еврейства сопровождалась не только отказом от традиционных схем поведения, как то, например, регулярное посещение синагоги, соблюдение кашрута, Шаббата и еврейских праздников, но и от главного символа, объединявшего нацию на протяжении многих веков галутного существования – от мечты о наступлении Мессианской эры с возвращением еврейского народа на историческую родину – в Землю Израиля.

Дело в том, что сама социальная ситуация и обусловленная ею интеллектуальная атмосфера XIX в. наводила евреев Европы на мысль, что Мессианская эпоха уже настает прямо на их глазах и, главное, без какого-либо их участия. Стремительный прогресс во всех областях жизни европейского общества никак нельзя было увязать с традиционной религиозной практикой иудаизма.

При этом важно отметить, что как таковая связь еврейского сознания с мечтой о Мессианской эпохе сохраняется. Но именно данная связь в принципиально изменившихся условиях начала действовать в прямо противоположном направлении, то есть она начала обращать духовные устремления евреев от задачи возрождения национального государства к задаче максимально быстрой абсорбции в европейское общество. Как объяснить это парадоксальное явление?

Исторический парадокс состоял в том, что на новом этапе страстное, часто подсознательное стремление евреев к геуле как символу национального возрождения привело их к тому, от чего они на протяжении двух тысяч лет решительно отказывались, – к принятию европейской культуры и, прежде всего, одной из ведущих ее областей – науки. Объяснение этой поразительной метаморфозы можно попытаться отыскать в присущем еврейской традиции особом культе учебы и знания с одной стороны, и в архетипически заложенной в сознании евреев идеи историзма с другой. В логике нашего объяснения мы будем следовать идеям Е.Б. Рашковского, высказанным им в историософском эссе «Дискурс о заблудившемся коне, или еврейское местечко Центральной Европы как всемирно-исторический феномен»[[124]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn124" \o "), а помимо того в нашей с ним личной беседе. Первое, на что обращает внимание Евгений Борисович, это на заложенные в самой еврейской традиции глубокие основания науколюбия. Их внешним выражением были и наработанные веками учебные навыки, и эвристические и мнемонические способности, и тематическое и проблемное богатство еврейского традиционного священнокнижия, и сам человеческий пиетет к культуре учебного процесса. «Все это, – пишет автор, – создавало существенные предпосылки для увлечения "эмансипированных" еврейских умов и сердец новой – посткартезианской познавательной  парадигмой. Былое подвижничество *хедеров*, талмуд-тор и иешив стало отчасти замещаться подвижничеством в стенах европейских и – несколько позднее – североамериканских университетов, научных обществ, лабораторий»[[125]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn125" \o ").

Однако такое подвижничество не может быть объяснено только исходя из простой привычки евреев стремиться к книжному знанию, к учебе самой по себе. Дело в том, что сама культура еврейского народа была, по мнению Евгения Борисовича, построена на мистике учебного процесса: «В плане своего собственного духовно-исторического сознания евреи мыслили себя этно-религиозной группой самими основами своей веры призванной как бы к "брахманскому" священнослужению»[[126]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn126" \o "). В этом служении, как отмечает далее автор, первостепенная роль отводилась процессу обучения: «Согласно еврейской традиционной теории учебного процесса (я позволил бы себе даже сказать – теологии учебного процесса)… человек мыслился призванным участвовать в процессе всеосвящающей трансформации Бытия… Личное подвижничество в процессе священноучения – от прочтения первых строк Бытия в пятилетнем возрасте до умудренности и, стало быть, способности приумножать и транслировать священное знание в "старости доброй" имеют… не только персональносозидающий, но и народосозидающий, и космосозидающий смысл»[[127]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn127" \o "). В одном из самых авторитетных трактатов Талмуда прямо говорится о том, что человек приобретает священное знание:

*Чтобы вещи называть своими именами,*

*И чтобы тем нести освобождение миру*

(Авот 6:6).

Кроме того, в условиях диаспоры учение было одной из главных форм народособирания. Учебный процесс был "землей" евреев, это было их "государство". Ради него они торговали и вообще трудились.

Итак, мы отметили первую важную предпосылку для обращения евреев к европейской науке – это формирование у них харизматического мессианского отношения к знанию. Вторая важнейшая предпосылка состояла в изменении ситуации в интеллектуальной атмосфере европейского общества. Дело в том, что в новых условиях научная культура в глазах самих европейцев предстала в некоем мессианском ореоле. Она противопоставила себя отжившему священнокнижническому знанию. У нее появились даже свои мученики. Причем наука сумела не только в теории предложить новое отношение к миру, но и на практике "доказать" реализуемость древней мечты человечества о наступлении "золотого века". Буквально на глазах нескольких поколений европейский мир с его стремительно растущим благосостоянием широких слоев населения, политической либерализацией, формированием отношений социального партнерства и взаимопомощи превращался в "царство Божие" на земле, причем на месте Бога оказывался освобожденный от оков религиозных догм человек. И здесь в обращении евреев к европейской культуре сыграла свою роль еще одна уже упомянутая выше черта еврейского миросознания, а именно, его *историзм*, выделяющий еврейскую мысль из множества направлений традиционной религиозной мысли Востока. По этому поводу Е.Б. Рашковский пишет: «В отличие от великих религиозно-философских традиций Востока, еврейская идея геулы несла в себе отчетливо выраженный элемент историзма: речь шла не о просветлении и спасении "вообще", но о просветлении и спасении с потоком исторического времени. Грозная, но притягательная идея истории… неизбывно присутствовала в самой мистической структуре еврейского исторического мышления… Возможно, что именно эта "западная", "европейская", а, по сути дела, исконно-библейская историческая составляющая традиционного еврейского мышления в какой-то мере определила то многозначное и даже энтузиастическое отношение части местечкового народа к процессу его внутренней социальной и интеллектуальной европеизации»[[128]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn128" \o "). Мессианский идеал должен был непременно стать реальностью и, как тогда казалось многим, сами факты истории свидетельствуют о стремительном приближении этого момента. А сложившаяся в XIX веке мировоззренческая парадигма с ее ярко выраженным онтологическим и гносеологическим оптимизмом[[129]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn129" \o ") всячески укрепляла растущую в еврейском обществе убежденность в необходимости его скорейшего включения в процесс преобразования мира на основе новых заданных самим ходом европейской истории принципов. Удивительно, но, по всей видимости, тот же фактор, который когда-то заставил евреев отречься от Иисуса (я имею в виду неосуществленность в реальной исторической действительности значительной части пророчеств, характеризующих наступление мессианской эры), проложив тем самым непреодолимую метафизическую грань между ними и европейцами, в новых условиях этот же фактор привел многих из членов еврейского общества к признанию мессианского предназначения европейской науки и обращению к ней как к средству, которое только и может в действительности освободить человечество.

Здесь я полагаю необходимым сделать небольшую логическую паузу в рассуждении о причинах радикальной перемены отношения еврейства к европейской культуре и вновь сказать несколько слов о значении традиционного взгляда евреев на историю**.** Как отмечалось выше, еврейский религиозный историзм заложил основы христианского историзма. И в таком своем качестве он, безусловно, повлиял на динамику исторического процесса в Европе. Вероятно, им не в последнюю очередь был обусловлен процесс буржуазной трансформации европейского общества, утверждения в нем нового уклада, основанного на новых социальных отношениях и новом стиле мышления. Но *установки на инновацию* и *на реализацию* обусловили, как представляется, и более мягкое вхождение евреев в тот же самый процесс модернизации. По мнению одного из выдающихся еврейских мыслителей конца XIX – первой трети XX вв. р.А.-И. Кука, о котором у нас подробно пойдет речь далее, еврейская традиция не только была готова к новациям; новаторство – одно из самых главных ее родовых свойств, отказавшись от которого она бы утратила несущий стержень своего существования. В сложившихся условиях быстро меняющегося мира европейцев, выработанные в рамках традиционного еврейского религиозного историзма установки, акцентировавшие внимание евреев на текущем моменте, на бытии "здесь" и "сейчас", сыграли самую непосредственную роль в процессе адаптации евреев к происходившим переменам. В эпоху модернизации они оказались удивительным образом актуализированы не только и даже не столько в среде религиозного европейского еврейства, сколько во в значительной степени секуляризированных его кругах.

Возвращаясь к анализу ситуации, сложившейся в европейской интеллектуальной культуре XIX в. и отношения к ней евреев, заметим, что проблема многовекового ожидания евреями геулы, казалось, наконец получала свое разрешение. «Сама геула была отождествлена при этом с научным прогрессом, а на более низком духовном уровне она была отождествлена с революционным движением, которое исторически было вульгаризацией подлинно революционного этоса Новой Европы». От этой последней идеи, высказанной Е.Б. Рашковским в нашей с ним личной беседе, я хотел бы оттолкнуться, чтобы перейти от анализа общих социальных и идеологических предпосылок так называемого "ухода евреев из еврейства", их отказа от национальной самоидентификации и стремления слиться с какой-либо из "великих" европейских наций к некоторым конкретным формам, в которых выражались обозначенные выше общие тенденции.

И первое, о чем здесь необходимо сказать, это о процессе распространения в среде европейского еврейства идей Просвещения. У истоков еврейского просвещения стоит личность Моисея Мендельсона (1729-1786). Он первым предпринял попытку последовательного рассмотрения иудаизма сквозь призму рационалистического мышления. Соблюдая в своем повседневном поведении все заповеди, М. Мендельсон в то же время предложил такой взгляд на традиционное еврейское вероучение, от которого потом как круги по воде пошли и еврейский реформизм, и массовый переход евреев в христианство. Достаточно сказать, что четверо из шести детей Мендельсона крестились, а внуки приняли христианство все без исключения[[130]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn130" \o "). Переход в христианское вероисповедание под воздействием идей Просвещения перестал быть фактом экзистенциального выбора. Оно стало лишь символизировать более полное отождествление, теперь уже на уровне формальной принадлежности к той или иной конфессии, каждого конкретного еврея с европейской культурной традицией. Г. Гейне, сам прошедший этот путь, так определил характер данного явления: «*Для еврея крещение – это входной билет в европейскую культуру*»[[131]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn131" \o ").

Итак, в чем состояла суть предложенной Мендельсоном концепции. Он утверждал, что основные положения иудаизма совпадают с основаниями так называемой "естественной религии", общей и для евреев, и для христиан. Отличительной особенностью иудаизма является отсутствие догматики, а, следовательно, и положений, которые могли бы войти в противоречие с доводами разума. Еврейскую богоизбранность Мендельсон видел в следовании заповедям, которые делают данный народ высокоморальным. Повышенные обязанности, возложенные на евреев Всевышним, служат образцом для подражания другим народам мира. Применяя принцип отделения государства от церкви к еврейскому обществу, Мендельсон настаивал на автономии каждого конкретного еврея по отношению к его общине. Он отрицал право общины жестко регламентировать поведение своих членов, а в случае неповиновения применять в отношении них процедуру отлучения (*хэрем*). Наряду с этим он добивался от властей предоставления евреям всех гражданских прав, с тем, чтобы они могли более активно участвовать в жизни немецкого общества. Для оптимального существования евреев в чужой стране Мендельсон предложил им следовать следующему принципу: «*Будь евреем дома и гражданином на улице*». О себе он говорил: «*Я немец, сын Моисеева закона*»[[132]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn132" \o "). Мендельсон и его ближайшие ученики и последователи настаивали на необходимости для евреев познакомиться с культурой других народов, освоить новейшие достижения в области естественных наук, литературы и истории.

Как уже было сказано, во многом под воздействием идей М. Мендельсона в Германии происходит становление реформистского движения в иудаизме. Его наиболее ярким конкретным выражением может служить определение себя немецкими евреями как "немцев моисеева закона" и провозглашение ими весьма радикального лозунга: «*Германия – наш Сион, а Берлин – наш Иерусалим!*» Таким образом, впервые на уровне массового сознания разрушалась вековая связь еврейского народа и еврейской религии. Из трех главных составляющих современного им иудаизма – Бог, Тора и единство еврейского народа, – реформисты оказались готовы радикально изменить два последних. Один из лидеров немецкого реформизма р. Авраам Гейгер (1810-1874), получивший не только раввинистическое, но и классическое университетское образование, в частности писал: «*Для меня важнее, чтобы евреи могли работать на благо Пруссии как фармацевты и адвокаты, чем спасение всех евреев Азии и Африки, хотя по-человечески я им сочувствую*»[[133]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn133" \o "). Он же, вместе с другим выдающимся еврейским ученым и просветителем Леопольдом Цунцем (1794-1886), стоял у истоков движения Die Wissenschaft des Judentums – прообраза современной иудаики[[134]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn134" \o "). Стимулом для возникновения данного научного направления служило, во-первых, желание просвещенных евреев познакомить народы Европы с подлинными основами и достижениями еврейской цивилизации, а, во-вторых, подвергнуть сами эти основы исторической критике с тем, чтобы выяснить, что же действительно в них достойно почитания, а что должно быть отменено как отжившее свой век и нерелевантное для запросов современной эпохи[[135]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn135" \o "). Аналогичные мотивы мы потом обнаружим и в деятельности индийских реформаторов.

В отношении законов Торы изменения, произведенные реформистами, коснулись, прежде всего, синагогальной службы. Из-за неприятия идеи единства еврейского народа были отменены молитвы о приходе Мессии и возвращении в Эрец-Исраэль, возводившие свое происхождение еще к эпохе Вавилонского плена. Кроме того, проповеди и молитвы стали звучать на немецком языке. Во введении к новому реформистскому молитвеннику, изданному в Берлине, этому новшеству давалось следующее обоснование: «*Священен язык, на котором Бог дал Закон отцам нашим… но в семь раз священней для нас язык, на котором наш человеколюбивый и справедливый король… даровал свое право нам*»[[136]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn136" \o "). Отменяются и многие ритуальные предписания. Прекращается соблюдение правил кашрута, а обрезание тот же р.А. Гейгер характеризовал как «*варварский кровавый ритуал*». Реформистская община Берлина перенесла субботнюю службу на воскресенье, чтобы обеспечить евреям возможность отдыхать вместе с их христианскими соседями. Само существование еврейской диаспоры более не рассматривалось как следствие "греха" сынов Израилевых и не считалось ни национальной ни религиозной трагедией. Напротив, оно получало качественно иную оценку и определялось как проявление милости со стороны Всевышнего, даровавшего евреям возможность выйти за пределы их узкой национальной ограниченности[[137]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn137" \o ").

Возвращаясь к характеристике общей социальной и идейной атмосферы того времени, отметим, что с середины XIX в. обращение в христианство перестало быть обязательным условием вхождения евреев в европейское общество. Его место все более уверенно занимает социальная и культурная ассимиляция с окружающей средой посредством самоотождествления с государством и господствующей нацией. Появление реформистского иудаизма, обусловленное быстрым сближением европейского еврейства с христианским обществом, приобщением к его культуре, а также распространением в еврейской среде идей Просвещения, знаменовало собой очередной поворотный пункт в истории еврейского народа. Вновь в среде евреев наметился радикальный раскол, обусловленный столкновением центробежной и центростремительной тенденций. Эти тенденции, наложившиеся в условиях модернизации на традиционные установки сознания, о чем подробно речь шла выше, переплелись в сложный клубок противоречий, которые разрывали некогда единое еврейское общество на все более и более удаляющиеся друг от друга части. В наибольшей степени ассимиляторские тенденции проявились в среде западноевропейского еврейства. Евреи Восточной Европы (так называемые "ост-юден") оказались в своем большинстве гораздо более консервативны, что, со всей очевидностью, было обусловлено тем общим социальным и культурным контекстом, в котором они существовали.

Я не считаю необходимым здесь во всех деталях останавливаться на характеристике реформистского направления в иудаизме[[138]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn138" \o "). Ибо данный сюжет был лишь своего рода прелюдией к разговору об особенностях тех доктрин, предложенных еврейскими мыслителями XIX-го, а потом и XX-го вв., в которых ими была намечена альтернативная ассимиляторской линия развития национальной традиции в условиях стремительно меняющегося мира. В рамках этого направления и сформировались новые религиозно-исторические представления, собственно и являющиеся основным предметом моего исследования. В ходе рассмотрения данного сюжета должен быть разрешен обозначенный выше парадокс, состоящий в том, что в самый разгар эпохи эмансипации в еврейской среде зарождается и набирает все большую силу *сионистское движение*, основным содержанием которого было ярко выраженное стремление части евреев выйти из чуждого им европейского общества и вернуться в пребывающую в разрухе и запустении Землю Израиля.

А начать следует с констатации того факта, что постепенно евреи Европы все более и более явственно стали ощущать неудовлетворенность результатами эмансипации. Оказалось, что европейское общество, с одной стороны, открывшее перед евреями как индивидуумами широкие возможности самореализации в самых различных областях, с другой стороны, с течением времени стало все резче реагировать на их проникновение в свою среду, а также на сам факт сохранения ими многих черт национальной самобытности. А причина этого состояла в том, что XIX в. стал в Европе не только веком утверждения либеральных ценностей, прав человека, политических и экономических свобод, но и веком национализма. Сложилась ситуация, при которой любой гражданин обладал всей совокупностью прав и свобод только в той степени, в какой он проявлял лояльность по отношению к государству, причем государству с ярко выраженным национальным началом. В результате на месте существовавшего перед евреями на пути их вхождения в европейское общество конфессионального барьера, возник барьер национальный, преодолевать который оказывалось в каком-то плане еще труднее: «От еврея, стремящегося войти в такое общество, ожидают верности польскому, русскому или какому-либо иному народу, чьи традиции и принципы еврею чужды. И более того: само это общество подчас не уверено, может ли оно действительно принять в свой состав евреев, людей иного происхождения и традиций, людей явно отличающихся от него с точки зрения национальной культуры»[[139]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn139" \o "). Далеко не самый одиозный в плане национализма немецкий философ Фихте в частности писал: «*Я вижу лишь один способ дать им* [евреям] *гражданские права – ночью обезглавить их всех и приставить им другие головы, в которых не осталось бы ни одной еврейской идеи… Для защиты нас от них я тоже вижу лишь одно средство: завоевать для них обетованную землю и всех их послать туда*»[[140]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn140" \o ").

В новой исторической ситуации XIX в. евреи оказались в Европе одной из самых многочисленных маргинальных групп. Они встали перед выбором между полной национальной аннигиляцией внутри европейского общества и национальным самоопределением вне его. При этом чрезвычайную актуальность приобретал вопрос исторической соотнесенности собственной национальной традиции с культурами европейских народов. И тот или иной ответ на него необходимо было давать еврею, начиная еще со школьной скамьи: «От еврейского подростка, учащегося в польской школе, требуют солидаризации с паном Тадеушем; еврейский мальчик в немецкой школе декламирует "Песнь о Нибелунгах", во Франции же его учат, что его предки были галлами и в Галлии обитали из покон веков. Отсюда следует, что и еврейский мальчик, и его нееврейские сверстники неизбежно задавались нелегким историческим вопросом… по каким степям, литовским или ханаанским, бродили и ездили его дальние предки?»[[141]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn141" \o ").

Таким образом, мы ясно видим, что в новых условиях роль представлений народа о собственном прошлом (реальном или воображаемом – это уже второй вопрос) в процессе его самоопределения возросла неимоверно. В силу этого история перестает быть фактом традиционного мифологического сознания, фрагментом органично слитым с другими сюжетами национального предания. Нарождающийся новый историзм должен был теперь обращаться не к народу, сознание которого погружено в атмосферу священнокнижия, а к нации, состоящей из индивидуальностей, мыслящих уже гораздо более рационалистично и стремящихся к свободному духовному самовыражению. Одновременно перед новым историзмом встала задача создания современного, соответствующего духу эпохи "национального мифа", отличающегося от мифа традиционного весьма своеобразной квазирационалистической оснасткой. Особенность ситуации, в которой оказался еврейский историзм, состояла еще и в том, что XIX в. был периодом торжества подходов так называемой *Библейской критики,* интенсивно разрушавшей традиционный еврейский национально-религиозный миф. Очевидно, что новый еврейский историзм должен был стать "ответом" еще и на этот "вызов", ибо традиционная еврейская самоидентификация, сочетавшая в себе черты универсалистского предназначения и национальной исключительности, полностью была основана на религиозном мировоззрении и укоренена в тексте Священного Писания. Из библейской историософии, предполагающей богоизбранность народа Израиля, вытекало, что у еврейского народа в истории есть цель существования и вне ее еврейский народ не имеет смысла. Стремительное разрушение фундамента традиционного священнокнижия поставило под знак вопроса и обоснованность еврейской национальной идеи. Превращение евреев в самую обычную нацию обесценивало в собственных глазах их бытие в этом мире.

Обстоятельства, в которых оказались евреи в Европе в XIX в., заставляли искать новые "версии" национальной идеи, без которой в новых условиях уже не мыслила себе своего существования ни одна "нормальная" нация. Как уже отмечалось выше, век эмансипации нес с собой не только положительные изменения в статусе европейского еврейства, но и сопровождался нарастанием напряженности в отношениях между евреями и европейцами. «Равноправие создало новую и обширную арену социальных конфликтов, а также экономической и интеллектуальной конкуренции между евреями и неевреями, порой порождая в обществе чувство "засилья" группы образованных, одаренных творческой жилкой и экономическими талантами евреев, способных изменить культурный и экономический облик окружающего общества»[[142]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn142" \o ").

Пока процесс проникновения в среду европейцев был ограничен узким кругом еврейских интеллектуалов, реакция на такого рода ассимиляторскую волну со стороны западного общества была вполне благожелательной. Но когда поток стал нарастать, и в него оказались вовлечены гораздо более широкие слои еврейства, отношение к нему европейцев изменилось. Средние слои на Западе увидели в этом явную угрозу своему благополучию. Так в Европе XIX в. сначала исподволь, а потом и все более открыто начинает распространяться антисемитизм, актуализировавший традиционно-религиозную ненависть к евреям, но основанный уже не на вероисповедных принципах, а на квазирационалистических доводах расовых теорий[[143]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn143" \o ").

Сам дух эпохи менялся подспудно и постепенно. Но со временем место просвещенческого универсализма прочно занял романтический национализм, установивший примат чувства и эмоции над рацио, частного над общим. Евреи же в XIX в. (да и позже) проявили себя как доминантная культурная группа в качестве рационалистов[[144]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn144" \o "). Поэтому они довольно поздно заметили, что миром правят мощные иррациональные силы. Одновременно стало очевидным и то, что чаемое наступление "мессианской эпохи" всеобщего мира и благополучия откладывается на неопределенный срок. Катастрофа европейского еврейства, разразившаяся в XX веке, стала страшным завершающим аккордом, исполненным одной из самых просвещенных наций Европы и положившим конец надеждам евреев на безболезненное вхождение в состав европейской цивилизации. История в последний раз показала, что национальное возрождение еврейского народа возможно, но только вне его галутного существования. Евреям снова пришлось идти в страну, указанную им Богом еще в древние времена.

# 1.2.3. Религиозный сионизм

С начала XVIII в. процесс заселения евреями Эрец Исраэль приобрел организованные формы. В 1700 г. под руководством одного из авторитетных раввинов Германии р. Иехуды Хасида около 1,5 тыс. евреев переехали на постоянное место жительства в Палестину. Возникает так называемый "Старый ишув"[[145]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn145" \o "), представляющий собой общину ортодоксальных евреев, проживавших, главным образом, в четырех основных "святых городах" Страны Израиля: Иерусалиме, Цфате, Тверии и Хевроне и насчитывавший к началу 80-х гг. XIX в. (т.е. к моменту начала сионистской *алии*[[146]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn146" \o "), сформировавшей "Новый ишув") около 30 тыс. человек. Основным занятием евреев Старого ишува было изучение Торы. Жили они на средства, собранные специально для них в странах рассеяния. При этом какая-либо самостоятельная производительная деятельность рассматривалась как недопустимая, ибо предназначение Старого ишува было исключительно религиозным, а именно – он должен был являться своеобразным "ненавязчивым напоминанием" Всевышнему о его обещании прислать Мессию. Свидетельством "корректности" такого рода "обращения" и должно было служить воздержание евреев от какой-либо иной деятельности, кроме изучения Торы[[147]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn147" \o "). Кроме того, некоторые евреи приезжали в Палестину из Европы, чтобы избежать преследований и влияния эмансипации[[148]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn148" \o ").

Традиционное отношение к вопросу о возвращении евреев в Палестину, сочетающее страстное ожидание прихода Мессии и веру в геулу с неверием в возможность их осуществления человеческими усилиями, оставалось доминирующим в ортодоксальном иудаизме и в XIX в. Однако уже тогда в среде ортодоксальных раввинов появляются отдельные личности которые, уловив новые тенденции эпохи, призвали к активному отходу от позиции пассивного ожидания Избавления. Среди них следует прежде всего назвать два имени: это р. Цви Гирш Калишер (1795-1874) и р. Иехуда Хай Алкалай (1798-1878). Первый был представителем ашкеназийского еврейства, второй сефардского. Оба, оставаясь ортодоксальными раввинами, предложили перестать рассматривать процесс Избавления как одномоментный, исключительно Божественный акт и привнесли в его восприятие ярко выраженный "мирской" элемент. При этом необходимо отметить, что оба мыслителя находились под явным воздействием общей атмосферы подъема национально-освободительного движения в среде многих европейских народов. Рав И. Алкалай имел возможность воочию наблюдать его на Балканах, а р.Ц. Калишер – в части Центральной и Восточной Европы. Их произведения наполнены примерами тех жертв, на которые идут многие нации, вставшие на путь самоопределения и консолидации. С точки зрения обоих авторов, евреи не должны более оставаться в стороне от этого процесса. Эпоха пассивного ожидания мессианского избавления закончилась, и пришло время для активного действия. «*Разве мы хуже других народов, которые не щадят крови и имущества ради своей страны*… – задает вопрос своим читателям р.Ц. Калишер. – *Взгляните на то, что сделали мужи Италии, народ Польши, государство Венгерское, которые презрели жизнь свою, серебро и золото во имя наследия отцов. А мы, сыны Израиля, чье наследие – прекрасная страна, …земля, которая среди всех обитателей мира зовется Святою и является нашей славой – мы ли промолчим и уподобимся слабеющему мужу?! Ведь мы будем презренны в собственных глазах*»[[149]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn149" \o ").

Для обоснования своей позиции оба автора привлекали идеи, заложенные в самой еврейской традиции. Так Алкалай, например, актуализировал известное, но отошедшее на периферию еврейского религиозного сознания представление о двух этапах наступления Мессианской эпохи: приход Мессии из колена Иосифа и только вслед за ним – из колена Давида. Причем *Машиах бен-Йосеф* более не рассматривается им в качестве конкретной личности. Под ним понимается процесс, который в духе времени приобретает национально-политическую окраску. Так Алкалай полагает возможным связать наступление первого этапа Мессианской эпохи с избранием в Эрец-Исраэль Национального или Учредительного собрания, действующего в соответствии с принципами национального суверенитета: «*Это благодатное Собрание* *и есть Мессия из рода Иосифа, которого мы ожидаем, то есть Великое собрание. Ибо всякое величие называется Помазанничеством, а посему и дни эти зовутся днями Помазанника – Мессии… И названо это величие "Сынам из рода Иосифа", ибо он изойдет от этого благородного Собрания… И это собрание* /*изгнанников*/ *есть начало царствия дома Давидова*»[[150]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn150" \o ").

Калишер и Алкалай выступали за активное практическое освоение евреями Земли Израиля, которое они рассматривали в качестве обязательного условия прихода Мессии. При этом оба раввина были убеждены, что возрождение еврейской жизни в Эрец-Исраэль должно осуществляться людьми безусловно соблюдающими все заповеди Торы. Их идеи заложили основы *религиозного сионизма*. Причем, что интересно, их призыв, обращенный к еврейскому народу, прозвучал раньше аналогичного воззвания светских сионистов, только к концу XIX века развернувших свою политическую и организационную деятельность. Размах последней оказался столь велик, что на ее фоне идеи религиозных сионистов постепенно начали оттесняться на все более отдаленную периферию общественно-политического сознания и пальма первенства в разработке еврейской национальной идеи на рубеже XIX-XX вв. однозначно перешла к представителям нерелигиозного лагеря[[151]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn151" \o "). Хотя, справедливости ради нужно отметить, что предпринимались определенные попытки изменить ситуацию путем практического соединения религиозного мировоззрения с основными постулатами светского еврейского национального движения. Так после погромов, прокатившихся в 80-ые гг. XIX в. по Украине, Бессарабии, Польше и Румынии возникло движение "Ховевей Цийон" ("Возлюбившие Сион"), среди основателей которого были как нерелигиозные деятели (И.Л. Пинскер, М. Лилиенблюм), так и известные ортодоксальные раввины (р.Ш. Могилевер, р.Н.Ц.И. Берлин).

Раввин Шмуэль Могилевер (1824-1898), считавшийся одним из крупнейших талмудических авторитетов своего времени, выступил за необходимость теснейшего сотрудничества между ортодоксальным лагерем и *маскилим* (последователями еврейского просветительского движения – *Аскалы*). Он призвал всех евреев объединиться вокруг задачи заселения и освоения Эрец-Исраэль. В своем взволнованном послании Первому сионистскому конгрессу он писал: «*Заселять Страну* (*Израиля*) – *покупать землю и строить дома, насаждать плантации и засевать поля – это одна из величайших заповедей нашей Торы, а некоторые из наших древних предков говорят, что она стоит всей Торы*»[[152]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn152" \o ").

В 1893 г. р.Ш. Могилевер создал общество «Мизрахи»[[153]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn153" \o ") с целью расширения религиозного сионистского движения. В 1902 г. общество было преобразовано во фракцию Всемирной сионистской организации (ВСО), на основании которой в 1955 г. в Израиле была организована Национально-религиозная партия – «Мафдаль»[[154]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn154" \o ").

Однако до определенного момента деятельность религиозных сионистов не отличалась последовательностью и не опиралась на четкую системно выстроенную идеологическую доктрину, в которой непротиворечивым образом сочетались бы фундаментальные установки традиционного еврейского сознания с новым революционным их толкованием прежде всего в том, что касается вопроса о заселении Эрец-Исраэль и сотрудничестве в этом процессе с нерелигиозной частью еврейства. Многие участники движения «Мизрахи» считали, что целью сионизма является не возрождение еврейской жизни в Палестине, а обеспечение хотя бы "временного убежища" для преследуемых евреев. Поэтому неслучайным представляется тот факт, что на VI Сионистском конгрессе в 1903 г. фракция «Мизрахи» голосовала за предложенный англичанами проект создания "еврейского национального очага" в Уганде. При этом члены фракции руководствовались двумя основными соображениями. Часть из них продолжала рассматривать процесс массового возвращения евреев в Палестину как акт, который должен осуществиться только с приходом Мессии. Другая часть опасалась, что если Палестина окажется в руках светских сионистов, то соблюдение заповедей верующими евреями будет сильно затруднено.

И здесь следует обратить внимание на следующее обстоятельство. Если р. Калишер и р. Алкалай представляли себе сионистское движение как сугубо религиозное и видели в нем необходимый начальный этап мессианского освобождения, то к началу XX в. стало очевидно, что данное освобождение может произойти прежде всего в результате деятельности людей, решительно порвавших с религиозной традицией. И это противоречие не могло не вызвать напряжения в сознании религиозной части еврейства. Отсюда проистекали "разброд и шатания" в среде религиозных сионистов, искавших адекватного "ответа" на "вызов" эпохи секулярного национализма.

Радикальный прорыв в этом плане произошел, когда в начале XX в. на исторической сцене появился человек, личность которого позволяет поставить его в один ряд с плеядой блистательных мыслителей последнего столетия. Я имею в виду еврейского религиозного философа, раввина и одного из активных политических деятелей еврейского национального движения первой половине XX в. р.А.И. Кука.

# Ортодоксальный модернизм рава А.И. Кука. Религиозно-исторические построения неоортодоксов: р. Кук и его современные последователи

На предыдущих страницах работы было показано, как драматично шло становление еврейского историзма, как сам ход исторического процесса властно вмешивался в его естественное развитие, формируя у еврейских мыслителей новый взгляд на все его составляющие (движение времени – роль нации – взаимоотношения с Абсолютным Началом). Перейдем теперь к анализу идей одного из самых замечательных еврейских религиозных философов, попытавшегося в начале XX в. сформировать *синтезный* образ еврейского религиозного историзма и предложить его в качестве возможной программы действий для еврейского народа в новых условиях стремительно меняющегося мира. О нем в свое время выдающийся еврейский писатель, лауреат Нобелевской премии по литературе Шмуэль Йосеф Агнон писал: «*Довелось мне видеть много гениев, мудрецов и праведников. Однако гения, мудреца и праведника, в котором бы соединились все эти достоинства, такого как наш великий учитель рабби Авраам Ицхак hа-Коhен Кук, – я больше не встречал*»[[155]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn155" \o "). И еще одно его высказывание о Раве: «*Он словно покрыт сокровенным и удивительным величием – подобно тем, которые ходят со Всевышним*»[[156]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn156" \o ").

Первый главный раввин ашкеназийской общины Палестины периода британского мандата р.А.И. Кук явился создателем религиозно-исторической концепции, сохраняющей актуальность до сегодняшнего дня. В ней оказались соединены очень многие основополагающие идеи еврейской традиции с современными установками философско-исторической мысли. Однако необходимо сделать одну существенную оговорку. Сам р.А.И. Кук признавал, что испытывал значительные трудности в логическом выражении своих идей. По складу ума он был скорее философом-поэтом, нежели философом-аналитиком. В книге «Орот» («Сияние») он писал: «*Передо мной стоит тяжелая задача – объяснить глубокие мысли понятным языком. Задача эта особенно сложна, потому что и после объяснений идеи эти в своей основе остаются выше познания и приближаются скорее к виду поэзии*»[[157]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn157" \o ").

Еврейская традиция знает много мыслителей, чьи тексты имеют сложный эзотерический характер, приобретая иногда даже форму своеобразной "тайнописи". Причем очевидно, что такая манера письма являлась изначальной установкой авторов на сокрытие священного смысла их произведений от непосвященных. Однако направленность творчества р. Кука была прямо противоположной. Исходя из сформулированной им историко-философской концепции, он полагал, что пришло время сделать открытым доступное ранее лишь избранным знание еврейской мистической философии – Каббалы. Но для него оставалась проблемой *форма*, в которой это можно было сделать. До того существовало соответствие между содержанием каббалистических истин и способом их передачи – и то, и другое было тайным. Ему же необходимо было выработать новый *язык,* через который предстояло осуществить овнешнение смыслов еврейской "тайной доктрины". Художественный, поэтический язык р. Кук и рассматривал как единственно возможный способ такой трансляции. Через него он надеялся установить живой контакт с читателем, передав ему всю глубину *переживаемых* им идей.

Помимо того, р. Кук высказывал и "классические" сомнения в возможностях адекватной вербальной трансляции глубоких духовных истин, доступных внутренней мысли философа. Так в письме к одному из своих учеников он говорил следующее: «…*по поводу упомянутой тобой точности и ясности европейской литературы, что касается меня, – могу признаться, что я не отличаюсь умением разъяснять. Однако, вообще говоря, я не завидую тем, кто точно и ясно судит обо всем. Многие вопросы таковы, что, умалив и затушевав их, мы сделаем их такими же убогими, как убога наша речь по сравнению с полетом мысли. Только в этом случае мы сможем их "ясно" выразить. Но до тех пор, пока мы стремимся познать сокровенное во всем его величии, мы ни за что не сможем добиться предельной ясности*»[[158]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn158" \o ").

Видимо, именно в силу выше названных обстоятельств сам р. Кук не оставил систематического изложения своего учения. Его ученики собрали многочисленные фрагменты, записанные в различное время, и объединили их в несколько книг[[159]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn159" \o "). Но эти тексты, некоторые из которых чрезвычайно лаконичны и насыщены, исполнены не столько в логико-дискурсивной, сколько в художественно-поэтической форме. Они содержат большое количество метафор, отражающих особое духовное состояние Рава[[160]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn160" \o "). Он сам как-то заметил по этому поводу: «*Я пишу вслед озарениям*»[[161]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn161" \o "). Задача же дальнейшего перевода произведений Рава на понятный любому современному читателю язык завершенных логических формулировок, ясных схем и концепций легла на плечи его учеников. Поэтому мне часто придется прибегать в своем изложении и анализе идей р. Кука к помощи работ его последователей, и, прежде всего, одного из самых активных приверженцев его учения преподавателя Бар-Иланского университета, д-ра Пинхаса Полонского[[162]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn162" \o "), в личном общении с которым автору данной работы посчастливилось провести много времени[[163]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn163" \o ").

В начале несколько слов о жизненном пути р.А.И. Кука. Он родился в Литве, входившей тогда в состав Российской империи, в 1865 г.; окончил знаменитую Воложинскую иешиву. Под влиянием отца, р. Шломо-Залмана, являвшегося последователем так называемого "литовского" направления в иудаизме, р. Кук сформировался в качестве настоящего "раввина-литвака" и очень скоро стал известен в качестве большого знатока Торы и Талмуда. Но с другой стороны, он проявил и иные качества. Его мать Перла-Злата, дочь хасида-хабадника, мечтала о том, чтобы сын реализовал в себе иной тип религиозности. И став по сути одним из харизматических лидеров своего поколения, готовым понимать и принимать даже людей, далеких от Торы, р. Кук по сути дела выступал в качестве "хасидского ребе".

Эту двойственность литовского и хасидского направлений символизировали два портрета, которые всегда висели над рабочим столом Рава. Портреты двух ярких идейных противников, между которыми шла в свое время почти настоящая война - рабби Шнеура Залмана из Ляд, основателя Хабада, автора книги «Тания», и Гаона из Вильно, главы "миснагдим" – противников хасидизма. Таким образом, уже самой своей личностью, своими убеждениями и своей деятельностью, р. Кук олицетворял идею *синтеза*.

В 1904 г. он совершает алию и становится раввином г. Яффо. Здесь следует обратить внимание на тот факт, что Рав не поехал сразу в Иерусалим или в любой другой центр традиционного еврейства Палестины, а избрал местом своего служения портовый город, куда стекались нерелигиозные, а часто и открыто антирелигиозно настроенные евреи Нового ишува. Но именно в их среде, как это не покажется странным, р. Кук пользовался большим уважением. В отличие от других авторитетов религиозной ортодоксии он активно поддерживал молодых сионистов и в то же время находился с ними в постоянной полемике. Рассказывают, что однажды, при обсуждении какого-то вопроса текущей еврейской жизни, когда нерелигиозные деятели культуры стали объяснять, почему они выступают против этой устаревшей и примитивной религии, р. Кук, выслушав их, сказал: «*Дорогие друзья! Вы совершенно правы. Если бы и я полагал, что иудаизм таков, как думаете о нем вы, то я и сам был бы атеистом*»[[164]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn164" \o ").

Об отношении р. Кука к атеизму следует сказать особо. Дело в том, что одним из возможных терминов, которым мы могли бы определить характер его учения в целом, является *постатеистический* иудаизм. С точки зрения Рава, атеизм нельзя рассматривать как однозначное зло или как никчемное заблуждение. Ибо через атеистическую критику религия получает мощный импульс к обновлению. Безусловной ценностью в атеизме является *сомнение*, позволяющее избавляться от изживших себя положений и искать новые ответы на традиционные или никогда ранее не звучавшие вопросы. Через такого рода поиск и происходит, по мнению Рава, выход религии на качественно иной уровень. Это был своего рода ответ р. Кука на упомянутый нами выше вызов, брошенный еврейской традиции Библейской критикой: «*Призвание радикального атеизма в том, чтобы очистить культуру от ложного непосредственного представления о Божественной сущности. В результате борьбы этих двух противоположностей – конкретизации сущности Творца и всеотрицающего нигилистического атеизма – человечество сможет приблизиться к чистоте мысли о Всевышнем, освещенном знанием, возвышающим людей к идеалу временному и вечному. Корень атеизма – исправление низкого и испорченного мнения о Божественном. Это касается также и того разрушения, которое принес атеизм в этот мир. Ведь все должно быть подвержено возвышению. От эпохи к эпохе происходит процесс очищения идеи веры в Единое от тьмы конкретизации. И каждый раз, когда отпадает тот или иной пласт конкретного в отношении к Творцу, создается впечатление, что падает и сама вера. Но оказывается, что это не падение веры, а наоборот, ее очищение и возвышение*»[[165]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn165" \o "). Очень похожие идеи мы обнаружим в дальнейшем в аргументации мыслителя, чье учение выполняло аналогичные функции, только уже по отношении к совсем другой цивилизации. Я имею в виду выдающегося индийского философа первой половины XX в. Шри Ауробиндо Гхоша. Его концепция станет предметом нашего анализа во второй главе диссертации.

Возвращаясь к проблеме отношения р. Кука к сионистскому движению отметим, что, согласно его убеждениям, идеалы сионизма не могут реализоваться на практике должным образом, если не наполнятся новым религиозным содержанием. Подчеркнем очень важный момент: р. Кук ни в коем случае не стремился к достижению простого *компромисса* между евреями Старого и Нового ишува. Его главной целью было достижение *синтеза* путем включения в единую систему важнейших идей, вдохновляющих обе части еврейского народа. При этом он «удивительным образом находился в оппозиции к каждому из существовавших в то время среди евреев Земли Израиля течений – и в то же время имел с каждым из них нечто общее, что делало его как бы "точкой пересечения" всего еврейского населения страны. Рав Кук не боялся открыто отстаивать свое мнение и даже вступать в конфликт, и вокруг его имени постоянно кипели страсти»[[166]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn166" \o "). На посту раввина г. Яффо р. Кук принимает знаковое галахическое постановление, разрешавшее, при соблюдении определенных условий, употребление в пищу плодов, собранных в так называемый год *шмиты*[[167]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn167" \o "). Это решение Рава заметно осложнило его отношения с религиозными лидерами Старого ишува.

Накануне Первой мировой войны р. Кук выезжает в Европу, где вынужден был задержаться до 1919 г. Находясь в Англии, он вел активную борьбу с влиянием на английское общественное мнение еврейских реформистов. На провозглашенную ими в английской прессе позицию, суть которой сводилась к утверждению, что «еврейство – это религия, а не национальность», р. Кук ответил статьей «Заявление по поводу национальной измены». Его реакция на декларацию Бальфура, в которой правительство Великобритании впервые официально выразило благожелательное отношение к целям сионистского движения, была еще более красноречива: «*Мне хотелось бы не поблагодарить правительство Британии, но поздравить его в связи стем, что Всевышний избрал его своим посланником – для того, чтобы выполнить Божественное обещание о возвращении евреев в Землю Израиля*»[[168]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn168" \o ").

В декларации Бальфура, в освобождении Земли Израиля от турецкого владычества и самое главное в изменении умонастроения значительной части еврейства, р. Кук видел первые признаки наступления эпохи Избавления. В то же время, он полагал, что эти изменения пока слабо выражаются в практической деятельности по освоению Эрец-Исраэль. Движение «Мизрахи», по его мнению, вело в то время не слишком активную практическую работу. Ввиду этого он решил организовать собственное политическое движение, в основе которого лежала бы идеология религиозного сионизма. Его основными задачами, по мысли Рава, должны были стать: а) воспитание во всех людях в целом, а в евреях в особенности, осознания Божественного управления историческим процессом; б) борьба за национально-религиозное возрождение *–* создание религиозных поселений в Земле Израиля; в) укрепление религиозного образования в Земле Израиля с помощью «Всемирной Иешивы», которая должна быть создана в Иерусалиме[[169]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn169" \o "). Но, не смотря на все свои усилия, как политик р. Кук не состоялся. Из всех намеченных им практических мероприятий осуществилось лишь одно, касающееся создания "Всемирной Иешивы" в Иерусалиме (подробнее об этом чуть далее). Тем не менее, неудача Рава в конкретной политической сфере никоим образом не умоляет значения его личности для судеб еврейской нации в последнем столетии.

В 1919 г. р. Кук возвращается в Палестину, становится главным раввином Иерусалима, а в 1921 г., в связи с образованием Главного Раввината, он был избран первым главным раввином ашкеназийкой общины Палестины. В 1924 г. в Иерусалиме им была основана иешива «Мерказ-hа-Рав», называвшаяся первоначально «Всемирной Иешивой». Это было религиозное учебное заведение совершенно особого рода. В ней наряду с ТаНаХом, Талмудом и другими традиционными еврейскими текстами изучались светские науки, в том числе социологические дисциплины и литература. Кроме того, что, может быть еще более важно, все обучение в иешиве шло под знаком идей религиозного сионизма. Поэтому в плане изучения религиозных текстов, в противовес традиционным иешивам, особый акцент был сделан на изучение ТаНаХа, а не Талмуда. Ибо ТаНаХ, в глазах Рава, был символом Эрец-Исраэль, а Талмуд – символом галута. Выпускники иешивы, по замыслу р. Кука, должны были стать подлинными учителями и духовными лидерами молодого поколения израильтян, стремящегося на практике осуществить возрождение еврейской жизни в Эрец-Исраэль.

Весьма показательным является и участие р. Кука в 1925 г. вместе с другими официальными лицами и общественными деятелями Израиля в церемонии открытия еврейского университета в Иерусалиме – сугубо светского высшего учебного заведения. В приветственной речи, обращенной к собравшимся, Рав говорит, что и в данном мероприятии он видит проявление признаков осуществления древних пророчеств о возвращении евреев в Эрец-Исраэль и о приближении мессианской эпохи[[170]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn170" \o ").

В 1935 г. р. Кук умирает, но его идеи получают дальнейшее развитие и распространение в трудах его учеников и последователей.

Концепция выдвинутая р. Куком в качестве некоторой общенациональной программы, родилась, как явствует из выше сказанного, в условиях ярко выраженного культурного, религиозного и политического раскола евреев Израиля. Старый ишув, выступавший с традиционно-религиозных позиций, однозначно негативно был настроен по отношению к нерелигиозному сионистскому движению, демонстративно порывавшему со многими фундаментальными основами еврейской цивилизации (это касалось, прежде всего, атеистических убеждений, отказа от соблюдения заповедей, а также стремления сделать евреев "обычным" народом[[171]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn171" \o ")). Представители Нового ишува со своей стороны, считавшие занятия Торой пустым времяпрепровождением, обвиняли своих оппонентов в бездельи, незнании реальной жизни и в неспособности осуществить решительный прорыв в новое качество, которого требовал от любого народа современный быстро меняющийся мир. В их представлении Старый ишув обречен на вымирание в силу своей неготовности принять новые правила игры, по которым начинает жить все человечество. И примирить эти две крайние позиции казалось невозможно. Однако именно за решение данной задачи и взялся р.А.И. Кук. Ее осуществление он полагал делом не только узконационального, но и мирового масштаба: «*Мы пережили разрушение Храма – а вместе с ним был разрушен и весь мир – из-за беспричинной ненависти между евреями, поэтому мы восстановим разрушенное (построим Третий Храм), а вместе с нами и весь мир будет восстановлен через бескорыстную любовь между евреями*»[[172]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn172" \o ").

Личность р.А.И. Кука во многих отношениях уникальна для того периода еврейской истории. Ему удавалось находить общий язык с самыми различными слоями еврейского общества. Это проистекало как из особых черт его характера, так и из основ его философского мировоззрения, из того принципиально нового религиозно-исторического подхода, который был предложен им в качестве необходимой основы консолидации еврейского общества в период модернизации. Данный подход ни в коем случае не порывал со всей предшествующей еврейской традицией. В этом смысле р. Кук был безусловным ортодоксом. Но, сохраняя преемственность, он одновременно привносил и очень много нового[[173]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn173" \o ").

В своем терпимом и даже заинтересованном отношении к нерелигиозной части еврейского народа р. Кук исходил из традиционного религиозного представления о неустранимой "избранности" и единстве еврейских душ: «*У души нации и у душ ее детей одна сущность, когда речь идет о народе, заключившем вечный союз с Всевышним правды. Эта основа не в земном соглашении, а в природе души народа, в ее преданности Творцу, Властелину мира*»[[174]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn174" \o "). Один из важнейших аспектов еврейской богоизбранности, по мнению Рава, состоит в стремлении каждого конкретного еврея отыскать и проявить в этом мире Божественный Свет. При этом происходит постоянное возвышение всей еврейской нации в целом: «*И так же, как высшее тяготение к Божественному, пребывающее в национальной всеобщности, от силы своей наделяет индивида мужеством своей святости, так и каждый индивид, лепимый Божественными качествами, абсолютным добром, чистой и всеобщей нравственностью и укрепляемый знанием и добрым разумом* – *в той же мере, в какой сам он стремится возвысить душу нации в целом, так и принимается его действие, в той мере и усиливает он нацию, и выводит ее из затаения в силе на действующий свет*»[[175]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn175" \o "). Здесь мы видим, как в учении р. Кука тесно переплетаются представления о соотношении роли нации и роли личности в истории. Именно через акцент, сделанный р. Куком на идею о неустранимой богоизбранности еврейского народа, происходит разработка в его учении концепции *нового еврейского национального мифа*. Причем в своих построениях он в очень большой мере опирался опять же на насчитывающую уже несколько веков концепцию одного из виднейших каббалистов XVI в. рава Ицхака Лурии Ашкенази (1534 – 1572 гг.).

Именно Аризаль[[176]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn176" \o ") предпринял впервые попытку переключения внимания еврейских мистиков с высших космических миров на внутренний мир человека и на события человеческой истории. Это было во многом обусловлено переживаемыми евреями в то время потрясениями, породившими в их среде особую духовную атмосферу. В 1492 г. произошло изгнание евреев из Испании. Для того периода это было событие равносильное Катастрофе европейского еврейства XX в. Была разрушена жизнь общины, складывавшейся на протяжении полутора тысяч лет и достигшей к концу XV в. своего экономического и духовного расцвета. Следствием этого была гибель порядка 100 тыс. евреев.

Однако одновременно началось пусть и очень медленное, но все более зримое восстановление еврейской жизни в Эрец-Исраэль. Одним из участников этого процесса и оказался р.И. Лурия. Он и его ближайшие сподвижники рассматривали себя в качестве духовных учителей, обязанных дать еврейскому народу надежду на скорое Избавление, для чего ими на основании Каббалы разрабатывалось новое учение, позволявшее в изменившихся условиях по иному оценить роль еврейского народа в мировой истории.

Земная история, переосмысливаемая в терминах Лурианской каббалы, соотносилась с глобальным космическим процессом "разбиения сосудов Божественного Света" (*швират келим*), в результате которого "искры" Божественного Света, рассыпанные по миру, оказались пойманными в плен косных оболочек (*клипот*), препятствующих их новому воссоединению. Процесс освобождения искр Божественного Света из под власти *клипот* и соединения их в новую структуру, получивший название *тикун* ("исправление"), напрямую увязывался р.И. Лурией с земной деятельностью людей. И речь здесь шла прежде всего о евреях – народе, наиболее чувствительном, с точки зрения каббалистов, к проявлениям Божественного Света в материальном мире. «Внутренний вневременной процесс *тикун*, символически изображаемый как процесс рождения личности Бога, соответствует временному процессу мировой истории. Исторический процесс и его сокровенная сущность – религиозное деяние еврея, – подготовляет путь для конечного восстановления всех рассеянных и изгнанных потоков света и искр. Во власти еврея, пребывающего в тесном общении с Божественной жизнью посредством Торы, исполнения заповедей и посредством молитвы, ускорить или замедлить этот процесс. Каждый акт человека соотносится с конечной задачей, которую Бог поставил перед своими созданиями»[[177]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn177" \o "). Вся история человечества, равно как и вся еврейская история, с точки зрения Аризаля, это процесс созидания и разрушения "сосудов". Задача евреев в галуте – собрать рассеянные по всему миру искры Божественного Света, освободив их из плена *клипот*, и тем самым привести мир к Исправлению и Избавлению.

В условиях переживаемых евреями в то время потрясений концепция Аризаля была своего рода идейным прорывом. Его учение, в рамках которого история получала новое осмысление в категориях Каббалы, восстанавливало духовные силы еврейства: «Когда человек живет в поле исторического смысла, это несравненным образом прибавляет ему духовных сил, ибо человека (всякого человека, но еврея особенно) больше всего угнетает и убивает ощущение бессмысленности его действий… Если же человек может понять историческую схему и увидеть свое место в ней, то это и есть то, что на языке Пророков называлось "видение Лица Бога"… Историческая перспектива, энергией которой питается сегодня религиозный сионизм, была заложена именно каббалой Аризаля. На основе его схемы извлечения искр из Галута и осознания истории как божественного раскрытия миру была впоследствии построена вся концепция рава Кука. Таким образом, идеи религиозного сионизма XX в. непосредственно выросли из религиозного сионизма XVI в.»[[178]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn178" \o ").

Итак, рассмотрев ряд важных идей, лежащие в основе созданного р.А.И. Куком синтезного учения, перейдем теперь, наконец, собственно к его последовательному изложению и анализу. При этом сосредоточимся на той его части, в которой р. Кук формулирует новый религиозный подход к истории. На основании данного общего подхода Рав пытался понять роль и значение современных ему социальных, политических, культурных и религиозных течений, захвативших значительную часть евреев и приводивших многих из них к уходу из иудаизма[[179]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn179" \o ").

Начнем с того, что еще раз отметим очень существенный акцент, который р. Кук делает на особой избранности еврейского народа. Причем избранность раскладывается им на две составляющих: *бехира* и *сегула*. Первая определяется выполнением евреями божественных заповедей и в силу этого их способностью нести миру Божественный Свет. Вторая предполагает наличие у каждого еврея вне зависимости от его образа жизни и убеждений особой душевной структуры, позволяющей ему этот Свет обнаруживать. С точки зрения Рава, "неустранимая избранность" (*сегула*) проявляется, прежде всего, в способности всех евреев реагировать на Божественный Свет, стремиться к Нему, отыскивая Его даже там, где, как может показаться, его в принципе быть не может, например в атеизме. Тем более это касается идеи необходимости восстановления национальной жизни в Эрец-Исраэль.

Если подавляющее большинство религиозных ортодоксов того времени признавали первое проявление еврейской избранности, то р. Кук в центр внимания поставил второе. Отсюда становится понятным, почему он так разошелся с членами Старого ишува в оценке деятельности нерелигиозных сионистов. Представители ортодоксального лагеря называли их *рэйким* ("пустыми"), то есть людьми, лишенными положительных идеалов или, если угодно, ненесущими Божественный Свет. Рав Кук же писал о них следующее: «*Ныне пробуждается Дух народа, многие из носителей которого заявляют, что не нуждаются в духе Божием. Если бы они действительно могли внедрить такой национальный дух в Израиле, то смогли бы привести общину к состоянию скверны и гибели. Но того, что они хотят, они не знают сами. Дух Израиля так соединен с духом Божиим, что даже если кто-нибудь говорит, что совсем не нуждается в духе Господнем, а стремится к духу Израиля, то дух Божий присутствует в глубине его стремлений против его воли*»[[180]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn180" \o "). В таком подходе Рава можно легко усмотреть влияние на него гегелевской идеи о "хитрости Абсолютного разума".

И еще: «*Я уже говорил неоднократно, что именно это поколение, кажущееся таким пустым и сбрасывающим с себя бремя заповедей, больше других подготовлено к восприятию света истинного возвращения…*»[[181]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn181" \o ").

Парадоксально, но откровенно националистическое понимание р. Куком идеи избранности еврейского народа в противовес более универсальному ее традиционному пониманию приводило к большей терпимости как по отношению к нерелигиозным евреям[[182]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn182" \o "), так и, как станет понятно из нашего дальнейшего изложения его взглядов, и к неевреям вообще.

Далее р. Кук предлагает некоторую общую схему развития истории, в рамках которой становятся очевидными, во-первых, необходимость скорейшего возрождения национальной еврейской жизни в Эрец-Исраэль а, во-вторых, выдающаяся роль в этом процессе представителей Нового ишува. В своей концепции он развивает уже рассмотренную нами выше идею Виленского Гаона о том, что когда еврейский народ в конце периода древности был изгнан из Земли Израиля, то он словно бы "умер". В этой образной схеме р. Кук увидел для себя важнейшую основу для формулирования собственной концепции. В качестве нового "ростка", призванного оживить еврейский народ, он рассматривал сионистское движение. При этом он предлагает более развернутую картину развития еврейской истории, вписанную кроме того еще и в мировой контекст.

Прежде чем начать ее изложение, выделим еще две очень важных категории, использованных р. Куком в его построениях. Это понятия *прат* и *клаль*, которые можно перевести со значительной долей упрощения как "частность", "индивидуальность" и "общность", "коллективность". Согласно учению р. Кука в иудаизме следует выделить две фундаментальные идеи: *идею божественную* и *идею религиозную*, в основе которых и лежит две выше названных категории. Обе они предполагают активное вмешательство Абсолютного Начала в бытие людей или, по-другому, Божий Промысел. Однако Он осуществляется на двух разных уровнях. Во-первых, на уровне *прат*, т.е. каждой отдельной человеческой личности. Это выражалось, прежде всего, в том, что согласно еврейскому вероучению, Бог создал мир для человека, дал ему заповеди, и теперь человек, находясь в индивидуальном диалоге с Богом, движется по пути своего постоянного совершенствования. Во-вторых, и этот важный аспект заложен уже в тексте Танаха, Божий Промысел осуществлялся также и на уровне *клаль*, т.е. народа. Причем, если человеку Бог раскрывается в его биографии, народу он раскрывается через его историю. Получается, что свой диалог со Всевышним человек должен выстраивать на двух уровнях – на уровне личном и на уровне национальном. Учение о Божественном Промысле на уровне личности (*хашгаха пратит*) – р. Кук называет *религиозной идеей* в иудаизме, а учение о Промысле на уровне народа (*хашгаха клалит*) – *идеей божественной**[[183]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn183" \o ")*.

Далее эта общая схема опрокидывается р. Куком на конкретную историю. По его мнению, в период Первого Храма доминирующим в еврейском мировоззрении был уровень *клаль*. Отсюда такое внимание Танаха к истории. Но здесь крылась и определенная односторонность в развитии иудаизма. Поэтому, чтобы исправить "дефект" в еврейском миропонимании, Бог решает на время "отнять" у евреев уровень общенационального диалога. Поэтому весь период Второго Храма может быть охарактеризован как время неуклонного снижения у них ощущения национальной общности. К концу этого периода из иудаизма выделилось христианство, несущее в себе ярко выраженное индивидуальное начало. Его р. Кук предлагает рассматривать как "дар" евреев миру, состоящий в некоторой "порции" Божественного Света, который мир должен был вобрать и интегрировать в себе. За две тысячи лет существования христианской цивилизации мир усвоил *религиозную идею*, а евреи исправили в себе уровень *прат,* и теперь подошел момент, когда евреи должны восстановить в своем миропонимании роль *божественной идеи*, вернувшись к общенациональному диалогу с Богом на уровне *клаль*. Для этого им необходимо вернуться в Эрец-Исраэль, ибо вне ее уних нет **своей истории**, у них как бы нет "тела", а есть, выражаясь словами Виленского Гаона, только "душа"; "тело" же мертво и даже уже почти совсем истлело. Противники р. Кука из ультроортодоксального лагеря говорили в этой связи, что Рав «*хочет заставить иудаизм выпить стакан яда, который называется историей*»[[184]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn184" \o ").

Для того чтобы начать **действовать**, еврейскому народу нужен новый организм. Его созданием, по мнению р. Кука, как раз и заняты молодые сионисты. Целью "нового рождения" будет **реализация** на ином уровне *божественной* *идеи*. Через эту реализацию вновь произойдет превращение еврейского народа в *субъект исторического творчества*, в результате чего только и возможно осуществление им своей миссии, выраженной еще словами пророка Исайи, – **нести Свет народам мира** (49:6).

Почему р. Кук уделял такое внимание возвращению евреев в Землю Израиля, становится понятным еще из одного важного положения его доктрины, согласно которому самобытное еврейское творчество невозможно вне Эрец-Исраэль: «*Самобытное еврейское творчество в области мысли, жизни и действия становится возможным для народа Израиля только в Стране Израиля*»[[185]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn185" \o "). Данная идея восходит, во-первых, к традиционному представлению о том, что только в Земле Израиля может быть осуществлен выход евреев на уровень пророческого Откровения, и, во-вторых, к связанной с данным представлением каббалистической концепции, согласно которой, находясь в галуте, евреи могут совершать духовную работу только на уровне *сфиры "Бина"* (божественное качество, предполагающее способность оформлять полученное ранее мистическим образом знание в четкую логическую схему), и только в Святой Земле евреям доступен более высокий уровень – *сфира "Хохма"*, дающая возможность получать Божественное Откровение и передавать его миру через реализацию этой идеи в еврейской истории[[186]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn186" \o "). И то влияние, которое Тора оказала на мир, определялось не столько ее содержанием, сколько тем, что еврейский народ при своей жизни в Эрец-Исраэль пытался ее реализовать[[187]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn187" \o ").

В этом смысле, с точки зрения каббалистического учения, и следует понимать приводившееся выше высказывание из Талмуда о том, что еврей, живущий за пределами Земли Израиля подобен идолопоклоннику (Ктубот 110 в): «*Святость, заложенная в природе, в нормальной естественной жизни* – *может осуществиться только в Стране Израиля. Когда же Шехина отправляется в изгнание вместе с народом Израиля, то там, в галуте, она реализует иной уровень святости* – *это святость противопоставленная природе и обычному течению естественной жизни. Но святость, противоборствующая природе, жизни, не является святостью совершенной. И потому в процессе возвращения еврейского народа и Шехины в Эрец-Исраэль эта несовершенная галутная святость должна быть поглощена высшей сущностью, высшей святостью, которая является святостью в природе и в жизни. В галуте святость вытесняет жизнь, противоборствует ей. В Эрец-Исраэль напротив, святость согласуется с жизнью и реализуется в ней самой. Такая, более высшая святость, является основой исправления и совершенствования всего мира. Святость, осуществляемая в изгнании, не будет утеряна, а присоединится к святости святой страны. Именно об этом говорит нам Талмуд, предсказывая, что: в будущем молитвенные и учебные дома Вавилона утвердятся в Стране Израиля*»[[188]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn188" \o ").

Рав Кук и его ученики, в первую очередь считали необходимым осуществить возрождение еврейской жизни в Земле Израиля на основании обновленного иудаизма. Модернизация еврейской религии должна была производиться путем синтеза традиционного еврейского вероучения, в центре которого была поставлена Каббала, с новейшими установками современного сознания. Главной же целью всех усилий являлось такое преобразование еврейского народа, в результате которого он смог бы через раскрытие на новом уровне *божественной идеи* передать миру "очередную порцию" Божественного Света. Таким образом, перед еврейским народом были поставлены задачи на ближайшие… сотни лет. Главное, что действительно удалось р. Куку, так это сформулировать **новый еврейский национальный миф**, типологически очень напоминающий аналогичные построения представителей интеллектуальной элиты других наций, культур и цивилизаций, переживавших процесс модернизации. Этот миф был значительно шире традиционной национальной идеи, заложенной в иудаизме, ибо предполагал, во-первых, гораздо более активное влияние евреев на окружающий мир (как в прошлом, так в настоящем и, особенно, в будущем), и, во-вторых, намного более интенсивную интеграцию в иудаизм идей в этом мире существующих, а в самом еврейском вероучении либо вообще непроявленных, либо проявленных очень слабо в его конкретных исторических формах. Рав Кук достаточно подробно простраивает механизм такого включения, предлагая считать данные идеи содержащимися в некоей "глубинной сущности" иудаизма, в его "идеальных корнях" или "божественных основаниях". Для того, чтобы хотя бы в общем виде представить себе этот механизм, воспользуемся схемой, которую предлагает нам в одной из своих работ один из ярких последователей учения Рава д-р П. Полонский[[189]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn189" \o ").

В современном ему обществе р. Кук наблюдал несколько явлений, которым он дал принципиально новую оценку, сделавшую учение Рава предметом ожесточенных споров и дискуссий. Речь, прежде всего, идет об уже неоднократно упоминавшемся нами процессе ухода евреев из современного им иудаизма. Традиционный ортодоксальный подход рассматривал таких людей как "пустых". Но, по мнению р. Кука, такое отношение неоправданно, ибо не соответствует учению о неустранимой избранности еврейского народа (т.е. избранности в аспекте *сегула*). Он утверждал, что, если евреи в большом количестве стремятся к какому-либо явлению, то это значит, что их в нем притягивает к себе "божественная искра". И если они при этом уходят из конкретного исторического иудаизма, то происходит это потому, что в нем данная "искра" отсутствует. "Пустым" в представлении р. Кука оказывалось не то явление, которое притягивало к себе оставляющих иудаизм евреев, а сам иудаизм, лишенный необходимой части Божественного Света: «*Все идеи культуры нашего поколения развивались, уровень их повышался; но углубляя и расширяя понятия общей культуры, никто не касался сферы идей Божественных, и поэтому все поколение оказалось в трудном, жалком состоянии, и его религиозные противоречия умножаются одно за другим… И без глубокого анализа ясно, что виновник болезни нашего поколения – сама теология*»[[190]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn190" \o ").

Такой подход являлся решительным шагом, сделанным р. Куком навстречу нерелигиозному сионизму. Он сильно осложнил отношения Рава с ортодоксальным лагерем, но в то же время, он ни в коем случае не означал, что р. Кук готов был во всем поддерживать представителей Нового ишува. Ведь согласно его учению, оперировавшему терминологией Каббалы, *божественная искра* в нашем мире сокрыта *клипой,* и прежде чем она будет интегрирована в структуру нового иудаизма, ее необходимо очистить от этой "скорлупы". Прямое заимствование без предварительного "очищения" приведет только к "порче" иудаизма, а не к его исправлению. В таком прямом копировании актуальных для современного еврейства идей видел р. Кук главную ошибку еврейской *Аскалы* и реформистского движения, стремившихся, по его мнению, отыскать "простые" решения сложных проблем.

Процесс же "очищения", с точки зрения Рава, может занимать ни одно десятилетие. Он требует длительных и последовательных усилий по "выращиванию" на "дереве" традиционного иудаизма новой живой "ветви". Для такого "выращивания" необходимо, во-первых, внимательно вглядеться в "корень" и "ствол" современного иудаизма, увидеть в его духовных основаниях (в некотором его идеальном образе) ту самую "искру", которой недостает реальному иудаизму, и объективировать ее, ни в коем случае не разрушая органической целостности "древа иудаизма". При этом р. Кук принимает за аксиому представление о том, что в *идеальном иудаизме* присутствуют все искры Божественного Света, но в непроявленном виде. Их **реализацию** в этом мире он считает главной экзистенциальной задачей евреев: «*Единственное целительное средство – неутомимая исследовательская мысль, поиск в глубинных слоях Торы, пока великое упорство трудящихся на этой ниве первопроходцев не восстановит сбившегося процесса, замедлившего ход по нерадивости некоторых поколений. Тогда возвысятся идеи Божественные до того интеллектуального уровня, которого достигла в своем развитии общая культура…*»[[191]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn191" \o "). И далее: «*Тогда больше не испугаются они общения с косной материей и всеми ее низменными проявлениями, твердо сознавая, что их взгляд, исполненный святого мужества одухотворит материю и смягчит ее святостью*»[[192]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn192" \o ").

Задачи, стоящие, с точки зрения р. Кука, перед еврейской духовной элитой, заключаются в том, чтобы, во-первых, вовремя обнаруживать "дефект" в современном иудаизме, из-за которого евреи из него уходят; во-вторых, ориентируясь на свою "этическую интуицию", правильно выделять "божественную искру" в том явлении, к которому эти евреи стремятся[[193]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn193" \o "), не путая ее с "клипой", в которую данная "искра" обязательно обрамлена; в-третьих, отыскивать наличие этой "искры" в "идеальном иудаизме" и, наконец, в-четвертых, осуществлять "проращивание" ее через иудаизм реальный в виде его новой живой "ветви". Так будет произведено исправление реального иудаизма, что повлечет за собой изменение мира в целом и роли евреев в нем: «…*в конце концов… сердцевинная национальная истинность еврейского народа силой своей мощи уничтожит все свои теневые стороны, и как в дни своего венчания будет впитывать из Божественного источника; и с большим запасом устойчивости, практической формулировки, многочисленных черт и линий, обогащающих ее лицо, укоренится в доме своей жизни. Ее разбитые орудия будут восстановлены, рассеянные искры чистоты соберутся одна к другой, и с высот тайника всеобщего идеала творения снова появится свет Израиля, который в чистоте своей и в мощи своей вернет к чистоте человеческий идеал. И на фундаменте тайника вечной справедливости расцветет лилия Шарона и распространит лучи своего сияния и великолепия во все края*»[[194]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn194" \o ").

Результатом органического включения "божественной искры" в обновленный иудаизм станет, по мнению Рава, и то, что будучи очищенной от "клипы" и интегрированной в целостную структуру, где ей придется взаимодействовать с другими "искрами" Божественного Света, данная "искра" засияет с еще большей силой и, тем самым, привлечет к себе тех евреев, что когда-то ушли за ней из иудаизма, в котором ее не было, в какое-то другое идейное течение современного мира[[195]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn195" \o "): «*Путем подлинного выяснения вопроса все отколовшиеся придут в конце концов к сознанию, что довольно им попусту тратить свои силы. Вместо того, чтобы держаться за мнимую, отдельную часть целого, в чем заключены все стремления и содержание всей и всякой общины со всеми ее ценностями, хотя они смутны и неясны и поэтому не дают держащимся за это душам полного духовного удовлетворения, ограничивают их духовный простор и направляют их по тропам, полным препятствий – удобнее будет им поистине познать действительную правду и держаться за все живое и святое содержание совершенного Света Израилева во всех его проявлениях*»[[196]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn196" \o "). И еще: «*Мы возлагаем надежды на свою молодежь. Ибо когда они увидят, что связь между отцами и сыновьями расторгнута не из-за ошибок, которые сыновья совершают, идя по путям своей жизни в потемках века, тогда в их сердцах вспыхнут чувства покаяния-возвращения, чувство же ведет к действию, а действие – к вере. Таков путь спасения душ и поколений*»[[197]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn197" \o ").

Из всего выше сказанного можно сделать несколько предварительных выводов, касающихся общего характера религиозно-исторических построений р. Кука. Во-первых, очевидно, что при создании своих религиозно-философских конструкций Рав использовал элементы многих традиционных концепций иудаизма, актуализируя их и придавая им современное звучание. В то же время, р. Кук ввел в еврейское религиозное сознание и ряд принципиально новых для него идей. Первая и главная из них – это идея **прогресса**, на протяжении уже значительного времени определявшая парадигму европейского мышления. Показательно в этом плане отношение Рава к теории эволюции: «*Теория эволюции, которая сейчас все быстрее захватывает мир, соответствует глубоким тайнам Каббалы в большей мере, чем все другие теории и философские учения*»[[198]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn198" \o ").

Прогресс р. Кук представляет себе не как однозначно прямолинейное движение от низших ступеней развития к высшим, а как процесс, сопровождающийся неизбежными диалектическими отступлениями к изначальным формам. Само свое учение Рав выстроил по аналогичным принципам. Он обращается к устоявшимся в традиции языку и образам с тем, чтобы переосмыслив их, дать им новую жизнь, сделав их фактом модернизирующегося национального религиозного сознания.

Исходя из этих общих установок, р. Кук настаивал на необходимости производить постоянные изменения в иудаизме (что сближало его с реформистами). Но он также полагал, что все изменения должны осуществляться только в четком соответствии с принципами, выработанными в самой еврейской традиции на протяжении всего предшествующего периода ее существования. Как и реформисты р. Кук полагал, что еврейское вероучение не должно "отставать от жизни", ибо главной целью иудаизма, с точки зрения Рава, является не изучение Торы (на что в его время делали акцент представители ортодоксального лагеря), а ее **реализация**. То, что в процессе реализации божественных заповедей представление людей о них может меняться, не вызывает у р. Кука никаких сомнений: «*Одна из наиважнейших основ знания такова:* *заповеди являются не символическими действиями или актами напоминания, а действиями созидающими, предначертанными Божественным циркулем, но вместе с тем их прекрасная символика безгранична*»[[199]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn199" \o "). Одна из важнейших задач еврейской духовной элиты, по мнению Рава, и состоит прежде всего в том, чтобы давать народу все более глубокое понимание смысла заповедей, которое не может быть оторвано от реальной жизни: «*В нашем поколении мы с особенной остротой ощущаем пробелы в исследовании этого очень важного вопроса. Забота об укреплении иудаизма воодушевляет наиболее талантливых людей среди нас… и самая необходимая деятельность для этой цели – расширение поисков смысла заповедей, придание им более емкого, полного истинной жизни содержания*»*[[200]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn200" \o ").*

Готовый идти, когда это необходимо, даже на радикальное разрушение устоявшихся представлений о самих основах еврейской традиции и способах ее функционирования, р. Кук опирался на историко-мифологический образ великого пророка-реформатора Моисея, не побоявшегося разбить Божественные Скрижали во имя реального изменения и спасения своего народа: «*Высшая святость – та, что разрушает во имя созидания. Десница Моисея, разбивающая Скрижали, – символ разрушения во имя созидания нового мира*»[[201]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn201" \o ").

Если же говорить о конкретных нововведениях р. Кука, то наиболее ярким из них было его отношение к нерелигиозному сионизму. Два основных и к началу XX в. уже четко оформившихся течения в иудаизме – ультраортодоксальное (*харедим*) и реформистское, при всем их антагонизме сходились между собой в одно пункте – в их негативном отношении к сионистскому движению. Харедим видели в нем своеобразный "вызов Небесам", реформисты – попытку, обострив "еврейский вопрос", разорвать и без того зыбкую связь между европейским еврейством и "великими" европейскими нациями. Р. Кук же уподоблял молодых сионистов "строителям Храма", которые в процессе сооружения могли каждый день заходить в Святая Святых, то есть в то место, куда после завершения строительства мог входить лишь один раз в год первосвященник. Он сравнивал их также с евреями, отвоевавшими под предводительством Иисуса Навина Землю Израиля у ханаанейских племен. Те евреи тоже были люди грубые и часто жестокие, но без их усилий сама еврейская жизнь в Эрец-Исраэль была бы невозможна.

Однако в среде современного Раву еврейства была и еще одна очень заметная и влиятельная группа, в отношении к которой наш ортодоксальный раввин в еще большей степени расходился с большинством представителей своего лагеря. Я имею в виду тех евреев, что в своем стремлении к эмансипации в европейском обществе порывали не только с традиционным иудаизмом, но и с еврейством вообще, стремясь к неким "универсальным" или "общечеловеческим" ценностям, чьим живым воплощением, как им казалось, является европейская цивилизация.

Подробно рассмотренное нами выше стремление части евреев обратиться к некоторым западным течениям, выдвинувшим на первый план универсальные либеральные гуманистические ценности, р. Кук оценивает как вполне естественное, ибо этот "дефект", на его взгляд, также еще только предстоит исправить в реальном иудаизме, обнаружив необходимую "искру" в его "идеальных основаниях". А то, что она там есть р. Кук нисколько не сомневается (достаточно вспомнить о том, что текст Торы открывается повествованием о человеке как венце Творения, причем человеке вообще, не принадлежащем ни к одной национальности, антропологической или узкосоциальной группе). Данную "искру" необходимо только правильно выделить и интегрировать в иудаизм реальный наряду с "искрой национальной", и тогда весь еврейский народ вновь станет единым целым и именно в таком качестве он сможет начать реализовывать на новом уровне *божественную идею*. В 1920 г. р. Кук писал: «*В еврействе имеются три течения. Первое – ортодоксальное, как обычно его называют. Оно несет святое знамя, отстаивает со смелостью, ревностью и горечью Тору и заповеди, веру и все святое Израиля.*

*Второе – это новое националистическое течение, борящееся за национальное пробуждение. Оно выражает чистое и естественное народное стремление к обновлению национального бытия, разрушенного за долгие и мучительные годы изгнания.*

*Третье – либеральное движение, которое в недалеком прошлом сеяло просвещение и до сих пор еще пользуется влиянием в широких кругах. Выйдя из национальных рамок, оно озабочено общечеловеческими целями – просвещением, культурой, моралью.*

*Понятно, что в принципе все эти три силы должны действовать сообща. Наша насущная задача – добиться того, чтобы они совместно властвовали над нами во всей их полноте и благополучии в гармоничном и исправленном виде, освободившись как от недостатков, так и от излишеств. Святое, нация и человек должны соединиться в духовной и практической любви, дабы и люди, и партии… пребывали в подобающей им дружбе, с чистым сердцем, признавая взаимные достоинства*»[[202]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn202" \o ").

Итак, у р. Кука мы обнаруживаем ярко выраженное стремление к универсалистскому синтезу идей и учений, как существующих в рамках традиционного иудаизма, так и все более активно проникающих в еврейское модернизирующееся сознание извне. Нельзя сказать, что р. Кук производил их простое механическое соединение. Он разработал уникальную концепцию, в рамках которой оказалось возможным органичное соединение зачастую радикально отличающихся друг от друга теоретических положений и практических установок. Им был предложен такой метод преобразования еврейской цивилизации, при котором, с одной стороны, не подрывались ее основы, а с другой, она получала возможность давать адекватный "ответ" на "вызов" новой эпохи и для нее открывались широкие перспективы дальнейшего духовного роста.

Мы начали наш разговор об учении р. Кука с заявления, что им была разработана религиозно-историческая концепция, которая сохраняет свое практическое значение и по сегодняшний день. Теперь к этому можно добавить еще и следующее. Учение р. Кука действительно стало основой для начала глубокого преобразования еврейской традиции. И сегодня оно получает свое развитие в трудах его многочисленных последователей. Задачи, сформулированные Равом, не могут быть осуществлены в течение жизни одного и даже нескольких поколений. Его учение изначально было ориентировано на гораздо более длительную перспективу. И в этом мне видится одна из важнейших особенностей религиозного историзма вообще, отличающая его от всех других форм этой сферы человеческого сознания. Он не только устанавливает тесную связь прошлого и настоящего, но еще и считает своим долгом сформулировать взгляд на будущее, иногда очень отдаленное, задавая тем самым общую перспективу человеческой деятельности. Без такой перспективы не существует религиозное сознание как таковое. Ибо религия, – это ***"связь"***, и не только "вертикальная" – между людьми и Сакральным Началом, но и "горизонтальная" – между всеми людьми: жившими вчера, теми, что живут сегодня и теми, кто будет жить завтра. Именно из последнего ее качества вытекает обязанность религии задавать некие общие ориентиры на будущее, без которых невозможно осмысленное целеполагание человеком своей деятельности в этом мире. Нерелигиозный же историзм, лишенный данной функции, часто приводит к представлению о "бесполезности истории", ее оторванности от практических жизненных потребностей[[203]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftn203" \o ").

В заключении к данной главе отметим, что в ней было рассмотрено в основных своих чертах одно из интереснейших направлений нового религиозного историзма. При этом были выявлены как уникальные черты модернизирующегося еврейского религиозно-исторического сознания, так и некоторые его типичные характеристики, объединяющие его с аналогичными явлениями, присущими иным культурным традициям. Однако для того чтобы более рельефно представить те и другие черты и характеристики, нам необходимо провести сравнение рассмотренного явления с каким-либо типологически близкими ему культурными феноменами. И только потом уже на основании осуществленной процедуры их сравнения мы сможем говорить о феномене религиозного историзма в целом.

Итак, мы переходим теперь к анализу еще одной культурной системы, переживавшей в XIX–XX вв. активный процесс модернизации всех своих цивилизационных оснований, в том числе и религиозно-исторической парадигмы. Речь у нас пойдет о феномене индийского религиозного историзма.

[Дальше>>](http://klio.tsu.ru/..%5CIud_Ind2.htm)

[[1]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref1" \o ") *Мечковская Н.Б*. Язык и религия. М., 1998. С. 26.

[[2]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref2" \o ") *Белла Р.Н.* Социология религии // Американская социология: Перспективы, проблемы, методы. М., 1972. С. 268.

[[3]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref3" \o ") *Иерушалми И.Х*. Перед выбором новой эры // Новая еврейская школа. 2001. № 9. С. 16.

[[4]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref4" \o ") *Элиаде М.* Космос и история М., 1987. *Вейнберг И.П.* Рождение истории: Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н.э. М., 1993. *Герхард фон Рад*. Начало историописания в древнем Израиле // Библейские исследования. Вып. 1. М., 1997.

[[5]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref5" \o ") *Бубер М.* Избранные произведения. Иерусалим, 1989. С. 336.

[[6]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref6" \o ") *Ивонина О.И*. Проблема направленности истории в христианской исторической мысли России XIX – середины XX вв. Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических наук. Томск, 2001. В 2000 г. в Новосибирске вышла монография О.И. Ивониной «Время свободы», отражающая основное содержание диссертации.

[[7]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref7" \o ") *Ивонина О.И*. Время свободы. Проблема направленности истории в христианской исторической мысли России XIX – середины XX вв. Новосибирск, 2000. С. 25-26.

[[8]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref8" \o ") *Могильницкий Б.Г.* Историческое познание и историческое сознание (к постановке вопроса) // Историческая наука и историческое сознание. Томск, 2000. С. 38.

[[9]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref9" \o ") В работе сознательно используются оба понятия – и «еврейский народ» и «еврейская цивилизация» без проведения различий между их содержанием и вне контекста идущей сегодня по этому поводу оживленной научной дискуссии.

[[10]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref10" \o ") Подробнее см.: Методологический синтез: прошлое, настоящее, возможные перспективы / Под ред. Б.Г. Могильницкого, И.Ю. Николаевой. Томск, 2002.

[[11]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref11" \o ") Мою полемику с определением А. Швейцером миро- и жизнеотрицания в качестве основной черты индийской культуры см.: *Хазанов О.В*. Индийская культурная традиция и концепция игры Й. Хейзинги // Методологические и историографические вопросы исторической науки. Вып. 22. Томск, 1996.

[[12]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref12" \o ") Одним из распространенных хвалебных эпитетов в ведийских гимнах является прилагательное "медовый", а молоко и корова, как дающее его животное, вообще приобретают очень большое значение в отправлении культа.

[[13]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref13" \o ") См. например: *Рижский М.И*. Библейские пророки и библейские пророчества. М., 1987. *Шифман И.Ш.* Ветхий Завет и его мир. М., 1987. *Косидовский З*. Библейские сказания / Пер. с польск. М., 1987.

[[14]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref14" \o ") Отсюда термин "*шрути*" – дословно "услышанное".

[[15]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref15" \o ") Gonda J. Change and Continuity in Indian Religion. New Delhi, 1985. Дандекар Р.Н. От Вед к индуизму: Эволюционирующая мифология. Пер. с англ. М., 2002.

[[16]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref16" \o ") О нем подробнее см.: *Аверинцев С.С*. Древнееврейская литература // История всемирной литературы: В 9 т. Т. 1. М., 1983. *Вейнберг Й.П.*Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М., 1986. *Вассоевич А.Л*. Духовный мир народов классического Востока. СПб., 1998. *Синило Г.В*. Древние литературы Ближнего Востока и мир Танаха (Ветхого Завета). Минск, 1998. *Фрэзер Дж*.*Д*. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1985. *Шифман И.Ш*. Ветхий Завет и его мир. М., 1987.

[[17]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref17" \o ") Вспомним, что согласно библейскому преданию, Авраам вышел именно из Месопотамии.

[[18]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref18" \o ") *Торчинов Е.А.* Религии мира: Опыт запредельного: Трансперсональные состояния и психотехника. СПб., 1997.

[[19]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref19" \o ") О значимости данного подхода в определении моего собственного отношения к феномену религиозного сознания в целом, и религиозно-исторического сознания в частности, речь пойдет ниже.

[[20]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref20" \o ") Ср.: учение об Адаме Кадмоне в Каббале и комментарии к Пурушасукте (РВ Х, 90) в Веданте.

[[21]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref21" \o ") Все цитаты из текста «Бхагавадгиты» даются мной по изданию: Бхагавадгита / Пер. с санскр., исслед. и примеч. В.С. Семенцова. М., 1999.

[[22]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref22" \o ") "Этот мир" – иврит.

[[23]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref23" \o ") Цит. по: *р. Шимон*. Фрагменты из трактата «Зогар». М., 1994. С. 15.

[[24]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref24" \o ") *Вивекананда С.* Бхакти-йога // Философия йоги. Сб. лекций. Магнитогорск, 1992. С. 138 – 139.

[[25]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref25" \o ") *Вивекананда С.* Бхакти-йога. С. 139.

[[26]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref26" \o ") *р. Шимон*. Фрагменты из трактата «Зогар». С. 97 – 98.

[[27]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref27" \o ") *р. Шимон.* С. 121.

[[28]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref28" \o ") *Фаликов Б.З*. Неоиндуизм и западная культура. М., 1994. *Рашковский Е.Б., Хорос В.Г.* Проблема «Запад – Россия – Восток» в философском наследии П.Я. Чаадаева // Восток – Запад. Исследования, переводы, публикации. 1988. *Ивонина О.И*. Время свободы. Проблема направленности истории в христианской исторической мысли России XIX – середины XX вв. Новосибирск, 2000.

[[29]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref29" \o ") *Могильницкий Б.Г.* Историческое познание и историческое сознание… С. 42.

[[30]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref30" \o ") Там же. С. 43.

[[31]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref31" \o ") [http://www.machanaim.org](http://www.machanaim.org/)

[[32]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref32" \o ") *Рав А.И. Кук*. Отрывки из книги «Орот» // <http://www.machanaim.org/philosof/kook/ph1.htm>

*Он же*. Вера // <http://www.machanaim.org/philosof/kook/belief.htm>

*Он же*. Видение геулы. Город отцов // <http://www.machanaim.org/philosof/kook/hazon_g.htm>

*Он же*. Возвращение в мир // <http://www.machanaim.org/philosof/kook/return2wo.htm>

*Он же*. Гора как чаша // <http://www.machanaim.org/philosof/kook/mount.htm>

*Он же*. Двойное освобождение // <http://www.machanaim.org/philosof/kook/doub_lib.htm>

*Он же*. Душа национализма и его тело // <http://www.machanaim.org/philosof/kook/nat_spir.htm>

*Он же*. Идея Божественная и идея национальная в человеке // [http://www.machanaim.org/philosof/kook/ nat&god.htm](http://www.machanaim.org/philosof/kook/nat&god.htm)

*Он же*. Иудаизм и университет. Речь, произнесенная при открытии университета в 1925 году // <http://www.machanaim.org/philosof/kook/univers.htm>

*Он же*. К возвращению // <http://www.machanaim.org/philosof/kook/return.htm>

*Он же*. Молитва // <http://www.machanaim.org/philosof/kook/prayer.htm>

*Он же*. Наложение пут на Ицхака // <http://www.machanaim.org/philosof/kook/akeda.htm#P6>

*Он же*. О литературе Израиля // <http://www.machanaim.org/philosof/kook/liter.htm>

*Он же*. Послание обществу Бецалел // <http://www.machanaim.org/philosof/kook/bezalel.htm>

*Он же*. Соотношение индивида и общества в еврейском народе // [http://www.machanaim.org/philosof/ kook/ind&so.htm](http://www.machanaim.org/philosof/kook/ind&so.htm)

*Он же*. Шепоты Бытия // <http://www.machanaim.org/philosof/kook/whisper.htm>

[[33]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref33" \o ") Кук Авраам. Избранное Иерусалим, 1980. *Он же*. Философия иудаизма. Избранные статьи. Иерусалим, 1991.

[[34]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref34" \o ") См.: *Бонгард-Левин Г.М*. Древнеиндийская цивилизация: История. Религия. Философия. Эпос. Литература. Гл. XX. Из истории отечественной индологии и буддологии. М., 2000.

[[35]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref35" \o ") В своей диссертации я использовал для анализа следующие из них:

*Вивекананда С.* Веданта как религия будущего? СПб., Рериховский исследовательский центр. 1992. *Он же*. Идеал карма-йоги // Азия и Африка сегодня. 1992. № 1. *Он же.* Мой учитель // Философия йога. Сб. лекций. Магнитогорск, 1992. *Он же*. Пара-Бхакти, или Высшее поклонение // Философия йога. Сб. лекций. Магнитогорск, 1992. *Он же*. Практическая Веданта // Философия йога. Сб. лекций. Магнитогорск, 1992. *Он же.* Джнана-йога // Философия йога. Сб. лекций. Магнитогорск, 1992.

*Шри Ауробиндо*. Собрание сочинений. Т. 7. Духовное возрождение. Сочинения на бенгали. СПб.: Издательство «Адити», 2001. *Он же* Собрание сочинений. Т. 8. Основы индийской культуры. СПб.: Издательство «Адити», 1998. *Он же.* Откровения древней мудрости. Веды, Упанишады, Бхагавадгита. СПб.: Издательство «Адити», 2001. *Он же.* Человеческий цикл. СПб.: «Роза мира», 1999. *Он же.* Идеал человеческого единства. СПб.: Издательство «Мирра», 1998. *Он же.*  Синтез йоги. СПб.: Издательство «Алетейя», 1992.

[[36]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref36" \o ") *Торчинов Е.А.* Религии мира: Опыт запредельного: Трансперсональные состояния и психотехника. СПб., 1997. С. 11.

[[37]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref37" \o ") *Могильницкий Б.Г.* Историческое познание и историческое сознание… С. 34.

[[38]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref38" \o ") Там же. С. 37.

[[39]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref39" \o ") Там же. С. 42-43.

[[40]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref40" \o ") *Барг М.А*. Эпохи и идеи: Становление историзма. М., 1987. С. 14-15.

[[41]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref41" \o ") *Бердяев Н.А.* Смысл истории. М., 1990.

[[42]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref42" \o ") *Бердяев Н.А.* Смысл истории. С. 68.

[[43]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref43" \o ") Там же. С. 71.

[[44]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref44" \o ") Там же. С. 74.

[[45]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref45" \o ") Там же. С. 26-27.

[[46]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref46" \o ") Там же. С. 3.

[[47]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref47" \o ") *Бердяев Н.А.* Смысл истории. С. 69.

[[48]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref48" \o ") *Блюм А*. Еврейский вопрос под советской цензурой. СПб., 1995.

[[49]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref49" \o ") Наиболее интересным в этом плане представляется многотомное издание «История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни». Близость о. Александра многим современным подходам в историописании была проанализирована мной в статье: Образ индийской культурной традиции в "Истории религии" А. Меня // Методологические и историографические вопросы исторической науки. Вып. 24. Томск, 1999. С. 81-90.

[[50]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref50" \o ") О развитии отечественной иудаики подробнее см*.: Гринбаум А*. Еврейская наука и научные учреждения в Советском союзе 1918-1953 // Евреи в России. Историографические очерки: 2-я половина XIX века – XX век. М.-Иерусалим, 1994. С. 3-168. *Он же*. Иудаика в СССР. 1950-1990 // Евреи в России. С. 169-180.

[[51]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref51" \o ") *Вейнберг Й.П.* Рождение истории: Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н.э. М., 1993.

[[52]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref52" \o ") *Пименов А.В*. Возвращение к Дхарме. М., 1998.

[[53]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref53" \o ") *Бонгард-Левин Г.М*. Древнеиндийская цивилизация: История. Религия. Философия. Эпос. Литература. М., 2000.

[[54]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref54" \o ") *Бэшем А.* Чудо, которым была Индия. М., 1977.

[[55]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref55" \o ") *Yerushalmi Y.H*. Zakhor: Jewish History and Jewish Memory. Washington, 1982.

[[56]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref56" \o ") *Аверинцев С.С*. Античная "литература" и ближневосточная "словесность" // Вопросы литературы. 1971. № 8. *Он же*. Древнееврейская литература // История всемирной литературы. В 9 т. М., 1983. Т. 1. *Он же.* Западно-восточные истоки европейской традиции: несколько общих замечаний // Проблема человека в истории философии. Вильнюс, 1984. *Он же*. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997.

[[57]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref57" \o ") *Рашковский Е.Б.* Науковедение и Восток. М., 1980. *Он же*. Культурное наследие народов Востока и современный научно-технический прогресс // Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного. *Он же*. Кастовый вопрос и судьбы индийской социологии (Заметки на полях книги М.Н. Шриниваса «Индия: социальная структура») // Нарды Азии и Африки. 1983. № 1. *Он же*. Современная Индия: наука, общество, народ // Наука, образование и социальное развитие Индии. М., 1983. *Он же*. Зарождение науковедческой мысли в странах Азии и Африки. 1960-1970-е годы. М., 1985. *Он же*. Элита и общество в Индии: взаимодействие традиционного и современного // Развивающиеся страны: традиционные ценности исовременные институты. М., 1986. *Он же*. Индия восьмидесятых: социальное знание, личность и общество // Азия и Африка сегодня. 1985. № 6. *Он же*. «Восток – Запад» как проблема истории культуры // Нарды Азии и Африки. 1986. № 3.

[[58]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref58" \o ") *Рашковский Е.Б*. Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока: XIX-XX вв. М., 1990. С. 94.

[[59]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref59" \o ") Там же.

[[60]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref60" \o ") Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного. М., 1984.

[[61]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref61" \o ") *Бродов В.В*. Индийская философия нового времени. М., 1967. *Костюченко В.С*. Интегральная веданта. М., 1970. *Он же*. Вивекананда. М., 1977. *Он же.* Классическая веданта и неоведантизм. М., 1983. *Он же.* Шри Ауробиндо. Многообразие наследия и единство мысли. М., 1999. *Литман А.Д*. Философия в независимой Индии: проблемы, противоречия, дискуссии. М., 1983. *Пименов А.В*. Возвращение к Дхарме. М., 1998. *Рыбаков Р.Б*. Буржуазная реформация индуизма. М., 1981. *Ткачева А.А*. Ашрам как организационное звено современного индуизма // Индуизм: традиции и современность. М., 1985. *Она же*. Индуистские мистические организации и диалог культур. М., 1989. *Она же*. «Новые религии» Востока. М., 1991. *Фаликов Б.З*. Неоиндуизм и западная культура. М., 1994. *Челышева И.П*. Этические идеи в мировоззрении Вивекананды, Б.Г. Тилака и Ауробиндо Гхоша. М., 1986. *Шохин В.К*. Индуистские традиции в литературах Запада и некоторые культурологические традиции литератур Востока и современность: традиционализм на современном этапе. М., 1986.

[[62]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref62" \o ") *Гасратян С.М*. История и идеология еврейского религиозного движения XIX-XX вв. (из предыстории государства Израиль). М., 1999.

[[63]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref63" \o ") *Гасратян С.М*. История и идеология еврейского религиозного движения… С. 62.

[[64]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref64" \o ") *Рашковский Е.Б.* Дискурс о заблудившемся коне, или еврейское местечко (штетл) как исторический феномен // Восток. 2000. №4.

[[65]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref65" \o ") *Авинери Ш.* Основные направления в еврейской политической мысли. Иерусалим, 1983. *Сейдель-Май Е*. Иудаизм как цивилизация. Кн. 1,2. Иерусалим, 1996. Евреи в современном мире. Иудаизм как развивающаяся цивилизация в учении Мордехая Каплана. М., Иерусалим, 2001. *Фишман Г*. Быть или не быть: евреи перед выбором. М, 1996. *Неер А*. Ключи к иудаизму. Иерусалим, 1989. История еврейского народа. Под ред. Ш. Этингера. М., Иерусалим, 2001. *Поляков Л*. История антисемитизма. Т. 1,2. М.-Иерусалим, 1997-1998. *Дубнов С.М., Динур Б.-Ц*. Две концепции еврейского национального возрождения. Иерусалим, 1990. *Nachum T. Gidal*. Die Juden in Deutschland von der Römerzeit bis zur Weimarer Republic. Könemann, 1997. *Yerushalmi Y.H*. Zakhor: Jewish History and Jewish Memory. Washington, 1982.

[[66]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref66" \o ") [http://www.machanaim.org.il](http://www.machanaim.org.il/)

[[67]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref67" \o ") Биография рава Кука // <http://www.machanaim.org/philosof/kook/b2.htm>

*Полонский П*. Введение в философию иудаизма // <http://machanaim.org/philosof/in_ph.htm>

*Он же*. Элементы философии рава Кука // <http://www.machanaim.org/philosof/kook/ph10.htm>

*Он же*. Рав А.И. Кук – создатель философии религиозного сионизма // [http://www.machanaim.org/ philosof/kook/1.htm](http://www.machanaim.org/%20philosof/kook/1.htm)

*Он же*. Религия эпохи пост-атеизма // <http://www.machanaim.org/tor&life/pol_art/23.htm>

*Он же*. Проблема религиозной терпимости в учении рава Кука // [http://www.machanaim.org/philosof/ kook/ph5.htm](http://www.machanaim.org/philosof/kook/ph5.htm)

*Он же*. Ортодоксальный модернизм и проблема эволюции иудаизма в учении рава А.И. Кука // http:// www.machanaim.org/philosof/kook/ph4.htm

*Он же*. Эволюция идеологии сионизма (XIX-XX вв.) / [http://www.machanaim.org/tor&life/hist&geo/ zionism.htm](http://www.machanaim.org/tor&life/hist&geo/%20zionism.htm)

*Он же*. Государство Израиль и реализация еврейской избранности // [http://www.machanaim.org/philosof/ kook/ph9.htm](http://www.machanaim.org/philosof/%20kook/ph9.htm)

*Файерман Р*. Амбивалентное отношение к атеизму в концепции рава А.И. Кука // http:// www.machanaim.org/philosof/kook/ph6.htm

*Зусман Э*. Галаха, природа и поэзия у рабби Авраама Кука // [http://www.machanaim.org/philosof/kook/ zusman.htm](http://www.machanaim.org/philosof/kook/%20zusman.htm)

[[68]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref68" \o ")См.: *Барг М.А*. Эпохи и идеи: Становление историзма. М., 1987. *Вейнберг И.П.* Рождение истории: Историческая мысль на Ближнем Востоке середины I тысячелетия до н.э. М., 1993. *Герхард фон Рад*. Начало историописания в древнем Израиле // Библейские исследования. Вып. 1. М., 1997. С. 485-530. *Аверинцев С.С.* Западно-восточные истоки европейской традиции: несколько общих замечаний // Проблема человека в истории философии. Вильнюс, 1984. *Шичалин Ю.А*. Античность – Европа – история. М., 1999. *Бердяев Н.А*. Смысл истории. М., 1990.

[[69]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref69" \o ") Термин ТаНаХ используется мной в качестве названия еврейского Священного Канона как принятый в самой еврейской среде и, кроме того, как удачно отражающий саму тройственную структуру данного текста: Тора, Пророки (Невиим) и Писания (Кетувим). Цитаты из него обычно даются по наиболее распространенным русским переводам – по Синоидальной Библии или по изданию Йосифона (см. список источников). Библейские цитаты оформляются в соответствии со стандартными правилами, принятыми в Брюссельской Библии.

[[70]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref70" \o ") *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения / Пер. с нем. М., 1990. С. 61-272.

[[71]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref71" \o ") Напоминаю, что как это оговаривалось во «Введении», в работе используются понятия и «еврейский народ» и «еврейская цивилизация» без проведения различий между их содержанием и вне контекста идущей сегодня по этому поводу оживленной научной дискуссии.

[[72]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref72" \o ") *Элиаде М.* Космос и история М., 1987. С. 111.

[[73]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref73" \o ") Там же. С. 66.

[[74]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref74" \o ") *К. Леви-Стросс*. Структура мифов // Вопросы философии. 1970. № 7. С. 155.

[[75]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref75" \o ") *Милитарев А.Ю*. Воплощенный миф? (Размышления об исторической судьбе еврейства) / (в рукописи).

[[76]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref76" \o ") *Франкфорт Г., Франкфорт Г.А., Уилсон Дж., Якобсен Т*. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека / Пер. с англ. СПб., 2001. С. 288-289.

[[77]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref77" \o ") Там же. С. 288.

[[78]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref78" \o ") Песах, Шавуот, Суккот, Пурим, Ханука, 9-ое Ава. Подробнее об этом см.: *Носенко Е.Н*. «…Вот праздники Бога» (историко-генетическое исследование еврейских праздников). М., 2001.

[[79]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref79" \o ") В качестве механизма воспроизведения мифа служило литургическое чтение текста Торы, предполагавшее пошаговое воспроизведение всех ее сюжетов в течение года. О том, какую роль сыграла литургика в эволюции еврейского религиозно-исторического сознания в период средневековья см. ниже с. 48.

[[80]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref80" \o ") *Иерушалми И.Х*. Историческая память в Писании и талмудической литературе // Новая еврейская школа. 2000. № 8. С. 47.

[[81]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref81" \o ") *Иерушалми И.Х.* Историческая память в Писании… С. 46.

[[82]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref82" \o ") *Лосев А.Ф.* Критические замечания к диалогу [«Тимей»] // *Платон.* Сочинения в 3-х т. Т.3. Ч.1. М., 1971. С. 660.

[[83]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref83" \o ") *Аверинцев С.С*. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 92-93.

[[84]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref84" \o ") Там же. С. 93.

[[85]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref85" \o ") Земля Израиля (иврит).

[[86]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref86" \o ") Впервые такое сравнение я услышал в лекции преподавателя Бар-Иланского университета и одного из видных деятелей движения современной религиозной ортодоксии в Израиле *П. Полонского*, прочитанной им в Томске для студентов, обучающихся по программе Открытого университета Израиля (Томск, сентябрь 2000 г.).

[[87]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref87" \o ") Цит. по: Евреи и христиане: полемика и взаимовлияние культур. Ч.1. Иаков и Исав. Издательство Открытого университета Израиля. Тель-Авив, 2000. С. 70.

[[88]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref88" \o ") *Фишман Г*. Быть или не быть: евреи перед выбором. М, 1996. С. 120.

[[89]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref89" \o ") В этом своем качестве библейский текст как никакой другой повлиял на становление европейского историзма, как христианского, так нововременного. Подробнее об этом см.: *Рашковский Е.Б*. Европейская культура Нового времени: библейский контекст // На оси времен. Очерки по философии истории. М., 1999. *Он же*. Библейское наследие в современном социокультурном опыте Европы и России // Мировая экономика и международные отношения. 1996. № 8.

[[90]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref90" \o ") *Аверинцев С.С*. Античная "литература" и ближневосточная "словесность" // Вопросы литературы. 1971. № 8. С. 67.

[[91]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref91" \o ") Там же.

[[92]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref92" \o ") *Грец Г.* История евреев от древнейших времен до настоящего / Пер. с последн. нем. изд. под ред. и с предисл. О. Инбера. В 12 тт. Одесса, 1904 – 1908.

[[93]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref93" \o ") *Рашковский Е.Б.* Дискурс о заблудившемся коне, или еврейское местечко (штетл) как исторический феномен // Восток. 2000. №4. С. 133.

[[94]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref94" \o ") *Ковельман А.* Фарс в Талмуде // Библейские исследования. Еврейская мысль. Материалы Шестой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике. Часть 1. М., 1999. С. 129 – 136.

[[95]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref95" \o ") *Пиков Г.Г.* Представление об истории в Евангелиях // Диалог со временем. Альманах интеллектуальной истории. Вып. 9. М., 2002. С. 267.

[[96]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref96" \o ") *Аверинцев С.С*. Поэтика ранневизантийской литературы. С. 98.

[[97]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref97" \o ") *Аверинцев С.С*. Поэтика ранневизантийской литературы. С. 99.

[[98]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref98" \o ") Там же. С. 99-100.

[[99]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref99" \o ") См. далее сноску 110 на с. 52.

[[100]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref100" \o ") *Торчинов Е.А*. Религии мира: Опыт запредельного: Трансперсональные состояния и психотехника. СПб., 1997. С. 310.

[[101]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref101" \o ") *Чернова Л.Е*. "Всему свое время и свой срок... " (Хронотопия иудаизма) // Еврейская мысль сквозь века. Сборник научных трудов по иудаике, еврейской истории и культуре. Вып. 2. Днепропетровск, 1998. С. 24.

[[102]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref102" \o ") *Иерушалми И.Х*.  Еврейская история и еврейская память / Пер с англ. Р. Нудельмана  // Материалы 7-ой школы по иудаике Центра научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сефер». М., 2002 / (в рукописи).

[[103]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref103" \o ") В неоднократно уже цитированной нами работе *И.Х. Иерушалми* пишет: «Мудрецы не пытались написать историю эпохи Писания, ибо она уже была написана. Вместо этого они приложили огромные усилия для того, чтобы осознать и истолковать смысл истории, унаследованной ими как священное достояние. В литературе мудрецов эти истолкования изложены в выражениях и образах своего времени, понятных также следующему поколению. …образы библейских патриархов и царей были выведены из узко-исторического контекста и истолкованы максимально широко» (*Иерушалми И.Х.* Историческая память в Писании… С. 60). Вот в таком "максимально широком толковании", на мой взгляд, и состояло одно из принципиальных отличий историзма ТаНаХа от историзма Талмуда.

[[104]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref104" \o ") *Рашковский Е.Б*. Дискурс о заблудившемся коне… С. 133.

[[105]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref105" \o ") *Иерушалми И.Х*. Еврейская история и еврейская память / Пер с англ. Р. Нудельмана. / (в рукописи).

[[106]](http://klio.tsu.ru/Iud_Ind.htm" \l "_ftnref106" \o ") См.: [http://www.machanaim.org](http://www.machanaim.org.il/)