Мартин Бубер

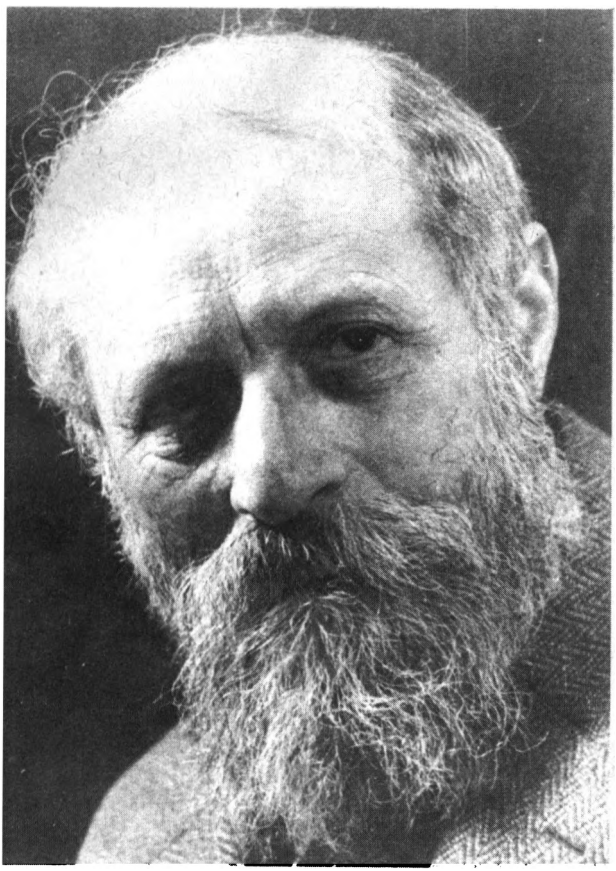
ИЗБРАННЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ

Мартин Бубер • ИЗБРАННЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ

63

Мартин Бубер

ИЗБРАННЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ



МАРТИН БУБЕР

Мартин Бубер

ИЗБРАННЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ

עיריית חי
מערכת תרבות
מרכז תרבות
בית ארלוזורוב
מס. מלאי

БИБЛИОТЕКА-АЛИЯ
1979
Printed in Israel

מרטין בובר

כתבים נבחרים

M. BUBER

Selected works

Перевели с немецкого
Н. Бартман, А. Гинзай, Ф. Гурфинкель

Редактор *Н. Прат*
Художник *Л. Ларский*

©

ALL RIGHTS RESERVED

כל הזכויות שמורות
לספרית-עליה
ת.ד. 7422, ירושלים
היוצאת לאור בסיוע:
האגודה לחקר תפוצות ישראל, ירושלים
וקרן זכרון למען תרבות יהודית, ניו-יורק
OCR Давид Титиевский, июнь 2021 г., Хайфа

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие 3
Беседы о еврействе
Еврейство и евреи 31
Еврейство и человечество 41
Обновление еврейства 52
Хасидские рассказы
Путь человека согласно учению хасидизма 75
Скрытый свет
Рабби Исраэль Баал-Шем-Тов (Бешт) 101
Рабби Барух из Меджибожа 104
Рабби Дов-Бер из Межирича (Маггид из Межирича) 106
Рабби Авраам Малах 106
Рабби Пинхас из Корца и рабби Рафаэль из Бершада 107
Рабби Иехиэль-Михл из Злочова (Маггид из Злочова) 114
Рабби Зеэв-Вольф из Збаража 117
Рабби Мордехай из Несхижа 119
Из приближенных Баал-Шем-Това 121
Рабби Менахем-Мендель из Витебска 124
Рабби Шмелке (Шмуэль) из Никольсбурга 128
Рабби Аарон из Карлина 131
Рабби Шломо из Карлина 132
Рабби Леви-Ицхак из Бердичева 138
Рабби Зуся из Аниполи 145
Рабби Элимелех из Лежайска 146
Рабби Шнеур-Залман из Ляды 148
Рабби Исраэль из Кожниц 152
Рабби Яаков-Ицхак из Люблина (Провидец) . . . 158
Рабби Шалом-Шахна из Погребища 168
Рабби Исраэль из Ружина 169
Рабби Авраам Яаков из Садигоры 176
Рабби Нахум из Штепинешта 178
Рабби Давид-Моше из Чорткова 179
Рабби Моше Лейб из Сассова 182
Рабби Ицхак Айзик из Калува 186
Рабби Авраам Иехошуа Хешел из Апты 186

Борьба за "Царство Божие". 193
Церковь, государство, народность, еврейство. 235
Народ и его земля
Введение. Сион и национальные идеи 259
Обетование 266
Избавление 281
Единение и разобщение 287
В стране и за ее пределами. 294
Развитие тайного *(о Книге Зохар)* 299
Время не ждет *(о Льве Пинскере и Теодоре Герцле)* 306
Теория центра *(об Ахад-ха-Аме)* 331
Претворяющий в жизнь *(о А. Д. Гордоне)* 337

ОТ ИЗДАТЕЛЬСТВА

В предлагаемом читателю сборнике содержатся преимущественно такие статьи М. Бубера, понимание которых не требует специальной подготовки и доступно любому интеллигентному читателю. Исключение составляет глава из книги "Борьба за "Царство Божие", которая предполагает не только знакомство с библейской историей, но и с некоторыми понятиями из области истории и социологии религий в более широком смысле.

Редакция сочла возможным включить в сборник эту главу в качестве иллюстрации научного метода Бубера, дающую некоторое представление о глубине проникновения мыслителя в дух вечного наследия еврейского народа. Для облегчения понимания эта часть книги снабжена примечаниями, разъясняющими некоторые термины.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Мартин Бубер (1878–1965) – один из ведущих религиозных мыслителей нашего века – не является ни академическим философом, ни профессиональным теологом. Пользуясь языком философии и теологии для выражения своих идей, он не занимается философскими или теологическими проблемами как таковыми. Гораздо больше его интересуют повседневные встречи человека с миром.

Исключительная сила и обаяние, присущие Буберу как человеку и мыслителю, проистекают в значительной мере из того факта, что в его произведениях отразился трагический опыт, приобретенный евреями в XX веке, их стремления и надежды. Философия Бубера свидетельствует об исключительно плодотворном взаимодействии между приверженностью к традиционным еврейским ценностям и европейской, в особенности немецкой, культурой.

Юность М. Бубера прошла в специфической среде восточноевропейского еврейства. До четырнадцати лет он жил в доме своего деда Шломо Бубера – видного представителя Wissenschaft des Judentums (буквально "науки иудаизма"). Во второй половине XIX века эта школа стала одним из важных путей приобщения восточноевропейских евреев к современному европейскому образу мышления. Большим вкладом Шломо Бубера в развитие иудаистики явились научные издания текстов мидрашим и памятников еврей-

ской средневековой литературы. Это сочетание современной образованности с увлечением традиционными еврейскими текстами характерно и для творчества его внука Мартина Бубера.

В 1892 году М. Бубер покинул дом деда и начал учиться в светской гимназии во Львове. Затем он продолжает образование в университетах Вены и Берлина. В то время его знакомство с еврейской литературой было достаточно поверхностным, хотя он владел языком иврит и испытывал глубокую привязанность к еврейскому образу жизни и еврейской молитве. Однако, несмотря на эту привязанность, он, подобно многим своим ровесникам, в известный период несколько отходит от иудаизма под влиянием европейской культуры.

Значительное влияние на Бубера, так же как на многих его современников, оказал Ф. Ницше, отвергавший традиционные ценности западной цивилизации во имя утверждения жизни, ее стихийных сил. На вызов, брошенный Ницше, откликнулись многие европейские мыслители и писатели, в том числе и молодой Бубер. Влияние Ницше сказалось и в увлечении Бубера идеями поздних романтиков. Его роднила с ними эмоциональность стиля и страстная увлеченность искусством. Отсюда поэтический тон, присущий философским сочинениям Бубера. Однако для формирования мировоззрения Бубера особое значение имела его дружба с Густавом Ландауэром. Как и Ландауэр, Бубер предпочитал централизованной государственной власти малые ассоциации, в которых может быть достигнуто подлинно человеческое общение.

Возрождение кантианства, в особенности в интерпретации Германа Когена, привело Бубера в соприкосновение с основной тенденцией немецкой философской традиции. Однако, как отмечалось выше, Бубера никогда не интересовала философия как таковая, он проявлял гораздо больший интерес к конкретным социальным и культурным проблемам. Здесь сказа-

лось влияние его наставников: Георга Зиммеля, социолога с философской ориентацией, и Вильгельма Дильтея, основоположника философии культуры.

Будучи студентом, Бубер увлекался мистическими учениями в рамках различных религиозных традиций. Его докторская диссертация была посвящена исследованию взглядов ряда христианских мистиков эпохи Возрождения и Реформации. Ранние произведения Бубера, написанные под влиянием Ницше, исполнены мистической страсти к единству с Абсолютом, чье бытие и мощь составляют основу мира. Впоследствии Бубер всячески подчеркивал подлинную реальность мира повседневного опыта, который мистики считали иллюзорным.

Несмотря на успех, которым пользовался молодой Бубер как писатель и лектор, его мучило чувство беспочвенности, оторванности от жизни, свойственное многим молодым интеллигентам, и в особенности – тем евреям, которые порвали с традициями иудаизма.

В поисках национальных корней Бубер стал активным участником молодого сионистского движения. Он оказался в оппозиции к политическому сионизму Герцля – Нордау, которые полагали, что создания еврейского государства для защиты еврейского народа от антисемитизма и преследований можно добиться путем дипломатической деятельности. Бубер стал ведущим представителем той фракции в сионизме, которая в первую очередь заботилась о духовном воспитании народа и развитии национальной культуры и ставила своей целью не столько создание еврейской государственности, сколько обретение евреями цельного национального мировоззрения. Бубер утверждал, что эта цельность недостижима в рассеянии, где евреи лишены связи с землей. Сионизм Бубера и его сторонников стремился изменить социальную структуру, столь характерную для жизни евреев в странах рассеяния, преобла-

дание в их среде торговцев, посредников и представителей свободных профессий – что явилось результатом отрыва евреев от производительного труда.

Испытывая необходимость глубже познакомиться с иудаизмом, Бубер обратился к изучению еврейских источников. Так он открыл для себя учение хасидизма, которое оказало решающее влияние на его духовное развитие.

Встреча с хасидизмом, утверждавшим радостное почитание Бога "здесь и теперь", в этом мире и в этой жизни, превратила Бубера из европейского интеллигента, занятого поисками еврейских корней, в мыслителя, чей склад ума и весь духовный облик являются подлинно еврейскими. Характеристика, данная Бубером пророкам Израиля – "национальные универсалисты", – в равной степени может быть отнесена и к нему самому. Страстная преданность Бубера человечеству коренится в его преданности своему народу и иудаизму.

Новым источником вдохновения для Бубера стало знакомство с произведениями датского религиозного мыслителя С. Кьеркегора, который восставал против философского рационализма во имя нерассуждающей веры. Религиозное мировоззрение Кьеркегора оказало мощное влияние на его представления о том, каким образом современный человек может творчески отнестись к призыву, содержащемуся в Библии. Своим экзистенциальным пониманием истины Бубер в значительной степени обязан Кьеркегору. При всем своем восхищении им Бубер, однако, отвергал его индивидуалистический подход к религии и пессимистический взгляд на человека. Эти черты мировоззрения датского философа противоречили жизнеутверждающей еврейской традиции. Бубер как бы пропустил экзистенциализм Кьеркегора сквозь фильтр учений хасидизма. В то же время чтение Кьеркегора привело к тому, что Бубер начинает интересоваться не столько мистической стороной хасидского учения, сколько его другим аспектом, подчер-

кивающим наполнение повседневной жизни дыханием вечности.

Философия Бубера делается более экзистенциальной и менее мистической. Притязания мистиков на единство с Абсолютом стали казаться ему несостоятельными. В своей главной работе "Я и Ты", опубликованной в 1923 году, он резко критиковал акцентирование мистического единства и говорил вместо этого об **отношении** – отношении, полнее всего выражающемся в любви между мужем и женой – как о ключе к пониманию смысла человеческого существования. Книга "Я и Ты" явилась самым ярким выражением философии Бубера.

С юных лет Бубер принимал самое активное участие в жизни еврейства. В 1916 году он стал редактором журнала "Дер юде", на страницах которого опубликовал ряд статей, раскрывающих его понимание сионизма. За годы его работы (Бубер ушел с поста редактора в 1924 году) журнал приобрел прочную репутацию одного из серьезнейших еврейских изданий в Германии.

В 1923 году Бубер принял приглашение возглавить вновь созданную кафедру еврейской философии во Франкфуртском университете. В это время в Германии возрождается научное исследование иудаики. Еврейский философ и теолог Франц Розенцвейг (1886–1929) выступил инициатором уникального эксперимента – создания системы еврейского образования для взрослых во Франкфурте: в этой работе Бубер принял самое живое участие. Это была попытка приобщить поколение, полностью отчужденное от всех национальных традиций, к ценностям еврейского наследия. С этой целью Розенцвейг и Бубер предприняли новый перевод Библии на немецкий язык. Этот перевод должен был точно отражать мысль, структуру и ритм еврейского оригинала.

После смерти Розенцвейга Бубер продолжил эту работу один и к 1958 году довел ее до конца. Одна-

ко не меньшее значение, чем сам перевод, имели сделанные Бубером пространные комментарии к Библии.

Кафедра еврейской философии во Франкфуртском университете позднее была расширена и приступила к преподаванию нового предмета – истории религии, которая издавна привлекала к себе глубочайший интерес Бубера.

Приход к власти нацистов в 1933 году положил конец этому периоду в жизни Бубера. С этого времени и вплоть до своего переезда в Эрец-Исраэль в 1938 году Бубер выступает в роли духовного вождя немецкого еврейства и поддерживает его в страданиях: он преподает в еврейских школах, читает лекции, а главное, подает личный пример мужества, питаемого вечным духом иудаизма.

В 1938 году Бубер поселился в Иерусалиме и до 1951 года был профессором социальной философии в Еврейском университете. Социальная философия Бубера, испытавшая влияние творческих экспериментов коллективного хозяйства и коллективных форм жизни в Израиле, нашла свое отражение в книге "Тропы в утопию". В написанных на иврите книгах "Учение пророков" и "Моисей" Бубер раскрыл свое понимание диалогического характера веры Израиля. Он принимал активное участие в общественной и культурной жизни страны, отстаивал идею примирения евреев с арабами и во время Войны за Независимость, так же как и после ее окончания, призывал к решению арабо-израильского конфликта на основе компромисса и взаимопонимания.

Бубер приобрел всемирную известность как один из ведущих мыслителей нашего времени. Он неоднократно выступал с лекциями за границей, в частности, в США. Его влияние как на еврейских, так и на христианских философов было чрезвычайно велико. Бубер был первым президентом Израильской Академии наук (1960–1962 гг.), а также активным участником многих важных культурных начинаний в Израиле.

* * *

Философия Бубера, содержащаяся в его многочисленных произведениях, и прежде всего в книге "Я и Ты", получила название "диалогической". Согласно Буберу, философские проблемы возникают только тогда, когда люди размышляют о "реальных вопросах", то есть о вопросах, которые затрагивают не один интеллект, но все существо человека. Бубер не одинок среди современных философов в своем подчеркивании жизненной значимости в качестве исходного и конечного пункта философии. Он близок в этом к достаточно пестрой группе мыслителей, получивших общее имя "экзистенциалистов". В отличие от традиционных рационалистов и эмпириков, экзистенциалисты сознательно занимают позицию страстной заинтересованности, субъективной вовлеченности в решение философских вопросов. Это сближает философию экзистенциализма, с одной стороны, с мистикой, а с другой стороны – с художественной литературой. В книге "Я и Ты" родство Бубера с экзистенциализмом очевидно: помимо художественно яркого способа изложения, ее характеризует страстная вовлеченность в решение проблемы. Однако мысль Бубера испытала глубокое воздействие мироутверждающей традиции иудаизма, и это влияние отличает ее от пессимистического индивидуализма других представителей этой школы – от Кьеркегора до Сартра. Именно слияние экзистенциального мышления с глубоко оптимистическим духом иудаизма составляет великий вклад Мартина Бубера в современную философскую мысль.

"Я и Ты" начинается следующим заявлением: "Для человека мир двойствен, в соответствии с его двойственным отношением к нему". Термин "отношение" следует понимать не в психологическом смысле, но в смысле фундаментальной позиции, способа бытийственного взаимодействия человеческого

"я" с миром и всем, что в нем находится. Бубер называет эти две фундаментальные позиции отношениями "Я – Ты" и "Я – Оно". Точно так же, как все существа могут рассматриваться как объекты в бесстрастном, отчужденном отношении "Я – Оно", так и всякое бытие может становиться партнером и собеседником человека в личном, заинтересованном отношении "Я – Ты". Отношение "Я – Ты" наиболее полно реализуется в любви между мужем и женой. Здесь возникает то, что Бубер называет образцовой связью, когда два человека раскрывают друг другу себя как "Ты". Однако отношение "Я – Ты" может возникнуть не только между двумя людьми, но и между человеком и природой или человеком и произведением искусства. В отношении "Я – Ты" преодолевается отчуждение: чужое бытие становится исключительным центром внимания и утверждается независимо от целей переживающего встречу с ним "Я". В области "Ты", которая охватывает все важные вопросы человеческой судьбы, невозможны объективное исследование и проверка. Согласно Буберу, все стремления философов найти объективный критерий истины столь же бесплодны, как и попытки алхимиков найти "философский камень". Истина для Бубера, как и для других экзистенциалистов, является скорее содержанием моральных устремлений, чем интеллектуальным решением проблем. Это не объективная, но "человеческая" истина. Бубер утверждает существование Абсолюта как последней основы бытия и истины, однако он отказывается признать абсолютную значимость за какими-либо человеческими формами выражения этого Абсолюта. Люди могут жить в истине, но они не могут ее выразить до конца. Язык понятий неспособен уловить смысл отношения "Я – Ты" и выразить его в форме суждений; однако он может дать о нем некоторое представление. Язык самого Бубера стоит ближе к интимной непосредственности этого отношения, чем язык большинства философов.

В каждом "Ты", согласно Буберу, мы обращаемся к вечному "Ты", к живому Богу как силе, лежащей в основе всякого отношения "Я – Ты", к верховному партнеру всякого диалога. Единый Бог возникает из множества встреч с вечным "Ты", но всегда как "Ты", а не как объект. Его природа не может быть выражена в понятиях. Различие между религией и философией – это различие между встречей с божеством и объективацией этой встречи в мысли. Поскольку мы встречаемся с Богом только в отношении "Я – Ты", мы не можем знать, каков Он "в Себе". Мы можем говорить о Нем как о личности, однако лишь символически, поскольку в живой встрече с нами Он предстает перед нами как личность. Символы необходимы для передачи религиозного опыта. Однако Бубер предупреждает, что, когда символы божественного начинают употребляться в буквальном и объективном смысле, они перестают указывать на Бога – партнера встречи. В конце концов они закрывают путь к Нему, и Он покидает эти объективированные символы.

Бубер пользуется термином "вечное Ты", чтобы подчеркнуть необъективируемый характер встречи человека с Богом, так же как ее неразрывную связь со встречами, происходящими в повседневной жизни. Богом нельзя "обладать", – Его можно только встречать. Встречи с вечным "Ты" составляют основу явления, называемого теологами "откровением". Необходимой частью буберовского понимания отношения между Богом и человеком является убеждение, что живой Бог не только открывает, но и скрывает себя. В нем содержится протест против любой религии или теологии, которая стремится исчерпать тайну в догматических или систематических формулировках. Бубер выражает этот протест с помощью стиха, который, несомненно, выглядит в его глазах ключом к Библии: "Истинно Ты – Бог сокровенный, Бог Израилев, Спаситель" (Исайя 45:15). Сущест-

вование Бога нельзя доказать – его можно лишь пережить в непосредственной встрече.

По мере того, как мысль Бубера становилась все более зрелой, кристаллизуясь в той форме, которая нашла свое выражение в книге "Я и Ты", она все больше обращалась к еврейской Библии. Здесь Бубер нашел совершенное выражение "диалога между небом и землей", между Богом и Израилем.

Бубер не претендует на "возвращение" к Библии. Такой подход может привести лишь к реакционным попыткам навязать устаревшие догмы прошлых веков живой, изменяющейся действительности. Подход Бубера к Библии – откровенно интерпретаторский и селективный. В этом смысле он движется в русле западной религиозной традиции. Однако в своем подходе к Библии Бубер опирается на философию, которая сама интимно связана с ней. Если Бубер интерпретирует Библию в духе своей диалогической философии, то сама Библия оказала решающее влияние на развитие этой философии.

Бубер, несомненно, связан с так называемой "высшей критикой" библейских текстов, выросшей в XIX веке на почве либеральной протестантской теологии. Он принимает технику, разработанную школой Вельхаузена, наряду с ее достижениями в таких областях, как исследование еврейской грамматики и библейской археологии. Однако он отвергает крайности библейской критики, которая подчас подвергала сомнению традиционную экзегетику и хронологию и позволяла себе вносить произвольные исправления и изменения в библейские тексты. Глубокое уважение к библейским текстам, привитое Буберу еврейской традицией и знакомством с тем, как тщательно сохранялись и переписывались эти тексты, заставляет его проявлять большую осторожность в предложениях каких-либо исправлений.

Критики школы Вельхаузена учили, что Библия – это человеческий документ, отражающий исторические условия своей эпохи. Бубер напоминает этим

критикам, что они сами – продукт интеллектуального климата конца XIX – начала XX столетий. В последние десятилетия прогресс в изучении истории и культуры Ближнего Востока и отказ от наивных формулировок "религиозной эволюции" оказали отрезвляющее действие на библейскую критику. В то время как последние достижения в области изучения Библии подтверждают многие из выводов Бубера, они не связаны, однако, с его влиянием. Это объясняется в значительной степени тем, что Бубер – не объективный исследователь библейских текстов, но страстный свидетель о вере. Подход Бубера к Библии основан на положении, что суждение о людях и событиях, особенно о людях и событиях столь эпохального характера, требует экзистенциальных категорий интерпретации, диалогической реконструкции библейских сказаний.

Для того, чтобы приблизиться к реальности, о которой свидетельствуют библейские тексты, мы должны, по мнению Бубера, ясно сознавать, в какой мере эти тексты подвержены влиянию традиции, и уметь проникать вглубь, до самого древнего пласта повествования. Эта процедура не дает нам объективного отчета о том, что происходило в действительности, однако она может помочь нам понять, как древние израильтяне видели события своей истории. Согласно Буберу, еврейская Библия исторична в глубочайшем смысле, поскольку повествует о великих событиях в жизни человечества и содержит глубокое понимание смысла истории как воплощения божественного плана.

Чудеса, описанием которых изобилует Библия, не являются в глазах Бубера сверхъестественными событиями; подлинное чудо заключено в потрясающем опыте события, когда обычное соотношение причин и следствий как бы становится прозрачным и сквозь него просвечивает иная, высшая сила. В отличие от буквального понимания чуда, буберовское диалогическое его понимание селективно в деталях,

но улавливает экзистенциальное значение события, почитаемого в качестве чудесного.

Подход Бубера не отражает приверженности к догматическим формулам какой-либо религиозной традиции. Вот как он формулирует свое понимание откровения:

"... моя собственная вера в откровение, которая не смешана ни с какой "ортодоксией", не означает, будто я верю, что законченные высказывания о Боге были переданы с небес на землю. Она скорее означает, что человеческая субстанция расплавляется духовным огнем, который нисходит на нее, и тогда из нее вырывается слово, высказывание, человеческое по смыслу и форме, человеческое понятие и человеческая речь, которые свидетельствуют, однако, о Том, кто вызвал их, и о Его воле"*.

Сосуд откровения, пророк, все существо которого становится "устами Божьими", отвечает Богу, с которым он встречается в отношении "Я – Ты", и затем переводит слово Божие на человеческий язык. Пророки и другие восприемники божественного откровения не являются пассивными орудиями для записи таинственных слов "свыше". Хотя люди, несомненно, изменяют содержание откровения в соответствии с ограниченным характером собственной природы, то есть в соответствии с ограничениями, наложенными на них их личными особенностями и культурной средой, в которой они живут, библейское откровение не следует понимать в чисто-человеческих терминах, как продукт творчества "религиозных гениев". Оно представляет собой смесь божественного и человеческого элементов, причем доля каждого из них не поддается объективному определению. Это значит, что человек веры всегда должен жить в "священной неуверенности"; вера должна включать, а не исключать сомнение.

* M. Buber. Replik auf eine Entgegnung C. G. Jungs, in: Gottesfinsternis. Zürich, 1953, S. 159.

Вера Израиля коренится в личном постижении внутреннего смысла великих событий его истории: Исхода, Синайского завета и так далее. В вечер Седера каждая семья в Израиле, празднующая Исход, становится носительницей откровения, которое воплощено в этом событии, – по крайней мере в той степени, в какой отдельные члены семьи постигают его смысл. Пока сохраняется память о событии, это постижение всегда возможно. "Мы, евреи, – говорит Бубер, – община, основанная на памяти. Общая память удержала нас вместе и дала нам возможность выжить"*. Человек, постигающий смысл библейского откровения, вступает с Богом в отношение "Я – Ты".

Бог еврейской Библии – это не всемогущий волшебник, передвигающий людей, как шахматные фигуры, но Бог, действующий в рамках ограничений, которые Он Сам на Себя наложил. Он хочет создать такое существо, которое могло бы вступить с Ним в диалог. Если Бог не является личностью в Себе, то, создав человека, Он как бы стал личностью, чтобы любить человека и быть им любимым. Бог не принуждает непокорного человека, не подавляет его воли. Он хочет действовать с ее помощью и через нее. В глазах Бубера библейское повествование объединено мессианской надеждой, которая рождается из неудачных попыток Израиля осуществить волю Божию. Он прослеживает историю мессианской идеи, ее развитие в разных книгах Библии. Высшим проявлением мессианизма является, согласно Буберу, пророческое служение. Пророчество Бубер противопоставляет апокалиптике, которая предсказывает конец мира, вечное блаженство праведных и вечные муки их врагов. Пророк обращается к народу с предупреждением и призывом. Драма, о которой говорят пророки, разыгрывается в пределах истории; ее действующие лица – люди, наделенные

* M. Buber. Warum gelernt werden soll, in: Kampf in Israel. Berlin, 1933, S. 136.

свободой и способные к принятию ответственных решений. Пророческое видение Мессии коренится в истории и предполагает активность людей; апокалиптика ожидает сверхъестественного Спасителя, посланного свыше.

Когда еврейский народ оказался в изгнании, его мессианская надежда не умерла. Бубер обнаруживает в жизни евреев галута постоянное напряжение, конфликт между пророческой и апокалиптической версиями мессианских чаяний. В хасидизме более, чем в каком-либо ином аспекте еврейской традиции, он находит реализацию, и даже усиление, пророческого мессианизма.

* * *

В течение XIX века одним из важнейших конфликтов в еврейском обществе была борьба между "просветителями" *(маскилим)* и хасидами. Просветители обвиняли хасидов в суеверии и магии, в слепом почитании цаддиков, которые наживаются на невежестве своих последователей.

В конце XIX века под влиянием неоромантических увлечений возрождается интерес к хасидизму со стороны еврейских писателей (Перец, Бердичевский) и даже со стороны ассимилированных западноевропейских евреев. Все же глубокий интерес Бубера к этому движению не мог не озадачить многих его современников.

В течение пяти лет интенсивных занятий (1904–1909) Бубер закладывал основу своей, продолжавшейся затем всю его жизнь работы по систематизации, пересказу и интерпретации хасидских преданий и хасидской литературы. Ему хотелось довести учение этого течения в еврействе до слуха секуляризированного мира, который, по мнению Бубера, сам того не зная, остро нуждался в приобщении к этим ценностям.

Когда Бубер начал свою работу, хасидизм был

неизвестен большей части европейского мира и презираем многими евреями, воспитанными в европейской культуре; однако очень скоро он превратился в часть культурного наследия всего еврейского народа. И это несмотря на то, что даже сегодня хасиды решительно игнорируют социальные и культурные заботы современного мира. Бубер раскрыл миру творческую силу и духовную глубину, которые характеризовали это течение в его лучшие годы – приблизительно с 1750 по 1825 год. Он не стремился представить объективное историческое исследование хасидизма. Его подход к хасидизму – селективный и личный – позволил ему подчеркнуть те аспекты хасидских учений, которые имеют прямое отношение к нашим сегодняшним проблемам.

Рассматривая описание Бубером исторических обстоятельств возникновения хасидизма, мы обнаруживаем, что, хотя это движение было глубоко и традиционно еврейским, его особенный характер объясняется активной реакцией на отрицательные черты иудаизма того времени. В Восточной Европе XVII века волны небывалых преследований евреев во время восстания Хмельницкого и влияние мессианского движения Саббатая Цви привели к усилению религиозного и социального брожения в еврействе. Ученые раввины были почти полностью оторваны от проблем повседневной жизни. Престиж ученых раввинов – знатоков и комментаторов Талмуда настолько возрос, что они превратились в социальную и интеллектуальную аристократию, которая вместе с богачами образовала олигархическую верхушку еврейских общин.

Основатель хасидизма Баал-Шем-Тов бросил вызов этой верхушке своим учением о том, что неравенство, существующее в видимом мире, не влияет на отношения между человеком и Богом. Простой человек, обладающий подлинным благочестием, стоит выше тех, кто гордится своей непомерной ученостью. Хасидизм породил много рассказов, прослав-

ляющих праведников, которые не проводят свое время за учением, а заботятся о простых людях.

Все религии предписывают определенные действия, назначение которых – привести верующего в должное отношение к Абсолюту. И все они неизбежно затемняют эту конечную цель, выдвигая на первый план догматы и ритуал и с течением времени превращая их в самоцель. В раввинском иудаизме XVI–XVIII веков эта "абсолютизация относительного" принимает форму законничества, то есть забвения того, что цель Торы – привести всю жизнь еврея в должное отношение к Богу; вместо этого исключительное внимание начинает уделяться правильному соблюдению предписаний Галахи. Вопрос о мотивах соблюдения этих предписаний отступает на задний план или понимается чрезвычайно вульгарно.

В своих ранних работах Бубер рассматривает формальное соблюдение заповедей как раввинский идеал, а не как его извращение. Подобную позицию приписывает иудаизму христианская критика. В дальнейшем Бубер пришел к выводу, что в талмудической литературе содержится глубокое понимание мотивов ритуальных действий. Талмудисты учат, что заповеди должны совершаться "лишма", то есть "ради Имени", святого имени Божьего, а не в надежде на вознаграждение или из страха наказания. "Единственное, что имеет значение, – говорит Бубер, – это то, что все следует делать подлинно ради Бога, из любви к Нему и в любви к Нему"*.

Многие из хасидских историй содержат упрек тем, кто проявляет чрезмерную заботу о внешнем соблюдении предписаний Галахи. Ранние учителя хасидизма всячески подчеркивали значение мотивов действий. Когда хасидов упрекали в том, что они не молятся в установленное время, один цаддик ответил, что во время учений солдаты должны делать все по плану, однако во время боя они забывают

* M. Buber. Zwei Glaubensweisen. Zürich, 1950, S. 93–94.

все предписания и сражаются в соответствии с требованиями момента. Хасиды – это воины.

Однако хасиды не довольствовались исполнением заповедей в соответствии с их духовным содержанием ("кавана") – они шли дальше. Согласно их учению и практике, решающее значение в выражении преданности Богу имеет не только совершение действий, предписанных Галахой, но посвящение Богу всех поступков в повседневной жизни, освящение этой жизни и этого мира. В двух томах "Хасидских рассказов" Бубера можно найти немало примеров, подчеркивающих важность и святость повседневной жизни, но следующий рассказ лучше всего иллюстрирует то положение, что акты служения ближним имеют большее значение, чем выполнение официальных религиозных обязанностей:

"Накануне Судного Дня, когда подошло время читать Кол-Нидре, все хасиды собрались в молитвенном доме, ожидая рабби. Время шло, а он все не приходил. Одна из женщин сказала: "Видно, пройдет еще немало времени, прежде чем они начнут, а я так спешила, что оставила ребенка одного дома. Побегу-ка посмотрю, не проснулся ли он, и вернусь обратно".

Прибежала она домой и прислушалась у двери. Все спокойно. Осторожно повернула она ручку и заглянула в комнату – а там стоит рабби и держит на руках ее дитя. Направляясь в молитвенный дом, он услышал детский плач, вошел и стал играть с младенцем и пел ему до тех пор, пока тот не заснул"*.

В противоположность тем религиям, которые утверждают непроходимую пропасть между нашим и потусторонним миром, хасидизм настаивает, что подлинное благочестие предполагает горячую и пылкую радость жизни "здесь и теперь".

Подобно тому, как хасидизм утверждает органическую связь праведников и людей простой веры, он утверждает и важность телесной природы чело-

* מ. בובר. אור הגנוז. סיפורי חסידים. הוצאת שוקן, תשי"ח, עמ' 298.

века, наряду с его духовной природой. Все силы и все поступки человека должны посвящаться единой святой цели.

Этот акцент на цельности, на единстве учения и добродетели, позволил хасидизму, в его лучших проявлениях, преодолеть тот разрыв между теорией и практикой, который характерен для истории столь многих религиозных движений. Согласно Буберу, хасидизм настаивает на условном характере различия между "святым" и "мирским", "неосвященным". Все физическое, все влечения, побуждения и желания есть лишь материал для освящения.

Бубер выражает свое понимание хасидизма в следующих красноречивых словах:

"Хасидское учение – это вершина иудаизма. И вот его послание всем: "Вы сами должны начать. Существование останется бессмысленным для вас, если вы сами не проникнете в него деятельной любовью и если вы не обнаружите на этом пути его смысла для себя. Все ждет освящения, которое должно быть совершено вами; оно ожидает, чтобы вы раскрыли его смысл и тем самым реализовали его. Ради того, чтобы вы могли это начать, Бог создал мир. Он отделил его от Себя, чтобы вы могли приблизить его к Нему. Встречайте мир полнотой своего бытия, и вы встретите Его. Он сам примет из ваших рук то, что вы должны дать миру. В этом Его милость. Если вы хотите верить, любите" *.

* * *

Отношение Бубера к религии свидетельствует о глубоко еврейском характере его мысли. Он совершенно справедливо указывал, что иудаизм – не "религия" в современном смысле этого слова. В его понимании иудаизм не ограничивается "духовными" вопросами, но стремится к освящению

* M. Buber. Die heimliche Frage, in: An der Wende. Zürich, 1952 S. 80–81.

всей человеческой жизни. Иудаизм не призывает своих последователей к уходу из "мира"; наоборот, он призывает их к утверждению мира через его освящение. Иудаизм не проповедует аскетического пренебрежения к плотским наслаждениям, но учит освящать также и их.

В начале своего духовного пути Бубер полагал, что этот жизнеутверждающий аспект иудаизма представляет собой плод трудов творческих вождей еврейства: пророков, мистиков и еретиков, которые, по его мнению, стояли в радикальной оппозиции к жесткому формализму официальных служителей культа – священников и раввинов. Познакомившись ближе с главными течениями в иудаизме, Бубер несколько смягчил это противопоставление и стал рассматривать две самые жизненные силы в истории еврейства – пророческую веру и учение хасидизма – как концентрированные формы того мироощущения, которое свойственно иудаизму в целом. Буберовское понимание природы зла и человеческой способности преодолеть его основывается на раввинском учении о добром и злом началах в человеке и, в особенности, на хасидской версии этого учения. Злое начало в человеке *(йецер ха-ра)*, согласно Буберу, само по себе не является злом. Оно становится злом лишь постольку, поскольку оно мешает человеку обратить все свое существо к Богу, то есть руководствоваться любовью к Богу во всех своих действиях. Бубер говорит, что, если человек, вступивший на путь зла, не старается непрерывно обратиться к добру, может наступить такой момент, когда он утратит всякую способность к обращению и сознательно изберет радикальное зло. Стадия радикального зла – это состояние тех, кто противится Богу всем своим существом. Отношение Бубера к проблеме зла нашло яркое выражение в речи, произнесенной им в 1953 году во Франкфурте-на-Майне при вручении ему Премии Мира. Он говорил о различном отношении немцев к нацистской власти. Среди них он видит правед-

ников, грешников и злодеев. Первые – это те, кто, узнав о творящихся преступлениях, либо покончили с собой, будучи не в силах помешать торжеству зла, либо пытались бороться с ним и были убиты режимом. Вторые – это те, что не знали о происходящем и, боясь правды, не пытались узнать ее, а также те, что, зная правду, все-таки не боролись со злом. Это грешники, огромное большинство, плывущее по течению. Наконец, третьи – это те, в которых радикальное зло проявилось с небывалой, невообразимой жестокостью. Эти люди сознательно отрезали себя от Бога и извергли себя из человечества. Однако большинство людей – лишь грешники, для которых всегда существует возможность "возвращения к Богу". *Тшува* ("возвращение") – это центральная категория еврейского благочестия со времен Талмуда и до наших дней. Обращается ли Бубер к немецкому народу с речью о божественном призвании Израиля или к современному человеку, указывая ему на возможности возобновления диалога, он никогда не устает призывать к "возвращению".

Великие вожди иудаизма всегда призывали к покаянию и "возвращению". Однако еврей должен совершить обращение к Богу не как изолированный индивидуум, но как член "общины завета". Мировоззрение Бубера, проникнутое еврейскими ценностями и представлениями, не может не отражать страстного стремления к созданию справедливого общества, основанного на подлинном братстве. Создание такого общества составляет неотъемлемую часть миссии иудаизма.

Преданность Бубера идее справедливого общества нашла самое полное выражение в его произведениях, посвященных сионизму. В своих ранних статьях, написанных в начале века под влиянием Ницше и романтизма, Бубер рассматривал еврейскую общность как источник творческой энергии для каждого отдельного еврея. В основе этой общности лежит кровная связь, приобщающая индивидуум к духу

его народа, который живет в мертвых, живых и даже еще нерожденных.

Подчеркивание преобладающего значения кровной связи и особых дарований, присущих народу, объединенному этой связью, нашло зловещее, искаженное отражение в антиеврейской пропаганде нацистов, проповедовавших собственную, вульгаризированную версию романтики "крови и почвы". Успех нацистской пропаганды в немецком народе воочию продемонстрировал ложный характер тех идей, которым отдал дань молодой Бубер, и заставил еврейского мыслителя отказаться от прославления кровной связи как субстанции национального духа. Под влиянием хасидизма и других еврейских учений он стал рассматривать смысл существования Израиля под углом зрения Завета, некогда заключенного Богом с предками нынешних евреев, а сионизм – стремление к созданию еврейского государства – как средство осуществления пророческого идеала – создание общества справедливости и мира. Отказавшись от взгляда на иудаизм как основу развития творческой индивидуальности, Бубер сосредоточился на изучении и распространении хасидского учения, говорящего о том, что Бог ждет от человека завершения Его труда сотворения и освящения мира.

Хотя учение хасидов, почерпнутое из талмудистских и каббалистических источников, составляло значительную часть их духовного наследия, однако оно представляло собой лишь комментарий к центральной реальности хасидизма – новым формам общественной жизни, созданным хасидами в местечках Восточной Европы. Однако хасидские общины, как указывает Бубер, могли быть лишь частичной и весьма несовершенной реализацией еврейского идеала подлинно справедливой общности, основанной на религиозных принципах, потому что контроль над политическими, экономическими и юридическими условиями национального бытия не находился в руках евреев.

Тот сионизм, проповедником которого выступил Бубер в позднейшие годы, был неразрывно связан с его чувством еврейской миссии. Одним из самых ярких проявлений сионизма Бубера было открытое письмо, написанное им в 1939 году в ответ на резкую критику, которой подверг еврейские притязания на Палестину Махатма Ганди. Ганди утверждал, что евреи ищут в Библии оправдания своему национализму, в ответ Бубер указывал, что в действительности справедливо обратное: Библия пробуждает национализм Израиля, напоминая ему о его древней миссии создания такой нации, которая воплотит заповеданный Богом идеал жизни в самой своей социальной структуре. Он указывает на ряд библейских заповедей, которые должны способствовать достижению этой цели. Сюда входят: общественная собственность на землю, гарантии независимости индивидуума, программы взаимопомощи, суббота – обязательный день отдыха; наконец, система, с помощью которой социальные различия, непрерывно возникающие в обществе, периодически уравниваются.

Этот идеальный образец законодательства не был, согласно Буберу, изобретен мудрыми вождями народа. Вожди сами были поражены, обнаружив, какая миссия возлагается на них условиями Завета. Ни один народ не сталкивался в начале своего пути с такой миссией. Задача воплощения этого идеала стоит перед Израилем и сегодня.

"В то время мы не осуществили того, что было возложено на нас, – пишет Бубер в письме Ганди, – мы ушли в изгнание, не выполнив своей задачи; однако заповедь осталась с нами, и сегодня ее требования еще более неотложны, чем когда бы то ни было. Нам нужна собственная земля, чтобы исполнить эту заповедь; нам нужна свобода, чтобы упорядочить нашу собственную жизнь; никакие попытки не могут предприниматься на чужой земле и под властью чужих законов. Не может быть, чтобы нас

лишали права на собственную землю и свободу самореализации. Мы не алчны, Махатма: наше единственное желание – получить, наконец, возможность повиноваться"*.

Земля необходима для выполнения еврейской миссии, но ее нельзя рассматривать лишь как владение. Она налагает определенные обязательства. Именно по этой причине она незаменима. Те, кто рассматривают сионизм как ответ на антисемитизм или как необходимый стимул еврейского творчества, могут пытаться заменить землю Израиля какой-то иной территорией. Но для Бубера, так же, как для многих других евреев, чей сионизм основывается на религиозных убеждениях, это немыслимо. "Израиль, – говорит он, – потеряет себя, заменив Палестину какой-либо другой страной; Израиль потеряет себя, заменив Сион Палестиной"**.

Убеждение Бубера, что идеал Сиóна не должен быть подчинен политическим потребностям еврейского государства, привело его к конфликту с лидерами еврейского ишува в Эрец-Исраэль. Бубер и его единомышленники защищали идею создания двунационального еврейско-арабского государства, в котором оба народа смогут совместно трудиться и строить страну без того, чтобы один из них навязывал свою волю другому.

Идея двунационального государства была отвергнута обеими сторонами, и за провозглашением государства Израиль последовала война между евреями и арабами, которая повергла Бубера в глубокую печаль.

Призыв Бубера был отвергнут политическими лидерами ишува как утопический. Однако не следует думать, что Бубер был абсолютным пацифистом, полностью отрицавшим какое бы то ни было применение силы. Сила, по мнению Бубера, сама

* M. Buber. Brief an Gandhi. Zürich, 1939, S. 17.
** M. Buber. Die drängende Stunde, in: Israel und Palästina. Zürich, 1950, S. 181.

по себе не является злом. Она может использоваться для законного или исторического самоутверждения. Последнее связано с отношением к другому лишь как к "Оно", как к средству для достижения каких-то целей. Законное самоутверждение признает одновременно и право других на самоутверждение. Отношение Бубера к арабам служит примером законного самоутверждения. Любовь Бубера к земле Израиля и стремление сделать эту землю орудием реализации национального и социального идеала еврейства не только не сделали его слепым к требованиям арабов, но, наоборот, дали ему возможность понять их любовь к той же земле и стремиться к такому решению, которое исключало бы навязывание воли одного народа другому.

Бубер не отрицал право тех, чье самоутверждение является законным, прибегать в известном случае к силе. В письме Ганди он заявляет о своем несогласии с той максимой, которая была выражена Иисусом из Назарета в Нагорной Проповеди – "Не противься злому" (Матфей 5:39), так же как с позицией самого Ганди, проповедовавшего ненасильственное сопротивление.

Однако, если Бубер не является абсолютным пацифистом, еще менее он может быть признан моральным релятивистом. Признавая необходимость компромиссов, он в то же время предупреждает против нашей склонности воображать, будто неотложная необходимость может превратить зло в добро, будто цель оправдывает средства. Характер средств должен соответствовать цели.

Бубер подвергал острой критике политическое развитие государства Израиль, которое, по его мнению, не стоит на высоте идеала Сиона; однако он усматривал в общественной жизни Израиля творческие эксперименты, способные указать человечеству путь к подлинно справедливому общественному устройству.

Одним из проявлений кризиса нашего времени, по мнению Бубера, является непрерывное усложнение социальной организации и централизация всех видов деятельности в руках политического государства, которое по самой своей природе не может не относиться к конкретной личности как к объекту. Подлинно человеческое сообщество может вырасти лишь из небольших групп, члены которых вступают друг с другом в прямые отношения. Государство необходимо для поддержания единства нации, но оно не должно разрушать солидарность малых общин, члены которых органически связаны друг с другом.

С этой точки зрения Бубер оценивает опыт израильских коллективных сельскохозяйственных поселений. Пионеры – "халуцим" нашли, по его мнению, конкретное выражение, скорее практическое, чем идеологическое, традиции, существующей более трех тысячелетий. Они создали небольшие деревенские кооперативы и коммуны, в которых возможны личные, необъективируемые отношения между людьми. По определению Бубера, коллективные сельскохозяйственные поселения в Израиле – это "эксперимент, который не провалился". Он не мог, однако, утверждать, что этот эксперимент удался. Влияние новых форм жизни на израильское общество не оказалось столь творческим, как ожидал Бубер. Тем не менее Бубер сохранил верность идеалу органической общности и продолжал верить, что, реализуя эту общность, еврейский народ выполнит свою великую миссию и укажет путь к возрождению человечества.

* * *

В последние годы своей жизни Бубер переживал горький – чтобы не сказать трагический – разлад с израильским обществом. Светское большинство народа отвергало его религиозную ориентацию; рели-

гиозную же его часть, придерживающуюся строго ортодоксальной формы иудаизма, возмущало вольнодумство Бубера, его отрицательное отношение к соблюдению "мицвот", не подкрепленному личным опытом общения с Вечным Ты. Обе эти части израильского общества осуждали в высшей степени критическое отношение мыслителя к политической линии руководителей государства Израиль. И случилось так, что влияние Бубера на христианскую мысль сегодня гораздо значительнее его влияния на мысль еврейскую.

Труды Бубера переведены на множество языков; исследования, посвященные интерпретации и критике его идей, продолжают литься нескончаемым потоком. Следует надеяться, что один из величайших религиозных мыслителей и, несомненно, самый влиятельный из еврейских религиозных философов нашего времени получит давно заслуженное признание и в своем отечестве.

Н. Прат

БЕСЕДЫ О ЕВРЕЙСТВЕ

ЕВРЕЙСТВО И ЕВРЕИ

Вопрос, который я задаю вам и себе, – это вопрос о смысле еврейства для евреев. Почему мы зовем себя евреями? Оттого, что мы ими являемся? Что значит, что мы ими являемся? Я хочу говорить с вами не об абстракциях, а о своей собственной и вашей жизни. И не о ее внешних механизмах, а о внутреннем оправдании и сущности.

Почему мы называем себя евреями? Потому лишь, что так поступали отцы наши – придерживаясь унаследованной привычки? Или же мы называем себя евреями, опираясь на действительность?

Традиция – благороднейшая свобода для тех, кто воспринял ее ясно и осознанно, но зато убогое рабство для унаследовавших ее как привычку, воспринятую косно и инертно. Какой смысл имеет для нас это предание, имя, призыв и напутствие – еврейство?

Какого рода та общность, о которой мы свидетельствуем, когда называем себя евреями? Что означает наше странствие над бездной – падаем ли мы сквозь туман тысячелетий в забвение или же некая сила движет нами, направляя к совершенству?

В великой кладовой абстракции хранятся всевозможные ответы для умников, не желающих усложнять себе жизнь достаточно глубоким их осмыслением. Такие ответы существуют и на сей случай: их два на выбор – религия и нация. Но эти ответы, на наш взгляд, не что иное, как замаскированные вопросы.

Существует ли подлинная еврейская религиозность? Не догма и не норма, не обряд и не правило: существует ли сегодня переживаемое человеком собственное внутреннее отношение к безусловному, сущность которого может быть определена как еврейская и которая воплощается в еврейской общине? Конечно, мы знаем, что еврейская религиозность существовала. Время, когда Иаков боролся с Богом за благословение, время, когда Господь поцелуем принял душу Моисея; время "раннего христианства", которое дерзнуло возвысить совершенного человека до сына Божьего, и гораздо более позднее время хасидизма, осмелившееся ковать судьбы Божии на земле, в совместной жизни людей и их взаимопомощи, – во все эти времена была еврейская религиозность. Но в наше время? Где у евреев то рвение к Богу, охваченные которым они стремились бы жить "во имя Его", то рвение, что вырывало их из суеты мира и погружало в жизнь истинную, жизнь, свидетельствующую о Боге, превращающую Его из отвлеченной истины в реальность? Конечно, и поныне многие считают себя верующими, верующими из разных побуждений: из гордости, из косности – ведь "камень, падая, сохраняет свое направление". Но где же воплощение? Где община, свободная от еврейской склонности к упрямству (это называют традицией) и от еврейского приспособленчества (того просвещенного, то есть выхолощенного иудаизма, который становится всего лишь формой гуманизма, приправленного монотеизмом). Где община, в которой жива непосредственная еврейская религиозность, простое ощущение Бога, священная, пламенная, Божественная сила? Где осуществляется сущность Яхве – Абсолютное?

Если взглянуть на нее с точки зрения внутренней реальности, еврейская религиозность – воспоминание, быть может, надежда, но отнюдь не современность.

Другой же ответ гласит: евреи – это нация. Да,

конечно, это так, как формально существует еврейская религия, так, если судить по ее влиянию, существует и еврейская национальность. Она проявляется в жизни евреев среди других народов. Но мы же говорим не о влиянии, а о реальности еврейства для еврейского "Я". Как проявляется в этом случае еврейское существование (национальное)? Как воспринимает и переносит еврей еврейский мир, какое зло причиняет этот мир ему как еврею и как он им переосмысливается? Как на протяжении семидесяти минувших поколений ему удалось не утратить основополагающего элемента своего внутреннего еврейства? Ведь иначе он был бы евреем лишь из упрямства, а не благодаря собственной сущности и постоянству, и лишь в глазах народов. По мановению их руки еврейство перестало бы жить живой субстанцией, а стало бы лишь памятью о страданиях и воспоминанием, подобно следам времени и горя на нашем лице. Оно должно быть чем-то другим – независимой реальностью. Что же, однако, делает народ независимой реальностью для человека, для его души, его жизни? Что позволяет человеку ощущать народ не только вокруг себя, но и в самом себе?

Каждый отдельный взрослый человек на более высоком уровне повторяет развитие, которое проделывает ребенок. Ребенок воспринимает сначала окружающий мир, лишь постепенно открывая свое "Я", выделяя свое тело из множества предметов как особую экзистенцию. Эта стадия ориентации восприятия, ее ритм повторяется впоследствии в более позднем процессе духовной ориентации. Индивидуум сначала открывает себя как субстанцию, изменяющуюся, но устойчивую.

Первоначально личность видит себя в космосе, воздвигнутом из своих впечатлений, в котором от "Я" зависит лишь окрашенность чувств. Из этого космоса у нее прежде всего выделяются и проясняются две больших области: во-первых, родина, земля и небо в их ясной каждому неповторимости

и, во-вторых, люди, втягивающие индивидуум в принятые формы общения, языка, основополагающие формы поведения и обычаев. На этих константах восприятия – родина, язык и обычай – строится чувство принадлежности индивидуума к общности, которая шире изначально данной общности семьи и благоприобретенной общности друзей. Он чувствует себя принадлежащим к тем, кто имеет с ним одни и те же константы восприятия, и эту общность он воспринимает на данной ступени как свой народ.

Многие остаются на этой ступени. Нам, однако, важно проследить за теми, кто идет дальше. Их ведет врожденная, у многих людей притупленная, у других же – усиливающаяся и созревающая потребность в вечности, неизменной субстанции бессмертного бытия. Они обнаруживают не только неизменные формы переживаний, но и неизменную экзистенцию, являющуюся постоянным носителем всех переживаний. Как ребенок открывает свое телесное "Я", так и они в конце концов открывают свое духовное "Я", обнаруживая устойчивость его субстанции.

Ребенок, открыв свое "Я", познал его ограниченность в пространстве. Впоследствии он же познает свою бесконечность во времени. Устремленность к вечности движет его взором в поисках своего "Я" за пределами собственного бытия. Это время сокровенных, сокровенных и возвышенных переживаний, которые никогда больше с такой силой не вернутся вновь, даже тогда, когда прояснятся и выльются в идею бессмертия души, бессмертия действия, бессмертия человеческого творения и поступка. Молодой человек, прикоснувшийся к тайне вечности, открывает для себя, что она-то и рождает устойчивость. Еще напряженнее и интимнее, со всей, вполне понятной наивностью и изумлением, он познает эту истину в тот час, когда его взорам открывается вереница поколений, отцов и матерей, приведшая к нему. Какие встречи людей, какое смешение крови создало его? Какой круговорот зачатий и рождений вызвал

его к жизни? В бессмертии поколений ощущает он общность крови и ощущает ее как предсуществование своего "Я", как продление этого "Я" в бесконечность прошлого.

А к этому примешивается пробуждающееся ощущение, что именно кровь является той силой, которая укрепляет и поддерживает каждого; ощущение, что глубинные слои нашего бытия определены кровью, что наши мысли и наши впечатления в основе своей подчинены ей. Отныне он видит и чувствует: окружающий мир есть мир восприятий и воздействий, в то время как кровь – это субстанциональный мир, подвергающийся влиянию восприятий и воздействий. Принимая в себя их содержание, кровь наделяет их собственной формой, и отныне он чувствует себя принадлежащим не к общности тех, кто имеет с ним одни и те же константы переживаний, а к более глубокой общности тех, кто вместе с ним обладает одной и той же общей субстанцией. Раннее чувство принадлежности рождалось в нем как результат внешнего опыта, теперь оно является результатом внутреннего опыта. На первой ступени народ был для него миром, теперь – душой. Отныне народ для него – общность людей, которые были, есть и будут; общность мертвых, живущих и нерожденных, вместе образующих единое целое. Именно это единство он воспринимает как основу своего "Я", которое вплетено в единую цепь как ее необходимое звено в некотором определенном вечностью месте.

Все, что создали люди, принадлежащие этой цепи, и все, что они еще создадут, он воспринимает как свое собственное создание. То, что они пережили и еще переживут, он воспринимает как свою сокровеннейшую судьбу. Прошлое его народа – его личная память, будущее народа – его личная задача. Путь народа учит его понимать самого себя и стать самим собой. Это самовключение в великую цепь – естественный с точки зрения индивидуума поступок личности в ее отношении к народу. Однако есте-

ственной субъективности поступка не всегда соответствует естественная внешняя ситуация. Она возникает лишь тогда, когда народ, к которому индивид чувствует свою первичную принадлежность, и народ, к которому он потом начинает чувствовать свою принадлежность, есть одно и то же: когда общность тех, кто имеет с ним одни и те же константы переживаний, и общность тех, кто имеет с ним одну и ту же субстанцию, одна и та же; когда родина, где он вырос, есть и его родина по крови; если язык и обычаи, среди которых он вырос, в то же время язык и обычаи его крови; если народ, наделивший его своей особенностью переживаний, есть тот народ, который дает ему и содержание этих переживаний.

Такой естественной внешней ситуации по отношению к своему народу не было у еврея, особенно западного. Отсутствовали все элементы, которые могли бы образовать для него нацию, сделать ее реальностью, а именно, земля, язык, жизненный уклад. Страна, где он живет, природа, которая окружает и воспитывает его сознание, язык, на котором он говорит и который окрашивает его мысли, уклад, в котором он принимает участие и от которого учится своему поведению, – все это не имеет отношения к общности его крови, принадлежа к иной общности. И если она становится все-таки реальностью для еврея, причина этого в том, что происхождение не есть простая связь с прошлым: оно заложило в нас нечто, не покидающее нас ни на минуту, определяющее каждый звук и каждый оттенок нашей жизни, любое наше переживание и все, что с нами происходит, – кровь как глубочайшую подспудную силу души.

Силы, определяющие человеческую жизнь, бытие и судьбу, – это внутренняя сущность и внешний мир, которые есть не что иное, как система переработки впечатлений и образующий их материал. Но самый глубинный смысл системы, темный и тяжелый слой, создающий тип, костяк личности, то, что я называю кровью, заложен в нас чредой отцов и матерей, их

характерами и их судьбой, их делами и страданиями – великим наследием времени, которое мы приносим с собой в мир. И поэтому нам, евреям, необходимо знать не только характер отцов, но их судьбу, все муки, позор, нужду – все, что сформировало нашу сущность, нашу структуру. Все это мы должны знать и чувствовать так же, как и то, что в нас продолжает жить род пророков, певцов и иудейских царей.

Каждый из нас, кто пожелает оглянуться на свою жизнь, вникнуть в нее, распознает в ней следы этой власти. В нашей тяге к чистой и цельной жизни мы можем услышать зов, пробудивший некогда великое движение ессеев и первых христиан. Но мы ощутим вырождение в иронии современного еврея, не имеющей иного объяснения, кроме того, что в течение столетий нас били по лицу, а мы, не давая сдачи и подчиняясь силе и численному превосходству, отходили в сторону и с напускной гордостью объявляли себя "духовными людьми". И даже та далекая от жизни, неограниченная, неуравновешенная интеллектуальность возникла в нас потому, что веками мы не знали здоровой, размеренной, определенной ритмом природы жизни.

Но какая польза нам знать все это?

В те сокровенные часы, когда мы думаем о невыразимом, мы ощущаем глубокую раздвоенность нашего существования: эта раздвоенность будет казаться непреодолимой, пока мы не сделаем нашим живым достоянием сознание того, что кровь является созидательной силой нашей жизни. Углубим наш взор: взглянем на себя, постигнем свою жизнь, извлечем себя на поверхность, как вытаскивают ведро из колодца; соберем себя в горсть, как собирают рассыпанные зерна. Мы должны принять решение; мы должны добиться равновесия между действующими на нас силами.

Там, где имеется естественная внешняя ситуация в отношении личности к своему народу, жизнь ее протекает гармонически, ее развитие обеспечено.

Там, где ее нет, человек попадает в тем более глубокий конфликт, чем он сознательнее и честнее, чем больше решимости и ясности он требует от себя. Тем неизбежнее он оказывается перед выбором между внешним и внутренним, между миром впечатлений и миром субстанции, между атмосферой и кровью, между памятью собственной жизни и памятью тысячелетий, между целями, которые предлагает ему общество, и задачей освобождения своей внутренней силы. Выбор не означает, однако, что необходимо исключить то или иное, отказаться от чего-то, преодолеть нечто. Было бы, например, бессмысленно желать освободиться от окружающей культуры, которая незримо перерабатывается нашей кровью и внедряется в нас.

Мы хотим и должны осознать, что мы в большей степени, чем какой-либо другой культурный народ, в буквальном смысле являемся смешением культур. Но мы хотим быть не рабами, а господами этого смешения. Выбор означает решение о преобладании, о том, что должно властвовать над нами и над чем должны властвовать мы.

Это и есть то, что я назвал бы собственно еврейским вопросом, истоком всех еврейских вопросов, вопросом, который мы обнаруживаем в себе, в себе же проясняем и который должны решить для самих себя.

Когда-то Мориц Гейман сказал: "То, что еврей, занесенный на необитаемый и никем не посещаемый остров, представляет себе как "еврейский вопрос", – только это есть еврейский вопрос".

Да, только это... Для того же, кто сделал выбор между внешним и субстанцией в пользу последней, необходимо отныне быть поистине евреем изнутри и по крови, жить как еврей со всеми присущими ему противоречиями, со всей трагичностью и со всей полнотой будущего этой крови.

Утвердив себя таким образом, исходя из глубокого самопознания, сказав "Да" самим себе, своей

еврейской сущности, мы перестанем чувствовать себя отдельными людьми: каждый из нас ощутит себя народом, ибо народ присутствует в нем самом. И поэтому мы должны относиться к прошлому еврейства не иначе, чем к прошлому общины, к которой принадлежали сами, и должны видеть в ней предысторию наших собственных жизней и предысторию жизни каждого из нас. Мы станем иными, когда узнаем свой путь и свое предназначение. Именно так мы станем причастны современности.

Эти люди там вдалеке, эти жалкие, согбенные, крадущиеся фигуры, бредущие от села к селу, не ведающие, как и чем они будут жить завтра; эти неповоротливые, оглушенные толпы, подымающиеся на суда, не ведая, куда и зачем их ведут. Утвердившись в самих себе, мы ощутим их не просто как своих сестер и братьев, но почувствуем: эти люди – часть нас самих. Каждый из них – часть меня самого. Я не сострадаю им, я стражду сам. Не моя душа принадлежит народу, но мой народ – моя душа. И в этом смысле каждый из нас почувствует будущее еврейства, он почувствует: я хочу жить дальше, я хочу своего будущего, хочу новой цельной жизни, жизни для себя, для народа во мне, для себя в народе. Ибо у евреев, несмотря на все их свершения, есть не только прошлое. Я полагаю, что у еврейства есть прежде всего не прошлое, но будущее. Я верю, что еврейство еще не свершило в реальной действительности своего дела, и великие силы, живущие в этом самом трагическом и самом непостижимом из всех народов, еще не сказали своего слова в мировой истории.

В самоутверждении еврея есть своя трагичность и свое величие. Ведь когда мы утверждаем себя, мы чувствуем, как я уже говорил, все вырождение, от которого мы должны освободить наши грядущие поколения. Но мы ощущаем также, что в нас есть невыявленное, что в нас есть силы, ждущие своего дня. Трагизм и величие самоутверждающегося еврея,

принимающего все это в свою жизнь, и есть жизнь еврея. Дело не в декларациях, не в провозглашении своей принадлежности к идее или движению, дело в том, что воспринявший истину должен жить ею, должен очиститься от шлака чуждой власти, прийти от раздвоенности к цельности, освободиться.

Будучи ребенком, я прочел старое еврейское предание, которого не смог понять. В нем было сказано: "У ворот Рима сидит прокаженный нищий и ждет. Это Мессия". Я пошел к одному старику и спросил его: "Чего он ждет?" И старик ответил мне так, что тогда я его не понял, но научился понимать много лет спустя. Он сказал: "Тебя".

ЕВРЕЙСТВО И ЧЕЛОВЕЧЕСТВО

Для народа, ведущего на собственной земле надежное, свободное и полноценное существование, вовсе не обязательно, чтобы отдельная личность сознавала свою принадлежность к нему; ведь осознает это человек или нет, он все равно изначально и *нерушимо* связан со своим народом естественным участием в его деяниях и мышлении, языком и обычаями. Не так обстоит дело с народом, который лишен свободной самостоятельной жизни: здесь личность не принадлежит изначально к общности, она еще должна включиться в нее; сознание своей принадлежности воспитывает в человеке действительную принадлежность; стремление к совместной жизни и совместной работе становится тем сильнее, чем глубже он проникается пониманием неповторимости своей личности, тайной своей единственности, пониманием того, что именно он и никто другой призван послужить этому народу. То же самое можно сказать и об отношении народа к человечеству. Народ, который занимает в доме человечества свое особенное, твердое, точное место, ясно определенное страной, языком и формами жизни, может совсем не задумываться о своем значении для человечества. Осуществляя свои собственные дела, он уже тем самым служит человечеству и не нуждается в дальнейших доказательствах права на свое существование. Не так обстоит дело с еврейским народом, потерявшим тысячелетия назад свое естественное место, не обладающим больше естественной общностью языка и образа жизни, все время сталкивающимся с вопросом об оправданности своего существования и его необходимости – вопросом, который исходит из его собственной среды. И здесь необходимо осознать, что же является в этом народе единственным и вечным. Необходимо задуматься над тем, какая изначальная частица человеческой души, какая исход-

ная форма человеческой души реализовалась в еврействе чище, сильнее и действеннее, чем в любом другом народе, и что означает эта изначальная частица, эта исходная форма для человечества: почему человечество нуждается в еврействе и во все времена будет нуждаться в нем как в наиболее явственном воплощении, как в образцовом выражении одной из основных и самых высоких духовных потребностей. Речь идет о большем, чем о судьбе одного народа и ценности его духа: речь идет об общечеловеческих и изначальных для человечества вещах.

Чтобы осознать это, мы должны представить себе проблему еврейства во всей ее глубине и, погрузившись в нее, достичь дна – того основания, где из противоречия рождается вечное. Потому что такова природа и судьба еврейства: высшее в нем связано с низшим и его светлые стороны с постыдными. Еврейство не просто и не однозначно, оно исполнено противоречий. Это полярный феномен.

"Верно одно: фигляр и естественный человек; чувствительный к прекрасному и враждебный ему; сладострастный и аскетичный, шарлатан и азартный игрок, фанатик и трусливый раб – все это есть в еврее". В этих словах Якоба Вассермана выражено то, что я воспринимаю как главную проблему еврейства, как загадочную, странную и творческую противоречивость его существования – его раздвоенность. Можно изучать этот народ, особенно там, где он живет замкнутой общиной, можно реконструировать испытания, выпавшие на его долю и отраженные в его истории; можно исследовать созданные им книги, в которых воплотилась его сущность: всюду выступят застывшие и ничем не прикрытые противоречия, не проявляющиеся вовне в таком непосредственном соседстве ни в одной другой социальной общности: мужественная правдивость рядом с извращением самых глубинных жизненных основ; истовая готовность к жертве рядом с алчным себялюбием. Ни у одного другого народа нет таких пламенных игроков

и предателей, ни один другой народ не породил таких возвышенных пророков и освободителей. И все это не в разные времена, не так, что существовала возвышенность древнего еврейства и низость его вырождения (насколько можно отвлечься от исторического момента), но в каждую эпоху эти противоположности сталкиваются часто даже в одном и том же человеке, в котором борются "да" и "нет", и в конце концов после невероятных потрясений, кризисов и решений одна из них одерживает верх. Я сказал: часто это один и тот же человек. Но вернее было бы сказать: оба начала так или иначе живут во всех евреях. Никто, как еврей, не может понять, что означает быть соблазненным самим собой; ни у кого нет такой полноты задатков и такой полноты препятствий. А история народа есть в сущности не что иное, как во много раз увеличенная история жизни его представителей. И то, чему нас учит история еврейства, может быть дополнено и подтверждено каждым евреем из его собственного опыта, если только он достаточно бесстрашен, проницателен и честен. А таким стоит быть: проницательным, бесстрашным и честным; потому что нам не подобает уходить от глубинной сущности нашего существования, и мы не спасемся до тех пор, пока не встретимся с ней лицом к лицу и не устоим перед ней.

Но если вопрос, не покидая сферы жизни народа, относится также к жизни отдельной личности, то ясно, что он в своей основе означает нечто большее, чем этнический вопрос, и что это вопрос общечеловеческий.

Фундаментальным фактом динамики психической жизни является то, что многосторонность человеческой души всегда проявляется как двойственность: можно даже утверждать, что в мире сознания явление и бытие тождественны и что они всегда двойственны по своей форме. Человек переживает полноту своей действительности и возможностей как живую субстанцию, устремленную к двум полюсам; он переживает свой внутренний путь как странствие от одного перепутья

к другому. Обе противоположности, к которым стремится человек, могут иметь разное содержание и название. Выбор на перепутье может восприниматься как личное решение, или как внешняя необходимость, или просто как случай; структура выбора остается неизменной как одна из самых существенных определяющих праоснов человеческой жизни, как, может быть, самая существенная, потому что в ней раскрывается таинство первичной раздвоенности и, тем самым, корни и смысл всего духовного вообще. Но ни в одном человеке структура выбора не обнажалась *столь сильно*, не была столь господствующей и центральной, как в еврее. Никогда она не осуществилась с такой чистотой и полнотой, никогда она не влияла так на формы поведения и судьбу. Никогда она не порождала столь неслыханного, парадоксального, героического и чудесного явления, как чудесное стремление еврея к цельности. Стремление еврея к цельности и есть то, что превращает еврейство в совершенно особый феномен для человечества, а еврейский вопрос – в вопрос, важный для всего человечества.

Таково, как мы видели, было и будет значение еврейства для человечества: вновь и вновь оно выдвигает требование единства, требование, рождающееся из собственной раздвоенности и стремления освободиться от нее. Еврейство не может, как другие народы, дать человечеству вещественные воплощения, новые сосуды духа. Для этого у евреев недостаточно развито отношение к предметному бытию и к вещам; в гораздо большей мере оно может дать человечеству новое единство для его идей, новые возможности синтеза. Во времена пророков и древних христиан это был религиозный синтез, во времена Спинозы это был интеллектуальный синтез, во времена социализма – это общественный синтез. К какому же синтезу готовится сегодня дух еврейства? Возможно, к такому, который будет синтезом всех прежних синтезов. Но какой бы лик он ни принял, одно мы знаем наверное: еврейство вновь выдвинет требование единства в

противовес тысячеликим, расщепленным, противоборствующим устремлениям человечества; оно снова скажет человечеству: "Все, чего вы ищете и что делаете, к чему стремитесь и что ненавидите, все ваши дела и творения, все ваши жертвы и наслаждения – все это бессмысленно и лишено сущности вне единства". Один еврей однажды сказал: "Единое на потребу". Этим он выразил самую суть души еврейства, которая сознает, что все идеи ничтожны, если они не сливаются в целое, и что все в жизни сводится к одному – обладать единством. Не всегда душа еврейства стояла на высоте этого понимания. Но те времена, когда она осознавала это со всей чистотой и силой, были великими временами, моментами вечности еврейской истории. В эти моменты еврейство являлось человечеству Апостолом Востока; оно было Апостолом Востока, потому что из опыта собственной раздвоенности и освобождения от нее оно черпало силу и страсть, чтобы учить человечество тому единственному, что необходимо. Еврейство создало когда-то великий символ внутренней раздвоенности, полярность добра и зла – понятие греха; но оно снова и снова учило преодолению этой раздвоенности: в Боге, в том, кто, как сказано в псалме, есть милость и спасение: в жизни святого, который уже не знает греха и деления на добро и зло, который "очищен от греха"; и в мессианском мире, как сказано в книге Эноха, грех будет уничтожен навечно. Стало быть, главным значением еврейства для человечества остается то, что именно оно наиболее ясно осознает первичную раздвоенность в глубине своего существа и, понимая и запечатлевая ее, как никто другой благовествует о мире, в котором ее не будет: мире Божием, который может осуществиться и в жизни одного человека и в жизни множества – мире единства.

Здесь не время и не место прослеживать причины и развитие сознания раздвоенности в еврействе, но тот, кто вникнет в историю, будет вновь и вновь встречаться с нею, начиная от времени праотцев и до наших

дней. Ее сильнейшим выражением в далеком прошлом является миф о грехопадении в книге Бытия. Этот миф не оспаривает того, что добро и зло являются самыми явственными и действенными началами внутренней раздвоенности. То, что дано человеку, миф о грехопадении представляет как выбор, как решение и ставит в зависимость от этого решения все будущее. Он выражает раздвоенность человеческого познания. Не следует думать, что то же имело место и в древнеперсидском дуализме. Персидский дуализм имел своим предметом объективное, а не субъективное бытие. Это – истолкование мира, а не открытие самого себя. Раздвоенность перса – это отражение действительности, а не внутренняя вина. Согласно его представлению, человек раздвоен так же, как мир. Для древнего еврея раздвоен не мир. Он сам – отделен, пал, стал неполноценным, утерял свое подобие Богу. Объективная действительность для него едина, сатана – слуга Божий. Расщеплено субъективное, а расщепление внешнего мира – лишь символ раздвоенности.

Можно было бы также представить как признание внутренней раздвоенности сознание греховности в покаянных вавилонских псалмах, но здесь речь идет только о неисполнении ритуала или о его формальном нарушении; нигде нет даже предчувствия знания о добре и зле.

Я избрал классический пример с мифом о грехопадении и не могу здесь умножать примеры. Но можно открыть великий документ еврейской древности на любой странице, в книгах, повествующих о священной истории, можно прочесть рассказы об отпадении от Яхве, в книгах пророков призывы к преодолению несправедливости, в псалмах – непрестанную мольбу к Богу об очищении, в книге Иова – слова о неизбежности внутреннего раздвоения, которое нельзя преодолеть своей волей и которой не может избежать тот, кто борется за самого себя, ибо от раздвоенности освобождает лишь благодать. Всюду вы встретитесь

с ощущением и опытом раздвоенности – и всюду со стремлением к цельности.

Стремление к цельности. К единству в одном человеке. К единству между частями народа, между народами, между человечеством и всем живым. К единству между Богом и миром.

И сам Бог исходил из стремления к цельности, из смутного, страстного стремления к цельности. Он открывался не через природу, а в самом субъекте. Верующему еврею нет дела до неба и земли, если у него есть Он (так свободно и в то же время с проникновенной точностью перевел Лютер слова псалма); потому что еврей создает Его не из действительности, а из своего стремления, видит Его не на земле и не на небе, а в самом себе как единство над своей раздвоенностью, как спасение, воздвигнутое над своим страданием. Верующий еврей (а только верующий еврей и был до конца евреем) находил свою цельность в своем Боге; он находил в нем спасение в то мифическое время, в то детское время первоначального, еще не раздвоенного существования, когда, как говорил Иов, "Милость Божия была над шатром моим" (Иов 29:4); он спасался в Нем и в последующие времена напряженных чаяний мессианского; он освобождался в Нем от всякой раздвоенности.

Так же, как и идея внутренней раздвоенности, так и идея освобождения от нее – еврейская по существу. Вероятно, индийская идея освобождения противостоит ей как более категоричная и абсолютная; но она означает освобождение не от раздвоенности души, а от ее затерянности в мире. Индийское освобождение означает пробуждение, еврейское – постижение истины; индийское – отрицание, еврейское – утверждение; индийское растворяется во вневременном, еврейское предполагает путь человечества. Как всякое историческое миросозерцание, оно менее сущностное, но более побуждающее. Только оно может говорить, как Иов: "Я знаю, Искупитель мой жив" (Иов 19:25) и словами псалмопевца: "Дух (правды)

обнови внутри меня" (Псалмы 51:12). Здесь коренится идея спасения – идея еврея Иисуса. Из идеи спасения мессианский идеал евреев черпал свою человечность. А когда в еврейской мистике изменился первоначальный характер идеи Бога, когда идея раздвоенности была внесена в само представление о Нем, тогда еврейская идея спасения выросла до высоты индийской: она превратилась в идею искупления Бога, в идею воссоединения божественной субстанции, отделенной от вещей, со славой Божией, которая, странствуя и блуждая, пребывает в вещах в рассеянном виде; в идею искупления Бога творением: благодаря тому, что каждая душа идет к единству из своей раздвоенности, что каждая душа станет внутренне цельной, и Бог будет един в себе.

Стремление к цельности и есть то, что сделало еврея творцом. Стремясь из раздвоенности своего "Я" к цельности, он создал идею единого Бога. Стремясь из раздвоенности человеческого общества к единству, он создал идею всеобщей справедливости. Стремясь к единству из разобщенности всего живого, он создал идею всеобщей любви. Стремясь к единству из раздвоенности мира, он создал мессианский идеал, который впоследствии превратился, опять-таки при решающем вкладе евреев, и уже измельчав и обретя конечность, в то, что названо социализмом.

В непосредственной цельности, непосредственном, наивном, первозданном переживании единства собственного "Я" и природы – в этом евреям было отказано. Еврей не исходил из единства, он шел к нему. Когда Спиноза создал силой своей мысли всеобъемлющую конструкцию мира, и он не воспринимал непосредственно единство природы. Он пережил эту идею как требование, как творческую волю обретшего единство "Я". Его Я обрело цельность: поэтому он смог привнести единство и в мир. Ибо обретение цельности души – это древнейшее внутреннее переживание еврея, внутреннее переживание, которое со всей силой азиатской гениальности проявилось в лич-

ной жизни великих евреев, в которых жил глубинный иудаизм. Великая Азия преобладала в них над Западом, Азия безграничности и святой цельности, Азия Лао-Цзы и Будды, которая в то же время есть Азия Моисея и Исайи, Иоанна, Иисуса и Павла.

Стремление к единству зажигало в еврее творческие силы; корни его творческого деяния – в обретении душой своей цельности. В Мидраше сказано: "Только если ты неделим, в тебе есть частица Яхве – твоего Бога". Творческие евреи – это те, кто одержал победу над дуализмом, преодолел его позитивно, в которых Да одолело Нет, творчество – отчаяние, триумф –тоску. Они есть "Да будет свет" еврейства. В их жизни и делах обретает народ свое спасение.

Если мы поймем это до конца, то сможем исходя из этого заглянуть в сокровенный смысл того, что мы называем "галут", то есть изгнание. Вслед за великой творческой эпохой последовал долгий период, который можно назвать эпохой изгнания потому, что эта эпоха отдалила нас от своей первичной сущности: эпоха непродуктивной духовности, той духовности, которая, удалившись от жизни и живого стремления к цельности, погрузилась в книжные изречения, питается толкованием толкований и влачит в атмосфере бессодержательных абстракций жалкое, искаженное и больное существование. Естественное единство страны и общины, живущей на одном и том же месте, вскармливающее единство земли помешало некогда тому, чтобы внутреннее раздвоение выродилось в разобщенность и неустойчивость; оно вновь и вновь рождало силы, стремящиеся к единству и осознающие его. Но оно было утрачено. Прекратилась плодотворная борьба внутри общества, пробуждающая и зовущая борьба тех, кто обрел цельность, против тех, которые поддались порывам, отдаляющим от нее. Творческая борьба пророков и освободителей против безбожников и самодовольных. Началась по существу необходимая, но в своем реальном проявлении неплодотворная борьба против влияния

окружающего мира, борьба за сохранение рода. Эта борьба не была творческой, больше того: она все сильнее обращалась против всего творческого, против всего свободного, нового и подвижного; потому что все свободное, новое и подвижное могло, казалось, поколебать последний оплот лишившегося своих корней еврейства. Эта борьба была порождена основополагающей потребностью здорового самоутверждения, но она выродилась в слепое саморазрушение. В этой жестокой, еретической, неразумной, бессознательной борьбе официального еврейства против эзотерического еврейства опошлялись великие идеи цельности, превращаясь в лишенную духа традицию; а там, где стремление к цельности приводило к живым идеям, к новым формам, оно насильственно подавлялось. И все это – при невыразимой муке внешней жизни, самом продолжительном и исполненном страданиями мученичестве, которое когда-либо на земле выпадало на долю народа. В этих вечных муках, в этих противоречиях внутреннего и внешнего обескровилось стремление к единству. Народ оставался неискупленным. Все реже выпадали великие часы тишины и силы, в которые когда-то евреи осознавали вечную раздвоенность и поднимались над ней. За исключением идей какого-либо великого мыслителя они продолжали жить лишь в пламенном воображении еврейских еретиков и мистиков. Тогда они и создали труды, исполненные высокой тайны, они создали эзотерическую преемственность, передавая факел из рук в руки, и сохраняли душу еврейства в готовности к моменту спасения.

Пришел ли этот момент? Возможен ли он вообще?

Еврейство – не только в своей истории, не только в современной жизни народа, оно прежде всего в нас самих. До тех пор, пока мы ощущаем в себе древнее еврейство, пока мы чувствуем в себе изначальную родственность и стремление к цельности, мы не можем думать, что старый процесс закончился и еврейство выполнило свое назначение. Пока существуют отдельные элементы, существует и неисполненное дело.

Для каждого из нас оно превращается в личную задачу, в этос личности, который должен осуществляться в тишине и чистоте.

Каждый, кто обретает единство души, кто совершает свой выбор в пользу чистоты против нечистоты, за свободу против несвободы, за плодотворное против неплодотворного, каждый, кто изгоняет торгующих из своего храма, участвует в великом деле еврейства. И так же, как и из себя самих, мы должны решиться изгнать дурное из нашего народа, изгнать из своей среды фигляров, развратников, азартных игроков и трусливых рабов. Потому что искоренение дурного – это путь к единству как для личности, так и для народа. И речь идет не о разнице между националистами и ненационалистами или о чем-нибудь подобном; это вещи поверхностные и несущественные; речь идет о различии между людьми выбирающими и людьми, пассивно воспринимающими происходящее, между людьми творящими и разрушающими, между с в р е я м и и евреями галута. Евреем сегодняшнего дня я называю того, кто осознает в себе великие силы древнего еврейства и решается действовать во имя их активизации, их воплощения.

Если мы приобщимся к внутренней жизни исконного еврейства, если будем стремиться к единству собственной, мы очистим народ, и тем самым будем содействовать его освобождению. Тогда еврейство снова будет готово осуществить свое предназначение в мире.

ОБНОВЛЕНИЕ ЕВРЕЙСТВА

Говоря об обновлении, я сознаю, что это смелое и, пожалуй, даже дерзкое слово, противоречащее современному взгляду на мир и на жизнь, и поэтому ему совершенно чуждое. Человеком, типичным для нашего времени, владеет идея эволюции, то есть идея постепенного изменения, складывающегося из взаимодействия множества мелких причин, – или, как принято говорить, идея прогресса. Эта идея, которая – теперь уже начинают понимать это – может претендовать лишь на относительную ценность даже в сфере естественных явлений, хотя она и содействовала в значительной мере развитию естественных наук, именно в области духа и воли имела чрезвычайно пагубные последствия.

Мысль о неотвратимой эволюции не меньшим грузом, чем когда-то мысль о неотвратимом предопределении в кальвинизме, легла на человеческие души. В немалой степени этим ощущением можно объяснить исчезновение в наше время героической и абсолютной жизни. Когда-то от великого деятеля ожидали, что он может изменить лицо земли и придать смысл происходящему. Он чувствовал себя независимым от существующих условий, потому что основывался на безусловности Бога, чье слово ощущал в своих решениях, как кровь в своих жилах. Эта сверхчеловеческая уверенность была разрушена; внутреннее ощущение Бога и подвиг душились еще с колыбели; надеяться можно было только на то, что данная личность проделает крошечный "прогресс", и тот, кто неспособен больше жаждать невозможного, может совершить лишь нечто слишком возможное. Итак, духовную силу сменила деловитость, а способность к самопожертвованию – умение заключить сделку.

Этой тенденцией времени была извращена сама тоска по новой героической жизни. Трагическим

примером этого может служить человек, в котором такая тоска была сильна, как ни в ком другом, и который тем не менее не смог освободиться от догмы эволюции, – Фридрих Ницше.

Таким образом, я вполне сознаю, что, говоря об обновлении, я покидаю почву современности и вступаю в область грядущего, поскольку под обновлением я подразумеваю отнюдь не накапливающиеся постепенно мелкие изменения, а нечто внезапное и грандиозное, отнюдь не продолжение усовершенствования, а переворот и перерождение. Точно так же как в жизни отдельного человека может произойти крутой поворот, кризис, потрясение и обновление всего его существа, так же, верю я, может круто измениться и жизнь еврейства.

Второисайя заставляет Господа говорить: "Я творю новое небо и новую землю" (Исайя 65:17), автор Апокалипсиса свидетельствует: "И увидел я новое небо и новую землю" (Откровение Иоанна Богослова (21:1). Это не метафора, а непосредственное переживание. Это переживание человека, для которого обновилась его сущность и тем самым сущность мира. Он то же одухотворенное тело, каким был, и в нем нет никакой силы, которой не было в нем раньше; но все его силы слились воедино благодаря великому потрясению, и нет могущества, равного древней могучей силе единства. Это и есть то, во что я верю, имея в виду еврейство: не просто омоложение или приток жизненных сил, а подлинное и совершенное обновление.

Хотя идея обновления в этом абсолютном смысле осталась в наше время чужда большинству умов, думающих о дальнейшем существовании еврейского народа, они все же признают, что мы живем в момент величайшего напряжения и окончательного решения, в двуликий час, равно обращенный и к смерти, и к жизни, и что еврейство не может больше сохранить себя простым продолжением своего существования, но что ради спасения в его судьбу нужно вмешаться,

преобразить ее, придать ему смысл. Однако они, верные духу времени, считают необходимым и возможным относительное, то есть постепенное и частичное обновление. Я не сумею лучше объяснить, какой смысл имеет для меня слово "обновление", чем изложив взгляд на этот предмет представителей некоторых духовных течений.

По существу имеется два основных воззрения, по-разному трактующих сущность обновления, в соответствии с тем, как они понимают сущность еврейства: первое рассматривает еврейство как вероисповедную, а второе – как национальную общность. Каждую точку зрения я изложу, основываясь на взглядах не заурядных, а выдающихся и ведущих ее апологетов. Среди первых это сделать нелегко, так как в числе их сторонников нет ни одного сколько-нибудь самостоятельного и выдающегося ума. Я выберу одного из лучших – Морица Лацаруса. Напротив, у вторых имеется представительная личность – новоеврейский мыслитель – Ахад-ха-Ам.

Лацарус, умный, доброжелательный философ-популяризатор, особенно интересен для нас потому, что недавно была опубликована небольшая брошюрка из его наследия, озаглавленная "Обновление еврейства". С чувством нетерпеливого ожидания прочел я на титульном листе эти слова, которые уже несколько лет покоились в моих помыслах как смутная и еще неведомая святыня. И вначале мои ожидания как будто оправдались. На одной из первых страниц стояла фраза, поразившая меня в самое сердце. Там говорилось, что наша цель – "оживление", "подлинное возрождение пророческого еврейства". Я содрогнулся перед величием этой цели. "Подлинное возрождение пророческого еврейства!" Чем же иным было пророческое еврейство, как не требованием абсолютного образа жизни? Не исповедывать Бога, услужливо исполняя мелкие будничные делишки; не думать о конечной цели, оставаясь в действительности на полпути; но в каждую минуту во всем быть

цельным и ежечасно осуществлять на деле свое чувство Бога, в котором, как сказал Амос, "правда, как сильный поток" (Амос 5:24).

Никогда в истории человечества призыв "Все или ничего" не был высказан таким могучим голосом. И теперь он должен быть исполнен! Мы должны, наконец, стать евреями, как требовали пророки, а это означает стать абсолютными людьми! Мы должны освободить себя от суетных устремлений современного общества и начать творить истину из своей жизни! Если половинчатые, косные, алчные все еще могут называть себя евреями, то пусть они поймут, что с возрождением пророческого еврейства нельзя шутить! Да, это должно вести к обновлению еврейства и к обновлению человечества!

Но, по мере того, как я вчитывался далее в брошюру, мои грезы рассеивались. Ах, то, что здесь проповедывалось, было нечто совсем, совсем иное. Это "возрождение пророческого иудаизма" было в своей основе лишь еврейским вариантом того, что Лютер считал возрождением евангельского христианства. Рационализация веры, упрощение догматов, смягчение обрядных предписаний... И это все. Отрицание, но не под видом отрицания. Нет, было бы несправедливо привлекать для сравнения имя Лютера – лютеранская идея евангельской жизни была бесконечно более творческой. Здесь же речь шла не о реформации, а лишь о реформе – не о преобразовании, а о послаблении, не об обновлении еврейства, а о его продлении в более легкой, более элегантной форме. Поистине мне в тысячу крат милее те темные и туповатые люди, в простоте своего сердца неукоснительно исполняющие все, что они считают заповедью своего Бога, Бога отцов своих. Как же можно называть эту слабейшую программу – возрождением пророческого еврейства?

Конечно, пророки говорили о тщетности всех обрядов, но не для того, чтобы облегчить религиозную жизнь, а чтобы углубить ее, чтобы сделать ее истин-

ной и цельной, чтобы провозгласить святость действия!

Только требование чего-то большего, чем такая "просвещенная религия", требование действия в своей чистой абсолютности означает обращение к пророкам Израиля!

Совсем другой, несравненно более глубокий и подлинный мир открывается нам в представлениях Ахад-ха-Ама. В них действительно есть нечто от духа пророческого еврейства, хотя не в его первоначальном накале и экстатической силе, поскольку они погружены в талмудическую проблематику и маймонидовскую абстрактность, но призывают к проникновенности внутреннего взгляда и решительно настаивают на пророческом наследии.

Однако и здесь нельзя обнаружить идеи абсолютного возрождения еврейства. Ахад-ха-Ам надеялся на обновление в результате создания духовного центра еврейства в Палестине. Много говорилось о том, что такой центр не может быть жизненным иначе, как на основе хозяйственного поселения. В самом деле, любую колонию можно основывать только при условии естественной жизни; в противном случае она останется искусственным образованием, которое не сможет оказать никакого сопротивления непрерывному целеустремленному натиску внешнего мира. Но не в этом самое существенное. Какие бы формы оно ни приняло, центральное еврейское поселение в Палестине будет означать нечто почти беспримерное в истории: возможность образовать здоровое ядро еврейского народа, которое в чреде поколений естественно создаст культурные ценности.

Несомненно, оно сможет оказывать на еврейскую диаспору все возрастающее и сплачивающее влияние. Но в строгом смысле слова и здесь нельзя ручаться за обновление еврейства: центр еврейского народа только тогда станет центром еврейства, если его создавать не **ради** обновления, а **исходя** из обновления и **благодаря** ему. Духовный центр сможет проводить

научную работу, там даже смогут возникать идеи. Если он и не сумеет творить, то сумеет распространять и пропагандировать те или иные идеи. Он мог бы, вероятно, стать социальным прообразом, но того, на что единственно я уповаю – перелома и преображения, потрясения во всех своих элементах, – этого он не вызовет. Мне даже кажется, что для потрясения основ, которое должно им предшествовать, более благоприятной почвой была бы та чудовищная надломленность, безграничное отчаяние, бесконечная тоска, патетический хаос множества нынешних евреев, чем нормальное и обеспеченное существование поселенцев в собственной стране.

Однако понять, что именно может совершить этот переворот, о котором я говорю, удастся, лишь осмыслив суть еврейства, к обновлению которого мы стремимся. Когда его рассматривают только как исповедание, то касаются лишь грубейшей вещности организационных форм. Более глубокая истина открывается, когда его рассматривают как дух народа. Но чтобы познать его внутреннюю сущность, следует взглянуть еще глубже. Еврейство – духовный процесс, запечатленный во внутренней истории народа и в творчестве его великих сынов. Можно составить лишь весьма приближенное представление о нем, если, как это делали каждый по-своему, Лацарус и Ахад-ха-Ам, отождествлять его с еврейским учением о цельности и с пророками. Еврейское учение о цельности является лишь одним из элементов, а пророки лишь одним из этапов великого духовного процесса, который называют иудаизмом. Только тот, кто охватит его во всей полноте элементов и в многообразии проявлений исторического откровения, сможет понять значение того, что мною здесь названо обновлением.

Еврейство как духовный процесс выражается в истории как стремление ко все более совершенной реализации трех взаимно связанных идей: идеи цельности, идеи действия и идеи будущего. Когда я го-

ворю про идеи, я имею в виду, разумеется, не абстрактные понятия, а органические тенденции народного характера, проявляющиеся со столь мощной силой и столь устойчивые во времени, что они определяют совокупность духовных ценностей и творений, которые следует рассматривать как абсолютную жизнь народа. Каждый народ с ярко выраженным дарованием имеет присущие ему тенденции и созданный им мир собственных творений и ценностей, так что народ этот живет дважды: один раз мимолетно и относительно в чреде земных дней, в нарождающихся и уходящих поколениях, а второй раз – в то же самое время – постоянно и абсолютно в мире странствующего и ищущего человеческого духа. Если в той – относительной жизни – все кажется случайным и часто пугающе бессмысленным, то в другой – абсолютной жизни – постоянно проявляются великие сияющие истины разума и необходимости. Относительная жизнь остается достоянием народного сознания, абсолютная же непосредственно или же опосредованно входит в сознание человечества.

Среди народов нет ни одного, у которого бы постоянное сознание этой абсолютной жизни, этот духовный процесс нации был бы столь явственным и очевидным, как у еврейского народа. Относительная жизнь еврейского народа как в том, что обычно называют историей, так и в буднях современности кишит делами, спешкой, страданием, страстью, но изо всего этого вырастают сияющие и гигантские знамения в небе вечности. И взгляду, проникающему в относительную жизнь и обращающемуся к абсолютному, открывается, что вся эта суета нужна лишь для того, чтобы из нее возникло абсолютное и осталось в основе действительности, а все остальное – пестрая, многоликая, мелькающая видимость. В еврействе это проявляется как нигде отчетливо и недвусмысленно, и поэтому-то я вынужден был назвать еврейство духовным процессом.

Этот процесс проявляется, как я уже говорил,

в виде стремления к воплощению трех идей или тенденций, неотделимо связанных друг с другом, являющихся одним целым в народном характере и обособленных друг от друга лишь в проявлении, когда в истории в один период преобладает одна, а в другой – другая идея. Стремление к их воплощению ни в коей мере не является постоянным и размеренным потоком. Напротив, его течение то ослабляется оттоками и поражается засухой, то беспрепятственно разливается по широкой равнине, то вьется в скалистой теснине и наталкивается на тысячи препятствий. Еврейство как духовный процесс проявляется в форме духовной борьбы, вечно обновляющейся внутренней борьбы и чистой реализации народных устремлений. Эта борьба становится понятной, если представить себе, что, как в жизни отдельного человека главные его добродетели есть не что иное, как нашедшие свою форму, изменившие свое направление, поднятые до идеального страсти, так и в жизни народа решающие идеи – это народные инстинкты, поднявшиеся на уровень духовного и творческого. И как в жизни отдельного человека страсти противятся формированию и обращению, вторгаясь в сферу добродетели, мешая ее чистой реализации, так же народные инстинкты противятся одухотворению и нарушают чистоту их воплощения, то есть своего возвышения в абсолютную жизнь народа. Я хотел бы наглядно попытаться показать это на трех идеях еврейства – цельности, действия и будущего, причем из всех этапов духовной борьбы я смогу выделить лишь несколько особенно достопамятных.

Идея и стремление к цельности в национальном характере основывается на том, что еврей более способен усматривать связи между явлениями, чем отдельные явления. Он видит лес более подлинным, чем деревья, море более подлинным, чем волны, общину более подлинной, чем людей. Поэтому у него больше настроения, чем образов, и поэтому он часто склонен создавать понятия о полноте явлений, ко-

торые им еще не полностью пережиты. Но он не останавливается на понятии: ему удается продвинуться к более высокому уровню цельности, к самому высокому, от которого зависят и который увенчивает все остальные понятия, обосновывает и перекрывает их, к понятию понятий, связывающему все воедино так же, как в понятиях соединены воедино явления. Однако имеется второй, более глубокий источник стремления евреев к цельности: это то, о чем уже говорилось однажды: страстное желание избавиться от своей внутренней раздвоенности и подняться до абсолютной цельности. Оба источника сливаются в идее Бога у пророков. Возникает идея трансцендентального единства, творящего мир, царящего над миром, любящего мир Бога. Весь пафос пророков, могучий пафос человеческой истории служит этой идее. Но это вершина духовного процесса. Внешние источники оказываются сильнее, чем внутренние, связь понятий сильнее, чем страстные поиски. Идеи разбавляются и обесцвечиваются, до тех пор, пока живой Бог не превращается в безжизненную схему, характеризующую господство позднего священничества и начинающего раввинизма. Но стремление к цельности не исчезает. Борьба между схемой и страстным стремлением шла непрестанно; можно обнаружить временное равновесие в мировоззрении Филона, но затем она вновь воспламеняется у творцов Талмуда, пронизывает движение раннего христианства, наполняет экскурсы Мидраша, является душой Каббалы. Но в борьбе изменяется сама сущность идеи цельности. Бог нисходит в мир: множество его эманаций – Сфирот, связывает его с нами; Его слава – Шхина, спускается в мир, чтобы обитать в нем, в человеческую душу попадают божественные искры.

Из трансцендентальной цельности возникает имманентная – всепроникающего, вездесущего, всевидящего Бога – deus sive natura.

Это Бог Баруха Спинозы. Вновь достигнута верши-

на духовного процесса, найден синтез связи понятий и страстных стремлений. Но снова начинается упадок, снова закипает борьба. На мгновение еще раз поднимается живительное стремление к цельности в хасидизме; но вновь затихает движение, стихает борьба, *наступает бесплодное время, наступает наше время.* Куда девались силы, принимавшие участие в борьбе? Куда исчезли противоборствующие идеи? Пески пустыни у ног наших, как кочевники странствуем мы, не зная цели. Но наше стремление не умерло. Оно поднимает голову и взывает в пустоте, оно жаждет, вопиет в пустыне, требуя обновления, как некогда еврей Иоханан делал это во времена, похожие на наши.

Вторая идея еврейства – это действие. Она тоже коренится в народном характере, в том, что еврей более предрасположен к подвижности, чем к восприимчивости; его двигательная сила работает более интенсивно, чем его познавательная система. В действии он обладает большей субстанциональностью и более индивидуален, чем в восприятии. Для его жизни важнее то, что он осуществляет, чем то, что ему предстоит. Поэтому, например, все искусство евреев так своеобразно по форме, поэтому оно сильнее в выражении, чем в содержании. И поэтому им как людям действие важнее, чем переживание. И уже в древности в центре еврейского религиозного сознания была не вера, а дело. Это вообще можно рассматривать как фундаментальное различие между Востоком и Западом: для Востока – действие, для Запада – вера являются решающей связью между человеком и Богом. Это особенно ярко выражено у евреев. Во всех книгах Библии о вере говорится весьма мало, гораздо больше говорится о делах. Не следует, однако, думать, что под этим подразумевалось бездушное обожествление работы или же бессмысленная обрядность; каждое, даже наималейшее и, казалось бы, безразличнейшее дело считалось Божьим, а более поздние слова: "Все дела твои да будут во имя

Божие" – выражают это особенно отчетливо. Во времена наивнейшего отношения к Богу рекомендовалась таинственная магическая связь с ним: так кровавое жертвоприношение являлось символической заменой жертвоприношения собственной жизни. Огонь алтаря поднимался на небо как посланник души. Эти действия утратили свой смысл, но заповедь требовала того, что стало уже бессмысленным, поскольку, как пояснял Иоханан бен Заккаи, Господь, устанавливая порядок, принял такое решение. Так из религиозного сознания действия возник обрядовый закон.

Против такого окостенения восстало стремление к действию, которое обособилось и создало те общины, которые жаждали совершить живое, связанное с Богом дело. Первыми известными нам такими общинами были упоминаемые в книге Иеремии рехавиты, идеологию и организацию которых законопослушные редакторы масоретского текста – по-видимому преднамеренно – старались исказить. От них, очевидно, тянулась непрерывная традиция к ессеям, в чем убеждает историка их древнее предание. На этом пути сформировалось стремление к действию, которое делало его идею все более чистой, а воззрения на связь с Богом все более возвышенными и священными. Но в то же время обрядовые предписания становятся все более жесткими и безжизненными.

Тогда-то и случилось, что движение обособленных общин прорвалось в народ и разожгло пламень той духовной революции, которая ныне ошибочно, вводящим в заблуждение образом именуется древним христианством. Ее скорее можно было бы и, разумеется, в ином смысле, чем историческом, назвать древним иудаизмом, поскольку она гораздо больше связана с еврейством, чем с тем, что ныне называют христианством.

Какое своеобразное явление психологии галута! Мы – только потому, что к этому движению чисто внешне присоединился христианский синкретизм, присоединился, не приняв его сути, более того: пронизав

его чуждыми элементами так, что от самого этого движения не осталось почти ничего, – мы, говорю я, только поэтому терпели и даже сильнейшим образом способствовали тому, что этот важнейший этап нашей духовной истории оказался отторженным от нас. Все, что в начале христианства было творческим и не было эклектичным, являлось целиком и полностью не чем иным, как иудаизмом. Эта духовная революция разгорелась в еврейской стране; она вышла из недр древних еврейских общин; ее разнесли по стране еврейские мужи, а тот, с кем они разговаривали, – как всегда провозглашалось – был народ еврейский и никакой иной, и то, что они благовествовали, было не чем иным, как обновлением религиозного сознания действия в еврействе. Лишь в синкретическом христианстве Запада вера, переданная его обитателям, стала главной задачей; главной задачей древнего христианства было действие.

О стремлении к действию с очевидностью свидетельствуют определенные первичные фрагменты Евангелия – что без всякого сомнения говорит о творческой личности; в особенности примечательна первая часть Нагорной проповеди "Не думайте, что Я пришел нарушить закон или пророков: не нарушить пришел Я, но исполнить" (Матфей 5:17), а что подразумевалось под этим, явствует из нижеследующего сравнения старого и нового учения: то, что новое – вовсе не новое, а старое в абсолютном смысле слова; надо возродить действие в его первоначально задуманной свободе и религиозном значении, приниженных и затемненных скаредным господством обрядоверия, освободить действие от узости ставших бездумными предписаний, во имя святости действенной связи с Богом, во имя религиозного сознания действия.

Чтобы избавиться от всякого неправильного толкования, говорится далее: "Истинно говорю вам: доколе не прейдет небо и земля, ни одна иота или ни одна черта не пройдет закона, пока не исполнится все" (Матфей 5:18), что означает: пока учение не

будет исполнено во всей его безусловной чистоте, во всей духовной полноте, пока мир не будет обожен абсолютным действием. Древнее христианство учит тому, чему учили пророки: безусловности действия. Ибо никогда не было большого религиозного смысла в том, что сделано, а только в том, делалось ли нечто, исходя из условности человека или же безусловности Бога. И эта исходная глава Нагорной проповеди заканчивается словами, достопримечательным образом перекликающимися со словами третьей книги Моисея: "Итак, будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный" (Матфей 5:48).

Разве все эти слова и прежде всего это слово "как" не являются еврейским вероучением в самом строгом смысле слова? И разве мы не можем ответить тем, кто сегодня вновь рекомендует нам "сближение" с христианством ради духовного обогащения: "То, что есть творческого в христианстве, – это не христианство, а иудаизм, и потому мы не нуждаемся в заимствовании; мы нуждаемся лишь в том, чтобы познать, чем мы обладаем, и овладеть тем, что в нас неискоренимо. То же, что в христианстве не есть иудаизм, не является творческим, будучи смешано из тысячи обрядов и догм, и потому – так говорим мы как евреи и люди – мы не хотим сближаться с этим".

Если мы желаем преодолеть суеверный ужас перед назорейским движением и поставить его на надлежащее место в духовной истории еврейства, мы должны, бесспорно, отвечать только таким образом.

В самом деле, это движение, так много значившее в абсолютной жизни еврейского народа, осталось лишь эпизодом в его относительной жизни и не смогло сдержать растущее окостенение закона. Но борьба вокруг идеи действия не прекратилась: в вечно новых формах она заполнила тысячелетия, она была диалектической и внутренней, открытой и потаенной, – она звучала в синагогах языком *пилпула (пилпул* – традиция богословского спора) и в жилищах языком женщин, она возвышалась в отвергнутых еретиках,

мельчала в мелочной смелости гетто, разыгрывалась вокруг коронованного трупа закона до тех пор, пока вновь не возникло большое движение, проникшее в сокровенную глубину истины и в сокровенные глубины народной жизни – хасидизм.

Первоначальный хасидизм, который имеет столько же мало общего с современным, что и древнее христианство с церковью, можно понять, только убедившись, что он является возрождением идеи действия. В действии открывается для хасидизма истинный смысл жизни. Еще более отчетливым и глубоким образом, чем в древнем христианстве, суть состоит здесь не в том, что делается, но в том, что каждое освященное действие, то есть по своему намерению устремленное к Богу, есть путь к сердцу мира. Нет ничего злого самого по себе, каждая страсть может стать добродетелью, каждое стремление может стать "колесницей Господней". Решающее значение имеет не материя действия, а только его освящение. Каждый поступок свят, если он направлен на святое. Только души совершающих поступки определяют существо своих дел. Поэтому воистину действие прежде всего становится центром религиозного сознания. И тем самым судьба мира оказывается в руках совершающего поступок. Благодаря поступкам, совершаемым со святым умыслом, божественные искры, рассеянные в предметах и существах, освобождают заблудшие души, и, действуя таким образом, совершающий поступок влияет на спасение мира. В то же время он влияет на спасение самого Бога, ибо он может высшим сосредоточением и направлением действия высвободить из заточения славу Божью и помочь ей слиться с ее источником в благословенный миг неизъяснимого грядущего.

Итак, действию приписывается такое могущество и величие, которыми оно, хотя конечно в совсем ином роде, обладает только в древнеиндийском религиозном сознании, где сосредоточенная интенция может потрясать мир богов, мир Брахмы. Свободное

действие, противопоставленное закону, может само явиться совершенным законом свободы, как у тех, кого принято называть "древними христианами". Поэтому согласно учению хасидизма конечная цель человека состоит в том, чтобы самому стать Законом, Торой. И хасидизм, как и древнее христианство, стремится не отменить закон, но исполнить его, что значит возвысить его от условного до безусловного и абсолютного и из костеневшей формулы превратить в трепетную реальность. Хасидизм, однако, не преуспел в этом, поскольку причины, которые здесь не место обсуждать, разложили его уже в самом начале и привели к вырождению. В абсолютной жизни еврейского народа хасидизм означает высочайшее по сей день торжество идеи действия; однако относительно жизни народа он остался лишь эпизодом. Затем последовал упадок, и в борьбе между законом и действием наступил глубочайший застой: я имею в виду безыдейную и бездуховную перебранку между ортодоксами и реформистами. По-видимому, самой горькой иронией нашей судьбы является то, что в наш век реформистам пришлось выступать в роли защитников идеи действия и пророческого еврейства. Если мы хотим вновь увидеть величие еврейства, мы должны возвратить борьбе за идею действия прежнее величие, и если ныне вновь рождаются люди, которые в глубине души сознают всю гордость и все величие еврейства, они должны добиваться того, чтобы стремление народного духа к действию обновилось и обрело новую форму, соответствующую нашему новому мироощущению.

Третья тенденция еврейства – идея будущего. Она основывается в народном характере на том, что чувство времени у евреев развито намного сильнее, чем чувство пространства: красочные эпитеты Библии говорят, в противоположность, например, гомеровским, не о форме и цвете, а о звуке и движении. Наиболее присущей евреям формой художественного выражения является специфически времен-

ное искусство – музыка, и связь поколений для нас более важный жизненный принцип, чем вкус к современности. Еврейское национальное сознание и Богопознание в существенной мере питается исторической памятью и исторической надеждой, причем надежда и является собственно позитивным и созидательным элементом. Но каждая из трех тенденций имеет и свою вульгарную и свою возвышенную сторону.

Так тенденция к цельности породила и игру понятиями раввинизма и великую жажду Бога пророков; тенденция действия привела и к бездушному всепроникающему обрядоверию и к святому стремлению к безусловному. Точно так же обстоит дело и с тенденцией будущего: с одной стороны она вовлекает еврея в погоню за суетой и подхлестывает его страсть к наживе, направленной, конечно, не на собственное удовольствие, а на счастье грядущего поколения, перед которым, как только оно само начинает сознавать себя, встает задача заботиться о других, так что вся реальность бытия выливается в заботу о будущем; с другой стороны, однако, эта тенденция пробуждает в еврее мессианизм – идею абсолютного будущего, которая противостоит всей реальности прошлого и настоящего как истинная и совершенная жизнь. Мессианизм до самой глубины своей – самобытная идея еврейства. Подумайте только: в будущем, в изначально вечно далекой и вечно близкой сфере, текучей и неподвижной, как горизонт, в царстве будущего, куда дерзают проникнуть только прихотливые, шаткие и непостоянные мечты, еврей задумал построить дом для человечества, дом для истинной жизни. То, что обычно у всех народов переплеталось с чувством будущего – страсть, надежда, желание – все было относительно: так могло случиться рано или поздно, но могло случиться и иначе; этого желали, к этому стремились, но кто знал, сбудется ли оно на самом деле; кто мог дерзнуть, уверовать в то, что тот холодный ясный день заглянет в

окно? Здесь, однако, было нечто иное в самой своей основе; здесь оно не могло не сбыться, оно должно было наступить, потому что порукой тому было каждое мгновение, кровь в жилах, само сердце Господа. Грядущее должно было последовать не в скорби и не в отдаленном будущем; оно должно было наступить в конечное время, при исполнении времен, в конце Дня, в абсолютном будущем. И то, что должно было произойти, зачастую было в некоторой мере относительно, как, например, освобождение страдающего народа и его собирание вокруг святыни Божьей, но на вершине было абсолютное: освобождение человеческого духа и спасение мира, и тогда уже то относительное ощущалось как средство для этого абсолютного. Здесь впервые со всей силой абсолютное было провозглашено целью, целью человечества, реализуемой с его помощью. Мессианизм одновременно создал почву для двух остальных тенденций еврейства: идеи цельности и идеи действия, равно как и почву для их окончательной реализации. Но так же, как вокруг этих тенденций, вокруг мессианизма велась непрестанная борьба, и мы зачастую в одно и то же время обнаруживаем возвышенные представления мессианского идеала наряду с вульгарнейшими представлениями о будущих удовольствиях. Итак, в мессианском движении перемешалось священнейшее и низменнейшее, стремление к будущему и распущенность, любовь к Богу и сластолюбивое любопытство. И в этом случае профанация вступила в единоборство с одухотворенностью и замутила чистоту воплощения. Нельзя также умолчать и о том, что древнее христианство также руководилось мыслями об абсолютном будущем, "конце дней", еще не наступившем, однако вскоре долженствующем наступить спасении мира; и здесь также разгорелась борьба, борьба между мессианским идеалом и перенесением мессианских представлений на личность вождей и учителей. Имеется еще один выдающийся феномен, который относится к абсолют-

ной жизни еврейства, – точно так же, как философия Спинозы к идее цельности, – но который был сражен относительной жизнью и поэтому не вошел в народное сознание, феномен, требующий здесь беглого рассмотрения. Я имею в виду социализм. Современный социализм имеет два психологических источника: один из них является критическим анализом сущности современной жизни человечества, сущности общности и общества, другой является стремлением к более чистой, красивой, истинной современной жизни, к человеческому обществу, построенному на любви, взаимопонимании и взаимопомощи. Первый из этих источников черпал свою силу, хотя, быть может, и не свое происхождение, из западной мудрости. Платон – учитель, образ которого стоит у первых родников его вод. Второй источник проистекает из еврейства и все время получает от него новый приток. Пророки были первыми, кто провозгласил эту весть. Ессеи были первым обществом, попытавшимся жить в абсолютном. Это стремление никогда не гасло, проявляясь временами открыто, а большей частью подспудно. И когда евреи вышли из гетто в среду других народов, они имели оба источника: и учение, и апостолов современного социализма. Этот современный социализм является распылением, сужением, принижением мессианского идеала, хотя он вынашивается и питается той же силой: идеей будущего.

Идея будущего устремляется, поднявшись над ним вовне, в бесконечное, в абсолютное. Мы можем лишь предчувствовать его грядущий образ, но наше предчувствие есть само по себе признак того, что эта идея еврейства продолжает молчаливую подспудную жизнь и ждет своего дня, дня обновления.

Только теперь мы можем увидеть, что же означает обновление еврейства. Великий духовный процесс, основные черты которого я изложил, нарушился. Если еврейство не намерено далее влачить призрачное существование, если ему суждено восстать к но-

вой жизни, его дух должен обновиться, должен быть заново начат духовный процесс.

Истинная жизнь еврейства, как истинная жизнь любого творческого народа, есть то, что я назвал абсолютным; оно одно способно породить не только агрессивное или же оборонительное, но и позитивное сознание народа, сознание бессмертия его субстанции. В настоящее время еврейский народ знает только относительную жизнь; он должен вновь обрести жизнь абсолютную, он должен обрести живое еврейство.

В хасидской легенде рассказывается, как некий усопший дух вечно странствует от дома к дому и от сонма к сонму. Вдруг он останавливается и не может идти дальше. Тут замечает он старика, который спрашивает его: "Почему ты здесь стоишь?" Тот отвечает: "Я не могу идти дальше". На это старик говорит ему: "Плохо твое дело. Если ты промедлишь здесь и не будешь двигаться все дальше и дальше, ты утратишь свойства духа и останешься на этом месте, как бессловесный камень".

Такова опасность, угрожающая еврейскому народу: утрачивается его духовная жизнь. Не надо утешаться указаниями на расцвет новой еврейской литературы* и на другие ценности, которые мы привыкли называть "еврейским ренессансом", выдавая желаемое за сущее. Я так часто указывал на эти элементарные вещи, что не опасаюсь быть неверно понятым, если скажу, что все это не имеет никакого отношения к обновлению еврейства. Оно должно воспрянуть в самой своей глубине, в глубине народного духа, где некогда зародились великие тенденции еврейства, где полыхало пламя великой народной борьбы и где из горнила вышли на мировое поприще три гиганта: Яхве – Бог единства; Мессия – выразитель будущего и Израиль – человек, борющийся за свое дело, не жалея сил. Борьба за свершение должна начаться снова.

* Имеется в виду литература на языке идиш.

Но этого недостаточно. Мы знаем теперь, что скрытая болезнь, темный рок лишенного корней еврейского народа заключаются в том, что его абсолютная и его относительная жизнь распались. Как раз то, что для абсолютной было вершиной и вечностью, для относительной проходило незамеченным или же почти незамеченным, а в лучшем случае становилось быстро преходящим эпизодом. Обновление поэтому должно означать и то, что борьба за свершение охватывает весь народ, что идеи пронизывают современную действительность, что дух входит в жизнь! Только тогда, когда еврейство расправится, как рука, и возьмет каждого еврея за волосы, и подхватит его, как буря, и понесет между небом и землей в Иерусалим, – подобно тому как некогда рука Господня схватила и понесла Иехезкеля бен Буси, священника, в страну халдеев, – только тогда еврейский народ созреет для того, чтобы построить свою новую судьбу там, где когда-то разбилась старая. Кирпичи можно нести уже сейчас, но дом удастся построить только тогда, когда народ снова станет строителем.

И кроме того, недостаточно обновить те или иные – неважно какие – отдельные идеи. Еврейство не может обновить какой-либо фрагмент, а лишь единое и нераздельное творение. И так как мы теперь знаем то, что собирались выяснить, – смысл времени и, конкретнее – смысл нашего времени – так как мы знаем это, нам необходимо высказать то, что мы предчувствуем и ощущаем как содержание обновления еврейства: творческий синтез трех его идей в мироощущении человека грядущего.

Я уже говорил, что эти идеи не являются чем-то абстрактным, застывшим и законченным, что они скорее являются естественными тенденциями народного духа, стремящегося ко все более чистому воплощению, ко все более доступной форме, ко все более полному свершению. Они могут и должны обрести новое воплощение, новую форму, новое содержание, слившись в новом мироощущении.

В новом мироощущении. Я имею в виду мироощущение, начинающее зарождаться в нас – сегодняшних, в нас – предшествующих и преходящих – чтобы расцвести в грядущем поколении. Наше, сегодня еще не поддающееся выражению, человеческое мироощущение. Формирование этого мироощущения и обновление еврейства – две стороны одного процесса. "Спасение от иудеев" – главными тенденциями еврейства являются те, из которых вновь и вновь созидается новое Слово мира, а так мыслить и желать есть одновременно глубокая общечеловечность и глубокое еврейство нашей души.

Каким, однако, явится будущий синтез, как может он появиться на свет, об этом невозможно сказать ни слова: ни слова предчувствия, ни слова догадки... Мы знаем, что он наступит, но мы не знаем, как он наступит. Мы можем лишь готовиться к нему.

Но готовиться – не означает ждать, сложа руки. Быть готовым означает пестовать в еврействе великое самосознание, которое выявит духовный процесс еврейства во всем его величии, в полноте его элементов, в многоликих перевоплощениях его исторического откровения и непередаваемой тайне его скрытых сил. Быть готовым означает и еще большее: воплощение великих тенденций еврейства в нашей личной жизни: тенденции цельности – так, чтобы мы приготовили наши души к цельности и они оказались способны зачать ее; тенденции действия – так, чтобы мы наполнили наши души безусловным и они оказались способны выдержать испытание действием; тенденции будущего – так, чтобы мы освободили наши души от суетной погони и обратили их к цели, и они оказались способны служить будущему.

Мы читаем у Исайи: "Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу!" (40:3). Быть готовым означает – готовиться.

ХАСИДСКИЕ РАССКАЗЫ

ПУТЬ ЧЕЛОВЕКА СОГЛАСНО УЧЕНИЮ ХАСИДИЗМА

1. ОТЧЕТ ПЕРЕД САМИМ СОБОЙ

Рабби Шнеур-Залман из Ляд сидел в петербургской тюрьме в ожидании суда и следствия, ибо один из предводителей *митнагдим* донес русскому правительству о его принципах и образе жизни. Однажды в камеру вошел шеф жандармов. Величественный и спокойный вид раввина, настолько погруженного в свои мысли, что он не сразу заметил посетителя, открыл этому наблюдательному человеку, какой необыкновенный узник оказался под его властью. Между ними завязалась беседа, и шеф жандармов попросил объяснить ему некоторые вопросы, возникшие у него при чтении Священного писания. "Как следует понимать, – спросил он, – что вездесущий Господь говорит Адаму: "Где ты?" – "Верите ли вы, что Священное писание вечно и справедливо для любой эпохи, любого поколения и любого человека?" – "Верю", – проговорил посетитель. "А если так, – промолвил цаддик, – значит, должны поверить и в то, что в любой момент Господь взывает к человеку: "Какой точки достиг ты в своем мире? Много лет и дней, что отмерены тебе, уже прошли, как далеко продвинулся ты в своем мире?" Бог глаголет нечто подобное: "Ты прожил сорок шесть лет, где же ты пребываешь?"

Услышав, что раввин назвал число прожитых им лет, шеф жандармов положил своему собеседнику

руку на плечо и, превозмогая охватившее его волнение, воскликнул: "Браво!" Но сердце его затрепетало.

О чем идет речь в этой истории?

На первый взгляд она напоминает нам талмудические притчи, в которых римлянин или какой-нибудь другой язычник спрашивает еврейского мудреца о сомнительном месте из Библии, дабы обнаружить противоречие в еврейском вероучении, и слышит ответ, объясняющий, что никакого противоречия не существует. Нередко мудрец иным путем опровергает доводы вопрошающего, причем иногда заключает свой ответ каким-либо нравоучением. Однако вскоре мы замечаем некое существенное различие между талмудическими и хасидскими рассказами, различие, которое, впрочем, вначале кажется большим, чем оно есть на самом деле. Ответ дается не в той плоскости, в какой задавался вопрос.

Вопрос шефа жандармов задан с целью обнаружить противоречие в еврейском вероучении. Еврей верует в Бога как во всеведущее существо, но Библия вкладывает в уста Бога вопрос, уместный для того, кто не знает чего-то и желает узнать. Бог ищет Адама, который спрятался; Он разыскивает его в саду и спрашивает, где тот скрывается. Следовательно, Он не знает места его нахождения, значит, от Него можно спрятаться, значит, Он не всеведущ. Но вместо того, чтобы растолковать место из Библии и устранить мнимое противоречие, раввин рассматривает данный отрывок лишь как отправной пункт и использует его для того, чтобы укорить своего посетителя его прошлой жизнью, несерьезностью, легкомыслием и недостаточным чувством ответственности. На безличный вопрос, являющийся в основе своей не истинным и провокационным вопросом, даже если он и был задан без задней мысли, дается ответ определенному человеку, или, скорее, вместо ответа следует наставление. Лишь наличие наставления сближает эту историю с талмудическими рассказами.

Проанализируем, однако, ее более тщательно. Шеф жандармов указывает на то место из Библии, которое повествует о грехопадении Адама. Смысл ответа рабби сводится к следующему: "Ты сам Адам, к тебе самому обращен вопрос Господа: "Где ты?" Казалось бы, он ничего не сообщил ему о смысле отрывка из Библии как такового. В действительности же его ответ проливает одновременно свет и на ситуацию, в которой находится Адам, спрошенный Богом, и на ситуацию, в которой может оказаться любой человек в любую эпоху и в любом месте. Шеф жандармов, если он воспримет и истолкует вопрос из Библии как обращенный к нему самому, должен понять, что это означает, когда Бог спрашивает: "Где ты?" – независимо от того, обращен ли вопрос к Адаму или к любому другому человеку. Если Бог задает этот вопрос, он вовсе не хочет узнать у человека нечто, Ему неизвестное. Он хочет вызвать в душе человека отклик, который можно вызвать лишь с помощью такого вопроса, при том непременном условии, что вопрос достигнет сердца человека, что человек позволит вопросу затронуть свое сердце.

Адам прячется, дабы не давать отчета, дабы уйти от ответственности за свою жизнь. Так таится всякий человек, ибо всякий человек – Адам и оказывается в ситуации Адама. Чтобы уйти от ответственности за прожитую жизнь, человек превращает свое бытие в систему тайников. И в то время как он все дальше и дальше прячется от лица Божьего, он все больше запутывается в лабиринте своих тайников. Возникает новая ситуация, которая изо дня в день, от тайника к тайнику становится все более сложной. Эта ситуация может быть определена со всей точностью: человеку не дано ускользнуть от ока Господнего, но, пытаясь спрятаться от Него, он прячется от себя самого. Правда, в нем самом есть нечто, что ищет себя, но он делает эти поиски все более трудными. К этой ситуации относится вопрос Господа. Вопрос призван взволновать человека, разрушить сис-

тему его тайников, показать ему, куда он забрел, пробудить в нем стремление выбраться на волю.

Теперь все зависит от того, в силах ли человек держать ответ. Конечно, у всякого, как у шефа жандармов, "затрепещет сердце", как только прозвучит вопрос. Но система тайников поможет ему совладать с этим движением сердца. Ведь голос не сопровождается бурей, грозящей его жизни: он как "веяние тихого ветра", и его легко заглушить. Но пока голос слаб, жизненная стезя не станет путем. Какой бы успех, какое бы наслаждение ни выпали на долю человека, какую бы безграничную власть он ни обрел и какие бы невероятные деяния он ни совершил, его жизнь останется бесцельной, покуда он не обратится к этому голосу. Адам обращается к нему, он постигает смысл обстоятельств, он сознается: "Я скрылся", – этими словами начинается путь человека.

Отчет перед самим собой и сделанные из него выводы – вот начало жизненного пути первого человека, вот исходный пункт любого человека в каждом поколении, при том, однако, условии, что такая попытка разобраться в самом себе действительно выводит на путь, ибо имеется и бесплодный самоанализ, который ведет лишь к истязанию души, отчаянию и еще большей путанице. Когда Герский раби, толкуя Писание, доходил до слов, с которыми Иаков обращается к своему рабу – "Когда брат мой Исав встретится тебе и спросит тебя, говоря: "Чей ты? И куда идешь? И чье стадо перед тобою?" – он говорил своим ученикам: "Заметьте, как похожи вопросы Исава на изречение мудреца Акавии, сына Махалалеля: "Помни три вещи, и ты убережешься от греха: знай, откуда ты идешь, куда ты направляешься и перед кем ты должен держать ответ". Хорошенько запомните это, ибо дабы не преступить этих трех предписаний, человек должен действовать с большой осмотрительностью, не допуская, чтобы голос Исава прозвучал в его сердце. Ибо и Исав может

спросить об этих трех вещах и повергнуть человека в уныние".

Известен сатанинский вопрос, фантасмагорический вопрос, который копирует вопрос Бога, вопрос истины. Его можно распознать по тому, что он не ограничивается словами "Где ты?" Он продолжает: "Оттуда, куда ты попал, тебя больше не выведет никакая дорога". Бесплодный самоанализ приводит к такому отчету перед самим собой, который не побуждает человека повернуть вспять и выйти на дорогу, но рисует ему это предприятие абсолютно безнадежным и тем самым заставляет его двигаться туда, откуда возвращение невозможно, и человек может длить свое существование только благодаря извращенному сатанинскому высокомерию.

2. ОСОБЫЙ ПУТЬ

Рабби Бер из Радошице попросил однажды своего учителя, Люблинского Ясновидца: "Укажите мне один, общий для всех, путь служения Господу!" Цаддик ответил: "Невозможно сказать, каким путем надлежит человеку идти. Ибо один путь, ведущий к Богу, – это путь учения, другой – вознесения молитв, третий – поста и четвертый – вкушения пищи. Каждый должен точно определить, к чему влечет его сердце, чтобы затем, отбросив все сомнения, встать на этот путь".

Эта история прежде всего заключает в себе нечто, характеризующее наше отношение к тому истинному служению, которое совершалось до нас. Мы должны почитать это отношение, должны учиться на его примере, но не должны подражать ему. Великие и священные деяния должны быть образцом для нас, ибо они наглядно показывают нам, что такое величие и святость, но это не модели, которые мы должны воспроизвести. Как ни мало мы можем совершить, если мерить свои дела общей суммой деяний

отцов, наши дела, однако, обладают самоценностью, ибо мы совершаем их на свой лад и собственными силами.

Один хасид спросил Злочевского Маггида: "Сказано: "Каждый в Израиле должен возгласить: "Когда мое дело приблизится к делу моих отцов, Авраама, Исаака и Иакова?" Как это понимать? Как можем мы дерзнуть помыслить, что мы можем сравняться в деле с праотцами?" Маггид объяснил: "Как отцы наши прокладывали новые пути служения Богу, каждый сообразно своему характеру: один – путь любви, другой – мужества, третий – великолепия, так должны и мы, каждый из нас, в согласии со своей природой, внести новый свет в учение и служение и не повторять уже совершенного, но делать то, что еще не сделано. С рождением каждого человека в мир вносится нечто новое, чего еще не было, нечто первозданное и неповторимое. Долг каждого в Израиле – знать и не забывать, что он в мире единственен в своем качестве и что еще никогда не появлялось никого подобного ему, ибо если бы уже был подобный ему, то не было бы необходимости в нем самом. Каждый отдельный человек – новое создание в мире, и он должен довести свое своеобразие до совершенства. Ибо поистине: то, что этого не произошло, служит причиной отсрочки пришествия Мессии". Это единственное и неповторимое и есть то, что каждому человеку назначено прежде всего развить и осуществить, не повторяя того, что другой, даже если это был величайший человек, уже осуществил. Мудрый рабби Бунем сказал однажды в старости, уже будучи слепым: "Я не хотел бы поменяться с отцом Авраамом. Что пользы Господу, если бы праотец Авраам стал таким же, как слепой Бунем, а слепой Бунем таким, как Авраам?" С еще большей убедительностью та же мысль выражена рабби Зусей, заметившим незадолго до своей смерти: "В грядущем мире меня не спросят: "Почему ты не был Моисеем?" Меня спросят: "Почему ты не был Зусей?"

Итак, мы имеем дело с учением, которое исходит из той предпосылки, что люди в своей сущности различны и потому невозможно сделать их одинаковыми. Всем людям открыт доступ к Богу, но у каждого из них свой собственный путь. Именно в разнообразии людей, в разнообразии их качеств и наклонностей таятся великие возможности рода человеческого. Господь объемлет все; это его свойство проявляется в бесконечном многообразии путей, ведущих к нему, и каждый из этих путей открыт для любого человека. Когда несколько учеников покойного цаддика пришли к Люблинскому Ясновидцу и выразили удивление по поводу того, что он придерживается других обычаев, чем их учитель, то он воскликнул: "Какой бы это был Бог, если бы Он предлагал единственный путь служения Ему!" Подобно тому как каждый человек, отправляясь от своей точки, исходя из своей сущности, может прийти к Господу, так и весь род человеческий, продвигаясь вперед всеми путями, может прийти к Нему.

Бог не говорит: "Этот путь ведет ко Мне, а тот – нет". Он глаголет: "Все, что ты делаешь, может быть путем ко Мне, если только ты делаешь это так, что твое деяние ведет тебя ко Мне". Но что может и должен делать именно этот и никакой другой человек, открывает только ему самому. При этом легко, как сказано, впасть в заблуждение, если смотреть, каких успехов добился другой, и пытаться сравниться с ним; ибо при этом от взоров человека ускользает именно то, к чему он и только он призван. Баал-Шем говорит: "Каждый должен вести себя сообразно со "своей ступенькой". Если он не поступает так, если он захватывает "ступеньку" своего ближнего и пренебрегает своей собственной, то он не осуществит ни своей возможности, ни возможности другого". Итак, путь, ведущий к Богу, может указать человеку лишь познание им своей собственной сущности, познание своей главной склонности. "В каждом таится нечто драгоценное, чего нет ни в ком другом".

Но что "ценно" в человеке, может открыть только он сам, если он истинно осознает свое сильнейшее чувство, свое главное желание, которое движет самым сокровенным в его душе.

Правда, это сильнейшее чувство часто знакомо человеку лишь в форме особой страсти, в форме "греховного побуждения", которое совращает его. В соответствии с природой сильнейшее желание человека прежде всего обращается на вещи, сулящие удовлетворить его желание. Поэтому необходимо силу именно этого чувства, этого импульса перенести со случайного на необходимое и с относительного на абсолютное. Так человек обретает свой путь.

Один цаддик учит: "Экклесиаст завершается словами: "Выслушаем сущность всего: "Бойся Бога!" До конца чего ты бы ни добрался, в заключение ты услышишь: "Бойся Бога!" – и в этом весь смысл. Нет ни одной вещи в мире, которая не указывала бы тебе путь к страху Божию и служению Ему. Соблюдай эту заповедь во всем". Но ни в коем случае наше истинное назначение в мире, в который мы помещены, не состоит в том, чтобы отвращаться от вещей и существ, встречающихся нам и притягивающих наше сердце, ибо именно посредством освящения нашей связи мы должны вступить с ними в такое соприкосновение, при котором проявляются Красота, Приятность, Наслаждение. Хасидизм учит, что радость жизни, если мы освящаем ее всем своим существом, ведет к радостному приятию Бога.

В истории с Ясновидцем может показаться, что этому противоречит одно место, а именно – утверждение, что среди различных путей, ведущих к Богу, указывается не только путь вкушения пищи, но и путь поста. Если мы расомотрим это указание в контексте всего хасидского учения, то увидим, что удаление от природы, отказ от естественной жизни в отдельных случаях могут служить необходимым отправным пунктом пути, а также необходимым

актом самоизоляции в некоторые переломные моменты бытия, но такой характер никогда не придается всему пути. Иной человек должен начать с поста и неизменно возобновлять пост, потому что к освобождению от рабства в этом мире, к глубочайшему самосознанию и от самосознания к связи с Абсолютом он может прийти лишь посредством аскезы. Но никогда этот аскетизм не должен безраздельно господствовать над человеческой жизнью. Человек должен лишь затем удаляться от природы, чтобы, обновившись, вернуться к ней и с помощью освященного контакта с ней найти путь к Богу.

Стих из Библии, в котором рассказывается, как Авраам угощал ангелов – "А сам стоял подле них под деревом. И они ели", – рабби Зуся истолковал так: человек возвышается над ангелами, ибо ему известно нечто неведомое им, а именно, что пищу можно освятить намерением вкушающего ее. Благодаря Аврааму ангелы, для которых еда была непривычным занятием, разделили намерение, посредством которого он обычно посвящал ее Богу. Любое истинное желание, если оно освящается, ведет к Богу, и природа нуждается в человеке для того, чтобы совершить над ней то, чего не мог совершить ни один ангел: освятить ее.

3. РЕШИМОСТЬ

Хасид Люблинского рабби постился однажды от субботы до субботы. В канун субботы почувствовал он такую страшную жажду, что едва не умер. Вдруг увидел он колодец, подошел к нему и хотел напиться. Но в тот же миг подумал, что, не желая потерпеть какой-то час, оставшийся до наступления субботы, он поступается всем недельным постом. Он не стал пить и отошел от колодца. И тут он почувствовал гордость оттого, что выдержал тяжкое испытание. Осознав, что он гордится своим поступком,

он сказал себе: "Лучше вернуться и напиться, чем отдать свое сердце во власть гордыне". Он вернулся, подошел к колодцу и уже собирался зачерпнуть воды, как почувствовал, что жажда прошла. С наступлением субботы вошел он в дом своего учителя. "Лоскутное одеяло!" – крикнул ему рабби, когда он преступил порог его дома.

Услышав впервые в детстве эту историю, я был поражен тем, с какой суровостью обошелся учитель со своим ревностным учеником. Ученик напрягает последние силы, чтобы совершить тяжелое аскетическое деяние. Он испытывает соблазн прервать этот акт и преодолевает искушение, и после всего этого единственной наградой ему было порицание учителя. Правда, первое препятствие было вызвано властью плоти над духом, той властью, которую еще только предстояло преодолеть, однако второе препятствие проистекало из благороднейшего мотива: лучше неудача, чем ради успеха предаться гордыне. Как можно было порицать человека за такую внутреннюю борьбу? Разве не слишком многого требовали в этом случае от него?

Лишь много лет спустя (но все же четверть века тому назад), когда я сам пересказывал эту историю, заимствованную из традиции, я понял, что в ней вообще нет речи о предъявлении каких-либо требований. Ведь Люблинский цаддик не слыл поборником аскезы, и то, что предпринял хасид, он делал бесспорно не в угоду цаддику, но потому, что надеялся таким путем поднять свою душу на более высокую ступень, а что пост на начальной стадии развития личности и позже, в критические моменты, может способствовать достижению этой цели, он слышал из уст Ясновидца. Цаддик, очевидно, с полным пониманием следивший за ходом рискованного предприятия, говорит ученику: "Таким путем не достигают более высокой ступени". Он предостерегает ученика от чего-то, что обязательно должно помешать ему выполнить свой замысел. Но что это – нам вполне ясно.

Порицается это движение вперед и назад, это снование, вызывает сомнение зигзагообразный характер поведения. "Лоскутности" противопоставляется действие, осуществляемое в едином порыве. Но как можно совершить такое действие? Только при цельности души.

Однако нас снова мучит вопрос: не слишком ли сурово при этом обошлись с человеком? Наш мир так устроен, что обладатель цельной души – независимо от того, наделен ли он этой цельностью "от природы" или "по Божьей милости", – такие определения не меняют сути дела – обладатель души, высеченной из Цельной Глыбы, соответственно, совершает цельные поступки, ибо его душа такого свойства, что толкает его на такие поступки и придает ему силы для их осуществления. Другой же человек имеет многогранную, сложную, противоречивую душу, и этим, естественно, определяется его поведение: затруднения и помехи в его поведении проистекают из затруднений и помех души, ее неуспокоенность выражается в беспокойном поведении. Что еще остается человеку с такой душевной конституцией, если не преодолевать ценой напряжения своих сил искушения, которые встречаются в любой момент на пути, ведущем его к цели? Что остается ему делать, как не "держать себя в руках", пользуясь распространенным выражением, в любой момент действия, то есть преодолеть раздвоенность своей души и, не оставляя борьбы с самим собой, направить ее к цели и вдобавок, подобно хасиду из нашей истории, быть готовым пожертвовать целью, лишь бы спасти душу и не дать гордыне овладеть ею.

Только после того, как мы, исходя из этих вопросов, еще раз подвергнем анализу нашу историю, мы увидим, какая мысль содержится в критике Ясновидца. Он учит, что человек может достичь духовной цельности. Человек с многогранной, сложной, противоречивой душой не беспомощен: сокровеннейшая сущность этой души, божественная сила, таящаяся

в ее глубинах, может воздействовать на душу, изменить ее, связать воедино взаимоборствующие силы, слить центробежные элементы, сделать душу цельной. Такое сплочение может произойти прежде, чем человек приступит к необычному делу. Лишь обладая цельной душой, он сможет поступать так, чтобы его труд стал не лоскутным одеялом, а творением из Цельной Глыбы. Именно в том и укоряет Ясновидец хасида, что тот предпринял рискованное дело, не добившись душевной цельности: посреди действия это невозможно. Но из этого вовсе не следует, что аскеза способствует установлению единства. Она может повести к очищению, может побудить сосредоточиться на чем-либо, но она не может привести к тому, чтобы результат оставался неизменным вплоть до достижения цели – она не может оградить душу от присущего ей противоречия.

Не следует, однако, упускать из виду: цельность души никогда не устанавливается навеки. Как даже самая цельная от рождения душа испытывает иногда внутренние сомнения, так и душа, упорно стремящаяся к цельности, никогда не может достигнуть абсолютной цельности. Но любое дело, которое я выполняю, достигнув внутренней гармонии, в свою очередь влияет на мою душу, приводит к новому и более высокому единству: любое дело ведет меня, хотя и различными путями, к единству более **устойчивому**, чем ранее достигнутое. Так, наконец, человек добивается такого состояния, при котором он может положиться на свою душу, поскольку она достигла того уровня цельности, когда все противоречия преодолеваются без труда. Разумеется, и в этом случае надо оставаться бдительным, но это уже не требует напряжения.

В один из дней праздника Ханукки рабби Нахум, сын рабби из Ружина, пришел неожиданно в иешиву и застал учеников за шашками – весьма распространенной в ту пору игрой. Когда ученики увидели цаддика, они смутились и прекратили игру. Но цаддик приветливо кивнул им и спросил: "Знаете ли вы пра-

вила игры в шашки?" И так как они оробели и не смели ответить, он сам сказал: "Я объясню вам правила игры в шашки. Первое правило: нельзя делать сразу два хода. Второе: можно ходить только вперед. И третье: если ты пробрался в дамки, можешь ходить, как тебе угодно".

Но то, что подразумевается под единством души, будет истолковано неверно, если словом "душа" обозначить нечто иное, чем человека в целом – тело и дух в совокупности. Душа не может быть едина, если в это понятие не включаются телесные силы. Библейский стих "Все, что может рука твоя делать, по силам делай" Баал-Шем толковал так: человек должен целиком отдаваться тому делу, которое творит, то есть – вся телесная и духовная сущность человека должна принимать участие в этой работе, ни одна клеточка его тела не должна оставаться бездеятельной. Человек, ставший таким единством плоти и духа, совершает дело, высеченное из Цельной Глыбы.

4. НАЧИНАТЬ С СЕБЯ

Однажды несколько прославленных мужей гостило у рабби Ицхака из Ворки. Зашел разговор о слугах. Если слуга честен, утверждали гости, дому сопутствует удача, это можно видеть на примере Иосифа, у которого спорилось любое дело. Но рабби Ицхак был другого мнения. "В свое время я думал так же, – промолвил он, – но впоследствии мой учитель показал мне, что все зависит от хозяина дома. В молодые годы я хлебнул горя с моей женой — я старался не ссориться с ней, но мне было жаль прислугу, которая много терпела от вздорной женщины. Я поехал к своему учителю, рабби Давиду из Лелова, и спросил его, должен ли я возражать жене. Он отвечал: "Почему ты обращаешься с этим вопросом ко мне? Спроси себя самого!" Я стал размышлять над его словами, пока не уразумел их смысла. Понимание пришло ко

мне, когда я вспомнил слова Баал-Шема: "В природе имеется Мысль, Слово, Действие. Мысль подобна хозяйке дома, Слово – детям, Действие – прислуге. Тому, кто примирит эти три начала, все пойдет на пользу. Тогда я понял, что имел в виду мой учитель: все зависит от тебя самого".

В этом рассказе затронута одна из глубочайших и труднейших проблем нашей жизни, проблема истинной причины конфликта между людьми.

Люди имеют обыкновение объяснять проявления этого конфликта мотивами, которые сами враждующие стороны осознают как повод к спору. Исходя из объективных ситуаций и процессов, лежащих в основе этих мотивов, или с помощью аналитического метода они пытаются исследовать неосознанные комплексы, соотносящиеся с этими мотивами лишь как симптомы какой-либо болезни соотносятся с органическими изменениями. Доктрина хасидизма совпадает с этим пониманием лишь в том, что она переносит проблематику внешней жизни на проблематику внутренней жизни. Но она отличается от этого понимания в двух существенных пунктах: принципиальном и практическом, который, однако, еще более важен.

Принципиальное различие состоит в том, что учение хасидизма не подвергает анализу отдельные психологические осложнения, – оно рассматривает человеческую личность в ее целостности. Это, однако, отнюдь не количественное отличие. Скорее речь здесь идет о том, что выделение каких-то частей или отдельных процессов из целого затрудняет постижение целого и что к истинному преобразованию, истинному исправлению сначала самого человека, а впоследствии – отношений, сложившихся между ним и его ближними, может повести лишь постижение целого как такового. Формулируя парадоксально: поиск центра тяжести ведет к смещению его и тем самым срывает всякую попытку понять проблематику, связанную с этим поиском. Это не означает, что отдельные психологические феномены нельзя рассматривать, однако

ни один из них не должен оказаться в центре внимания, как если бы все остальные факторы были производными от него; скорее, все они должны служить отправными точками, и притом не в их обособленности, а в их жизненной взаимосвязи.

Практическое же различие заключается в том, что человек вовсе не рассматривается здесь как объект исследования, его лишь призывают "исправиться". Человек должен прежде всего понять, что конфликтные ситуации, возникающие между ним и другими, являются следствием конфликтных ситуаций, сложившихся в его собственной душе, и он должен попытаться преодолеть внутренний конфликт с тем, чтобы предстать перед своими ближними как изменившийся, умиротворенный человек и вступить с ними в новые, изменившиеся отношения.

Разумеется, природа человека побуждает его уклониться от всяких решительных изменений, болезненно сказывающихся на его обычном отношении к миру. Поэтому он склонен ответить тому, кто призывает его измениться – или своей собственной душе, если именно она взывает к нему, – что во всяком конфликте имеются две стороны: если от кого-то требуют, чтобы он переместил свое внимание с внешнего конфликта на свой внутренний душевный разлад, то того же следует потребовать и от противной стороны. Но именно в этом способе теоретизирования, когда отдельный человек рассматривает себя лишь как индивидуума, противостоящего другим индивидуумам, а не как истинную личность, чье преобразование способствует преобразованию мира, – кроется фундаментальное заблуждение, служащее для хасидизма объектом критики. Все дело в том, что начинать следует с себя самого, и в данный момент нельзя думать ни о чем ином, кроме этого начинания. Всякая другая позиция уводит от конечной цели, связывает инициативу, расстраивает все это дерзкое и огромное предприятие. Архимедова точка, опираясь на которую я, не сходя с места, могу привести в движение мир, это

преобразование самого себя. Если же вместо этого я установлю две архимедовы точки, одну в своей душе, а другую в душе своего ближнего, находящегося в конфликте со мной, исчезнет та единственная точка опоры, благодаря которой возможно свершение.

Рабби Бунем учил: "Наши мудрецы говорят: "Ищи мира в своей душе на том месте, где ты стоишь". Мира нигде не обретешь, кроме как в себе самом. В псалме говорится: "Обветшали кости мои от непрерывного стенания, ибо день и ночь тяготела надо мною рука Твоя: свежесть моя исчезла, как в летнюю засуху. Но я открыл тебе грех мой и не скрыл беззакония моего".

Но смысл истории, послужившей исходной точкой для моего суждения, не ограничивается общим указанием на внутренний конфликт, как истинную причину происхождения внешних конфликтов. Это – конфликт трех принципов существа и жизни человека: принципа Мысли, принципа Слова и принципа Действия. Причина всякого конфликта между мной и моими ближними заключается в том, что я не говорю того, что думаю, и не делаю того, что говорю. И вследствие этого ситуация, складывающаяся между мной и другими, становится все более запутанной и отравленной, и я в своей внутренней раздвоенности больше не в силах овладеть положением, и вопреки всем иллюзиям превращаюсь в безвольного раба обстоятельств. Своей неискренностью вскармливаем мы конфликтные ситуации, мы отдаемся во власть лицемерию и лжи, пока они не поработят нас совершенно.

Дальше пути нет, единственная альтернатива – радикальное решение: все зависит от меня, и я постановил – я исправлюсь.

Но, чтобы человек был способен на такое душевное величие, он должен прежде всего найти путь от суеты своей жизни к своему Я, он должен найти свое Я, не само собой разумеющееся Я эгоцентрической личности, но глубокое Я личности, живущей среди людей. А этому противится все, к чему мы привыкли.

Я хочу завершить эту главу старинной шуткой, обновленной в устах цаддика.

Рабби Энох рассказывал: "Жил некогда человек столь глупый, что его прозвали Големом. Каждое утро, вставая, он с таким трудом находил свою одежду, что, вспоминая об этом по вечерам, боялся идти спать. Наконец, однажды, он принял решение, достал бумагу и карандаш и, раздеваясь, записал, куда положил каждую вещь. Проснувшись на другой день в добром расположении духа, он извлек записку и стал читать: "шапка" – на месте, он надел ее, "штаны" – они лежали рядом, он натянул их, и так далее, пока не завершил своего утреннего одевания. "Да, но где я сам? – спросил он затем в великом страхе. – Куда я запропастился?" Тщетны были все поиски, он никак не мог найти себя. Так обстоит дело и с нами", – сказал в заключение рабби.

5. НЕ ЗАНИМАТЬСЯ СОБОЙ

На другой день после свадьбы, когда рабби Хаим Цанзер женил своего сына на дочери рабби Элиэзера, отец жениха посетил отца новобрачной и сказал ему: "Сват, мы породнились, и я должен открыть вам, что терзает мое сердце. Видите, голова и борода мои поседели, а я все еще не искупил своего греха!" – "Ах, сват, – отвечал ему рабби Элиэзер, – у вас на уме только вы сами. Забудьте о себе и думайте о мире!"

То, о чем говорится здесь, на первый взгляд противоречит всему, что я излагал ранее об учении хасидизма. Мы слышали, что каждый должен думать о себе самом, должен избрать свой особый путь, должен привести свою сущность к единству, должен начать с самого себя. И вдруг нам говорят: забудьте самого себя. Но достаточно лишь тщательнее вникнуть в суть дела, как станет ясно, что одно не только не противоречит другому, но и служит неотъемлемой частью целого, обязательным звеном, обязательным

этапом развития. Надо только задать вопрос: "Для чего?" Для чего должен я думать о самом себе, должен избрать свой особый путь, для чего должен я восстанавливать единство своей сущности? Ответ гласит: не ради себя. Поэтому предыдущий раздел был озаглавлен: начать с самого себя. Начать с себя, но не ограничиваться собой, отталкиваться от себя, но не замыкаться в себе, познавать себя, но не копаться в собственных переживаниях.

Мы видим, что цаддик, мудрый, благочестивый и бескорыстный человек, достигнув старости, укоряет себя в том, что он еще не произвел переворота в своей жизни. Ответ подразумевает, что он слишком поглощен своими грехами и не верит в силу раскаяния. Но сказанное выходит за рамки этой мысли. Цаддик устанавливает банальную истину: "Ты не должен терзаться из-за того, что поступил неверно, ты должен обратить свою душевную силу, растрачиваемую на бесплодное самобичевание, на тот род деятельности в этом мире, к которому ты предназначен. Не собой должен ты заниматься, а окружающим тебя миром".

Прежде всего следует уяснить, что мы имеем в виду, говоря о повороте к лучшему. Этот поворот, как известно, является основным принципом еврейской концепции пути человека. В результате этого поворота человек может не только внутренне обновиться, но и изменить то место, которое он занимает в Божьем мире, так что обратившийся к Богу возвысится над непорочным праведником, которому неведома бездна греха. Но обращение здесь – нечто гораздо более значительное, чем раскаяние и грехоискупительные поступки. Оно означает, что человек, сошедший с пути и заблудившийся в хаосе эгоизма, преследующий всегда свои личные цели, находит путь к Богу вследствие изменения всей своей жизни, то есть – вследствие нахождения пути для выполнения того особого призвания, к которому его, именно этого особенного человека, предназначил Бог. Раскаяние

может лишь послужить толчком для этого действенного обращения. Тот же, кто не перестает терзать себя из-за того, что его искупительные деяния недостаточны, тот лишает раскаяние его силы. В своей смелой и убедительной проповеди, посвященной Судному дню, рабби из Гура предостерег против самоистязания. "Тот, кто постоянно занят разговорами и размышлениями по поводу совершенного им зла, – сказал он, – тот не перестает думать о нем, а о чем думают, тем и живут; душа человека безысходно пребывает там, где обитает его мысль, следовательно, она пребывает в атмосфере подлости, – конечно, такой человек не сможет раскаяться, ибо дух его грубеет и сердце черствеет, и в довершение всего им овладевает тоска. Чего ждешь ты? Копайся в грязи так, копайся в грязи эдак, грязь всегда остается грязью. Согрешил – не согрешил, какую пользу могут извлечь из этих сомнений небеса? Вместо того, чтобы заниматься подобными размышлениями, я могу нанизывать жемчужины добрых дел на радость небесам. Потом я говорю: "Беги зла и твори добро", отвратись окончательно от зла, не раздумывай о нем и твори добро. Ты поступил дурно? Уравновесь злой поступок добрым деянием".

Но мораль, которая вытекает из нашего рассказа, не ограничивается этим. Тот, кто непрестанно терзает себя по поводу недостаточно полного искупления собственного греха, заботится в сущности о спасении своей души, следовательно, – о своей личной доле в грядущем мире. Для хасидизма, следующего общему духу иудаизма, подобная установка неприемлема. Это – один из главных пунктов, по которому христианство разошлось с иудаизмом, ибо христианство провозглашало личное спасение души высшей целью каждого человека. Напротив, для иудаизма каждая человеческая душа является служебным звеном в Господнем творении, которое трудом человеческим должно быть обращено в Царство Божье. Поэтому

ни перед одним человеком не поставлена цель спасения его собственной души. Правда, всякая душа должна познать себя, очистить, усовершенствовать, но все это не ради себя самой, не ради своего земного счастья, равно как не ради своего небесного блаженства, но ради труда, который она должна свершить в мире Божьем. Надо забыть о себе и помнить о мире.

Такая цель, как спасение собственной души, считается в иудаизме лишь утонченнейшей формой эгоцентризма. Это как раз и есть то, что хасидизм отвергает самым решительным образом, и в особенности в отношении человека, который обрел и усовершенствовал свое Я. Рабби Бунем учил: "В Писании сказано: И взял Корей". Что же взял он? Себя самого хотел он взять. Поэтому ни в одном своем начинании он больше не преуспел. Рабби Бунем противопоставил бессмертному Корею бессмертного Моисея, "смиренного" человека, который не преследует никаких личных интересов. "Во всяком поколении, – заметил он, – повторяются душа Моисея и душа Корея. И если когда-либо душа Корея пожелает подчиниться душе Моисея, Корей искупит свою вину". Таким образом, рабби Бунем рассматривает историю рода человеческого на пути к освобождению как процесс, в котором участвуют два типа людей: тип надменного человека, который, пусть даже в возвышеннейшей форме, преследует свои собственные интересы, и тип смиренного человека, который при всех обстоятельствах имеет своей целью интересы других. Лишь в том случае, если Надменность склонится перед Смирением, она будет искуплена, и если она будет искуплена, может быть искуплено человечество.

После смерти рабби Бунема один из его учеников, рабби из Гура, слова из проповеди которого я уже приводил, сказал: "Рабби Бунем владел ключами ко всем небосводам. А почему бы и нет? Человеку, не пекущемуся о себе, передаются все ключи".

И величайший из учеников рабби Бунема, поисти-

не трагическая фигура среди всех цаддиков, рабби Мендель из Коцка, сказал однажды собравшимся прихожанам: "Чего же требую я от вас? Лишь трех вещей: не позволять своему любопытному взору выходить за пределы своей души, не заглядывать тайком в чужую душу и не ставить превыше всего свои собственные интересы. Это означает: во-первых, каждый должен хранить и освящать свою собственную душу в ее своеобразии и в назначенном ей месте, а не завидовать своеобразию и месту других; во-вторых, каждый должен чтить тайну души своего ближнего, не вторгаться в нее с любопытством и не использовать обретенного знания в своих целях; и, наконец, в-третьих, каждый должен в своей внутренней жизни и в своих отношениях с внешним миром остерегаться преследовать лишь свои личные цели".

6. РЯДОМ С ТОБОЙ

Молодым людям, которые впервые приходили к нему, рабби Бунем имел обыкновение рассказывать историю о рабби Айзике, сыне рабби Иекеля из Кракова. После многих лет безысходной нищеты, которые не поколебали его благочестия, рабби Айзику приснилось, будто некто приказал ему искать клад в Праге, под мостом, ведущим к королевскому дворцу. Когда этот сон приснился ему в третий раз, рабби Айзик собрался в путь и направился в Прагу. Но мост денно и нощно охранялся стражниками, и рабби не рискнул начать поиски. Тем не менее каждое утро появлялся он у моста и до вечера блуждал вокруг него. Начальник караула, который обратил внимание на его странное поведение, осведомился, не потерял ли он чего-нибудь – или, может быть, он кого-то ожидает? Рабби Айзик поведал ему, что сон побудил его прийти из дальней стороны. Капитан рассмеялся: "И ты, бедняга, ис-

топтал свои башмаки только из-за этого сна. Да кто же верит снам! Значит, и я должен был бы отправиться в дальнее странствие, ибо однажды мне приснилось, что в Кракове, в каморке одного еврея, которого будто бы зовут Айзиком, сыном Иекеля, я найду под печью клад. Айзик, сын Иекеля. Представляю себе, как в городе, где одна половина евреев носит имя Айзик, а другая половина Иекель, я разворотил бы все дома!" И он снова расхохотался. Рабби Айзик поклонился ему, отправился домой, выкопал клад и построил синагогу, которая была названа его именем.

"Запомни эту историю, – добавлял обычно рабби Бунем, – и усвой ее смысл: есть нечто такое, чего не отыщешь нигде, даже у цаддика, и все же существует место, где это можно найти".

Это – весьма старая история, известная нам из различных народных литератур, но принявшая новую форму в хасидских устах. Она не только внешне пересажена в еврейский быт, но хасидская форма, приданная ей, изнутри преобразовала ее. Но и это не самое главное. Самое главное, что она так истончилась, что из нее светится хасидская истина. "Мораль" не приложена к ней механически, скорее мудрец, который пересказал ее, наконец раскрыл и выявил ее внутренний смысл.

Лишь в одном-единственном месте на земле можно найти великий клад, который называется исполнением бытия. И отыскать этот клад можно лишь на том месте, где ты стоишь.

Большинство из нас лишь в редкие мгновения в полной мере осознает тот факт, что нам не суждено изведать исполненного бытия, что наша жизнь не причастна истинному исполнению бытия, что она проходит как бы мимо него. Мы всегда ощущаем этот недостаток и так или иначе пытаемся где-то отыскать то, чего нам недостает. Где-нибудь, в какой-нибудь провинции земли или духа, только не там, где мы обитаем, куда мы помещены, – но в дейст-

вительности там и только там, – можно найти этот клад. Окружающая среда, которую я воспринимаю как естественную, ситуация, которая играет в моей жизни роль Провидения, то, что встречается мне изо дня в день, то, что изо дня в день занимает мои мысли, – в этом мое призвание и в этом исполнение бытия, доступное мне.

Известно изречение одного законоучителя: тропы небесные видятся ему столь же освещенными, как улицы его родного города Нехардеи. Хасидизм меняет акцент этого предложения: гораздо существеннее, чтобы улицы родного города были освещены, как тропы небесные. Мы должны позволить засветиться божественному присутствию на том месте, где мы стоим.

Даже если бы наша власть простиралась на отдаленные области мироздания, мы не достигли бы того преобразованного бытия, которое нам может сообщить спокойная преданность близлежащей жизни. И даже если бы мы были знакомы с тайнами верхних миров, наша действительная доля в истинном бытии не была бы столь значительной, как в том случае, когда мы в ходе нашей повседневности совершаем со святым намерением труд, подлежащий исполнению. Под очагом нашего дома скрыто наше сокровище.

Баал-Шем учит, что ни одна встреча с каким бы то ни было существом или какой бы то ни было вещью на протяжении нашей жизни не свободна от тайного смысла. Люди, с которыми мы живем или время от времени встречаемся, животные, помогающие нам в нашем домашнем хозяйстве, земля, которую мы возделываем, материалы, которые мы обрабатываем, орудия, которыми мы пользуемся, – все это заключает в себе загадочную духовную субстанцию, которая лишь с нашей помощью может обрести свою чистую форму, достигнуть своего совершенства. Если мы пренебрегаем этой, посланной нам на нашем пути духовной субстанцией, если мы печемся лишь

о временных целях без того, чтобы развить истинное отношение к существам и вещам, к существованию которых мы должны быть причастны, как они должны быть причастны к нашей жизни, значит, мы сами лишаемся истинного, наполненного бытия. Это учение, по моему убеждению, истинно в своей основе. Высочайшая культура души остается в основе своей истощенной и неплодоносной, если день за днем воды жизни не орошают душу посредством этих незначительных встреч, коим мы воздаем причитающееся им; самая великая сила оборачивается внутренней слабостью, если она не осуществляет тайного союза в форме этих скромных и полезных контактов с чуждым и все же близким ей бытием.

Некоторые религии отказывают нашему земному странствию в характере истинной жизни. Они учат либо, что все встречающееся нам на нашем жизненном пути – лишь завеса, за которую мы должны проникнуть, либо, что это лишь преддверье истинного мира, которое нам надо пробежать как можно быстрей, ни на чем не останавливая своего взора. То, что человек делает в данное время и в данном месте, движимый святым намерением, не менее существенно, не менее истинно оттого, что это лишь земной, но вовсе не менее действительный союз с божественным бытием, чем жизнь в грядущем мире. Это учение нашло свое наиболее яркое выражение в хасидизме.

Рабби Энох из Александрова говорил: "Многие народы земли верят, что имеются два мира. Они говорят: "В том мире". Отличие вот в чем: они полагают, что один мир отделен и обособлен от другого, Израиль же признает, что оба мира составляют и должны составлять одно целое".

В своей сокровеннейшей сущности оба мира составляют единый мир. Они только как бы разошлись в разные стороны. Но они должны вновь стать единством, каким они являются в своей сокровеннейшей сущности. Чтобы воссоединить оба мира, сотворен

человек. Он способствует достижению этого единства, живя единой священной жизнью с миром, куда он помещен, на том месте, на котором он стоит.

Однажды рабби Пинхасу из Кореца рассказали о страшной нищете, в которой живут неимущие. Погрузившись в горестные мысли, слушал он эти рассказы. Потом поднял голову. "Помогите впустить Бога в этот мир, – сказал он, – и все уладится".

Но разве можно впустить Бога в мир? Не святотатственна и не дерзка ли эта мысль? Как дерзает земной червь притязать на вещь, которая всецело зависит от Божьей милости: какую долю своей божественности соизволит Он пожертвовать на Свое творение?

И в этом вопросе вновь противостоит доктрина иудаизма доктринам других религий и вновь наиболее глубокое выражение эта противопоставленность находит в хасидизме. Именно в том и заключается, как мы полагаем, Божья милость, что Он хочет наградить этой милостью человека, что Он как бы передает Себя в руки человеку. Бог хочет явиться в Свой мир, но Он хочет появиться в нем с помощью человека. В этом заключается мистерия нашего бытия, сверхчеловеческая возможность человеческого рода.

Рабби Мендель из Коцка поразил однажды некоторых ученых мужей, навестивших его, вопросом: "Где обитает Господь?" Они встретили его слова смехом: "Что вы говорите! Разве весь мир не исполнен Его славой?" Тогда рабби Мендель сам ответил на свой вопрос: "Бог обитает там, куда Его впускают".

В конце концов все сводится к этому: впустить Бога. Но Его можно впустить только туда, где ты сам пребываешь, где ты действительно пребываешь, где ты обитаешь, где ты живешь истинной жизнью.

Если мы взлелеем божественное обхождение в том маленьком мирке, который нам доверен, если мы будем способствовать тому, чтобы в той сфере

бытия, где мы пребываем, достигла совершенства священная духовная субстанция, тогда – на этом своем месте – мы воздвигнем обитель Божественного присутствия, тогда впустим мы в мир Бога.

СКРЫТЫЙ СВЕТ

(ХАСИДСКИЕ РАССКАЗЫ)

РАББИ ИСРАЭЛЬ БААЛ-ШЕМ-ТОВ (БЕШТ)

ЗАТРУБИ В БОЛЬШОЙ РОГ

Один цаддик рассказал:

– У Святого Общества* был домик за городом, и выслушав поучение из уст Баал-Шем-Това, ученики собирались там, чтобы побеседовать. Я знал это место, но не решался пойти туда ни вместе с ними, ни после, так как был еще очень молод.

В то время, как я был в Меджибоже, в первый день Рош ха-Шана**, святой Баал-Шем-Тов после благословения пищи произносил поучение относительно слов: "Затруби в большой рог о нашем освобождении". Закончив поучение, он ушел в свою комнату и заперся там, а все Святое Общество пошло в свой дом за городом, и я остался один. И вот вдруг мне показалось, что сегодня придет Мессия, и с каждой минутой эта мысль все крепла в моем сознании. Вот сейчас он идет по дороге, и некому его встретить. И столь яркой была эта картина в моей душе, что я не придумал ничего лучшего, как бежать к ученикам и рассказать им об этом. Итак, я бежал по городу, а горожане пытались задержать меня, чтобы выяснить причину такой спешки, но я бежал, не останавливаясь, пока не оказался в домике. Там я увидел всех сидящими за большим столом и понял, что никто не в состоянии вымолвить ни слова. Как потом выяснилось, каждому из них неожиданно представи-

* "Святое Общество" (Хеврая-Кдуша) – ученики Баал-Шем-Това, по преданию – шестьдесят человек.

** Рош ха-Шана (ивр.) – еврейский Новый год.

лось, что сейчас придет Мессия. Не зная, что делать, я присоединился к ним и тоже сел за стол. Так мы сидели вокруг большого стола, пока не появились на небе звезды второй ночи Рош ха-Шана Лишь тогда оставила наши сердца эта мысль, и мы вернулись в город.

ВЕРА

Рабби Давид Лейкес, ученик Баал-Шем-Това, спросил у хасидов своего зятя, рабби Мотла из Чернобыля, вышедших навстречу ему за город: "Кто вы?" Они сказали: "Мы – хасиды рабби Мотла из Чернобыля". Тогда он спросил: "Верите ли вы своему учителю неколебимо?" Те промолчали, ибо кто решится сказать, что вера его неколебима.

– Так я хочу рассказать вам, – продолжал он, – что такое вера. Однажды в субботу затянулась третья трапеза у Баал-Шем-Това, как это часто бывает, до позднего вечера. Потом мы благословили пищу и сразу же произнесли вечернюю молитву и хавдалу* над чашей и сели за трапезу проводов Царицы-субботы. А все мы были очень бедны, и не было у нас ни гроша, тем более в субботу. И все же, когда Баал-Шем-Тов после трапезы проводов Царицы сказал: "Давид, дай на медовый напиток!", я сунул руку в карман, хотя знал, что там ничего нет, и достал оттуда золотой. Я дал эту монету, чтоб купили медовый напиток.

СЕМЬДЕСЯТ ЯЗЫКОВ

Рабби Лейб бен-Сара, тайный праведник, рассказал:

– Однажды в субботу я был у Баал-Шем-Това. Под вечер сели старшие ученики за третью трапезу вокруг стола и в ожидании прихода учителя принялись

* Хавдала (ивр.) – молитва, читаемая на исходе субботы и отделяющая ее от будних дней.

обсуждать между собой одно трудное место Гемары и сошлись на том, что надо попросить учителя, чтобы тот пояснил его смысл, а место это таково: "Пришел Гавриил и научил Иосифа семидесяти языкам". Им казалось это невозможным, ведь во всяком языке слов – без числа, как же может человек изучить их за одну ночь, как рассказано?

Сговорились меж собой ученики, что рабби Гершон из Китова, шурин Баал-Шем-Това, спросит его об этом. Когда Баал-Шем-Тов вошел и сел во главе стола, задал ему рабби Гершон свой вопрос. Начал Баал-Шем-Тов произносить поучение, но оно, казалось, совсем не имело отношения к вопросу, и ученики были не в силах усмотреть в нем какой-нибудь ответ. И тут случилась удивительная вещь, какой никто не слыхивал. Внимая словам учителя, ударил рабби Гершон из Полонного по столу и воскликнул: "Турецкий!", а через некоторое время: "Татарский!", а еще мгновенье спустя: "Греческий!", и так называл язык за языком. Постепенно его товарищи поняли: в словах поучения, говоривших, казалось бы, совсем о других вещах, он услышал и узнал исток и суть каждого языка – а кто научил тебя узнавать исток и суть языка, научил тебя и самому языку.

В ЧАС СОМНЕНИЙ

Рассказывают:

– Был в городе Сатанове ученый, который без конца размышлял и допытывался в глубине души своей, почему есть то, что есть, и почему вообще что-то есть. Однажды вечером, с наступлением субботы, после молитвы, он задержался в Бет-мидраше, чтобы продолжить свои размышления, запутался в них, пытался ухватиться за какую-нибудь мысль и не мог. Это издалека почувствовал святой Баал-Шем-Тов. Он сел в повозку, в мгновение ока явился

в Сатанов и сразу же пошел в Бет-мидраш, где сидел тот ученый в душевных муках. Сказал ему Баал-Шем-Тов: "Ты допытываешься, есть ли Бог, а я вот глуп, а верую".

То, что нашелся человек, знающий его тайну, взволновало сердце усомнившегося, и открылось оно для таинства Небес.

ПЕРЕД ПРИШЕСТВИЕМ МЕССИИ

Сказал Баал-Шем-Тов:

– Перед пришествием Мессии будет великое изобилие в мире. Наши братья, сыны Израиля, разбогатеют, станут жить широко и отвыкнут довольствоваться малым. Потом придут худые годы, тяготы и недостаток, и низойдет на мир нищета. Сыны Израиля не смогут удовлетворять свои потребности, возросшие безмерно. Так начнутся страдания перед пришествием Мессии.

РАББИ БАРУХ ИЗ МЕДЖИБОЖА

ДВА СТРАННИКА

Написано: "Странник я на земле, не скрой от меня заповедей Твоих!"

Об этом стихе сказал рабби Барух:

– Кто странствует вдали и приходит в чужую землю, у того нет близости ни с кем, и ни с кем не умеет он говорить. Но если попадется ему там другой человек, тоже странник, как и он, то, хотя они на чужбине, сходятся они друг с другом и с тех пор держатся вместе и поверяют друг другу тайны свои. А если бы не были оба странниками, то не сблизились бы. И вот смысл написанного: Ты /Бог/, как и я, скиталец

на этой земле, и нет обиталища Твоему присутствию /Шхине/, поэтому не скрой от меня заповедей Твоих, чтоб удостоился я быть близким Тебе.

БЛАГОСЛОВЕН ТОТ, КТО СКАЗАЛ

Спросили рабби Баруха:

– Почему написано: "Благословен Тот, Кто сказал, и появился мир", а не "Благословен Тот, Кто сотворил мир"?

Ответил он:

– Мы славим Господа, сотворившего мир наш словом, а не мыслью, как создал он иные миры. Ибо цаддиков судит Господь за дурную мысль, что носят они в сердце; но как могло бы существовать множество жителей сего мира, если б пожелал Господь судить их не за дела, а за дурную мысль в их сердце?

В СЕБЕ САМОМ

Слова Пиркей-Авот: "Не будь нечестивым в себе самом" так толковал рабби Барух:

– Каждый человек создан, чтоб исправить что-нибудь в мире. Мир нуждается в каждом человеке. Но бывает, что человек уединяется в дальних покоях и учится там все время, не выходя на улицу поговорить с людьми; он и назван нечестивым. Ибо если б он поговорил с людьми, то исправил бы нечто, для чего создан. Итак, сказано: "Не будь нечестивым в себе самом", то есть, обитая в самом себе, уединившись и не выходя к людям; не будь нечестивым вследствие уединения.

ВЕЛИКОЕ ДЕЯНИЕ

Сказал рабби Барух:

– Не тем велико деяние Элияху, что творил чудеса, а тем, что, когда сошел огонь с небес, народ говорил не о чуде, но воскликнули все: "Господь есть Бог!"

РАББИ ДОВ-БЕР ИЗ МЕЖИРИЧА (МАГГИД ИЗ МЕЖИРИЧА)

СИЛА РАССКАЗА

Несколько учеников приехали к Маггиду. "Не задержимся долго, – сказали они друг другу, – зайдем только повидать рабби". Сошли с повозки и велели вознице подождать у дома. Принял их Маггид и рассказал им историю из двадцати четырех слов. Выслушали они рассказ, попрощались и сказали вознице: "Поезжай потихоньку, мы пойдем следом". Шли они за повозкой и беседовали о рассказе; так шли весь остаток дня и всю ночь за телегой. Когда рассвело, остановил возница лошадей, обернулся и упрекнул их: "Мало вам того, что забыли помолиться вечером, хотите опоздать и с утренней молитвой?" Трижды пришлось ему прокричать это им в уши, пока его слова дошли до них.

РАББИ АВРААМ МАЛАХ

СТРАТЕГИЧЕСКОЕ ОТСТУПЛЕНИЕ

Сказал рабби Авраам:

– Войны короля Фридриха Прусского указали мне новый путь служения Творцу. Чтобы напасть на врага, не обязательно к нему приближаться: можно

обернуться к нему спиной, обойти кругом и напасть с тыла, так что в конце концов придется ему покориться. Не надо бить зло прямо, лучше отступить до сути Божественного, обойти зло, а уж тогда согнуть его и обратить в свою противоположность.

РАББИ ПИНХАС ИЗ КОРЦА И РАББИ РАФАЭЛЬ ИЗ БЕРШАДА

СОКРЫТИЕ ЛИКА

Рабби Рафаэль из Бершада, любимый ученик рабби Пинхаса, рассказал:

– В первый день Ханукки я жаловался рабби, что в худой для человека час ему трудно сохранить веру в личное Провидение. Ему кажется, что воистину скрывает Творец от него Свой лик. Что делать, чтоб укрепить веру?

– Если знают, – ответил рабби, – что это сокрытие лика, то это – уже не сокрытие.

ЧЕЛОВЕК НА ЗЕМЛЕ

Спросили у рабби Пинхаса:

– Почему сказано: "В день, когда Бог сотворил человека на земле", а не "в день, когда Бог сотворил первого человека (Адама)"?

Он объяснил:

– Ты должен служить Творцу так, будто в мире есть лишь один человек, то есть ты сам.

ОН – ХВАЛА ТВОЯ

Рабби Пинхас сказал о словах: "Он – хвала твоя, и Он – Бог твой":

– Он – хвала твоя, и Он, та же сущность, – Бог твой. Молитва, возносимая человеком, по сути своей Божественна. Не так, как если б ты просил милости у товарища: он – это одно, а твои слова – другое. Не такова молитва, объединяющая высшие свойства. Молящийся, который полагает, что молитва – нечто существующее отдельно от Господа Благословенного, уподобляется рабу, пришедшему просить нечто у царя, а царь повелевает дать то, что он просит. Но тот, кто знает, что молитва по сути своей Божественна, подобен царскому сыну, который сам идет в сокровищницу отца и берет, что пожелает.

ПОХВАЛА ПЕНИЮ

Рабби Пинхас часто восхвалял музыку и пение. Он говорил:

– О, Владыка мира, если б я умел петь, я не дал бы Тебе обитать в небесах, а заставил бы Тебя своим пением сойти и пребывать с нами здесь.

ИСТИННАЯ МОЛИТВА

Сказал рабби Пинхас:

– Молитва, возносимая не за весь Израиль, – это не молитва.

ПЕНИЕ ВДВОЕМ

Сказал рабби Пинхас:

– Бывает, что человек не решается петь громко, но подходит к нему другой и поет во весь голос, тогда и первый начинает петь громче. В этом – тайна слияния духа с духом.

УХО, КОТОРОЕ НЕ ЕСТЬ УХО

Рабби Пинхас говорил:

– Сказано в книге "Ховот ха-левавот" ("Обязанности сердец"), что шествующий праведным путем видит оком, которое не есть око, и слышит ухом, которое не есть ухо. И это правда. Ибо сколько раз, когда кто-нибудь приходил ко мне за советом, я слышал, как он сам же и отвечает.

РАЗНЫЕ ЛИЦА

Спросил рабби Рафаэль у рабби Пинхаса: "Отчего лица людей не похожи друг на друга?"

Ответил рабби Пинхас: "Оттого, что человек создан по образу Божиему. Каждый пьет Божественную жизненную силу из иного места. Поэтому все лица – разные".

В КАЖДОМ ЧЕЛОВЕКЕ

Сказал рабби Пинхас:

– В каждом человеке есть нечто драгоценное, чего не найдешь ни в ком другом. Потому сказано: "Не презирай никого".

Изречение Гемары "Всякий праведник завидует брачному покрову друга своего" он пояснял: то есть тому сокровенному и скрытому в другом, тому драгоценному, что таится только в нем одном.

ХИЖИНЫ

Рабби Пинхас сказал:

– Чтобы разъяснить отношение Господа к нечестивым, я расскажу вам об одном князе, у которого

кроме великолепных дворцов есть и маленькие хижины, укрытые в лесах и селах, где он останавливается порой, выезжая отдохнуть или на охоту; и тогда все его дворцы значат для него не больше, чем эти случайные жилища. Одно с другим не сопоставимо. Так же и праведник: как ни высоки его качества и велико служение, он не может совершить того, что совершает нечестивец, когда молится или творит что-нибудь во славу Господню, и Господь, взирающий на вселенную, радуется ему. Потому да не возгордится праведник над нечестивцем.

ГНЕВ

Рабби Пинхас сказал одному хасиду: "Тому, кто хочет наставить членов своей семьи на верный путь, нельзя на них сердиться. Ибо гневом человек пачкает не только себя, но и души тех, на кого сердится".

В другой раз он сказал: "С тех пор, как я одолел свой гнев, я держу его в кармане. Когда он мне нужен, я достаю его оттуда".

ПЧЕЛЫ

Рабби Рафаэль Бершадский говорил:

– Сказано в книгах, что гордецы превращаются в пчел. Ибо гордецы всегда думают: "Я писатель, я музыкант, я ученый". Это к ним относится изречение: "Нечестивцы и на пороге ада не раскаются". После смерти они превращаются в пчел и жужжат: "Это ж-ж я, это ж-ж я, это ж-ж я!"

ТО, ЗА ЧЕМ ГОНЯТСЯ

Говорил рабби Пинхас:

– Того, за чем гонятся, не достигают; но что остав-

ляешь в покое, само к тебе бежит. Если распорешь брюхо большой рыбе, найдешь в ней мелких рыб, лежащих головой к ее хвосту.

ЛЮБИТЬ БОЛЬШЕ

Сказал рабби Рафаэль:

– Беда из бед – чрезмерная точность, если человек всегда подходит к людям с меркой и весами.

Когда рабби Рафаэль заболел и думал, что близок день его кончины, он сказал:

– Теперь надо оставить все заповеди, дабы не было разлада между евреями.

МИР

О словах молитвы "Творящий мир на высотах Своих да сотворит мир над нами" сказал рабби Пинхас: "Небеса, как известно, сотворены посредством мира меж огнем и водой; это сотворил Господь. А Тот, Кто сотворил мир меж этими двумя противоположностями, сотворит мир и над нами".

РАДИ ПРАВДЫ

Рабби Пинхас рассказал ученикам:

– Ничто не было для меня столь трудным, как преодоление лжи. Это заняло более тринадцати лет, я все бока себе ободрал, но наконец вырвался и избавился от нее.

Он же рассказал:

– Двадцать один год бился я над правдой. Семь лет, чтоб узнать, что такое правда, семь лет, чтоб изгнать ложь, и семь лет, чтоб вселить правду в себя.

Однажды в будний день рабби Пинхас возносил

вечернюю молитву перед амвоном, и когда дошел до благословения "Хранящий Израиль", из глубины души его вырвался крик. Случилось так, что в это время герцогиня, в чьи владения входил Корец с окрестностями, проходила мимо Бет-мидраша. Она наклонилась, пытаясь заглянуть в низкие окна здания, и сказала свите: "Как искренен этот вопль, исходящий из сердца – в нем нет и намека на фальшь!" Когда об этом рассказали рабби Пинхасу, он сказал, улыбнувшись: "И народы мира знают, что такое правда".

Однажды ночью в Йом-Кипур, перед молитвой "Кол-Нидре", члены общины читали благодарственные гимны и при этом дико вопили. Обратился к ним рабби Пинхас и сказал: "Зачем вы так стараетесь? Значит, вы чувствуете, что ваши слова не возносятся ввысь. А отчего это так? Оттого, что весь год вы лжете. Кто лжет весь год, у того уста становятся лживыми, и как же выйдут из лживых уст правдивые слова, возносящиеся ввысь? Я говорю со знанием дела, ибо много об этом размышлял. Так что поверьте мне и обещайте не лгать. Когда уста ваши будут правдивы, слова вознесутся ввысь".

ВЕЩЬ, ДОСТОЙНАЯ НАКАЗАНИЯ

Рабби Пинхасу из Корца приснился его друг, незадолго перед тем скончавшийся праведник. Спросил рабби Пинхас: "Как судят там за грехи молодости?" – "Смягчают наказания, – ответил умерший, – если грешник раскаялся. Но за ложное благочестие следует более суровое наказание".

СНОВИДЕНИЯ

Сказал рабби Пинхас:
– Сны – это отходы мозга, этим мозг очищается.

А все науки в мире – это отходы Торы, и этим очищается Тора. Поэтому сказано: "Когда Господь вернет пленных в Сион, мы будем, как во сне". Ибо тогда откроется, что все науки произошли только для очищения Торы, а все изгнания – только для очищения Израиля, и все было, словно сон.

ЯЗЫК И ЯЗЫКИ

Спросили рабби Пинхаса:

– В чем смысл того, что до Вавилонского столпотворения у людей был один язык, а после того, как смешал Бог их язык, у каждого племени появилось свое наречие? Как это возможно, что каждый народ вдруг заговорил на отдельном языке и люди перестали понимать слова друг друга?

Ответил рабби:

– До Вавилонского столпотворения все народы говорили друг с другом на Священном языке (иврите), а кроме того, у каждого народа был свой отдельный язык, на котором он говорил промеж себя. Потому сказано: "И был на всей Земле язык единый", то есть Священный язык, "а говоров – несколько", это – добавочные языки разных народов, на которых каждый народ говорил между собой, в то время как на том языке народы говорили друг с другом. Что сделал Господь, чтоб наказать их? Отнял у них Священный язык.

ЕДИНСТВЕННОЕ В СВОЕМ РОДЕ

Сказал рабби Пинхас:

– Если человек начинает поистине великое дело, ему не надо бояться, как бы другие не сделали того же самого. Но если он делает это не по истине, а с целью доказать другим, что они не могут сделать

этого, он лишает дело его значимости, и каждый сможет сделать подобное.

ЕВНУХИ

Рабби Шмелке и брат его рабби Пинхас, что стал потом раввином во Франкфурте, поехали к рабби Пинхасу Корецкому, чтоб отведать у него истинный вкус субботы. Они прибыли накануне субботы и увидели, что цаддик стоит на кухне и наблюдает, как варят рыбу для субботней трапезы. Увидев гостей, он воскликнул:

– Иешаяху (Исайя) говорит: "Так сказал Господь евнухам" – то есть тем, кто не может насладиться святостью – "которые станут блюсти субботы Мои" – то есть: блюдите субботу воистину и отведаете вкус ее полностью.

ВСЕ НАСЛАЖДЕНИЯ

Сказал рабби Пинхас:

– Все наслаждение – из Рая, и даже шутка, если она сказана от чистого сердца.

РАББИ ИЕХИЭЛЬ-МИХЛ ИЗ ЗЛОЧОВА (МАГГИД ИЗ ЗЛОЧОВА)

КОРОВА

Рассказывают:

– В то время, когда Святой Маггид из Злочова еще жил скрытно, он был так беден, что у его жены не было обуви, и она ходила в самодельных башмаках. В те дни он обычно постился от субботы до субботы и всю неделю не выходил из Бет-мидраша. Каж-

дое утро жена продавала молоко, что давала их единственная корова, и на вырученные деньги кормила себя и детей. Однажды утром в канун субботы корова не дала молока, легла на землю и не двигалась. Женщина старалась оживить ее, но все труды были напрасны. Тогда она пошла и позвала крестьянина, чтоб снял с коровы шкуру. Мужик еще не начал работу, как пришел домой рабби Михл. Увидев корову, лежащую на дворе, тихонько постучал он по ней палкой и сказал: "Эй, вставай-ка, ты должна нас кормить". Сразу поднялась корова и встала на ноги.

ПОСЛАНЕЦ

Перед тем, как открыться, жил рабби Иехиэль-Михл в городе Ямполе, вблизи Меджибожа, города Баал-Шем-Това. Среди хасидов Баал-Шем-Това был торговец скотом, который приходил к учителю перед каждой поездкой, чтобы посубботничать у него. Однажды при расставании сказал ему Баал-Шем-Тов: "Как приедешь в Ямполь, передай от меня привет рабби Михлу". Напрасно спрашивал купец в Ямполе о рабби с таким именем. Наконец, пошел в Бет-мидраш и спросил там. "Рабби? – ответили ему. – Нет, не знаем такого рабби. Правда, – крикнул один, – человек по имени Михл тут есть, но он уж никак не зовется рабби, разве что дети зовут его сумасшедшим, а кроме детей, никто с ним и дел не имеет. И какие дела можно иметь с человеком, который во время молитвы бьется головой об стенку, так что кровь течет!" – "Я хочу его видеть", – сказал тот человек. "Это будет нелегко, – ответили ему. – Когда он сидит дома над книгами, его не оторвешь. Только если подойти и шепнуть ему на ухо: "Хочу есть", он тотчас бежит и приносит гостю еды, и тогда можно с ним говорить". Попросил купец показать ему путь к жилищу этого "сумасшедшего". Дом был ветхий, у дверей копошились дети, одетые в лохмотья. Рабби Михл сидел

за столом, перед ним лежала открытая книга о Каббале. Когда вошел гость, он не поднял глаз. Приблизился к нему вошедший и сказал шепотом: "Есть хочу". Тотчас встал рабби Михл, посмотрел вокруг и порылся в шкафах, но все они были пусты. Отложив книгу, выбежал он вон, дал лавочнику залог и принес хлеба с селедкой. Поев, сказал тот человек: "Баал-Шем-Тов велел передать тебе привет". Молча поклонился рабби Михл.

Впоследствии торговец скотом говорил: "Рабби Михл, я вижу, что ты святой человек, стоит тебе лишь помолиться о богатстве, и разбогатеешь; зачем же ты живешь в такой нужде?"

Ответил рабби Михл: "Некий царь выдавал любимую дочь замуж и пригласил на свадьбу всех жителей столицы, а на приглашениях, разосланных горожанам, были перечислены блюда, которые собирались подавать на пиршестве. Но вот, поразила царскую дочь болезнь, врачи не сумели вылечить ее, и спустя несколько часов она умерла. Молча разошелся народ, собравшийся на свадьбу, и все скорбели о ней, прекрасной и доброй. Остался лишь один человек и указал на приглашение. Пожелал он съесть все блюда по списку и получил их. Сидел он, ел и бесстыдно чавкал. Неужто я поведу себя, как он, когда Шхина, то есть община Израилева, в изгнании!"

ЗАВЕСА РАЗДЕЛЯЮЩАЯ

Сказано: "Я – между Господом и вами"*. Рабби Иехиэль-Михл так толковал это:

– Наше "Я" стоит между Творцом и нами. Когда человек говорит "Я", опуская имя и подразумевая себя, это – завеса, отделяющая его от Создателя его. Но если кто жертвует своим "Я" – уже нет завесы, отделяющей его от Создателя, и о таком сказано:

* Буквально "Я стою между...", что можно перевести и как "Я" стоит между".

"Я принадлежу другу моему, и ко мне – его любовь"– если я отдал свое "Я" моему другу, он любит меня.

МОЛЯЩИЙСЯ

Спросили рабби Михла, почему он задерживается с началом молитвы. Он сказал:

– Известно, что племя Даново шло после всех станов и подбирало все, что они теряли в пути. Подбирало все молитвы, которые произносились сынами Израиля без должного чувства и потому валялись на земле. Вот так и я.

ИЗ МИРА В МИР

Через много лет после своей кончины рабби Михл приснился рабби Цви-Гиршу из Жидичова. Покойный сказал: "Знай, что со дня кончины я перехожу из мира в мир. И мир, который я видел вчера небом над головой, сегодня – земля под моими ногами, а сегодняшнее небо – это завтрашняя земля".

РАББИ ЗЕЭВ-ВОЛЬФ ИЗ ЗБАРАЖА

В ПОСЛЕДНИЙ МИГ

В новогоднюю ночь приснился Маггиду из Злочова один человек, бывший кантором в его городе и недавно умерший. "Зачем ты пришел?" – спросил он его. "Ведь рабби известно, – ответил покойный, – что в эту ночь души создаются заново. И вот я – такая душа". – "Почему же тебя послали вновь?"– опять спросил Маггид. "Здесь, на земле, – стал рассказывать умерший, – я жил беспорочной жизнью". – "И все же, – продолжал спрашивать Маггид, – тебе

еще раз пришлось спуститься в мир?" – "Перед смертью, – сказал умерший, – я перебирал свои деяния и решил, что хорошо поступал в этом мире. Сразу же мое сердце немного возгордилось, и так я умер. А теперь меня посылают в мир, чтоб исправить мою гордость".

И тогда же родился у Маггида сын, рабби Зеэв-Вольф Збаражский, который был очень коротконогим.

СЛУЖАНКА

Однажды вышла ссора между женой рабби Зеэва и ее служанкой. Хозяйка обвиняла служанку в том, что та разбила сосуд, и требовала с нее платы за ущерб, а служанка отрицала вину и отказывалась платить. Спор продолжался, пока не решила жена потребовать со служанки свое через суд Торы. Когда увидел рабби Зеэв, что она сменила платье и собирается идти к раввину, пошел и тоже надел субботнюю одежду. Жена спросила, зачем он это делает. Ответил рабби Зеэв, что и он хочет пойти к раввину. Жена воспротивилась и сказала, что это ему не подобает и что она сама знает, как изложить свои требования в суде.

– Ты? Ты-то, конечно, знаешь, – ответил цаддик, – но эта бедная сиротка, твоя служанка, она-то не знает, как изложить свое дело, и я хочу быть ей советчиком, так как некому за нее вступиться.

РЕДЬКА

Однажды за третьей субботней трапезой сидели хасиды за столом рабби Зеэва и беседовали шепотом, чтоб не отвлекать цаддика от его мыслей. Согласно желанию рабби всякий мог войти в его дом в любое время и сесть за стол. И вот вошел один человек, и хасиды дали ему место, хотя знали, что

он невоспитан. Спустя некоторое время достал тот человек из кармана большую редьку, нарезал ее на кусочки, начал есть и время от времени громко чавкал. Не смогли его соседи сдержать свой гнев и стали упрекать его: "Ах ты, обжора, как ты смеешь осквернять этот стол своей грубостью и вести себя так, будто сидишь в трактире!" И хотя говорили это шепотом, рабби заметил, что происходит. "Захотелось мне, – сказал он, – поесть редьки. Не найдется ли у кого-нибудь из вас хорошей редьки?" Тут же снят был срам с того человека. Охватила его внезапная радость, и он протянул рабби Зеэву полные пригоршни нарезанной редьки.

ИГРОКИ

Один из хасидов рабби Зеэва жаловался ему на неких людей, которые играли по ночам в карты. "Прекрасно, – сказал цаддик. – Как и все люди, они желают послужить Господу, да не знают как. И вот они учатся бодрствовать по ночам и быть постоянными в деле. Когда усовершенствуются в этом, им придется лишь покаяться, и как велики будут они тогда в служении Господу!"

РАББИ МОРДЕХАЙ ИЗ НЕСХИЖА

МЕРКА

Рабби Мордехай из Несхижа сказал сыну, Ковельскому рабби:

– Сын мой, сын! Тот, кто не чувствует за пятьдесят миль боль каждой роженицы, не страдает вместе с ней и не молит Бога облегчить ее муки, недостоин зваться цаддиком.

Его младший сын Ицхак, десятилетний мальчик, занявший впоследствии место рабби, стоял тут же, когда были произнесены эти слова. Когда он вырос и рассказывал об этом, то добавлял: "Я запомнил слова отца, но много дней прошло, прежде чем я понял, почему он сказал их при мне".

ЖЕРТВА

Слова Писания "А в новомесячья ваши приносите жертву всесожжения Господу" рабби Мордехай из Несхижа толковал так: когда захотите обновить дела ваши, принесите в жертву Господу первую мысль, родившуюся в сердце в миг пробуждения ото сна. Тому, кто делает так, Господь поможет и не оставит его весь день, и каждая мысль, что придет в голову этому человеку, будет связана с той первой мыслью*.

СВОЙСТВО

Двое пришли к рабби Лейбу Ковельскому, сыну Несхижского рабби, и попросили его рассудить их. Оба тут же принялись говорить громко и сбивчиво, и каждый вместо того, чтобы изложить суть дела, пытался перекричать другого. Наконец рабби не выдержал и стукнул по столу.

– Однажды, когда я был маленьким мальчиком, – сказал он, – и только начал учить буквы, отец за обедом посадил меня рядом с собой. "Сын мой, – сказал он мне, – знай, что Господь Благословенный – это Истина. Когда ты говоришь правду, ты связан с Господом Благословенным, но, если ты лжешь, ты отрываешься от Господа Благословенного". С тех пор я не лгу и не могу слышать ложь. Когда человек начинает лгать при мне, я просто не слышу, что он

* В оригинале – игра слов: *ходеш* (месяц, новомесячье), *хадаш* ("новый").

говорит. Так и сейчас – я вижу, как вы шевелите губами, но не разбираю слов. Я слышу лишь дикий и бессмысленный крик. Поэтому или говорите правду, или подите прочь отсюда!

ИЗ ПРИБЛИЖЕННЫХ БААЛ-ШЕМ-ТОВА

КНИГА

Сын Острожского раввина рассказал:

– Когда книга раввина из Полонного "Толдот Яаков-Иосеф" попала моему отцу в руки, он много раз читал ее и перечитывал. Особенно любил он те места, где было написано: "Я слышал от моего учителя...", он читал их до тех пор, пока слова не запечатлеются в сердце. Так он не расставался с книгой более года. Однажды он перечитывал какое-то изречение и заметил, что еще не разобрался в нем как следует. Тотчас велел он запрячь лошадей и отправился в Полонное, захватив с собой и меня, тогда еще подростка. Мы нашли раввина на одре болезни, с которого он уже не поднялся. Он спросил отца, зачем тот пришел, а когда узнал, в чем его затруднение, велел принести книгу, раскрыл и начал объяснять изречение. Он держал книгу в руках и громко говорил. Лицо его светилось, и на моих глазах кровать приподнялась от пола.

УЧИТЬ ТОРУ И БЫТЬ ТОРОЙ

Рабби Лейб бен-Сара говорил о раввинах, произносящих поучения:

– Что значит произносить поучения? Человек должен стремиться к тому, чтобы все его дела и вся его жизнь были поучением, чтобы люди могли следовать его поведению, поступкам и безграничной пре-

данности, чтобы он стал, как небеса, о которых написано: "Нет языка, и нет слов, не слышен голос их, /но/ по всей земле исходит предначертание их, и до пределов вселенной – речения их".

ОТЕЦ И МАЛЫЕ ДЕТИ

Как-то в вечер пасхи Шпольский рабби Арье-Лейб, прозванный "Дедушкой из Шполы" и знавший в детстве Баал-Шем-Това, пришел из синагоги домой и велел своему младшему сыну прочесть знаки седера и объяснить их. Прочел мальчик *каддеш* (освяти) и объяснил, как положено: "Когда отец приходит из синагоги домой, должен сказать Киддуш немедля", и замолчал. Спросил его отец: "Отчего ты не продолжаешь? Почему он должен сказать Киддуш немедля?" – "Этого, – ответил мальчик, – учитель мне не говорил". Тогда отец научил его: "Чтоб не уснули малые дети, а спросили: чем отличается эта ночь от всех остальных ночей?"

На другой день за обедом, на который был приглашен и учитель, "Дедушка" спросил его, почему он не объясняет детям смысла того, что надо торопиться с Киддушем. Учитель ответил, что считал это излишним, так как обычай этот соблюдается и в домах, где нет маленьких детей. Разволновался "Дедушка" и сказал:

– Ты весьма заблуждаешься. Ты меняешь старый обычай, не понимая его значения. А значение таково: "Когда приходит Отец из синагоги домой", то есть когда Отец наш Небесный видит, что каждый сын Израиля пламенно молится, несмотря на усталость от приготовлений к празднику Песах, тогда возвращается Он домой, то есть на небо; "должен немедля освятить", – то есть должен немедля обновить брачный союз *(киддушин)*, как сказал Он общине Израилевой: "И обручусь с тобой навеки", и до этой ночи, а это "Ночь бдения"; Он должен иску-

пить нас, "чтобы не уснули малые дети", то есть что [illegible] народ Израиля не погрузился в дремоту отчая[illegible] и чтобы дать ему повод спросить Отца Небесно[illegible]: "Чем отличается ночь этого изгнания ото всех изгнаний?"

Сказав эти слова, разразился "Дедушка" громким плачем, воздел руки к небу и воскликнул:

– Отец, Отец, искупи нас из изгнания, пока о нас можно сказать: "Я сплю, но сердце мое бодрствует", и да не погрузимся полностью в сон!

Все заплакали с ним. Через некоторое время он ободрился и воскликнул: "А теперь порадуем Отца и покажем ему, что ребенок умеет плясать и во тьме". Велел играть веселую музыку и начал плясать, как обычно делал.

ЦАДДИК И ЕГО ХАСИДЫ

Рабби Ицхак из Сквиры, внук рабби Нахума из Чернобыля, рассказал:

– В городке, расположенном неподалеку от Чернобыля, на исходе субботы за трапезой "Проводов Царицы" собрались хасиды моего деда и исповедовались друг перед другом. Велики были их богобоязненность и смирение, и, вспоминая грехи свои, они весьма сокрушались, но утешили себя тем, что удостоились знакомства с великим праведником рабби Нахумом: он подымет их и спасет. Поэтому решили они немедля идти к своему учителю. Тотчас после трапезы отправились они в Чернобыль. И в тот же исход субботы сидел мой дед дома и размышлял о делах своих. И показалось ему, что он много грешил, и вся его надежда лишь на то, что те богобоязненные хасиды не оставят его и принесут ему благо. Подумав так, подошел он к двери и посмотрел в ту сторону, где находился их городок. И вот, взглянув на дорогу, он увидел, что они идут. В этот миг, –

так закончил рабби Ицхак свой рассказ, – сомкнулись оба полукружия, образовав единое кольцо.

РАББИ МЕНАХЕМ-МЕНДЕЛЬ ИЗ ВИТЕБСКА

В ДЕТСТВЕ

Когда Менахем-Мендель достиг одиннадцатилетнего возраста, то начал учиться в Бет-мидраше Маггида из Межерича, и Маггид его очень любил. Както в субботу после полуденной трапезы Маггид увидел, что мальчик расхаживает по дому с гордым видом в сдвинутой набок ермолке. Маггид подошел к порогу, взялся за дверную ручку и спросил: "Сколько листов Гемары ты сегодня выучил?" – "Шесть", – ответил мальчик. "Если после шести листов, – сказал Маггид, – ермолка сдвинута набок, то много ли еще нужно, чтоб сбросить ее совсем?" И тотчас запер за собой дверь. Менахем-Мендель стал стучать в дверь и кричать, плача: "Открой, рабби, и посоветуй мне!" Маггид открыл. "Я хочу, – сказал он, – поехать с тобой к моему учителю, святому рабби Исраэлю Баал-Шем-Тову". Когда они накануне субботы приехали в Меджибож, Маггид сразу пошел в дом Баал-Шем-Това; Менахем-Мендель принарядился и очень тщательно причесался, как он делал до конца жизни. Баал-Шем-Тов ждал, стоя пред амвоном, пока не подошел Менахем-Мендель, и лишь тогда начал молиться. Но не послал за ним до исхода субботы. Маггид и второй ученик Баал-Шем-Това, рабби Яаков-Иосеф из Полонного, стояли перед своим учителем. Баал-Шем-Тов велел мальчику подойти, посмотрел на него и рассказал притчу о воле и плуге. Слушатели скоро поняли, что притча указывает на жизненный путь Менахема; но мальчик узнал лишь то, что уже прошло, рабби из Полонного понял половину, а Маггид увидел все.

Впоследствии Баал-Шем-Тов сказал Маггиду: "Этот гордый мальчик в действительности смирен духом".

БОЛЬШЕ

В Новый год Маггид из Межерича не трубил в рог *(шофар)* сам, это было обязанностью ученика его, рабби Менахема-Менделя, а Маггид лишь указывал, как трубить. В последние дни, когда он уже не мог ходить, потому что у него болели ноги, он называл порядок звуков, сидя в своей комнате. Однажды рабби Менахема-Менделя не было в Межериче, и рабби Леви-Ицхаку было поручено заменить его. Поднес он рог к губам. Но когда назвал Маггид первый звук, увидел рабби Леви-Ицхак великий свет и потерял сознание. "Что его испугало? – сказал Маггид. – Мендель видит больше, но не страшится".

ПОСЛАНИЕ

Несколько хасидов из Рейсена пришли к Межеричскому маггиду и пожаловались, что дальность пути мешает им приходить к нему чаще, и поэтому они остаются без учителя и наставника. Маггид дал им свой пояс и трость и сказал: "Отнесите это в Витебск человеку по имени Мендель". Когда они прибыли в Витебск, то спрашивали на всех улицах, где живет рабби Мендель, но всюду им говорили, что здесь нет такого. Одна женщина спросила, кого они ищут. "Рабби Менделя", – ответили они. "Рабби с таким именем, – сказала она, – тут нет, но людей по имени Менделе – хоть отбавляй. И моего зятя зовут Менделе". Тотчас поняли хасиды, что посланы к нему. Пошли за той женщиной в ее дом и передали ее зятю пояс и трость. Надел рабби Менахем-Мендель пояс и взялся за рукоять трости. Взглянули на него и не узнали. Перед ними стоял другой человек, облечен-

ный Божественной силой, и страх Божий охватил их сердца.

КУЧА ЗОЛЫ

Перед тем, как отправиться в Землю Израиля, поехал рабби Менахем-Мендель навестить рабби Якова-Иосефа. В коляске, запряженной тремя лошадьми, прибыл он в гостиницу, и это вызвало раздражение хасидов Полонного, которых их учитель наставлял вести скромный образ жизни. Более того – Менахем-Мендель вышел из гостиницы без шапки и пояса, с длинной трубкой во рту и направился в дом цаддика. Все ждали, что рабби Яаков-Иосеф, как известно, человек очень щепетильный, выгонит гостя из дому за подобное поведение. Но старец встретил его на пороге дома с большой любовью и беседовал с ним наедине несколько часов. Когда распрощался с ним рабби Мендель, ученики рабби из Полонного спросили: "Что нашел учитель в этом человеке, дерзнувшем войти в дом рабби без шляпы, в башмаках, украшенных серебряными пряжками, и с длинной трубкой в зубах?" Сказал цаддик: "Царь, выходя на войну, укрыл свои сокровища в надежных местах. Но жемчуга, которыми особенно дорожил, закопал в куче золы, ибо знал, что здесь искать не станут. Так и рабби Мендель в куче золы заносчивости укрыл смирение духа, чтобы силы зла не могли коснуться его".

СРАВНЕНИЕ

Рабби Исраэль из Ружина сказал:

– Поездка рабби Менделя в Святую Землю была тем же, что путешествие праотца нашего Авраама. Их целью было проложить путь Господу и Израилю.

ЧЕРЕЗ ОКНО

В то время, когда рабби Менахем жил в Земле Израиля, случилось так, что некий безумец взошел незамеченным на Масличную гору, встал на вершине и затрубил в рог. Встревоженные люди вообразили, что это – трубный глас Мессии. Когда достиг тот слух рабби Менахема, он открыл окно, выглянул на свет Божий и сказал: "Нет обновления".

ВОЗДУХ ЗЕМЛИ ИЗРАИЛЬСКОЙ

Рабби Менахем говорил:

– Воистину воздух Земли Израильской умудряет. Все время, пока я жил в иных странах, я всегда стремился хоть раз правильно помолиться. Но с того дня, как я в этой стране, у меня лишь одно желание: хоть раз правильно сказать "Амен".

Он же рассказал:

– Вот что я постиг на Земле Израиля: и в том, что пучок соломы, брошенный на улице, лежит вдоль, а не поперек – проявление присутствия Божьего.

ВСЕ СВЕЧИ

У хасидов, живших в доме Любавичского рабби, был обычай зажигать свечу перед каждым, кто сидел и учил Тору; но когда кончали читать и принимались рассказывать о цаддиках, все свечи гасили, оставляя гореть лишь одну. Как-то, когда они сидели при одной свече, вошел Рабби взять книгу. Спросил их: "О ком вы рассказываете?" – "О рабби Менахеме-Менделе из Витебска", – ответили они. "В его честь вы должны зажечь все свечи, – сказал он. – Ибо когда он произносил поучения, в его сердце не было ни капли

гордости, и нечистой силе не за что было ухватиться. Потому подобает, чтобы, когда вы рассказываете о нем, горели все свечи, будто вы учите Тору".

РАББИ ШМЕЛКЕ (ШМУЭЛЬ) ИЗ НИКОЛЬСБУРГА

В НИКОЛЬСБУРГЕ

Когда рабби Шмелке пригласили занять место раввина в Никольсбурге, он приготовил торжественную проповедь, чтобы произнести ее перед мудрецами земли Моравской. По дороге он остановился в городе Кракове, и люди стали упрашивать его сказать им что-нибудь. Рабби Шмелке спросил сопровождавшего его ученика, Моше-Лейба, ставшего впоследствии Сассовским рабби: "Ну, Моше-Лейб, что я скажу им?" – "Ведь рабби приготовил, – ответил тот, – торжественную проповедь для Никольсбурга, отчего не сказать ее сначала здесь?" Рабби Шмелке принял совет. Но несколько человек из Никольсбурга приехали в Краков, чтобы встретить его и приветствовать, и слушали эту проповедь. Когда цаддик прибыл в Никольсбург, он сказал ученику: "Ну, Моше-Лейб, о чем буду я говорить в субботней проповеди? Нельзя же произнести мою проповедь во второй раз перед людьми, уже слышавшими ее в Кракове". – "Найдем свободное время, – ответил Моше-Лейб, – и изучим какой-нибудь вопрос". Но до кануна субботы не нашлось у них свободной минуты открыть книгу. И снова спросил рабби Шмелке: "Ну, Моше-Лейб, о чем произнесем проповедь?" – "Несомненно, – сказал Моше-Лейб, – уж в субботнюю-то ночь дадут нам немного покоя". Приготовили большую свечу, чтоб горела всю ночь, и, когда люди разошлись по домам, сели за книгу. И тут влетел петух и загасил свечу. Спросил рабби Шмелке: "Ну, Моше-Лейб, о чем же будем говорить?" – "Несомненно, – сказал Моше-

Лейб, – здесь проповедуют лишь после полудня; пойдем завтра после молитвы домой, закроем за собой дверь, не дадим никому входить и изучим какой-нибудь вопрос". Утром пошли молиться. После чтения Торы глава общины подошел и попросил рабби Шмелке, чтобы тот произнес проповедь. Синагога была полна мудрецами земли Моравской. Рабби Шмелке велел принести ему Гемару, раскрыл ее наугад, предложил одну тему и попросил присутствующих поделиться мнением о ней, а потом, мол, скажет он. Выслушал их мнения, надел на голову таллит и помедлил немного. Затем он растолковал затронутые вопросы, числом сто тридцать, объяснил семьдесят два изречения, и все встало на свои места.

СЕМЬ НАУК

Когда рабби Шмелке был назначен раввином в Никольсбурге, в первые семь суббот он, вместо того, чтобы читать проповеди, рассказывал о семи светских науках, по одной в каждую субботу. С каждой неделей община все больше дивилась странным темам проповедей, но никто не смел задавать цаддику вопросы. На восьмую субботу он сказал во вступлении к проповеди:

– Я долго не понимал написанного в Экклесиасте: "Лучше слушать обличения от мудрого, нежели слушать песни глупых". Но смысл этого таков: лучше слушать обличения от мудрого, который слышал и понял песню глупцов, то есть семь светских наук, которые по сравнению с Божественной Торой – песня глупцов. Ибо иному человеку представители немудрых светских наук могут сказать: "Не презирай нашей науки и премудрости, ведь ты не изведал их сладости! Если б ты их познал, то не помышлял бы ни о чем, кроме них". Но тот, кто потрудился над семью науками и проник в самую глубину их, чтоб

избрать себе науку Торы – если такой говорит: "Суета сует!", никто не сможет обличить его.

СЛЕЗЫ ИСАВА

В другой раз он сказал:

– В Мидраше ты находишь слова: "Мессия, сын Давида, не придет, пока не высохнут слезы Исава"*. Значит, сыны Израиля, дети Святого Благословенного, молящие и просящие милосердия днем и ночью, льют слезы напрасно, пока плачут и сыны Исава? Однако под "слезами Исава" подразумеваются не слезы, что льют другие народы, а вы не льете; но те слезы, которые льете все вы, люди, когда стремитесь к чему-нибудь и молитесь об этом. И воистину, не придет Мессия, сын Давида, пока не высохнут такие слезы, и пока вы не станете плакать лишь о возвращении Присутствия Божиего (Шхины) из изгнания.

В ЧАС ИСПЫТАНИЯ

Сказали рабби Шмелке: "Отчего так расхваливают жертвоприношение Ицхака? Ведь праотец Авраам уже до того достиг такой высокой степени святости, – что же удивительного, что он немедля сделал требуемое Господом".

Цаддик ответил: "В час испытания у человека отнимаются все степени и вся святость. Наг от всего, чего достиг, предстает он пред Испытующим".

* Исав, он же Эдом – брат праотца Иакова-Израиля; впоследствии – одно из прозвищ, даваемых христианам.

ПУТЕШЕСТВИЕ ПО ДУНАЮ

Рассказывают:

– В императорском дворце замышлялись гонения на Израиль. И вот рабби Шмелке со своим учеником Моше-Лейбом из Сассова поехали в Вену, чтоб расстроить злые замыслы. В то время таял лед на Дунае, и в воде плавали льдины. Два цаддика сидели в тесной лодке, где больше двух людей не умещалось. Рабби Шмелке запел песню "Тогда воспел"*, а низкий голос Сассовского рабби вторил ему. Так плыла лодка среди льдин. Люди в Вене толпились на берегу реки и дивились на путешественников, и вскоре при императорском дворе узнали о необыкновенных гостях. В тот же день рабби Шмелке был принят императором и нашел в нем внимательного слушателя.

РАББИ ААРОН ИЗ КАРЛИНА

ЦАРЬ

Как-то во время утренней молитвы в синагоге Межерича говорил рабби Аарон перед амвоном. Когда он собирался произнести слово "Царь", хлынули слезы у него из глаз, и не мог он вымолвить ни звука. После молитвы его спросили, что случилось. Он ответил:

– В тот миг мне вспомнилось, как сказал рабби Иоханан бен-Заккаи Веспасиану: "Мир тебе, царь, мир тебе, царь!" а тот упрекнул его: "Ты дважды заслужил смерть: во-первых, я не царь, а ты назвал меня царем; а во-вторых, если я царь, почему ты не пришел ко мне до сих пор?". Творец, да будет

* Песнь Моисея после перехода через море.

Он благословен, пока еще не царствует в мире, и я тоже повинен в этом: почему я до сих пор не покаялся и не пришел к нему?

К ДОБРУ

Рабби Аарон прибыл в город, где рос Мордехай Малый, ставший затем Ляховицким рабби. Отец мальчика привел его к рабби Аарону и пожаловался, что сын неусидчив в ученье. "Оставь мальчика ненадолго у меня", – сказал рабби Аарон. Оставшись с Мордехаем Малым наедине, лег он на постель и положил мальчика возле себя. Молча прижимал его к сердцу, пока не пришел отец. "Я уговорил его*, – сказал он, – отныне он будет усидчив". Когда рабби из Ляховиц рассказывал об этом событии, то добавлял: "Тогда я понял, как людей склоняют к добру".

РАББИ ШЛОМО ИЗ КАРЛИНА

САХАР

Рассказывают:

– Когда рабби Шломо из Карлина пил чай или кофе, он брал кусок сахара и держал его в руке, пока пил. Однажды спросил его сын: "Папа, отчего ты так делаешь? Если тебе нужен сахар, положи его в рот, а если не нужен, зачем держать его в руке?" Кончив пить, рабби Шломо дал этот кусок сахара сыну и сказал: "Попробуй!" Сын взял его, положил в рот и удивился, не ощутив никакой сладости.

Впоследствии, когда сын рассказывал об этом, он говорил: "Тот, кто познал единство всего, может чувствовать вкус рукой, как языком".

* Слово *киббушим* (ивр.) означает "уговоры", букв. – "прижимание".

САБЛЯ У ГОРЛА

Рабби Шломо из Карлина путешествовал с одним из своих учеников. В дороге остановились они ненадолго в трактире, сели за стол, и рабби попросил, чтоб ему согрели медовый напиток – он любил пить теплый мед. Между тем в трактир вошли солдаты и, увидев, что за столом сидят евреи, крикнули им, чтоб они тотчас убирались вон. "Мед уже согрелся?" – спросил рабби трактирщика. В гневе ударили солдаты по столу и закричали: "Идите отсюда, или!.." – "Так он еще не готов?" – сказал рабби. Тот, кто был у солдат вожаком, выхватил саблю из ножен и приставил рабби к горлу. "Но только не нужно, чтоб он был слишком горяч", – сказал рабби Шломо. И солдаты ушли.

БЕЗ НАСЛАЖДЕНИЯ

Сказал рабби Шломо:

– Перед тем, кто исполнял все заповеди Торы, но не почувствовал при этом истинного наслаждения, в Грядущем Мире открываются врата Рая, но так как он в этом мире не ведал наслаждений, то и в Раю не может познать их. Если он глуп, он сердится и ворчит: "И чего так хвалят этот Рай?", и его тотчас выводят вон. А если он умен, то обращается к цаддику, и цаддик учит его понимать наслаждение.

НИСХОЖДЕНИЕ

Сказал рабби Шломо:

– Если ты хочешь поднять человека, увязшего в скверне и грязи, не думай, что достаточно протянуть ему руку, оставаясь самому наверху. Ты должен сойти к нему вниз, в скверну и грязь. Здесь крепко обхвати его руками и тяни его и самого себя к свету.

РАСКРЫТИЕ

Рабби Шломо из Карлина сказал одному человеку: "У меня нет ключа, чтобы раскрыть тебя".

Тот закричал: "Тогда пусть распорет меня рабби хоть гвоздем!"

С тех пор рабби очень хвалил того человека.

ПО ТУ СТОРОНУ МУЗЫКИ

Однажды музыканты играли перед рабби Ури из Стрелиска, известным под именем Сарафа (Серафима). Он сказал хасидам: "Говорят, что в музыке заложены три души – *нефеш, руах* и *нешама* (живое дыхание, человеческая душа и Божественный дух). Но сейчас я слышу лишь первую из них".

Немного погодя он сказал: "Из храмов небесных храм музыки – наименьший и самый нижний. Кто хочет приблизиться к Святому Благословенному, должен неизбежно ступить на порог этого храма. Однако мой учитель, рабби Шломо из Карлина, в этом не нуждался".

СРЕДИ ТРУДОВ

Как-то на исходе Йом-Киппура рабби Шломо из Карлина был в шутливом настроении и сказал, что может сообщить каждому, о чем тот просил Господа Благословенного в Святые дни и что ему ответили с Небес. Спросил его один ученик, какова была его просьба, и рабби ответил: "Ты просил Господа послать тебе нетрудную работу, чтобы она не отвлекала тебя от служения Господу. И ответили тебе с Небес, что Господь Благословенный ждет от тебя не молитвы и не Торы, а вздохов и сокрушения сердечного по поводу того, что работа отвлекает тебя от служения Господу".

БРАЧНЫЙ ДАР

Рабби Шломо из Карлина не носил денег в кармане и не хранил их в ящике стола: сердце его было неспокойно, пока он не отдавал их кому-нибудь из нуждающихся.

Пришло время, когда он сосватал сыну дочь рабби Баруха из Меджибожа, внука Баал-Шем-Това. Рабби Барух был человеком Святой науки и большой восторженности, но был прижимист и всегда требовал то, что ему причиталось. Когда прошел срок уплаты брачного дара жениха, он написал рабби Шломо, что отменяет сговор и расторгает помолвку. Карлинский рабби просил его назначить новый срок и послал двух своих приближенных поездить по городам и селам и собрать у хасидов нужную сумму. Но когда деньги были у него в руках, а на дворе его стояли бедняки, не выдержал он, вышел и раздал деньги. Вновь пришло суровое письмо от рабби Баруха. Ответил Карлинский рабби, что сам привезет деньги, пусть пока готовятся к свадьбе. И снова послал двух людей собрать нужную сумму. Деньги собрали, но теперь люди поумнели и не передавали их рабби до тех пор, пока он вместе с сыном не сел в повозку.

Путь пролегал через город, где рабби Нахум из Чернобыля был заключен в темницу по наветам *митнагдим* (противников). Карлинский рабби ходатайствовал перед начальством, чтобы ему позволено было навестить друга в тюрьме, и начальство разрешило. Когда они встали друг против друга, рабби Шломо сразу понял, что рабби Нахум принял муки за Израиль, а рабби Нахум почувствовал, что у того на сердце. "Откуда ты узнал? – спросил он. – Ведь я просил у Господа Благословенного, чтоб ни ангел, ни серафим не узнали о моем заключении!" – "Ни ангел, ни серафим, – ответил Карлинский рабби, – не знают, но Шломо бен-Юта знает. Я позабочусь,

чтобы, когда придет мой черед, не знало о моей беде ни одно создание". Днем позже должны были освободить рабби Нахума из тюрьмы. Распрощавшись с ним, Карлинский рабби пошел к начальнику тюрьмы, протянул ему четыреста рублей, предназначавшихся для рабби Баруха, и добился, чтобы его друга освободили на день раньше. Потом он поехал с сыном на свадьбу.

О том, что было после, ходят разные слухи. Один из них гласит, что в течение семи дней пиршества не поминал рабби Барух о деньгах. Когда собрался Карлинский рабби вернуться домой, сказал ему сын: "Отец, ты едешь домой, а я остаюсь у тестя. Что я скажу, когда он потребует с меня деньги?" – "Если будет притеснять тебя, – ответил рабби Шломо, – встань лицом к стене и воскликни: "Отец, отец, тесть притесняет меня из-за брачного дара". Тогда перестанет требовать". Шло время, и ничего не случалось, пока однажды в канун субботы рабби Барух стал читать Песнь Песней, а зять стоял напротив. Прочел рабби Барух слова "пучок мирры", остановился и зашевелил пальцами правой руки возле левой, будто считал пачку бумажных денег, но тотчас вернулся к чтению Песни Песней. Не смог зять устоять на месте, поспешил в свою комнату, встал лицом к стене и сказал: "Отец, отец, тесть притесняет меня из-за брачного дара". С тех пор его не беспокоили.

САМОЕ ДУРНОЕ

Рабби Шломо из Карлина спросил:
– Каково самое дурное деяние злого начала?
И ответил сам себе:
– Когда человек забывает, что он – царский сын.

ВЫШЕ НА ЛАДОНЬ

Когда рабби Шломо из Карлина пребывал в городе Добромысле, вблизи от города Лиозны, первого местожительства "Рава" – рабби Шнеура-Залмана, сказал рабби накануне субботы хасидам, пришедшим, чтобы побыть у него: "Сегодня я совсем не рабби, ибо святой цаддик, наш учитель рабби Шломо здесь, в наших пределах, и сегодня он – рабби. Так что поезжайте к нему в Добромысль на субботу". Они сделали так и все три трапезы сидели за столом цаддика, но не услышали от него ни слова поучений, как привыкли у своего учителя. И несмотря на это озарял их свет святости неизмеримо больший, чем ранее. За третьей трапезой, перед благословением пищи, возгласил цаддик "золотой" Псалом*, начинающийся словами: "Основание его – на горах святых", и кончающийся: "Все источники мои в тебе", и так истолковал это цаддик: "Все, что бьет во мне ключом – это о Тебе". Тотчас забили во всех хасидах ключи мудрости, дух свыше обуял их неодолимо, и еще многие часы после субботы не могли они отличить день от ночи. Когда же вернулись они к своему учителю и рассказали о случившемся, он сказал: "Кто сравнится со святым рабби Шломо из Карлина! Он умеет толковать! А мы толковать не умеем! Кто сравнится со святым рабби Шломо из Карлина! Ведь он – на ладонь выше мира".

Я – МОЛИТВА

Рассказывают:

– Однажды сынов Израиля обвинили в Небесном суде, что они не молятся с должным рвением. По поводу этого обвинения встал один ангел и потребовал

* Т. е. псалом 87; числовое значение слова *паз* ("золото") – 87.

постановления суда, чтоб была отменена в Израиле публичная молитва. Но нашлось на небесах несколько ангелов, не желавших этого дозволить. Предложили спросить души цаддиков, обитающие в Царстве небесном, и все они согласились с постановлением, кроме рабби Шломо из Карлина. Он потряс миры силой своей молитвы и сказал: "Я – молитва. Я возлагаю на себя обязанность молиться за весь Израиль". И то постановление не было принято.

РАББИ ЛЕВИ-ИЦХАК ИЗ БЕРДИЧЕВА

В НОЧЬ СЕДЕРА

С тех пор, как рабби Леви-Ицхак был поставлен раввином Бердичевской общины, он выступал перед собранием в первую ночь Пасхи и молился с великим воодушевлением, причем так затягивал молитву, что люди уставали ждать, в нетерпении завершали свою молитву и шли по домам устраивать Седер. Как-то раз не осталось там никого, кроме одного человека, нищего странника. По обычаю странников приглашали на трапезу. Служитель синагоги сказал бедняку, что он приглашен на Седер к раввину и должен подождать, пока тот кончит молиться. Бедняк, утомленный трудным путем, лег на лавку и задремал. Между тем рабби Леви-Ицхак закончил молитву "Шмоне-эсре". Увидев, что вся община разошлась по домам, он встал и воскликнул: "Придите, ангелы с небес, придите сюда в сей святой день восхвалить и восславить Святого, Благословен Он". От этого возгласа проснулся странник, и пока его дух был еще смутен со сна, услышал, как шум прошел по всему дому, и испугался до глубины души. А рабби распевал песнопения и славословия в великой радости. Окончив молитву, взглянул на странника

и спросил, отчего тот остался здесь один. Бедняк, который уже опомнился и вполне проснулся, рассказал ему все, что с ним было, и тотчас пригласил его рабби идти с ним и провести Седер у него. Но странник отказывался, так как страшился его. "Успокойся, – сказал ему рабби, – будь уверен, что получишь у меня хорошие блюда, не хуже, чем у прочих хозяев". Согласился бедняк и пошел с ним.

МОЛИТВА ЖЕНЫ

Нам известна молитва Перл, жены рабби Леви-Ицхака. Когда она месила тесто и пекла булки на субботу, обычно говорила такую молитву: "Владыка мира, я прошу Тебя, помоги мне, пусть, когда мой Леви-Ицхак будет благословлять эти булки в субботу, он замыслит то же, что замышляю я, когда готовлю тесто и пеку".

ОХРИПШИЙ КАНТОР

Однажды охрип кантор в синагоге рабби Леви-Ицхака. Цаддик спросил: "Как случилось, что ты охрип?" Ответил кантор: "Это оттого, что я молился перед амвоном". – "Совершенно верно, – сказал рабби, – кто молится перед амвоном, тот потеряет голос, но кто молится пред Богом Живым, тот не охрипнет".

ОТСУТСТВУЮЩИЕ

Как-то подошел рабби Леви-Ицхак после молитвы "Шмоне-эсре" к нескольким из молящихся, протянул им руку и сказал: "Здравствуйте, здравствуйте", словно они вернулись из дальних странствий. Когда те взглянули на него в недоумении, он ска-

зал: "Чему вы удивляетесь? Ведь только что вы были так далеко: ты торговал на ярмарке, а ты плыл на корабле с зерном; а как кончились слова молитвы, вы вернулись обратно, вот я и подошел поздороваться".

ЛЕПЕТ

Однажды случилось рабби Леви-Ицхаку попасть в гостиницу, где остановились купцы, направлявшиеся на ярмарку. Это было далеко от Бердичева, и никто из них не знал цаддика. Рано утром постояльцы хотели помолиться, но поскольку у них нашлась лишь единственная пара тфиллин, встал один, надел тфиллин, помолился, тотчас снял их и передал товарищу, а тот следующему и так далее. Когда все кончилось, подозвал рабби двух молодых людей, якобы желая о чем-то спросить. Когда они подошли, он посмотрел на них серьезно и сказал: "Ма-ма-ма, ва-ва-ва". – "Что ты хочешь?" – спросили молодые люди, а он повторил: "Ма-ма-ма, ва-ва-ва". Молодые люди подумали, что перед ними дурачок. Но тут он обратился к ним со словами: "Что, вы не понимаете этого языка? Ведь вы только что говорили на нем с Господом Всевышним".

Молодые люди замолчали и смутились. Но один из них сказал: "Разве ты не видел младенца, лежащего в колыбели, когда он еще не умеет говорить членораздельно? Разве ты не слышал, как он издает разные звуки, вроде ма-ма-ма, ва-ва-ва? Никакой мудрец и ученый не в силах понять его. А приходит мать и сразу понимает, что значат эти звуки".

Как услышал рабби Леви-Ицхак такой ответ, запрыгал от радости. И в последующие годы, когда вел, по своему обыкновению, беседу с Творцом во время молитв в "Грозные дни"*, пересказывал Ему тот ответ.

* "Грозные дни" (ивр. *ямим нораим*) – десять дней от Рош ха-Шана (евр. Новый год) по Иом-Киппур (Судный день).

КОНЕЦ МОЛИТВАМ

В конце Псалма 72 сказано: "И наполнится славой Его вся земля, амен и амен. Кончились молитвы Давида, сына Ишая".

Сказал об этом рабби Леви-Ицхак:

– Все молитвы и песнопения просят, чтобы Слава Небесная открылась миру. И действительно, когда это случится и вся земля наполнится его славой, тогда не будет больше надобности молиться.

СЕДЕР ПРОСТОГО ЧЕЛОВЕКА

Вот происшествие с Леви-Ицхаком, который устроил Седер в первую пасхальную ночь от всей души, так что каждое изречение и каждый обычай сияли за столом цаддика своим скрытым смыслом, а после Седера, на рассвете, он сидел в своей комнате, радостный и полный гордости, что Седер так удался. И вот услышал голос, говорящий: "Чем ты похваляешься? Седер водовоза Хаима мне милее, чем твой". Позвал цаддик домочадцев и учеников и спросил их об этом человеке, но никто его не знал. Тотчас велел цаддик, чтобы несколько учеников шли искать его. Долго бродили они по улицам города, пока не добрались до бедного квартала на окраине, и там показали им дом водовоза Хаима. Постучали в дверь. Вышла женщина и спросила, что им нужно. Услышав их слова, удивилась и сказала: "Да, Хаим-водовоз – мой муж. Но он не может пойти с вами, потому что много вчера выпил и теперь отсыпается, и даже если вы его разбудите, ничего не выйдет – он на ногах не стоит". Гости ответили: "Рабби велел!" Вошли в комнату и стали его трясти. Посмотрел он на них мутным взглядом, не понял, чего от него добиваются, и хотел снова уснуть. Тотчас подняли его, поставили на ноги и чуть не на плечах приволокли к цаддику. Велел

рабби усадить его в кресло рядом с собой, и когда тот сел, смущенный, наклонился к нему цаддик и спросил: "Дорогой рабби Хаим, какова была твоя цель, когда ты проверял квасное?" Потупил водовоз одурелые глаза, покачал головой и ответил: "Рабби, я поглядел по всем углам и собрал крошки квасного в горсть". Снова спросил рабби, дивясь: "А какая цель была у тебя, когда ты сжигал квасное?" Тот подумал-подумал, огорчился и смущенно сказал: "Рабби, я забыл сжечь квасное, оно до сих пор лежит под моей кровлей". Как услышал это рабби Леви-Ицхак, начал сомневаться, но снова спросил: "А теперь скажи мне, рабби Хаим, как ты устроил Седер?" Тут, казалось, что-то промелькнуло в глазах этого человека, и, вздохнув, он сказал со смирением:

– Рабби, я скажу вам правду. Я слышал, что нельзя пить водку все восемь дней праздника, так что я выпил вчера утром столько, чтобы хватило на все дни, занемог и заснул. Потом разбудила меня жена и сказала: "Что ж ты не устраиваешь Седер, как все евреи?" Я сказал: "Чего ты от меня хочешь? Я человек темный, и отец мой был неучен, и я не знаю, что можно делать, а чего нельзя. Но вот что я знаю: отцы и матери наши были в плену у цыган*, и есть у нас Бог, который нас освободил. И смотри, мы снова в плену, но я знаю и говорю тебе, что Святой Благословенный и нас освободит". И тут я увидел: стоит стол, накрытый скатертью, сверкающий, как солнце, и на столе блюда с мацой, и яйцами, и прочими яствами, и бутылки, полные красного вина, и я ел мацу, и яйца, и пил вино, и жене дал есть и пить. Потом охватила меня радость, я поднял чашу к небу и сказал: "Смотри, Боже, эту чарку я пью за Твое здоровье! А Ты сойди к нам и искупи нас!" Так мы ели, и пили, и веселились перед Создателем. А потом я изнемог, лег и уснул.

* На иврите слово *"цоаним"* ("цыгане") происходит от слова Цоан – одного из названий древнего Египта.

ЕГО ФАМИЛИЯ

Фамилия рабби Леви-Ицхака была Дербармдигер (Милосердный), и так было записано в документах у начальства. Но получил он ее не от отца. Дело было так. Царь издал указ, что всякий человек должен добавить фамилию к своему имени, и так как евреи не исполняли этого, то посыльный бердичевского суда ходил из дома в дом, чтобы записывать фамилии против их воли. Когда он пришел к дому рабби Леви-Ицхака и спросил, какую фамилию тот изберет, посмотрел на него цаддик и сказал, не ответив на вопрос: "Держись свойств Святого Благословенного, как Он милосерд, будь и ты милосерден" *(Ойх ду а дербармдигер)*. Тотчас достал посыльный суда свой список и записал: имя – Леви-Ицхак, фамилия – Дербармдигер.

ИЗНУРИТЕЛЬНЫЙ ТРУД

Дошло до рабби Леви-Ицхака, что девушки, готовящие мацу, трудятся с утра до поздней ночи, как каторжные. Тотчас он возгласил в Бет-мидраше перед своей общиной: "Ненавистники Израиля клевещут на нас, будто мы печем мацу на христианской крови – нет, на еврейской крови мы печем ее!"

ТОРОПЛИВЫЙ

Как-то заметил рабби Леви-Ицхак человека, торопливо пробегавшего по улице. "Что ты так бежишь?" – спросил он его. "Ищу себе пропитание", – ответил тот. "А откуда ты знаешь, – продолжал спрашивать рабби, – что пропитание бежит впереди, так что надо за ним гнаться? Может, оно у тебя за спиной, и тебе надо лишь встать на месте и подождать, пока оно придет, а ты убегаешь от него".

ЛЖЕ-МЕССИИ

Некий безбожник утверждал перед Бердичевским рабби, что даже великие мудрецы древности, бывало, заблуждались; например, рабби Акива верил в Бар-Козиву* и провозглашал его Мессией.

Ответил Бердичевский рабби:

– Когда заболел единственный сын императора, один врач посоветовал пропитать едкой мазью полотно и обернуть в него больного. Другой врач противился этому, говоря, что мальчик слишком слаб и не вынесет сильных болей, вызываемых мазью. Третий советовал дать ему сонное зелье, а четвертый опасался, что зелье может повредить сердцу ребенка. И тогда пятый предложил, чтобы зелье давали лишь тогда, когда царевич проснется и почувствует боль – по одной ложке через несколько часов. Так и сделали.

– Когда увидел Господь, что болен дух Израиля, окутал его жгучей пеленой изгнания и навел на него притупляющий сон, чтобы он мог терпеть страдания. Но чтобы не было ему вреда, Он будит его каждые несколько часов надеждой с помощью лже-мессии и снова усыпляет, и так, пока не минет ночь и не явится Мессия истинный. Ради этого глаза мудрецов бывают иногда поражены слепотой.

РАНЬШЕ И ТЕПЕРЬ

Сказал Бердичевский рабби:

– Я вижу, что мир перевернулся. Раньше истина была разлита по всем улицам и площадям Израиля, и все говорили правду. Но когда приходили в дом молитвы, не боялись и солгать. Теперь все наоборот. На улицах и городских площадях все лгут, а в синагоге признают истину. Ибо раньше так велось

* Бар-Козива ("сын лжи") – имя, данное Бар-Кохбе его противниками.

в Израиле: правда и вера была светочем в пути, и когда приходили на рынок и торговали, то от души исполняли изречение: "Пусть будет твое "Да" справедливым и твое "Нет" праведным", и вся их торговля шла верно. Но когда приходили в Дом молитвы, били себя в грудь и восклицали: "Мы грешили, изменяли, грабили", и все это было ложью, ибо были верны перед Богом и перед людьми. Ныне все наоборот. В торговле лгут и обманывают, поэтому молитва их правдива.

РАББИ ЗУСЯ ИЗ АНИПОЛИ

О ПЕРВОМ ЧЕЛОВЕКЕ

Спросил рабби Зуся своего брата: "Любезный брат, написано в святых книгах, что души всех людей были заключены в душе Первого человека – Адама. Если так, то и мы были там, когда он ел плод с древа Познания. Не могу понять, как я позволил ему есть, как ты позволил ему есть?"

Ответил рабби Элимелех: "Мы были вынуждены, как и все. Ибо если бы он не съел, в нем навеки остался бы яд Змия, и он бы вечно думал: стоит мне лишь съесть плод сего древа, и вот я подобен Богу; стоит мне лишь съесть плод сего древа, и вот я подобен Богу".

РАББИ ЗУСЯ И ЕГО ЖЕНА

Жена рабби Зуси была сварлива и день за днем приставала к нему, чтобы он дал ей развод, и потому у него всегда было тяжко на сердце. Однажды ночью позвал ее и сказал: "Взгляни сюда!" И показал ей, что его подушка вся мокрая. Потом добавил:

– В Гемаре сказано: "Если кто разводится с пер-

вой женой – даже алтарь льет о нем слезы". От этих слез намокла подушка. А теперь, чего еще тебе надо? Хочешь ли еще развода?

С тех пор она замолчала. А замолчав, повеселела. А став веселой, стала доброй.

САМЫЙ ТРУДНЫЙ ВОПРОС

Незадолго до смерти сказал рабби Зуся:

– Если меня спросят, почему я не был Моисеем – я знаю, что ответить. Но если меня спросят, почему я не был Зусей – я ничего не смогу сказать.

РАББИ ЭЛИМЕЛЕХ ИЗ ЛЕЖАЙСКА

СКРЫТЫЙ СВЕТ

Сказал рабби Элимелех:

– До того, как душа приходит в этот мир, ее проводят по всем мирам. Наконец, ей показывают великий свет, который при сотворении мира освещал все, но когда извратил человек свой путь – был сокрыт от него. Зачем же показывают этот свет душе? Чтобы она стремилась постепенно приблизиться к нему в своей жизни на земле. И в тех, кто его достигает – в цаддиках, – он входит и снова освещает мир. Ради этого он сокрыт.

БОГ ПОЕТ

Написано: "Ибо лучшая песня – наш Бог".

Рабби Элимелех пояснил: "Хорошо, когда человек действует так, чтобы в нем пел Бог".

СУД ТОРЫ

Рассказывают:

– Император в Вене издал новый закон, еще более затрудняющий жизнь евреев Галиции. В то время пребывал в Бет-мидраше рабби Элимелеха ученый и прилежный человек по имени Файвл. Как-то ночью встал тот человек, вошел во внутренний покой цаддика и сказал: "Рабби, у меня к Всемогущему иск согласно Торе". Сказал и устрашился своих слов. Тотчас ответил ему рабби Элимелех: "Хорошо, но по ночам в суде не заседают".

На следующее утро приехали в Лежайск два цаддика, рабби Исраэль Кузницкий (Кожницкий) и рабби Яаков Ицхак Люблинский и остановились в доме рабби Элимелеха. После полуденной трапезы он послал за тем человеком и сказал ему: "Теперь изложи свой иск".– "Нет у меня больше сил говорить",– пробормотал Файвл.–"Я даю тебе силу". И вот Файвл заговорил:

– Законно ли, что мы обращены в слуг этого царства? Ведь сказал Господь, да будет Он благословен: "Ибо сыны Израиля – слуги Мои". И даже когда мы в чужих странах, Он может дать нам свободу служить Ему всюду, где мы живем.

Сказал рабби Элимелех: "Ответ Всевышнего мы знаем, ибо он записан в назидании Моисея и в словах Пророков. А теперь по закону обе стороны должны бы выйти из дома суда, чтобы судьи могли быть беспристрастны. Итак, выйди, рабби Файвл. А Тебя, Владыка Мира, мы не в силах выслать вон, ибо Славой Твоей полна вся земля, и без Твоего присутствия никто из нас не может прожить и единого мига; но знай, что и к Тебе мы будем беспристрастны". После этого сидели трое судей в суде молча с закрытыми глазами. Когда пришел час, позвали того человека, Файвла, в комнату и объявили ему решение суда, гласившее, что прав он.

В тот же час в Вене был отменен тот суровый закон.

РАББИ ШНЕУР-ЗАЛМАН ИЗ ЛЯД

НЕТ ВОЗВРАТА

Несколько лет после свадьбы жил рабби Залман, как водится, в доме тестя и ел за его столом. Но его аскетизм был чужд тестю и теще, и хотя они дивились учености зятя, но считали его безумным. Вначале приставали они к дочери, чтобы требовала развода, но та отказывалась, тогда удовлетворились они тем, что всячески затрудняли ему жизнь. Не давали свечей, и ему приходилось учиться у окна при свете луны; а в зимние ночи, когда он бодрствовал почти до зари, не топили печь, и он страдал от холода. Так продолжалось, пока не исполнилось ему двадцать лет, и тогда он отправился к Маггиду в Межерич.

Когда же стала шириться слава рабби Залмана, раскаялась теща в своих поступках и горько упрекала себя за все притеснения, что творили она и ее муж, который тем временем отошел в мир иной. Принялась она просить цаддика, чтобы вернулся и жил в ее доме, а она обеспечит его всем необходимым, и не будет ни в чем недостатка ни ему, ни хасидам его. Рабби Залман отклонил предложение, а так как женщина продолжала упрашивать его, сказал:

— Смотри, кому лучше, чем младенцу во чреве матери? Нет у него забот о пище и питье; горит над ним светоч, и он изучает Тору. Но когда выходит на свет, приходит ангел и ударяет его по устам, и он тотчас забывает все, чему научился. И, несмотря на это, если б мог человек вернуться, не захотел бы. Почему? Потому что вырос.

РАЗРЕШЕНИЕ

Рабби Залман сговорился с братом ехать к святому Маггиду в Межерич. Обратился к жене и просил ее отпустить его, и та согласилась на условии, что он обещает вернуться домой через полтора года. Еще до того скопила она для него тридцать рублей и теперь отдала ему деньги, а он купил лошадь и повозку. Но его брат уехал, не посоветовавшись с женой. Лишь доехали они до города Орши, лошадь упала и сдохла. "Это потому, что ты поехал без разрешения, – сказал рабби Залман брату. – Дан тебе знак свыше, что ты не должен идти таким путем. Так что вернись домой, а я пойду дальше и всем, что получу, поделюсь с тобой". Так они расстались, и рабби Залман пошел дальше пешком.

ВОСХОЖДЕНИЕ

Рассказал рабби Шнеур-Залман:

– До Межерича моя любовь к Господу и трепет перед ним проистекали от размышлений. В Межериче я взошел на следующую ступень, где само познание – это любовь и трепет.

Когда я в первый раз услышал, как сказал Маггид: "Мера доброты Господней – это наша любовь к Господу, а мера могущества Господня – это наш трепет пред Господом", я воспринял это как проповедь. Но потом я увидел, что это так: доброта Господня – это любовь к Господу, могущество Господне – это трепет пред Господом.

ЯЗЫК ПТИЦ

Когда молодой Залман пришел, во время второй поездки в Межерич, навестить рабби Пинхаса из Кор-

ца, тот предложил научить его языку птиц и языку пальм. Но он не захотел. "Человек должен понимать лишь то единственное, что ему положено", – сказал он.

В старости ехал рабби Шнеур-Залман со своим маленьким внуком среди полей и деревень. Всюду прыгали и щебетали птицы. Выглянул рабби из кареты. "Как быстро они говорят, – сказал он ребенку. – У них своя азбука. Нужно лишь хорошо слушать и хорошо схватывать, чтобы понять их язык".

О БОЛЬШОМ ПРИЛЕЖАНИИ

После кончины Маггида решил рабби Шнеур-Залман оставить Межерич. Пришел он попрощаться с сыном Маггида, рабби Авраамом Малахом, который учил его скрытой Торе. Сказал ему Малах, что хочет его проводить, и сел с ним в повозку. Когда выехали за городские ворота, сказал рабби Авраам вознице: "Стегай лошадей, пусть бегут так, чтоб забыли, что они лошади". Запали эти слова в сердце рабби Шнеура-Залмана. "Пока научусь так же служить Господу, пройдет немало времени", – сказал он и остался в Межериче еще на год.

ВНЕ ВРЕМЕНИ

Рабби Шнеур-Залман рассказал своим хасидам:

– Как-то под вечер шел я по улице и увидел непотребную вещь. Огорчился, что не уберег своих глаз. Встал, повернулся лицом к стене и горько заплакал. Когда отвернулся от стены, увидел, что уже стемнело, и прошел срок вечерней молитвы *(минха)*. Но тотчас я нашел выход: отвлекся от времени и совершил вечернюю молитву.

ИСПУГ

Когда впервые приехали к нему хасиды и он, взглянув в окно, увидел приближавшихся к дому людей, то испугался и сказал: "Чего они от меня хотят? Зачем идут ко мне? Что во мне нашли?" Жена ответила ему: "Успокойся, не к тебе они идут, а хотят послушать твои рассказы о Святом Маггиде, под сенью которого ты пребывал". – "Если так, хорошо, – сказал он и успокоился, – расскажу им, расскажу". Но когда начал рассказывать, не смог более удержать в себе свое учение.

ВОПРОС И ОТВЕТ

Обратился рабби к ученику, который только что к нему поступил, и спросил его:

– Моше, что такое Бог?

Ученик молчал.

Учитель спросил во второй и в третий раз.

– Отчего же ты молчишь?

– Потому что не знаю.

– А я, разве я знаю? – сказал рабби. -- Но я вынужден говорить, ибо дело обстоит так, что я поневоле должен сказать: Он существует явственно, а кроме Него, ничто не существует явственно, вот что такое Он.

ОБДУМАННОСТЬ

Как-то пришел к рабби Залману один из *митнагдим* (противников) и стал задавать ему всякие вопросы. Под конец захотел он узнать, отчего в дверях стоит служитель и не дает людям входить к Раву в любое время. Обхватил Рав в раздумье голову руками и лишь спустя некоторое время сказал: "Го-

лова и тело едины, но все же надо иначе покрывать голову и особенно беречь". *Митнагед* удовлетворился этим и ушел. Но сын цаддика был недоволен. "Дать такой ответ, – сказал он, – можно было и не раздумывая так долго". Ответил Рав:

– Когда говорил Корей Моисею: "Вот вся община, все святы, и среди них Господь, зачем же возноситесь над народом Господним?" – выслушал Моисей и потупился. И не сразу ответил Корею. Отчего? То, что он сказал, он мог сказать тотчас. Но Моисей подумал: а вдруг эти слова – свыше и Корей – лишь посланец, как же могу отвечать ему? Оттого потупил глаза и стал размышлять, не стремится ли он и вправду вознестись над другим? Когда же убедился, что нет у него такого желания (как о том свидетельствует Тора: "А этот человек, Моисей, скромнее всех людей"), то понял, что Корей не послан к нему, и смог ответить.

О МЕССИИ

Кто-то спросил рабби в шутку: "Будет ли Мессия хасид или *митнагед*?"

– Думаю, что *митнагед*, – ответил он, – ибо если он будет хасид, *митнагдим* в него не поверят. Но хасиды поверят, кем бы он ни был.

РАББИ ИСРАЭЛЬ ИЗ КОЖНИЦ (МАГГИД ИЗ КОЖНИЦ)

УЧЕНЬЕ МАЛЬЧИКА

Когда Исраэлю было семь лет, он днем учился в иешиве, а к ночи ходил в Бет-мидраш и учился там самостоятельно. В первую ночь Ханукки отец

не разрешал ему идти в Бет-мидраш, так как опасался, что он будет играть с ребятами в записки, как водится в этот праздник. Но так как дома не было у них ни книги, ни свечи, то отец все же отпустил его, взяв с него обещание, что он останется в Бет-мидраше только пока горит трехгрошовая свеча. И вот то ли потому, что в Бет-мидраше горели другие свечи, или, как рассказывают хасиды, оттого, что ангелы, наслаждаясь ученьем мальчика, чудесным образом продлили жизнь трехгрошовой свечи, случилось так, что он оставался в Бет-мидраше дольше, чем предполагалось. Когда же он пришел домой, отец побил его до крови. "Неужели рабби, – спрашивали Маггида, когда он рассказывал это в старости, – не сказал своему отцу, что все время учился без перерыва?" – "Конечно, я мог ему это сказать, – отвечал он, – и отец поверил бы мне, так как знал, что я не умею лгать, но разве можно человеку использовать славу Торы, чтобы спасти себя?"

О БОЛЬНОМ СЫНЕ

Когда заболел его младший, любимый сын и врачи отчаялись спасти его жизнь, сидел Маггид из Кожниц всю ночь и забыл обо всем, кроме своего горя. Но когда пришло время утренней молитвы, сказал:

– Написано: "И оставила мальчика ради одной из бесед"*. Беседы, беседы, великое собеседование молитвы! Ради слов одной молитвы, чтобы звучала радостно!

Когда услышал об этом рабби Леви-Ицхак, живший тогда в соседнем городе Желихове, пошел он к микве и окунулся со святым помыслом изменить намерение Маггида, чтобы тот помолился во спасение сына.

* Так рабби Исраэль толкует стих из истории Агари (Бытие 21:15), обычно переводимый: "И оставила мальчика под одним из кустов", основываясь на двояком значении слова *сихим*: "кусты" и "беседы".

И действительно, пока Маггид стоял и молился, изменилось его настроение, и он с великим воодушевлением помолился об исцелении сына.

В этот миг, как рассказывают хасиды, исцелился не только маленький Моше, сын Маггида, но и все больные дети в округе.

ЧЕРНЫЙ ОГОНЬ

Маггид из Кожниц каждый год ездил на могилу своего отца в город Апта. Однажды, когда он был там, пришли к нему главы общин и просили сказать субботнюю проповедь в синагоге, как он это сделал в прошлом году. "Разве возымела действие, – спросил он, – проповедь, которую я сказал в прошлом году?" В смущении вышли те люди, и уныние охватило всю общину. Перед гостиницей Маггида собралось много народу, и все стояли молча. И вот подошел один ремесленник, вошел в комнату Маггида и обратился к нему:

– Рабби сказал, что его прошлогодняя проповедь не возымела никакого действия. Но это не так. Слышал я тогда от рабби, что каждый сын Израиля должен исполнять слова Псалма: "Представляю Господа пред собой всегда". С тех пор у меня перед глазами стоит нечто в черном огне на огне белом.

– Если так, – ответил Маггид, – пойду и скажу проповедь.

ОТВЕРГНУТАЯ

Одна женщина, плача, жаловалась Маггиду из Кожниц, что муж охладел к ней и зовет ее уродиной. "А может быть, ты и впрямь некрасива?" – сказал рабби Исраэль. "Рабби! – вскричала женщина. – Разве на свадьбе я не казалась ему красивой и желанной? Отчего ж теперь я стала немила?" Тотчас дрожь

охватила Маггида, и он с трудом смог утешить женщину, обещав помолиться о том, чтобы Бог вернул ей сердце мужа. Когда она ушла, Маггид сказал:

– Вспомни эту женщину, Владыка мира, и вспомни общину Израилеву. Когда сказала община у горы Синая: "Сделаем и будем послушны", Ты приблизил ее и обручился с ней, и разве не была она красива и желанна в Твоих очах? Отчего ж теперь мы стали немилы?

ПИЩА БОГАЧА

К Маггиду из Кожниц пришел один богач.

– Что ты обычно ешь? – спросил Маггид.

– Я довольствуюсь малым, – отвечал богач, – хлеб с солью и вода – вот и вся моя пища.

– Что это взбрело тебе на ум? – упрекнул его Маггид. – Ты должен есть жаркое и пить мед, как все богачи.

И не отпустил его, пока тот не пообещал поступать отныне так.

Когда же он ушел, хасиды спросили Маггида о причине этих странных слов.

– Если он будет есть мясо, – ответил Маггид, – он поймет, что бедняку нужен хлеб. Пока же он, богач, ест хлеб, он полагает, что бедняк может питаться камнями.

ВСЕ В ПОРЯДКЕ

Рассказывают:

– Однажды женщина пришла к Маггиду из Кожниц и попросила у него денег на свадьбу дочери. "Что я могу тебе дать? – ответил Маггид. – Разве что лихорадку". Женщина ушла, огорченная. На другой день пришла зажиточная полячка и пожаловалась Маггиду, что уже целый год мучает ее лихорадка, и врачи

не могут облегчить ее страданий. "Лихорадка? – спросил Маггид. – Целый год? Исцеление будет стоить тебе пятьсот злотых". Женщина отсчитала деньги и уехала домой здоровая. А Маггид послал за матерью невесты и отдал ей деньги.

"Теперь все в порядке", – сказал он.

ИСПЫТАНИЕ

Рассказывают:

– Князь Адам Чарторыйский, друг и советник царя Александра, долгие годы оставаясь бездетным, обратился к Маггиду из Кожниц с просьбой помолиться за него; молитва подействовала, и у князя родился сын. На крестинах отец рассказал, как было дело. Его брат, у которого тоже был сын, уже юноша, посмеялся над таким суеверием. "Давай съездим к твоему чудотворцу, – предложил он, – и я докажу тебе, что он не отличит правой руки от левой". Поехали вместе в Кожниц, который был рядом. "Я прошу господина, – сказал брат Адама Маггиду, – помолиться за моего больного сына". Маггид склонил голову и молчал. "Согласен ли господин сделать это?" – спросил тот. Маггид поднял голову. "Поезжай, – сказал он, и все увидели, что от волнения он с трудом выговаривает слова, – поезжай скорей, может, еще застанешь его живым". – "Ну, разве я не говорил тебе?" – засмеялся вельможа, выйдя от Маггида. Адам молчал. Приехав домой, они узнали, что юноша умер.

ЗАПЕКАНКА

Однажды пришел к Маггиду из Кожниц человек из простонародья и сказал, что хочет развестись с женой. "Почему?" – спросил Маггид.

– Всю неделю, – ответил тот, – я тяжело рабо-

таю и очень устаю, а потому в субботу я хочу получить удовольствие. И вот за субботним обедом жена подает сначала рыбу, потом лук и чолнт*, и когда доходит очередь до запеканки, я уже сыт и не нахожу в ней никакого вкуса, и весь мой труд пропадает даром! Сколько раз я просил жену, чтобы она подавала запеканку сразу после киддуша. Но нет и нет! Таков, говорит, был обычай в доме ее отца, а обычай, говорит, нельзя менять.

Повернулся Маггид к женщине.

– Готовь с этих пор, – сказал он, – две запеканки, одну подавай на стол сразу после *киддуш-рабба*, а другую к концу обеда, как водится.

С этим согласились и муж и жена и радостно распрощались с ним. В тот же день обратился Маггид к своей жене:

– Готовь с этих пор, – сказал он, – две запеканки, одну подавай на стол сразу после *киддуш-рабба*, а другую – в конце обеда.

С тех пор пошел обычай в доме Маггида и у детей его остался: есть запеканку после *киддуш-рабба*, и называлась эта запеканка "мир в доме".

ДУША МУЗЫКАНТА

Рассказывают:

– В полночь проник в комнату Маггида рыдающий голос: "Святой Исраэль, сжалься над несчастной душой, блуждающей уже десять лет в мире хаоса". – "Кто ты? – спросил Маггид. – И чем занимался, когда жил на земле?" – "Я был музыкантом, – ответил голос, – играл на цимбалах и грешил, как все бродячие музыканты". – "А кто послал тебя ко мне?" Голос вздохнул: "Ведь это я играл на свадьбе рабби, а рабби хвалил меня и хотел слушать снова и снова, и я играл мелодию за мелодией, чтоб угодить рабби". –

* Чолнт – еврейское блюдо.

"Помнишь ли ты еще ту мелодию, что играл, когда меня вели к балдахину?" Голос спел ту мелодию. "В следующую субботу придет твое искупление", – сказал Маггид.

В следующую субботнюю ночь пел Маггид пред амвоном "Иди, мой друг, к невесте" на мотив, которого никто не знал и певцы не умели повторить.

РАББИ ЯАКОВ-ИЦХАК ИЗ ЛЮБЛИНА (ПРОВИДЕЦ)

СТАРЫЙ УЧИТЕЛЬ

Как-то ехал рабби Яаков-Ицхак со своими учениками и друзьями в дальний город. Настала пятница, а доехали они лишь до развилки дорог. Спросил возница, куда свернуть. Рабби не знал и сказал: "Опусти вожжи, и пусть лошади идут, куда хотят". Спустя некоторое время увидели они дома, но скоро поняли, что это не тот город, куда они направлялись. "Больше я не рабби", – сказал Провидец. "Что ж мы будем делать? – спрашивали ученики. – Как достанем пищу для субботней трапезы и где найдем ночлег, если нельзя открыть, что он рабби?" Денег при них не было, ибо у рабби никогда не залеживалось ни гроша из приношений, – он тотчас раздавал их неимущим. "Пойдем в синагогу, – сказал рабби, – там кто-нибудь пригласит нас на субботу". Так и сделали. Но рабби так долго молился, что синагога опустела. Когда он огляделся, лишь один восьмидесятилетний старец сидел на скамье. Спросил его старик: "Куда пойдешь встречать субботу?" – "Не знаю", – ответил он. "Иди в гостиницу, – сказал старик, – а после я соберу денег, чтобы оплатить хозяину расходы". – "В гостинице, – возразил рабби Яаков-Ицхак, – я не могу встречать субботу, ибо там не произносят благословения над свечами". Старик сказал, колеблясь: "У ме-

ня дома есть лишь немного вина и хлеба для меня и моей жены". – "Я не обжора и не пьяница", – ответил Провидец. Придя домой, старик произнес кидуш, а рабби повторил за ним. Спросил старик: "Откуда ты?"–"Из Люблина". –"Не знаешь ли ты его?" – "Я всегда при нем". Тотчас попросил старик дрожащим голосом: "Расскажи мне что-нибудь о нем". – "Почему ты хочешь слышать о нем?" – спросил цаддик. "В молодости я был помощником учителя, – рассказал старик, – и он был одним из детей, за которыми я должен был наблюдать. Он не отличался тогда особыми способностями. А потом я услышал, что он стал великим цаддиком. С тех пор я постился один день каждую неделю, чтобы удостоиться увидеть его. Ведь я слишком беден, чтобы поехать в Люблин, и слишком слаб, чтобы идти пешком". – "Помнишь ли ты еще что-нибудь о том времени?" – спросил рабби. "Каждый день мне приходилось его искать, когда нужно было идти молиться, и никогда я не мог найти его. Час спустя он появлялся, и я бил его. Однажды я выследил его и пошел за ним. И вот я увидел, что он сидит в муравьиной куче и кричит: "Слушай, Израиль, Господь Бог наш, Господь един!" С тех пор я не наказывал его больше".

Тут понял рабби Яаков-Ицхак, отчего привезли его лошади в этот город. "Это я", – сказал он.

Как услышал это старик, упал без чувств, и с большим трудом удалось привести его в себя.

На исходе субботы цаддик с учениками покинул город, а старик провожал его до тех пор, пока не выбился из сил, и лишь тогда повернул обратно. Придя домой, он лег и умер. Тем временем цаддик со своими людьми сидел на деревенском постоялом дворе за трапезой "проводов Царицы". После трапезы встал он и сказал: "Вернемся в город проводить старца в последний путь".

СИЛА ВИДЕНИЯ

Хасиды рассказывают:

– Когда была создана душа Провидца из Люблина, ей была дана способность видеть мир из конца в конец. Но так как ей пришлось наблюдать много зла, то попросила она, чтобы у нее отняли это свойство. Потому ограничили силу ее видения четырьмястами верст.

В юности Провидец семь лет не открывал глаз, кроме как во время молитвы и учения, чтобы не видеть непотребных вещей. Оттого стали его глаза слабыми и близорукими.

Но когда он смотрел на человека или читал записку с его просьбой, то видел его душу вплоть до ее пребывания в первом человеке Адаме, знал, произошла она от Авеля или Каина, сколько перевоплощений прошла она в мире и что делала в каждом из них, сколько грешила и раскаивалась, в каком проступке замешана и в какой заповеди устояла.

Когда он посетил рабби Мордехая из Несхижа, они говорили об этом свойстве. Сказал Люблинский рабби: "Я вижу все, что человек сделал и что делает – и это уменьшает мою любовь к Израилю. Поэтому я прошу Всевышнего лишить меня этой способности". – "О том, что решено на Небесах, – ответил Несхижский рабби, – сказано в Гемаре: "Бог дарит, не отвешивая".

*СИЛА ХАСИДСКОГО МИНЬЯНА**

Один молодой человек тайком ушел от жены и родителей, чтобы провести праздник Шавуот у Люблинского рабби, и прибыл к нему в дом. Взглянул на него рабби и велел тотчас ехать обратно, чтобы успеть

* Миньян – собрание (не менее десяти взрослых мужчин) для отправления публичной молитвы и некоторых обрядов.

домой к празднику. Умолял его юноша, но безуспешно, и пришлось ему, смущенному духом, отправиться обратно. По пути, заночевал он в гостинице, но не мог заснуть. В той же гостинице остановилось несколько хасидов, направлявшихся к Люблинскому рабби. Услышав, как молодой человек, лежа на лавке, ворочается и вздыхает, они спросили, что с ним случилось, и он рассказал им. Тотчас принесли водки, налили себе и ему и выпили за здоровье друг друга и его. И каждый пожал ему руку. Наконец сказали: "Не возвращайся домой, пойдем с нами в Люблин, и не беспокойся ни о чем". До самого утра сидели они и пили, потом вместе помолились, выпили еще раз друг за друга и за юношу, приняли его в свою компанию и поехали в Люблин. Там сразу пошли они получить благословение рабби. Взглянул цаддик в лицо молодого человека и долго молчал. Потом спросил его: "Где ты был? Что случилось?" Когда тот рассказал ему все, сказал Провидец: "Было тебе суждено умереть в этот праздник, но приговор отменен. Что не под силу никакому цаддику, то под силу десяти хасидам".

КРОВАТЬ

Известно, что когда Люблинский рабби гостил в чужом доме и лежал не в своей постели, ему не спалось. Услышал рабби Иосл из Устилы, что цаддик вскоре прибудет в его город, позвал праведного и богобоязненного столяра и велел ему сделать кровать из лучшего дерева, мягкую и удобную. Окунулся столяр в микву и целиком сосредоточился на работе. Удалась кровать на славу. Когда снизошел цаддик к просьбе рабби Иосла и остановился в его доме, привел хозяин гостя в спальню, где стояла новая кровать, застланная мягкими перинами и дорогими свежими одеялами. Но с горьким удивлением заметил хозяин, что цаддик вздыхает на постели

и не может уснуть. Смущенный, постоял он некоторое время, и, наконец, решился и предложил рабби, чтобы тот лег в его постель. Лег Люблинский рабби на новое место, тотчас сомкнул глаза и спокойно уснул. На следующий день набрался рабби Иосл смелости и спросил цаддика, какой недостаток нашел он в кровати, сделанной богобоязненным и добросовестным столяром. Ответил цаддик:

– Человек он хороший, и работа его хороша; но он делал ее в "Девять дней"*, а так как он благочестив, то непрестанно оплакивал разрушение Храма, и пристала скорбь к его изделию. Поднимается она и терзает того, кто лежит на кровати.

ОЧИЩЕНИЕ ДУШИ

Сказал рабби Нафтали из Ропчиц:

– Свидетельствую о моем учителе, рабби Ицикле из Люблина: когда приходил к нему хасид впервые, вынимал он его душу, очищал ее, удалял с нее всякое пятно и ржавчину и возвращал ее обратно такой, какой была в час рождения.

ТАШЛИХ

Однажды опоздал рабби Нафтали пойти со своим учителем, Люблинским рабби, к реке совершить *Ташлих***. Рабби со своими людьми уже возвращался домой, когда увидели они Нафтали, бегущего к реке. "Куда ты так бежишь? – спросил его один. – Разве ты не видишь, что рабби уже идет домой? Какая теперь разница, придешь ты немного раньше или позже?" –

* Девять дней – дни траура и скорби по поводу разрушения Храма, предшествующие посту Девятого ава.

** Ташлих – обряд символического сбрасывания грехов в воду. Совершается в первый день Рош ха-Шана и сопровождается чтением псалмов Давида.

"Я хочу, – ответил тот, – успеть подобрать хоть немного грехов, которые рабби сбросил в воду, чтобы сохранить их в сердце".

ПРОСВЕТЛЕНИЕ

Как-то сказал Люблинский рабби:

– Удивительно! Приходят ко мне люди мрачные и унылые, а уезжают от меня просветленные, хотя сам я, – он хотел сказать "погружен в уныние", но остановился и сказал: – мрачен и не даю света.

ПРЕПЯТСТВИЕ

Однажды рабби Яаков-Ицхак в полной уверенности ждал прихода Искупителя в том же году. Когда год прошел, сказал он одному из своих учеников:

– Простые люди покаялись, с их стороны нет препятствия. Препятствие – со стороны людей, вознесшихся высоко, не способных смириться; они, понятно, не могут покаяться.

СВЕТЛОЕ ИМЯ

Несколько хасидов приехали в Люблин. Когда собрались идти к рабби, попросил у них возница, чтобы вместе с прочими записками поднесли и записку с его именем, пусть рабби помянет его добром. Взяли у него записку и сделали, как он просил. Когда рабби прочел записку, сказал: "Как светится имя этого человека!" Удивились хасиды: ведь то был человек простой и темный, и никогда не видели его за каким-либо особенным делом. "Его душа, – продолжал рабби, – сейчас сияет передо мной, как яркий свет". Тотчас пошли хасиды искать возницу, но не нашли его в гостинице. Пошли по улицам;

и вот идет им навстречу веселая компания, впереди -- музыканты с цимбалами и бубнами, за ними – пляшущий и рукоплещущий народ, а в середине – тот извозчик ликует и веселится больше всех. На их вопрос сказал он:

– Когда вы ушли, я подумал: пойду-ка, поищу немножко радости. Бродил я по городу, и вот слышу громкую музыку, что несется из одного дома. Вошел внутрь и вижу, что там – свадьба двух сироток. Я пил и пел, и веселился с ними. Но потом вышла ссора и неурядица, так как у невесты не было денег купить таллит жениху, как водится. И чуть было не расторгли помолвку. И стало мне досадно, не мог я видеть, как срамят невесту, достал из кармана кошель и нашел там ровно столько, чтобы купить таллит. Оттого я и радуюсь.

СУД ТОРЫ

Сказал рабби Яаков-Ицхак одному из учеников, рабби Хешелу из Комарны: "Отчего ты не заходишь к городскому раввину? Хорошо сделаешь, если будешь к нему захаживать". Удивило это ученика, так как Люблинский раввин, прозванный "Железной головой", был ярым противником хасидизма; но он послушался учителя и с тех пор стал приходить в дом раввина на вечернюю молитву *(минха)*. Раввин принимал его приветливо.

Однажды после вечерней молитвы явились к раввину два человека на Суд Торы и изложили свои претензии. Когда их услали на улицу и стали разбирать дело, один судья утверждал, что прав истец, но прочие встали на сторону ответчика; решающий голос был за "Железной головой". Рабби Хешел сидел и внимательно слушал тяжбу; ему было ясно, что прав истец, но он был смущен, видя, что раввин склоняется на сторону ответчика. Он не знал, что делать, но и промолчать не мог. Наконец он вспомнил изре-

чение Тосефты, подтверждавшее его правоту. Взял он Гемару, подошел к раввину и попросил, чтобы тот растолковал ему смысл этого места в Тосефте. "Железная голова" сердито возразил: "Сейчас не время для этого". Но рабби Хешел так настаивал, что тот все же заглянул в Гемару. Побледнел раввин и сказал, что даст объяснение завтра, и отослал вопрошавшего. На следующий день рабби Хешел пришел узнать решение суда, и сказали ему, что истец выиграл дело. Вечером объявил ему Провидец:

– Больше нет тебе нужды ходить к раввину. – Когда ученик посмотрел на него удивленно, он добавил: – Девяносто девять раз жили эти двое, истец и ответчик, на земле, и всегда суд кончался не так как следует, и не было обеим душам искупления. Потому и пришлось мне послать тебя помочь им.

НЕ ВЕРЬ

Люблинский рабби говорил:

– Если скажут тебе великие мужи Израиля, что ты праведник, не верь. Даже если явится тебе Элияху, поминаемый к добру, и ангел небесный и скажут, что ты праведник, не верь. И даже если Сам Бесконечный, Благословен Он и Имя Его, скажет тебе, что ты праведник, имей в виду, что это относится только к данному моменту, но не к следующему.

ПУТЬ

Однажды подошел рабби Дов-Бер из Радошиц к своему учителю, Провидцу из Люблина, и попросил его: "Да научит нас учитель общему для всех пути служения Творцу!" Ответил цаддик:

– Ты не можешь сказать человеку, по какому пути ему идти. Есть много путей, ведущих к Господу. Есть люди, что служат Господу изучением Торы,

а есть такие, что служат Ему молитвой. Один служит Ему постом, а другой – едой и питьем. Каждый должен сам знать, на какой путь влечет его сердце, и этот путь избрать всецело.

ИСТИНА

Один ученик Провидца спросил учителя:

– Учил нас рабби: если человек познает себя и сумеет дать перед самим собой правдивый отчет, этим достигнет он многого. Как говорят люди: "Счет – половина уплаты". Как это понимать?

– Когда на товар, провозимый через границу, – сказал цаддик, – ставят царское клеймо, тем самым он утверждается. Тот же закон справедлив и для человека, познавшего свою суть и давшего своей душе правдивый отчет: истина – печать Святого Благословенного, стоит на нем, и он утвержден.

НЕПОСЛУШНАЯ РУКА

Люблинского рабби спросили:

– Почему сказано вначале: "И послал Авраам свою руку", а потом: "и взял нож"? Не излишни ли первые слова?

Рабби ответил:

– Все силы и помыслы свои Авраам посвятил тому, чтобы не совершать ничего против воли Господа Благословенного. И вот, когда повелел ему Господь принести в жертву сына, он полагал, что ему надлежит заколоть его. Но так как не мог он ничего делать против воли Господа, рука отказалась повиноваться ему и взять нож, ибо не в том была воля Господня. Пересилил себя Авраам и послал свою руку, то есть сделал ее посланцем. И оттого, что он сделал так, она взяла нож.

ГРЕХ И ТОСКА

Один хасид жаловался Провидцу из Люблина, что его мучают дурные страсти, и это ввергает его в тоску. Сказал ему рабби:

– Больше всего остерегайся тоски, ибо она хуже и опаснее греха. Злая сила будит в человеке страсти не затем, чтобы ввести его в грех, а затем, чтобы охватила его тоска.

НЕЧЕСТИВЕЦ И ПРАВЕДНИК

Сказал Провидец из Люблина:

– Лучше нечестивец, сознающий свой грех, чем праведник, сознающий свою праведность. А если нечестивцы считают себя праведниками, о таких сказано: "Даже у адских врат не каются". Ибо полагают, что их ведут в ад, чтоб они искупили томящиеся там души.

ЛОСКУТНОЕ ОДЕЯЛО

Вот что случилось с одним из хасидов Провидца из Люблина. Однажды он постился от субботы до субботы. В канун субботы почувствовал он такую страшную жажду, что едва не умер. И тотчас увидел он колодец, подошел и хотел напиться. Но тут подумал, что, не желая потерпеть какой-то час, оставшийся до наступления субботы, он губит весь недельный пост. Поборол он свое желание, не стал пить и отошел от колодца. И тут возгордился он оттого, что устоял перед искушением. Осознав это, он решил: лучше я пойду и напьюсь, чем поддамся гордости. Пошел обратно к колодцу. Когда нагнулся, чтоб зачерпнуть воды, жажда вдруг прошла. С наступлением субботы вошел он в дом учителя. Но не успел

еще переступить порога комнаты, как обратился к нему Провидец с укором: "Лоскутное одеяло!"

ПОСТОРОННИЕ МЫСЛИ

Один человек просил Провидца из Люблина избавить его от посторонних мыслей, мешающих ему во время молитвы. Рабби посоветовал ему, как себя вести, но тот продолжал приставать. Наконец сказал рабби:

– Не знаю, отчего ты жалуешься на посторонние мысли. Тому, у кого в сердце святые помыслы, нечистые мысли чужды, оттого-то и называют их посторонними. Но если эти мысли для тебя привычны и всегда с тобой – кому ты хочешь их приписать?

БЛАГОСЛОВИТЬ ЗЛО

Один хасид спросил Провидца из Люблина:

– Изречение Мишны "Человек должен благословить зло" дополняется Гемарой: "Должен принять с радостью". Но как можно радоваться злу?

– Как ты, – ответил цаддик, – не понимаешь слов Гемары, так я не понимаю слов Мишны. Разве существует зло?

РАББИ ШАЛОМ-ШАХНА ИЗ ПОГРЕБИЩА

ПУТИ НЕХАРДЕИ

Сказал рабби Шалом:

– Шмуэль говорил, что пути небесные ясны ему, как тропы его родного города Нехардеи. Однако если бы пути нашего города были столь же ясны нам,

как пути небесные! Ибо озарить скрытую божественную жизнь в этом низменном мире куда труднее, чем в том, ином.

РАББИ ИСРАЭЛЬ ИЗ РУЖИНА

НОВОЕ НЕБО

В детстве устроил себе рабби Исраэль из Ружина, сын рабби Шалома-Шахны, маленький садик и играл там, как все дети. Однажды под вечер накануне субботы увидел его старший брат, рабби Авраам, и спросил, отчего не прекращает он игры. Мальчик ответил: "Еще не настала суббота". – "Откуда ты знаешь?" – спросил Авраам. "Когда приходит суббота, – ответил тот, – открывается новое небо, а пока этого нет".

НА ЗЕМЛЕ

Когда Савранский рабби навестил рабби Исраэля из Ружина, чтобы помириться с ним, спросил его Ружинский рабби: "Считает ли почтенный рабби, что может быть на свете праведник, преданный Богу и никогда не отступающий от него?" Тот ответил, как человек, стремящийся скрыть сомнение: "Возможно". Сказал Ружинский рабби: "Таков был мой дед рабби Авраам, прозванный Ангелом". Но Савранский рабби ответил: "Воистину, недолго прожил он на земле". Сказал Ружинский рабби: "Таков был отец мой, рабби Шалом". И снова ответил Савранский рабби: "Воистину, и он недолго прожил на земле". Возразил ему Ружинский рабби: "Зачем говорит почтенный рабби о днях и годах? Разве он считает, что они пришли на землю, чтоб засохнуть на ней? Они пришли, исполнили свое дело и вернулись".

КРОВЛЯ

Львовский раввин Яаков Орнштейн был противником хасидов. Когда навестил его Ружинский рабби, раввин подумал, что он, конечно, будет высказывать глубокие толкования Торы, чтобы показать хасидскую ученость. Но цаддик спросил лишь:

– Из чего сделаны кровли во Львове?

– Из жести, – ответил раввин.

– А почему именно из жести?

– Чтоб защитить дома от пожаров.

– Если так, можно делать и черепичные, – сказал рабби Исраэль и распрощался с ним.

Когда рабби Исраэль ушел, засмеялся раввин и воскликнул: "Итак, вот человек, к которому с раннего утра спешит столько людей!"

Спустя несколько дней прибыл во Львов рабби Меир из Премышлян, чтобы встретиться со своим другом, Ружинским рабби, но уже не застал его. Рассказали ему о разговоре в доме раввина. Загорелось лицо рабби Меира, и он сказал:

– Воистину черепичной должна быть кровля, а сердце человека, хранящего общину, должно трепетать от любой беды, но не сгорать в огне и не гнуться под ветром; здесь же все – из жести.

КТО ДОСТОИН ЗВАТЬСЯ ЧЕЛОВЕКОМ

О написанном "Человек из вас тот, кто приносит жертву" сказал Ружинский рабби:

– Кто приносит себя в жертву Господу Благословенному, достоин имени человека.

ИСТИННЫЙ АЛТАРЬ

О написанном "Алтарь земляной сделай Мне,.. а если алтарь каменный сделаешь Мне, не строй из камней тесаных, ибо, подняв на них тесло свое, осквернишь их" сказал Ружинский рабби:

– Алтарь земляной, угодный Господу Благословенному, – это алтарь безмолвный*. А если построишь алтарь из слов, не обтесывай и не шлифуй их, ибо заносчивым искусством ты осквернишь его.

СЛОМИТЬ ДУРНЫЕ СВОЙСТВА

Один молодой человек подал Ружинскому рабби записку, в которой просил, чтобы Господь помог ему победить свои дурные наклонности. Заглянул рабби в записку и засмеялся:

– Ты хочешь переломить себя? Спину и чресла сломаешь, а себя не переломишь. Молись, учись, работай серьезно, и тогда зло само оставит тебя.

СВЯТОЙ БЛАГОСЛОВЕННЫЙ И ВЕСЕЛЬЕ

О написанном "И если забудешь Господа Бога твоего" сказал рабби из Ружина:

– Известно, что всюду, где в Святом Писании говорится "ве-хая", это означает радость**. То же и здесь. Нам сказано: "Если забудешь веселье и впадешь в тоску, то забудешь Господа твоего". Ибо написано: "Сила и ликование там, где Он".

* Игра слов: *адама* (земля) – *дмама* (молчание).

** Видимо, рабби Исраэль толкует слово "ве-хая" ("и будет") в начале этой фразы как междометие, выражающее радость.

РЕБЕНОК ДУМАЕТ ОБ ОТЦЕ

Сказал рабби из Ружина:

– В некоторых молитвенниках написано не "Дай нам возлечь, Господи Боже наш", а "Дай нам возлечь, Отче наш". Ибо если человек думает о Господе, как о Боге, слава которого заполняет всю землю, и нет места, свободного от Него, то стесняется лечь перед Ним в постель и дать отдых своему телу. Но если он думает о Господе, как об Отце, то может лечь, как невинное дитя под кровом отца, ибо отец защищает и охраняет сына. Так же, как мы молимся: "Простри над нами Твой мирный шатер".

ИДТИ СО СВОИМ СВЕТИЛЬНИКОМ

Один молодой рабби жаловался рабби из Ружина:

– В часы, когда я предаюсь ученью, я чувствую жизнь и свет, но лишь кончаю учиться, тотчас все исчезает. Что мне делать?

Ответил Ружинский рабби:

– Представь себе двоих, идущих темной ночью по лесу, и один из них несет фонарь; но вот доходят они до развилки дорог и направляются в разные стороны, и тот, у кого не было фонаря, вынужден пробираться ощупью. Но, если человек несет собственный светоч, ему нечего бояться тьмы.

ДУХ СВЯТОСТИ

Спросили Ружинского рабби:

– Что значит, когда говорят о человеке, что в нем "дух святости"?

Ответил рабби:

– Если есть в человеке дух и он не оскверняет его, это и зовется духом святости.

ВДАЛЕКЕ

Спросили Ружинского рабби:

– Написано: "И увидел то народ, и отодвинулись, и встали вдали". Что это значит? Ведь вся земля полна Преславным! Как же можно встать вдали от Него?

Рабби пояснил:

– Чудеса предназначены для маловерных. Когда увидел Израиль, что Святой Благословенный идет вершить чудеса, поняли, что они еще далеки, и смутились, и поставили себя вдали, как и надлежало им пока быть, но всем сердцем жаждали совершенной веры.

РАСХОЖДЕНИЕ ВО ИМЯ НЕБЕС

Сказал рабби из Ружина:

– Когда хасиды видят, что мнение одного рабби расходится с мнением другого, каждый принимает сторону своего учителя и отдаляются друг от друга. Но в действительности лишь цаддики имеют право на расхождение, так как это – расхождение во имя Небес. Сказано в Гемаре: "Каково расхождение во имя Небес? Расхождение Шаммая и Гиллеля". Не сказано – школы Шаммая и школы Гиллеля. Ибо лишь между учителями, а не между учениками бывает расхождение во имя Небес.

ОБРАТИСЬ, ИЗРАИЛЬ

Сказал рабби Исраэль из Ружина в субботу, когда читают "Обратись, Израиль":

– Хошеа говорит: "Обратись, Израиль, до Господа Бога твоего". Это сказано всему миру и всем творениям в небесах и на земле. Ибо все, что создано, внизу и вверху, и все слуги Всевышнего, и ан-

гелы, и серафимы, и святые твари, и колеса Святости*, все, вплоть до самого престола Всевышнего, должны покаяться. Вот в чем смысл стиха "до Господа Бога твоего": все творения всех степеней, вплоть до высшей ступени, до престола Всевышнего, все должны покаяться.

Потом он сказал самому себе:

– О, Исраэль! Обратись, Израиль, к Господу Богу твоему!

О БУДУЩЕМ

Как-то в субботу сидел рабби Исраэль за своим столом, и хасиды с ним. Он сказал:

– Грядут, близятся дни, когда хорошо будет простому человеку, но знатному и богатому нехорошо будет, ни тело, ни душа его не найдут покоя, и он не сможет произнести даже одного гимна, – и закончил: – К чему это я говорю вам? Чтоб не скорбело ваше сердце: так должно быть, и так будет.

В другой раз он сказал:

– Последние три часа перед искуплением держаться иудейства будет так же трудно, как взбираться на гладкую железную стену. Потому и говорим мы в молитвах "Хошанот": "Три часа спасай нас!" Это – последние три часа.

РОДОВЫЕ МУКИ

Сказал рабби из Ружина:

– Если женщина беременна и на восьмом месяце начинаются родовые схватки, то пытаются успокоить боль. Иначе на десятом месяце: когда начинаются родовые схватки, то стараются еще усилить боль, чтоб родила скорее. Потому, когда древние взыва-

* Образы из видения Божественной Колесницы пророка Иехезкеля.

ли к Небу, прося облегчить их страдания на земле, Бог внимал им, ибо тогда еще не настало время. А ныне близко Искупление, и молитва не может спасти мир страданий, более того, множатся страдания и боль, чтобы скорее пришло Искупление.

МЕССИЯ В РОССИИ

Рабби из Ружина говорил: "Мессия появится прежде всего в России".

Рассказывают также:

– Один хасид рабби Мотла из Чернобыля, дяди Ружинского рабби, поехал к своему учителю и по дороге остановился в гостинице. Когда он молился, как обычно, повернувшись лицом к стене, внезапно появился за его спиной человек и заговорил: "Дали земные измерил я пядью, но такого изгнания, как в России, не видел". Обернулся хасид и увидел, что человек этот направился к дому рабби Мотла и вошел внутрь. Но когда он последовал за ним и заглянул в дом, то не нашел его. И напрасно спрашивал о нем.

РОГ В СУББОТУ

В Рош ха-Шана, совпавший с субботой, сказал рабби из Ружина:

– В Рош ха-Шана, совпадающий с субботой, нельзя трубить в рог. Ибо в этот день в рог трубит Сам Господь Благословенный. А Он умеет трубить. Потому так велика наша надежда в этот день – сам Источник милосердия пробуждает ее.

ДВЕ ЕРМОЛКИ

Рабби Давид Моше, сын рабби из Ружина, сказал одному хасиду:

– Ты знал моего отца тогда, когда он жил в Садигоре, носил черную ермолку и предавался грусти; но ты не видел его в то время, когда он жил в Ружине и носил ермолку золотую.

Удивился хасид:

– Как это может быть, чтобы Святой из Ружина предавался грусти? Я сам слышал из его уст, что грусть – это самый большой грех.

– И все же именно в бездну этого греха, – ответил рабби Давид, – приходилось ему падать всякий раз, когда достигал он высот благочестия, чтобы искупить души, низвергнутые в ад.

РАББИ АВРААМ ЯАКОВ ИЗ САДИГОРЫ

О НОВЫХ ИЗОБРЕТЕНИЯХ

– Учиться можно, глядя на любую вещь, – говорил Садигорский рабби своим хасидам, – все в этом мире существует, чтобы наставлять нас. Не только то, что создал Господь Благословенный, но и то, что сделали люди, умудряет нас.

– Чему же учит нас, – спросил один хасид с сомнением, – железная дорога?

– Что, опоздав на миг, можно упустить все.

– А телеграф?

– Что каждое слово учитывается.

– А телефон?

– Что *там* слышат, что мы говорим здесь.

В СУББОТУ ПЕСНИ

В субботу Песни Моисеевой сказал рабби из Садигоры:

– Не сказано, что воспели сразу, как только перешли море. Сначала достигли совершенной веры, как написано: "И поверили Господу и Моисею, слуге Его". И лишь потом сказано: "Тогда воспел Моисей и сыны Израиля". Кто верует, может петь.

ВСЕ МЕЛОДИИ

Сказал рабби Авраам Яаков:

– У каждого народа есть своя мелодия, и ни один не играет мелодий другого. Но Израиль играет все мелодии, чтобы все их вознести к Святому Благословенному, подобно тому как в песнопениях Всевышнему все звери и птицы поют каждый на свой лад, но Израиль сливает их голоса в единую песнь, чтобы вознести к Святому Благословенному.

СВИДЕТЕЛЬСТВО

Маскилим (сторонники просвещения) пришли однажды в субботнюю ночь в дом Садигорского рабби послушать его Киддуш, чтобы посмеяться над ним. Почувствовал это цаддик и сказал:

– Когда мы говорим: "И были завершены..."*, означает, что мир сотворен Единым Богом, и нет свидетельства, более уместного в присутствии неверующих. Давайте провозгласим при них, что Господь сотворил мир и руководит им.

Встал и произнес Киддуш.

* "И были завершены небо и земля" (Бытие 2:1).

КАЖДОМУ ЧЕЛОВЕКУ ЕСТЬ МЕСТО

Спросили рабби Авраама Яакова:

– Наши мудрецы сказали: "Нет вещи, которой бы не было места". Если так, то и всякому человеку есть свое место. Отчего же иногда людям так тесно?

Ответил цаддик:

– Оттого, что каждый хочет занять место другого.

БЛУЖДАЮЩИЙ СВЕТ

Один из друзей спросил Садигорского рабби:

– В чем смысл того, что некоторые святые мужи прошлого намекали на время Искупления, но срок, указанный ими, истек, а Искупление не пришло?

Ответил цаддик:

– Мой отец, память его благословенна, говорил: "Уже в Гемаре сказано: "Кончились все концы". Но как уходила Шхина из храма десятью переходами, так и возвращается не сразу, и свет Искупления медлит меж небом и землей. В каждый установленный срок он нисходит одной ступенью ниже. И теперь свет Искупления пребывает на нижнем небе, называемом Завесой". Так сказал отец. Но я говорю: свет Искупления разлит вокруг нас на уровне головы. Мы не чувствуем этого, ибо наши головы склонены под тяжестью изгнания. Да будет воля Господня, чтоб мы подняли головы!

РАББИ НАХУМ ИЗ ШТЕПИНЕШТА

ШАШКИ

Однажды в дни Ханукки вошел рабби Нахум, сын Ружинского рабби, в Бет-мидраш и застал там

молодых учеников играющими в шашки, как принято в этот праздник. Увидев, что вошел цаддик, смутились они и бросили игру. Но рабби приветливо кивнул им и спросил:

– Знаете ли вы правила игры в шашки?

И так как от смущения у них отнялись языки, рабби сам ответил на свой вопрос:

– Я скажу вам: во-первых, нельзя делать два хода сразу; во-вторых, можно ходить только вперед; в-третьих, когда ты пробрался в "дамки", ты уже вправе ходить так, как захочешь.

ВЫБОР

Как-то сказал рабби Нахум стоявшим вокруг хасидам:

– Если б мы все могли повесить наши страдания на гвоздь и было бы нам позволено взять любые на выбор, каждый снова взял бы свои, так как прочие показались бы ему хуже.

РАББИ ДАВИД-МОШЕ ИЗ ЧОРТКОВА

НАВОДЯЩИЙ УЗЫ СНА

Хасиды рассказывают:

– Когда рабби Давиду-Моше было семь лет, случился однажды вечером пожар в доме его отца. Собрали всех детей, и только Давида-Моше нет. Послал Ружинский рабби слугу разыскать его. Слуга нашел ребенка лежащим в постели. Мальчик молчал, однако знаками объяснил, что знает о пожаре, но поскольку он уже сказал благословение "Наводящий узы сна", то не хочет нарушать его и уверен в своей безопасности. Не успел слуга передать это рабби, как пожар утих.

КНИГА ТОРЫ

Принесли в синагогу новую книгу Торы. Рабби Давид-Моше так обрадовался, что ухватил книгу обеими руками. Книга была большая и тяжелая; подошел к нему один хасид и хотел помочь.

– Когда уже держишь ее, – сказал рабби, – она не тяжела.

ГУСТОЕ ОБЛАКО

Сказал рабби Давид-Моше:

– Господь говорит Моисею: "Вот, я подхожу к тебе в густом облаке, дабы слышал народ, как я говорю с тобою". Праведника всегда подстерегает опасность подняться слишком высоко и не принадлежать больше своему поколению. Поэтому Святой Благословенный наводит на него густое облако страданий и этим ограничивает его; и снова слышит народ слова и внемлет им. А праведник, когда постигают его страдания, и в этом находит своего Творца, ибо написано: "И вошел Моисей в туман, где Бог".

ПОСТ ИЛИ ЕДА

Жена Чортковского рабби рассказала:

– Я заметила, что каждый раз, когда я приносила ему кофе, а потом снова входила в его комнату, чашка бывала пуста, но по остатку было видно, что он не пил, а выплеснул его на улицу. Поэтому я просила Господа Благословенного вложить в мои уста верные слова. Потом вошла и сказала: "Подумай, что дороже в глазах Господа: твой пост или еда?" Тотчас попросил он принести другую чашку кофе и выпил ее.

СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННЫМ ПУТЕМ

Рабби Давид Моше спросил об одном из своих хасидов, который попал в ужасную беду и нуждался в помощи. Ему ответили, что еще нет этому человеку избавления и положение его таково, что помощь может прийти разве что сверхъестественным путем.

– Наверняка, – сказал цаддик, – вера этого человека несовершенна. – И заметив, что хасиды не вполне его поняли, добавил: – Кажется, нет никаких оснований отделять естественное от сверхъестественного. То и другое происходит от Господа, и где граница? Но в действительности разница есть. Вы знаете, что, когда создавался мир, было так много света, что мир не мог воспринять его, и рушились сосуды. Тогда свет уменьшился, чтобы они могли его вместить. Это и называется естественным: сокращение обилия до такой степени, чтобы мог выдержать сосуд. Сосуд – это готовность человека, а готовность – это вера. Но как вера не одинакова у всех людей и даже в одном человеке не одинакова в разное время, так различен и предел естественного. У кого вера крепче, у кого сосуд вместительнее, тому дана большая мера естественного, так как она определяется силой веры. Вчера была твоя вера мала, и потому тебе приходилось просить помощи, в которой ты нуждался, у сверхъестественного, а сегодня возросла твоя вера, и потому помощь, пришедшая к тебе, естественна. Рассказано о Нахшоне, сыне Амминадава, что, когда сыны Израилевы стояли у Красного моря, прыгнул он в море еще до того, как оно расступилось, и когда вода дошла ему до горла, сказал: "Спаси, Господи, ибо воды душат"; и не кричал, а говорил спокойно, ибо вера его была велика, и все, что произошло, было естественным.

ХВАЛА ПОКОЛЕНИЮ

Однажды на праздник "Шмини Ацерет" было большое веселье за столом рабби из Чорткова. Он спросил, смеясь:

– Почему это вы такие веселые? Может быть, уже выпили чего-нибудь?

– Еще не было у нас времени выпить, – ответили они, – ведь мы долго пробыли в синагоге и сразу после молитвы направились к рабби; просто мы рады веселому празднику и тому, что сидим за столом рабби.

– Это верно, – сказал он, – когда к сынам Израиля приходит откровение, тотчас пробуждается в их сердцах великая радость.

А немного погодя добавил:

– Я говорю, что это поколение, от которого Святой Благословенный столь многое сокрыл, прекраснее поколения пустыни. То поколение удостоилось великого откровения. Как известно, даже последняя служанка видела у моря такое, чего не видел пророк Иехезкель. Великая сила духа была у них, и Моисей был их Учителем. Не то теперь – велика тайна, а силы малы. Но несмотря на это, когда чувствуют сыны Израиля откровение, тотчас становятся они добры и веселы. Поэтому я говорю, что это поколение прекраснее поколения пустыни.

РАББИ МОШЕ ЛЕЙБ ИЗ САССОВА

ПО НОЧАМ

Случалось, что в юности Моше Лейб иногда ночью переодевался и незаметно уходил из дому, чтобы развлекаться с приятелями, петь и плясать вместе. Друзья его любили, и слово его всегда было для

них законом, но он никогда ни к чему не принуждал их. Когда он уехал в Никольсбург, чтобы учиться у рабби Шмелке, прекратились пирушки, ибо без него никто не получал от них никакого удовольствия.

Много лет спустя вернулся домой один человек из той компании, побывавший тем временем в других странах, и по пути остановился в Сассове. В гостинице и на улицах рассказывали ему об удивительном человеке, великом праведнике рабби Моше Лейбе. Имя это распространенное, и ему не приходило в голову, что речь идет о товарище его юности; но когда из любопытства пошел он взглянуть на праведника, сразу узнал и подумал про себя: "Смотрите-ка, этот человек знает, как провести людей!" Но посмотрев в лицо рабби Моше Лейба, вспомнил и осознал наконец, как неприметно руководил тот их забавами и как от раза к разу, непонятно отчего становились их беседы все возвышеннее. Он поклонился цаддику и сказал: "Благодарю тебя, рабби".

КАК ОН НАУЧИЛСЯ ЛЮБИТЬ

Рабби Моше Лейб говорил:

– Любить людей я научился у одного мужика. Этот мужик сидел с другими крестьянами в кабаке. Долго он пил молча, но, когда взыграло его сердце от вина, спросил соседа: "Скажи, ты меня любишь или ты меня не любишь?" Тот ответил: "Я тебя очень люблю". А он снова сказал: "Вот ты говоришь, что любишь меня, а не знаешь, что мне надобно. Если б ты взаправду меня любил, так знал бы". Тогда-то я и постиг: любить людей – значит, чувствовать их нужды и делить с ними горести.

ПРИВЕТСТВИЕ

Каждый день после утренней молитвы Сассовский рабби навещал всех женщин, овдовевших в том году, и желал им доброго утра. Со всеми, кого встречал на улице, здоровался первым. Не было ни мужика, ни нищего, кто успел бы это сделать раньше него. Однажды, когда он был в городе Бродах, услышал об этом один из *митнагдим* и нанял двух людей, чтоб подкрались сзади и приветствовали его раньше, чем он их заметит. Они потихоньку пошли за ним, но не успели еще приблизиться, как он обернулся и сказал, смеясь:

– Доброе утро тем, кто крадется!

ВНИЗУ И ВВЕРХУ

Рабби из Сассова принимал в своем доме двух замечательных певцов, хотя люди они были легкомысленные, что среди певцов не редкость. Как-то раз жена рабби поставила на стол кофейник, но не успел рабби сесть за стол, как эти двое уже выпили весь кофе и налили в кофейник воды. А так как достаток рабби был невелик, жена рассердилась на этих бездельников и сказала:

– Зачем тебе эти певцы, от них одни огорчения!

Сказал цаддик:

– Своей сладкой песней они пробуждают мое сердце, и я могу слышать пение ангелов.

ДОБРОЕ БЕЗБОЖИЕ

Сказал рабби Моше Лейб:

– Всякое качество и свойство дается человеку ненапрасно. Даже дурные свойства могут возвысить его до служения Господу. Например, гордыня, очи-

стившись, превращается в гордость сердца на путях Господних. Но для чего создано безбожие? Даже оно бывает полезно, когда нужно оказать помощь. Ибо если приходит человек и попросит помощи, не достаточно сказать ему: "Положись на Господа", нужно действовать так, будто нет Бога и во всем мире некому помочь тому человеку, кроме тебя.

ОДИН ЧАС

Сказал рабби Моше Лейб:

– Человек, у которого за целый день не найдется своего часа, не человек.

ПО ПУТИ ПОКОЛЕНИЙ

Ружинский рабби рассказал:

– Баал-Шем-Тов хотел спасти жизнь дорогого ему ребенка, который тяжело заболел. Велел отлить свечу чистого воска, взял ее в лес, прилепил к дереву и зажег. Потом стал молиться. Свеча горела всю ночь. Утром мальчик был здоров. Когда захотел мой прадед, Маггид из Межерича, ученик Баал-Шем-Това, сотворить такое же исцеление, он не знал, как настроил себя Баал-Шем-Тов на ту молитву. Сделал все, как его учитель, и призвал его имя. Исцеление удалось. Когда захотел рабби Моше Лейб из Сассова, ученик ученика Маггида, сотворить такое же исцеление, он сказал: "Мы уже не в силах сделать даже так. Но я расскажу о том событии, а Господь Благословенный да поможет". И исцеление удалось опять.

РАББИ ИЦХАК АЙЗИК ИЗ КАЛУВА

И ПОГАС ОГОНЬ

Рассказывают:

– Рабби из Калува проводил субботу в ближнем селе, в доме одного из своих хасидов. Во время трапезы вдруг послышались громкие голоса, один из слуг ворвался в комнату и закричал, что горит гумно. Хозяин дома хотел бежать, но рабби схватил его за руку.

– Останься, – сказал он, – я хочу рассказать тебе одну историю.

Хасид остался.

– Рабби Зуся, – рассказал цаддик, – в юности служил у Маггида из Межерича истопником, как и полагается младшим ученикам. Однажды, когда перед наступлением субботы он с великим воодушевлением возглашал псалмы, его прервал крик слуги. Оказалось, что из растопленной им печи вылетели искры, и в доме вспыхнул пожар. "Зуся, – громко звал слуга, – горим!" – "Воистину, – ответил тот, – написано: И угас огонь". В тот же миг огонь погас.

Замолчал Калувский рабби. Хасид, которого рабби все еще держал за руку, не смел двинуться с места. Прошло немного времени, и с улицы крикнули, что огонь погас.

РАББИ АВРААМ ИЕХОШУА ХЕШЕЛ ИЗ АПТЫ

ПОДКУП

Еще в молодости рабби Авраам Иехошуа Хешел был председателем суда в Колбышове, и пять городов принадлежали к той округе. Как-то пришлось ему заседать в суде с двумя судьями, получившими

взятку. Когда судьи увидели, что он противится всем их предложениям – а им было известно, что руки его чисты, – они посоветовали тому, кто судился, тайком сунуть деньги в карман праздничного платья рабби. Тот сделал это без свидетелей и подложил деньги в платье, которое рабби надевал только в новомесячья. На следующем заседании суда почувствовал рабби, что склоняется к мнению судей. Помолчал немного и отложил решение. Пошел в отдельную комнату и плакал пред Господом. В новомесячье надел праздничное платье и нашел в нем деньги. Тотчас велел позвать того человека и заставил его признаться.

Рассказывая об этом, рабби произносил стих Писания: "Ибо дары ослепляют зрячих и дело правых извращают".

ЦАДДИКИ ПРИЕЗЖАЮТ В КОЛБЫШОВ

Рабби Шмелке из Сассова, сын рабби Моше Лейба, однажды в молодости посетил рабби из Апты. В честь гостя цаддик велел зажечь свечи в Бет-мидраше и принял его так радушно и благосклонно, что тот смутился. Усадив гостя в приготовленное для него кресло, рабби из Апты начал рассказывать:

– Благодаря твоему отцу я постиг истинное служение Господу. Я был тогда рабби в городке Колбышове и не желал знать ничего, кроме Торы. Както после обеда, сидя за ученьем, услышал я, что по дороге едет повозка. Вышел на улицу и вижу, что двое людей сошли с повозки и направляются ко мне. Старший был худой, небольшого роста, а младший – очень высокий. Я не желал отрываться от Торы и потому даже не спросил их, кто они такие, а только предложил им закусить и выпить сладкой водки, а сам вернулся к своим занятиям. Они сидели и вели между собой какой-то разговор. Я силился продолжать чтение, не вникая в смысл их беседы, но кой-

какие слова достигали моих ушей, да и голос, и выражение их лиц свидетельствовали о возвышенной теме разговора. Видимо, они продолжали беседу, начатую во время путешествия. Я же не желал заниматься этим, так как думал: "Не мое это дело, и что мне до этого!" Потом мы пошли в синагогу. После молитвы они спросили, не могу ли я оставить их у себя на ночь. Тесно было в моем доме, но таким людям нельзя было отказать, поэтому я исполнил их просьбу. Подал им кофе и вернулся к ученью. И снова, как и прежде, они продолжали беседу, и мысль моя все время переключалась с чтения на их речи, хоть я и старался не прислушиваться к ним. Потом я приготовил гостям постели и сам тоже лег. В полночь я встал, как обычно, и снова сел за Тору, но услышал, что в соседней комнате говорят на возвышенные темы. Рано утром зашли они попрощаться и между прочим спросили, каким вопросом Гемары я занимался. Когда я сказал, начали обсуждать эту тему, старший ставил трудные вопросы, а младший отвечал на них; за полчаса они разрешили все вопросы. Лишь тогда я по-настоящему понял их. Потом старший рассказал, в подтверждение своих слов, о Баал-Шем-Тове, а младший еще что-то. Наконец, попрощались они со мной, но и расставаясь с ними, я не спросил, кто они такие, и был рад в душе, что могу вернуться к своим занятиям. Но когда перед тем, как пойти в синагогу, я прохаживался, как обычно, по веранде, вдруг подумал: почему же я не узнал у этих людей, кто они и зачем приезжали? И тут стали вспоминаться мне их слова и слагаться в единое целое. Лишь теперь я понял, сколь возвышенным был их разговор. С тех пор я думал о них постоянно, возвращаясь снова и снова к тем словам, что услышал, и захотелось мне изучить их как следует. После этого я почувствовал, что с каждым днем моя молитва все более крепнет: слова тех людей простирались над ней, очищали и укрепляли ее. Досадно мне было, что я дал им уйти, не попытавшись

приблизиться к ним, и все больше мне хотелось увидеть их вновь.

Прошло недели две, опять было раннее утро, и я снова прогуливался по веранде, на голове у меня была лишь киппа. И вот вдруг я вижу повозку, едущую мимо, и в ней сидят те двое. Я выскочил на улицу и приветствовал их издали. Повозка остановилась, сдержанно и довольно холодно ответили они на мое приветствие, и старший объяснил: "Мы спешим, хотим помолиться в соседнем селе". – "Не принести ли вам чего-нибудь подкрепиться?" – спросил я. "Хорошо, – сказал младший более приветливо, – будь добр, принеси нам калачей". Я побежал за калачами, но когда вернулся, повозка уже удалялась. Я поспешно схватил таллит и тфиллин и, не выпуская из рук калачей, побежал за повозкой. Кажется, они не замечали меня и не слышали моих криков. Я собрал последние силы и все-таки догнал их. Тут предложили они мне сесть в повозку и разговорились со мной. Тогда выяснилось, что старший – Бердичевский раввин, а младший – рабби Моше Лейб из Сассова, твой покойный отец. Помолились мы в ближайшем селе, я поднес им калачи, они поели, произнеся благословение, и я с ними. Потом они хотели отпустить меня домой, но я попросил разрешения немного проводить их. По дороге началась у нас беседа. Я спрашивал, они отвечали, а повозка все катилась. Я не заметил, как пробежало время, и когда повозка остановилась, оказалось, что мы в Лежайске. "Здесь твое место, – сказал мне твой отец, указав на дом рабби Элимелеха. – Здесь свет для тебя". Так я остался в Лежайске.

ВЕДИ МЕНЯ

Спросили рабби Хешела:

– Сказано в Псалмах: "Веди меня стезей запове-

дей Твоих"; зачем же добавлено: "ибо ее желаю" – ведь это само собой понятно?

Разъяснил рабби:

– Вы знаете, что любое исполнение Торы зависит от человеческого выбора, как сказали наши мудрецы: "Все во власти Небес, кроме страха перед Небесами". Но тот, кто искренне избирает путь добра и отвергает зло, как бы лишает себя выбора, ибо желает идти лишь по пути добра. Поэтому он вправе получать помощь от Господа Благословенного на пути, который избрал, ибо сказали наши мудрецы: "Он приходит очистить помогающих Ему". Поэтому говорит царь Давид: Владыка мира, "веди меня стезей заповедей Твоих", и не говори, что передал выбор в руки людские и не можешь помочь мне в этом, не говори так, "ибо ее желаю", ведь Ты знаешь, что я отверг всякое зло и желаю лишь пути добра, и сделал свой выбор, и посему Ты можешь помогать мне и вести меня стезей заповедей Твоих.

КАЖДЫЙ ДЕНЬ

Сказал рабби из Апты:

– Каждый сын Израиля должен видеть себя стоящим на Синае и ожидающим Торы. Ибо у человека есть прошлое и будущее, но Святой Благословенный не таков: Он дарует Тору каждый день.

ДВА РОДА ЛЮБВИ

Спросили рабби из Апты:

– Написано: "И служил Иаков за Рахиль семь лет; и они показались ему как несколько дней, ибо любил ее". Что значат эти слова? Наоборот, при такой любви каждый день должен был казаться ему годом?

Пояснил рабби:

– Есть два рода любви. Бывает любовь, жаждущая

любимого и постоянно терзающая любящего, и тогда каждый час для него долог и труден, так как он мечтает обладать любимым существом. И бывает любовь истинная, которая заставляет любящего забыть о себе, и тогда все равно, находится любимый за тысячу миль или рядом. Поэтому сказано: "И служил Иаков за Рахиль семь лет, и они показались ему как несколько дней, ибо любил ее". Он любил ее, ее, а не себя, и его любовь прильнула к ней и не докучала ему. Он не помышлял о себе и о своей страсти, и его любовь была истинной.

БОРЬБА ЗА "ЦАРСТВО БОЖИЕ"

(Глава 8 из книги "Царство небесное")

А. ОГРАНИЧЕНИЕ

Синайский завет можно рассматривать в двух аспектах – положительном и отрицательном. Положительный аспект заключается в том, что кочевые племена принимают Яхве в качестве царя "на веки вечные", отрицательный – в том, что ни один смертный не может назваться царем над сынами Израиля. "И будете вы Мне царством...", "и будет во Иешуруне Царь" – в этих словах заключено отрицание светской власти: Яхве не желает, подобно божествам-царям других народов, быть Царем-Всевышним, вручающим власть царю из плоти и крови. Он сам хочет всегда быть вождем и властителем. Человек Яхве будет время от времени открывать Его волю, дабы она была исполнена; власть дана этому человеку лишь ввиду его особого отношения к Богу, так что он не может даже передать власть другому для исполнения ограниченной задачи. Поскольку он правит не в силу своей личности, а лишь в качестве "посланца", он не может передать власть потомкам. В этом состоит главная особенность непосредственной теократии[1]. Основной противополож-

[1] Теократия – буквально "власть Бога" (греч.). Обычно означает такую форму правления, при которой политическая власть принадлежит духовенству. В этом последнем смысле Бубер пользуется термином "иерократия", сохраняя первый термин для характеристики той политической организации, которая описывается в приведенной главе.

ностью непосредственной теократии является наследственная монархия. Ввиду этого невозможно даже, чтобы руководящее положение принадлежало жреческой династии: культовая должность переходит по наследству, а должность политическая – всецело харизматична[2]. Такова была неоспоримая традиция в эпоху, предшествующую призванию Самуила; поэтому никогда не делались попытки придать рассказам того периода иерократическую окраску[3]. Столь же очевидно, что кризис, связанный с Самуилом, коренится в его намерении передать свои полномочия сыновьям. Доцарский Израиль не знает понятия власти как таковой, так как не существует иной области политики, кроме теополитики. Все сыны Израиля находятся в непосредственном отношении к Яхве (все они – "коханим" в первоначальном значении этого слова). Один Яхве наделяет властью или отнимает ее, поручает миссию и отменяет ее.

С отрицательной стороны, раскрывающей начало свободы, Синайский завет соответствует одному из свойств кочевых племен Израиля, продолжавшему сохраняться еще долгое время после окончания их странствий. Насколько нам известно, они никогда не были настоящими кочевниками, подобными разбойникам-бедуинам, которых до сих пор называют, как в древности (Судьи 6:3), *Бней-Кэдем* ("Сыны Востока") и которые кочуют на верблюдах. Верблюд служил племенам Израиля лишь в качестве вьючного животного. Они принадлежали уже к полуоседлому типу, разводили мелкий скот, а иногда брались и за мотыгу. Однако им была также присуща склонность к бунту против всякой постоянной власти человека. В сущности, это – общеарабская черта, хотя

[2] Харизма (греч.) – термин, применяемый в социологии для обозначения присущего некоторым людям особого дара предводительства (харис). Харизматическое руководство основано не на законах или традиции, но на личных качествах вождя.

[3] См. прим. 1.

в наибольшей степени она развита у бедуинов, этих "аристократов пустыни". Характерным для этих бедуинов можно считать изречение народно-племенного поэта: "Кто говорит: "Я выше других" – уделом того будет ад". Известно, что ни один из племенных вождей доисламских бедуинов не осмеливался назвать себя *меликом* (царем). Даже если его полномочия простирались (как у израильских "судей") за узкие пределы его клана и охватывали несколько племен, его самолюбию приходилось довольствоваться титулом *сеид-эль-араб*, то есть "наставник арабов". По большей части "он превосходил других не правами, а только обязанностями", был в положении первого среди равных, обладая "большими полномочиями, но не верховной властью"; его должность не переходила по наследству, и соплеменники, в принципе имевшие право после его смерти поставить своим главой кого-нибудь из его потомков, поступали так нечасто. В племенах не было связи между должностью и родом. Этот дух они сохраняли и после того, как приняли ислам. Когда племя бану-Азд узнало о смерти Мухаммеда и о передаче полномочий покойного его тестю, сыны племени воздели руки к небу и возопили: "Что же это, теперь все сыны Корейша[4] возомнят себя пророками! Это самовластие невыносимо!" Намекая на игру слов, заключенную в имени Абу-Бекр[5] (что можно перевести как "отец верблюжонка"), поэты сочинили издевательские стихи: "Неужто пророк хочет после смерти оставить нам наследником верблюжонка? Клянусь Богом, это верх унижения!" Династический принцип – вот что заставляет их роптать.

4 Курейш (араб.) – племя, составлявшее основное население Мекки. К нему принадлежал Мухаммед. Из племени К. происходили династии Омейядов, Аббасидов и меканских шерифов. В новейшее время свое происхождение к К. возводят государи династии Хащимитов.

5 Абу-Бекр, Абдаллах ибн Осман (572 или 573–634) – один из первых и самых ревностных последователей Мухаммеда. После смерти последнего был избран халифом (632).

Однако здесь, в ранний период ислама, мы обнаруживаем параллель не только тем чертам кочевых израильских племен, которые нашли свое выражение в отрицательном аспекте Синайского завета, но и тем, которые характеризуют этот завет с положительной стороны. "Власть над людьми, – так характеризует Вельхаузен[6] основное воззрение первоначального ислама, – приличествует только Богу; в притязании человека на власть – *мульк* (царство) – уже заключается непокорство пред Богом; в этом ни у одного человека нет преимущественных прав перед другими, прав, данных ему лично и могущих передаваться по наследству". Еще во времена Аббасидов[7] "были халифы, а при них – правоведы и богословы, вынужденные прибегать к правовым уловкам и хитросплетениям, чтобы примирить факт наследственной власти с чувствами, глубоко укоренившимися в сознании народа". Следовательно, в начальный период ислама, как и до ислама, мы находим тот же народный бунт против наследственной власти в руках человека, но теперь место смутного настроения заняла вера, придавшая древним инстинктам направление, в котором они нуждались, чтобы стать действенной силой истории. Если бедуин говорит, что не признает иного господина, кроме Владыки мира, то в этом находит выражение древняя страсть к воле, признающая, однако, свою зависимость. Тот, кто истолковывает эту зависимость как исключительно религиозную или всего лишь как образное выражение, – объясняет ее неверно, ибо здесь имеется след подлинного теократического воодушевления, корни которого действительно уходят в слой, более глубокий, чем ислам: "Нет ничего постоянного, кроме лика нашего Царя", – говорит древняя поэтесса до принятия ислама.

6 Die religios-politischen Oppositionsparteien im altem Islam. 1901, S. 14; ср. – Wellhausen, Das arabische Reich und sein Sturz. 1902, S. 5.

7 Аббасиды – династия арабских халифов (750–1258), происходившая от Аббаса, дяди Мухаммеда.

Вопрос, отчего этот союз полукочевых племен, вышедших из Египта, не сделал своим царем вождя из плоти и крови, следует разрешить, исходя из их "бедуинских" черт. Но так как сам вождь проявлял "смирение", то есть покорность и готовность к послушанию – смирение, являющееся понятием не моральным, а религиозным, возникшим в силу осознания вождем миссии, возложенной на него Тем, кому он покорился, то на этой анархической душевной почве выросла теократия. Согласно "Царскому завету" и "жестоковыйный" народ покорился правлению Бога-избавителя, который "сокрушил узы их ярма и повел их с подъятою главою" (Левит 26:13). В дальнейшем таннаи назовут повседневное личное повторение каждым евреем этого деяния "приятием ярма Царства Небесного".

Парадоксом всякой первичной и непосредственной теократии является то, что она отвечает "жестоковыйности" (непокорству) человеческой личности, стремлению человека не зависеть от другого человека, но отвечает ей не во имя свободы, а во имя покорности Высшей силе. Это проявляется уже в Синайском завете. Экзистенциальная глубина этого парадокса заключена в том, что покорность Высшей силе по своей природе не знает принуждения: ее наличие в каждый момент определяется крепостью веры изъявившего покорность; он может по доброй воле стремиться, исполняя ее веления, к совершенной общинной жизни, к "Царству Божию", и может, опираясь на нее же, погрязнуть в хаосе косности или произвола. С точки зрения политических результатов один и тот же принцип, который в случае появления носителя истинной миссии, харизматической человеческой личности, приводит к утверждению его полномочий на земле, в случае отсутствия такого человека искажается, служа оправданием тому, кто ему подражает, или же полному безвластию. Следовательно, за истинность этого принципа нужно сражаться, и это – религиозно-политическая война.

Поэтому заключенное в крайней теократии дерзание неизбежно приводит к вспышке противоречий, скрытых в любом народе. Однако те, кто ведет эту войну за Царство Божие против "истории", ощущают в ней первый трепет эсхатологии[8]. Совершенная парадоксальность человеческой веры во всей своей глубине присутствует в ситуации "индивидуума" лишь потенциально, на деле же она проявляется только в реальном отношении индивидуума к миру, не желающему быть Божиим, и к Богу, не желающему навязывать миру свою волю. Синайский завет – это первый видимый шаг на пути, пролегающем по скорбной юдоли меж воплощением и бунтом. В Израиле этот путь вел от гордой уверенности в Боге, слышной в первых речениях о "Царе", до первого проявления отчаяния, которым оканчивается Книга Судей.

Здесь теологический взгляд подводит нас к рубежу имманентного рассмотрения истории – единственного, на который может опереться наука. Социологическое восприятие проблемы способно помочь нам найти ту тщательную внутренне-историческую формулировку, в которой мы нуждаемся. Социологическая "утопия" общины, стоящей на позиции свободы воли, – это лишь имманентная сторона непосредственной теократии.

Макс Вебер[9] нарисовал выпуклый образ "чисто харизматической" власти, то есть власти личностей в силу особого "дара", "и если уже ясно воспринята идея Бога – в силу божественной миссии, возлагаемой на обладателя дара"[10]. В этой "четкой социальной модели" можно распознать исторический

8 Эсхатология (греч.) – в религиозных мировоззренческих системах – учение о конечных судьбах мира и человека.

9 Вебер, Макс (1864–1920) – выдающийся немецкий социолог. Диапазон исследований В. очень широк: вопросы истории хозяйства и социальных форм, взаимодействие религии и социально-экономической структуры общества, логика и методология общественных наук.

10 Max Weber. Wirtschaft und Gesellschaft (1922), S. 140–8, 753–78.

облик непосредственной теократии – которую, в этой связи, было бы неверно смешивать с иерократией – того рода руководства, который требует действенного ощущения *харис*, – дара, проявляющегося в социально-политической действительности, изменяющего ее.

Как непосредственная теократия, так и некоторые проявления теократии опосредствованной *связаны* с проявлением во всем образе жизни харизматической человеческой личности Того, Кто дарует харизму, Того, без веяния чьего духа эта личность не ощущает в себе никакого духа вообще и, вследствие этого, не имеет никакой собственной силы. И в этом впервые, насколько мы можем судить, осуществился в Израиле отрыв веры от колдовства. В Египте отношения обладателя духа и власти к божеству было магическим, в Вавилоне – полумагическим; и тот и другой склонны – один открыто, а другой тайно – превращать Божественную сущность из личности в сгусток силы, которым можно пользоваться; здесь же на место этого приходит покорность, "послушание" и "смирение". Здесь харизма зависит лишь от *харис* и ни от чего другого; здесь харизма не покоится, а лишь витает, являясь не приобретением духа, а духом, что "бывает" на человеке, нисходя и уходя; нет уверенности во власти, а есть лишь приносящая полномочия струя, то источаемая, то иссякающая. Здесь харизма зависит от *харис* Бога, пояснившего Свое имя словами "Я Есмь, Который Есмь" (= "Я есмь Сущий") и выразившего этим, что Он недостижим для любой магии; это объяснение Он завершает, когда Моисей умоляет Его о позволении видеть Его во славе Его, следующими словами: "И провозглашу имя Господне (Яхве) пред тобою, и, кого помиловать, – помилую, кого пожалеть – пожалею" (Исход 33:19). Это высказывание объявляет смыслом имени Яхве не "неизменную верность" и не "милость и милосердие", а полное самовластие Божественного присутствия в Его проявлении: на-

сколько *харис* выше волшебства, настолько же выше она и всякого закона.

"Продление харизматических полномочий, – говорит Вебер, – по самой своей сути особенно шатко; бывает, что их носитель теряет харизму, ...что он предстает пред своими последователями утратившим силу; тогда его миссия заканчивается"[11]. Его полномочия связаны с непрестанным доказательством наличия харизмы. Непосредственная теократия в Израиле, как и теократия опосредствованная, приходящая ей на смену, признают эту шаткость как нечто, основанное на самой сущности *харис*: в содержании пророческого рассказа об отвержении Богом Саула (I Самуил, гл. 15) нашла выражение древняя традиция. Однако и девтерономические[12] источники, как древние (Второзаконие 3:23 и далее), так и более поздние (32:50–51; Числа 27:12 и далее), повествующие о гневе Божьем, постигшем Моисея, – все это попытки восстановить и обнажить зерно религиозной традиции, утратившей ясность.

Парадоксальная особенность исторического облика непосредственной теократии находит выражение лишь тогда, когда созревает задача "превратить" харизму "из однократного дарования милости и благоволения, преходящего с внешней точки зрения, даваемого в чрезвычайное время необычным людям, в постоянное, повседневное достояние". Вера в харизму, стремящаяся воплотить ее опыт в действие, теперь должна основываться на ощутимом проявлении *харис* в стабильной политической действительности и постоянных условиях политической жизни и политического действия. Это означает не только основывать теополитику на завете и законе и осуществлять ее путем исполнения завета и закона, но приводить ее в действие и тогда, когда требуется установить власть *харис* вне действующей харизмы.

11 Max Weber. Religionssoziologie III, 1921, S. 755.

12 Девтерономический (греч.) – относящийся к библейской книге "Второзаконие".

Вебер[13] верно заметил, что "первая и основная проблема, перед которой стоит харизматическая власть, когда стремится к превращению в постоянный институт", – это проблема преемника власти. И здесь можно сказать, что, "поскольку говорится о харизме, здесь нет места свободному "выбору" преемника, а есть место только "признанию", что, действительно, на претендента сошла харизма". Следовательно, либо приходится ждать появления преемника, который докажет свою пригодность, – что подвергает опасности харизматическую общину – либо же непрерывность обеспечивается тем, что сам носитель харизмы, действуя в силу своего дара, указывает своего преемника. Бывает, что после смерти носителя харизмы ведомые открывают пригодного на роль вождя и признают его, либо, наконец, возникает вера в возможность передачи харизмы путем кровного родства. В двух последних случаях харизматический характер власти сохраняется лишь путем особого акта посвящения, помазания или венчания, и, ввиду того, что это священнодействие передано в руки жреческой касты, оно содействует приходу этой касты к власти, к скрытой или официальной иерократии.

Из этих возможностей догосударственный Израиль знает лишь две первые, причем вторую из них – указание преемника носителем харизмы – только в одном случае. Согласно библейскому повествованию, передача руководства Иехошуа бин-Нуну связана с уходом Моисея: вначале миссия была возложена всецело на него, однако он согрешил, и должен появиться другой, чтобы завершить его дело. С точки зрения социологической это – ближайшая возможность продолжения харизматики, "форма сохранения непрерывности власти, соответствующая всем организациям, харизматическим в своей основе"[14]. Однако,

13 Op. cit., S. 763.
14 Op. cit., S. 764.

согласно библейскому рассказу, это событие явилось абсолютно однократным: Иехошуа бин-Нун умирает, не назвав своего преемника, даже не установив принципа преемственности, принципа постоянной в своей основе власти. Ведь Книга Иехошуа бин-Нуна, в отличие от предисловия к Книге Судей, исходит из предположения – причем многие обсуждали существующее между ними противоречие – что Иехошуа завершил покорение страны и таким образом исполнил свою великую миссию. (Иош 23:1). Историческое исследование вынуждено предположить, что заселение велось более медленным темпом и лишь частично совершилось путем завоевания, отчасти же – путем "просачивания"; история может приписать Иехошуа только основы этого деяния. А если так – отчего перед смертью он не назначил человека для продолжения этого дела, не оставил вождя объединенным им племенам? Ведь ему на смену не пришел вождь союза племен – факт, в котором, при всей критической осторожности, трудно сомневаться, ибо традиции, относящиеся к преемственности власти, обычно оставляют глубокий отпечаток и сохраняются надолго. Рассказ о сборе всех колен Израилевых в Шхеме, в котором можно усмотреть историческую основу, наталкивает на мысль, что был установлен какой-то порядок преемственности власти и после смерти Иехошуа. Если так, почему мы ничего об этом не слышим? Здесь нельзя провести параллели и с Мухаммедом, так как "вся теократия была скроена по мерке его личности" и, по-видимому, с этим была связана вера, что с его смертью наступит день Страшного суда.

Ответ на этот трудный вопрос придется искать, начав издалека, но вместе с тем и не отдаляясь от нашей темы.

Как ни трудно выделить из Книги Иехошуа бин-Нуна историческое зерно завоевательных походов, начавшихся со смертью Моисея, одно представляется ясным: это были операции "священной войны", то

есть войны, которую не только летописцы, но и сами воины воспринимали как войну, ведомую по приказу и велению Яхве. Легенды покоряющей мощи, подобные сказаниям о падении стен Иерихона, о солнце, остановившемся над Гивоном во время Аялонской битвы, не вырастают из "вольного" воображения народа или поэта; с их помощью люди осознают, что совершили деяние, которое затем не в состоянии постичь. Это деяние, преодоление препятствий, которые впоследствии кажутся непреодолимыми, свершилось оттого, что они подчинялись высшей силе, желавшей этого, сотворившей это. Однако нам следует точно постичь библейское понятие "Война Яхве".

Яхве не является, как полагают многие, богом войны, или же богом завета, ставшим богом войны. Боги войны помогают своим народам в их войнах, но они не ведут своих собственных войн с помощью людских или сверхчеловеческих войск. Мощновооруженный Ашшур помогает Санхериву (Синнахерибу) в борьбе против финикийцев, филистимлян и Хизкии, царя иудейского, но он не командует войной против Иудеи, как Яхве командует в войнах с Амалеком "из рода в род" (Исход. 17:16). "Баал-Шамаим" дает хамматскому царю Закиру силу устоять перед лицом союза семи царей во главе с Бен-Хададом из Арама – это Бен-Хадад (Венадад), известный по сказанию об Элише (Елисее) – но, конечно, Закир не чувствовал себя человеком, ведущим войны Ваала (ср. 1 Самуил 17:47; 18:17; 25:28; 30:26), и песни, прославляющие его победы, наверняка не собраны в "Книге войн Ваала" (ср. Числа 21:14). Бог-покровитель ведет войну своего подопечного, а Яхве-царь ведет Свою собственную войну. Когда Дебора говорит Бараку "Разве не Господь (Яхве) идет пред тобою?" (Судьи 4:14), она говорит это не почитателю культового божества, а подданному Бога-военачальника.

Израиль сражается с ханаанеями [15], охваченный на-

15 Ханаанеи или ханаанеяне – население древнего Ханаана (доизраильское название территории Эрец-Исраэль, Сирии

ивно-теократическим воодушевлением. "Дикие харизматические герои-воины израильских племен"[16] сознают себя не только обуянными силой "духа", но и призванными в ряды войска своего Царя. Даже там, где легенда наиболее приближается к мифу, она позволяет такому необузданному богатырю, как Самсон (Судьи 15:18), называть себя слугой Яхве – и, конечно, в этом заключен намек на его "назорейство", то есть примитивное назорейство посвящения себя теократической войне. Существовала и форма временного назорейства, когда человек посвящался Яхве для отражения врага Его и Израиля и не касался прядей своих волос, пока не был уничтожен враг (там же 5:2). Человек идет тогда "на помощь Яхве с храбрыми" (там же, стих 23) и ожидает, что Бог явится с молнией Своего меча среди идущего в бой воинства. "Тогда остатку сильных подчинил Он народ; Господь (Яхве) подчинил мне храбрых!" – восклицает Дебора во вступлении к главной части своей Песни (стих 13). Этот наивно-теократический экстаз можно обнаружить в народе и по окончании периода непосредственной теократии, вплоть до тех дней, когда Давид, выходя против филистимлян, слышит "шум" шествия "по вершинам деревьев" (II Самуил 5:24) – подобно тому, как ранее Яхве шествовал (Судьи 5:4) в грозе "с поля Эдомского", чтобы поразить стан врага пред Своим помазанником. Давид, возвратившись победителем, тут же приносит Богу-вождю, который был вынужден выходить в бой без Своего престола, "ковчег Божий, на котором нарицается имя Господа (Яхве) Воинств, восседающего на херувимах". Об этом свидетельствует крайняя торжественность, которой обставлено принятие Ковчега, – возвращение его из изгнания в его дом (II Самуил 6:2), выражающее упования Израиля, – среди

и Финикии), отличавшееся большой племенной пестротой и политической разобщенностью, но говорившее на диалектах одного и того же семитского (древнеханаанского) языка, весьма близкого библейскому ивриту.

16 Op. cit., S. 138.

великой победной пляски, о которой рассказывает древняя песня, возможно, того же времени. Эта пляска, когда Давид, в одеянии посвященных служителей святилища, желает быть правителем, послушным только своему Господину, является последним выражением наивно-теократического экстаза. Естественно, что он проявляется лишь до того момента, когда входит в силу династический принцип, не ограниченный ничем, кроме переворота. Следовательно, и его описание не может быть ретроспективным, а является порождением подлинной традиции религиозно-исторических воззрений того времени.

Однако это время, после которого, правда, можно обнаружить в Писании случаи вопрошения Бога по поводу сроков войны и, понятно, даже культовые рудименты, но не войну Яхве, имеет свое дополнительное значение. Это время, когда еще не закончились военные походы Давида, завершающие дело покорения страны путем последних освободительных войн и подчинения последних ханаанейских "островков" (II Самуил 5). К этому времени явно относится и большинство случаев насилия, о которых рассказано в главах 21 и 23; на смену им еще не пришли операции с целью экспансии, о которых рассказчик сообщает лишь в начале глав (гл. 8) или в такой форме, что явственно чувствуешь перемену в настроении вождей (10:12). Это время определено фразой, включенной в стих 7:1: время, когда "Господь успокоил" Давида "от всех окрестных врагов его". Это фраза "девтерономическая", но при установлении историософской концепции того, кто ответственен за ткань этого рассказа в целом, ею нельзя пренебрегать (кстати, она лишь предвосхищает сказанное в главе 7, стихе 11). Это ясно выражено в относящихся сюда словах Божьих, которые большинство толкователей считают стоящими в будущем времени, лишая их этим основного смысла: "... и устроил Я место для народа Моего, для Израиля, и укоренил его, и он живет на месте своем". Невозможно выра-

зить яснее, что здесь завершается период, эпоха исторического деяния, называемого нами "походы Израиля и покорение страны", и этим самым также период войн Яхве. Войной Яхве не является, как это часто полагают, любая война Израиля с сакральной точки зрения, и это не есть также, как говорят некоторые, только оборонительная война. Ввиду ее единственности и неповторимости здесь исчезает принятое нами различие между наступательной и оборонительной войнами, несмотря на все его нравственное значение. Это – одно деяние, растянувшееся на много поколений и много фронтов, начиная с гибели египетского войска, гнавшегося за израильтянами, и кончая внесением Ковчега Завета в Иерусалим вскоре после его завоевания. Летописцы, повествующие об этом деянии, как и те, кто в нем участвовал, видят в Сотворившем это не божество войны; они рассматривают Его как "присутствующего" среди них, который "утвердил" за собою (II Самуил 7:24) Свой народ. Он стоит одесную Самсона, Самуила, Саула, Давида против филистимлян, мощных соперников Израиля на Ханаанской земле; однако и до Амоса были люди, сознающие, что так же, как Он вывел Израиль из Египта, Он вывел и филистимлян с Кафтора, причем они, возможно, сознавали даже, что Он об этом не забывает. Он не является "мужем войны" (Исход 15:3) по Своей сущности, но становится мужем войны, когда этого требует время, ибо "Яхве (то есть "Сущий" с людьми, "Присутствующий") Имя Его". Война Яхве – это война Царя, исполняющего свое обещание. В сущности, до этого времени – включая переходный период Саула и последние освободительные войны Давида – длится период непосредственной теократии, чье место в Иерусалиме наследует монархия, когда цари хотя и являются помазанниками Господними, но вместе с этим получают власть в силу династического принципа. Если верно, как полагают многие, что лишь тогда были собраны и распространены в виде книги песни Войн

Яхве, возможно – по указанию и с поощрения царя, с целью развития израильского самосознания, необходимого для существования и укрепления национальной монархии, и для того, чтобы служить опорой против партикуляризма, опасность которого всегда существовала, то с нами говорит из той эпохи голос грустного шутника – человеческой истории.

Конечно, Война Яхве, война теократическая, была по своей сути войной всеобщей, войною всех. Набеги и вторжения отдельных племен сюда не относятся; но всякий раз, когда осуществлялся, как при Иехошуа бин-Нуне, мощный натиск израильских племен, рвавшихся из пустыни, или случались вторжения соседей, как во времена Судей, и даже позднее, всегда обнаруживались и действенный союз, и божественный Господин союза как вождь. Правда, в Книге Судей рассказывается об операциях, являвшихся действиями постоянного или случайного союза лишь нескольких племен, однако в глазах рассказчика – а не только в глазах редактора – каждый раз в бой вступал именно Израиль, а Яхве был "с ним"; и конечно, так думали и лучшие из бойцов. Ведь отдельное племя как единица представляет лишь самое себя; но там, где действует объединение, даже если это всего лишь два-три племени, там вы находите "Израиль".

Подобным образом можно рассматривать деяния, пересказанные в Книге Иехошуа бин-Нуна, – поскольку вообще можно предполагать в рассказе историческую основу. Мне кажется, что такая основа имеется, несмотря на значительную обработку, которой подвергся текст, и произошедшие отсюда противоречия и смещение дат решающих битв, особенно – сражений против двух союзов царей, даты которых вызывают у многих сомнение. И правда, если наступление израильских племен, которые едва ли были хорошо вооружены, против укрепленных городов, прекрасно вооруженных, располагавших железными колесницами и заботившихся об обеспечении

своей безопасности – как следует, по крайней мере, из Песни Деборы, – можно в большинстве случаев объяснить как подлинно историческое событие, при котором имели место союзы племен друг с другом, то здесь, в отличие от периода Судей, племенное объединение, каждый раз действующее в сражении, является не результатом спонтанной мобилизации помощи или свободных соглашений, а одним из инструментов, находящихся в распоряжении строго централизованной стратегии. Утверждается, что Израилю не удалось первоначально закрепиться на равнине или же что он закрепился лишь на ее окраинах; но как были покорены горные крепости, которые представляются нам теперь неприступными – даже если организация горных государств была слабее и население их малочисленнее? Кроме того, полукочевники не столь подвижны, как шайки грабителей на верблюдах; как решались отдельные израильские отряды продвигаться без прикрытия тыла? Они наверняка были вынуждены это делать, чтобы – пусть даже в ограниченной степени – достичь того положения в стране, какое мы должны предполагать после смерти Иехошуа бин-Нуна. Племена, которые восхваляет Песнь Деборы, – это уже земледельцы, полностью или частично привязанные к своим местам; но прежде, чем они смогли достичь такого положения, их оборонительным объединениям неизбежно должен был предшествовать мощный союз племен, в рамках которого они помогли друг другу занять позиции, в дальнейшем укрепленные, и установили взаимные связи, без которых не смогли бы удержаться. Если мы оставим в стороне рассказ Книги Судей (1:3 и далее) об имевшем место в древности спонтанном и самостоятельном действии определенной группы – его время определить трудно, но мне кажется, что его следует отнести к периоду после победоносного броска Иехошуа, – то нам поневоле придется предположить, прежде всего, наличие большой и организованной стратегической операции,

планомерно проводившейся усилиями отдельных частей и направлявшейся с постоянного укрепленного командного пункта – в Книге Иехошуа бин-Нуна он называется Гилгал, каменный круг.

Однако мне кажется, что не только те, кто обрабатывал предание и кто говорит с нами в Книге Иехошуа, но и сам руководитель операции переоценил свои достижения: занятые позиции казались ему более безопасными, чем были в действительности, темп их укрепления в будущем – более быстрым, а все еще существовавшее сопротивление – меньшим, чем оно оказалось на самом деле. Раздача племенам наделов Иехошуа – совершенно достоверная реальность; он полагает (и сколько военачальников до и после него думали в подобном положении так же?), что задача уже решена; он уверен, что Война Яхве, эта всеобщая битва, завершена, что главное уже достигнуто, а то, что еще остается сделать, можно предоставить самим племенам и родам и уже нет надобности в центральном руководстве; бросание жребия символизирует это. Исторический Иехошуа, видимый нами подобно силуэту, однако реальному силуэту реального человека, сквозь страницы этой вызывающей сомнения книги, – это воин с юных лет. Он уповает на Бога, о котором возвестил Моисей и который ниспослал ему харизму; говорит ли он это прямо или нет – он уповает на Бога-Ревнителя (Иехошуа бин-Нун 24:19); он и его семья желают верно служить Яхве (стих 15). Он – человек войны и человек веры; теополитический основатель теополитического дела воспитал его и передал ему это дело, чтобы он продолжил его, и он его продолжил; теополитическое рвение его учителя никогда не было его уделом. Политическим проявлением теократии, единственным ее политическим проявлением, была в его глазах война Яхве, и эта война теперь окончилась; объединение племен под руководством харизматической личности было необходимо для достижения победы, и отныне в нем нет надоб-

ности. Ему не нужно назначать преемника, так как его служение окончено. Народное собрание в Шхеме – также историческая ситуация; но это ситуация уже не религиозно-политическая, а в первую очередь религиозная и лишь затем – политическая, хотя политика в данном случае является религиозной политикой. Прежде всего он возобновляет обязательство народа, но уже не как обязательство перед Царем, а как обязательство перед Богом. Затем он возобновляет завет (союз), но уже не как завет между Государем и его подданными – он ставит завет над народом; он устанавливает для народа закон и суд; он дает союзу племен, как можно предполагать, другой, новый устав – устав сакральной организации, и иной, новый центр – центр культово-территориальный. Вместо общины скрепленного клятвой завета, сплотившейся вокруг вечного Вождя, он устанавливает амфиктионию [17], связанную служением в Его святилище. Вне рамок Войны Яхве он понимает теократию как чисто религиозную, и он дает ей чисто религиозное воплощение.

Я не склонен видеть в этом подлинного новшества, действия, меняющего существующий порядок. Созданием Союза Двенадцати – организации, аналоги которой существовали в Греции, Италии и особенно у этрусков, – Иехошуа, конечно, стремился лишь придать форму, соответствующую расселению на земле Ханаана, примитивной системе, которая, как и ее параллели у исмаильтян и эдомитов, имеет четкую генеалогическую основу. Я полагаю, что истоки этой первоначальной организации заключены в походном порядке племен, вышедших из Египта. Отрывочный стих времен Моисея, примыкающий к "Песне о Море": "там дал ему устав и закон" (Исход 15:25), означает основание этой системы, а повторение той

[17] Амфиктиония (греч.) – религиозно-политический союз племен и полисов в древней Греции для разрешения мирным путем возникавших между его членами споров и совместного отправления культа в общем святилище.

же формулировки – не встречающейся нигде, кроме двух этих мест, – у Иехошуа означает возобновление этой системы. В этом возобновлении, даже если оно привело к техническому расширению существующей системы, содержалось, по моему мнению, скорее некое ограничение; политическая централизация, скрытая от глаз в самом Царе и открытая в человеке, несущем Его миссию, здесь не воспринята. Осталась лишь абстрактная культовая централизация с центральным святилищем, где, согласно нашему Писанию, хранился Ковчег Завета в ветхой скинии времен скитаний в Пустыне. Правда, завет постоянно возобновлялся регулярными праздниками – имеется в виду Синайский завет, так как Шхемский завет был всего лишь его подтверждением. С этими праздниками связаны и собрания завета; видимо, эти собрания не служили иным целям, кроме целей руководства культом. Конечно, теперь, как и ранее, Яхве почитается как Господин завета; его "вопрошают" перед принятием политических решений, однако Его царственное право – не в сакральном, а в реальном смысле – право Царя, право постоянной политической инициативы, – уже не проявляется в форме откровения. Институт харизматического руководства, видимо, отменен, иное выражение непосредственной теократии не возникло. Для принятия общих решений по всем вопросам внешней и внутренней политики у племен существуют лишь представительные институты каждого из них, собрания глав и советы старейшин; это, конечно, не исключает сотрудничества между ними, но противоречивые интересы, леность и племенная заносчивость препятствуют их стихийному взаимодействию. С каким трудом достигается оно даже в чрезвычайном положении, принуждающем к совместным действиям, – ведь такое положение в разной мере ощущается различными племенами, – до чего глухо и неясно бормотание, перекрываемое повелительным, сокрушающим все препятствия голосом того, кто почувствовал себя

подвигнутым гласом Царя! И, однако, несмотря на это введенное им ограничение, Иехошуа открывает путь к новой стадии непосредственной теократии.

Б. ВТОРАЯ СТАДИЯ

Я отмечал уже парадокс теократического порядка: в чем более чистой форме он проявляется, тем менее способен принудить к послушанию; являясь твердыней послушания, он вместе с тем может служить прикрытием для человека эгоистичного, так как позволяет ему превозносить собственную разнузданность, как свободу в Боге; тогда вспыхивает борьба, в которой обе стороны поднимают как знамя одно и то же имя, и эта борьба никогда не оканчивается однозначно. Теократический порядок, стремящийся, выражаясь светским языком, строить общественную жизнь на основе добровольности, может порой выродиться в якобы оправданную распущенность, без того, чтобы вследствие самой ее крайности появились силы, необходимые для ее укрощения. Тогда ожидают нового слова Божия, новой харизмы; подлинно верующие ждут благодати, так как желают подчиняться лишь ей, а закоренелые богоотступники делают вид, будто ждут ее, чтобы быть свободными от подчинения кому-либо. Вопрос о преобладании тех или других вновь привел бы нас в область имманентного понимания истории.

Этот парадокс теократии замаскирован, пока сохраняется первоначальная харизматическая власть; ибо между приверженцами носителя харизмы не бывает резких разногласий. Если кто-либо ослушается его приказа, его постигнет наказание в качестве суда Божьего. Лишь тогда, когда харизматическая власть прерывается, могут возникнуть те экзистенциальные проблемы, которые будут рассмотрены ниже.

Иехошуа, который не назначает себе преемника и даже не создает никаких иных норм, долженствующих превратить харизматическую власть в постоянный институт, снимает этим с теократической действительности облачение сильной власти: отныне она лишена защиты и предана в руки человеческой

свободы. Теперь, когда, за исключением паломничества и вопрошения Бога, у племен в области жизненного уклада больше нет никакой политической сущности, поднимающейся над их разобщенностью, кроме скрытого бытия их Бога-Царя, как бы поляризуется та "бедуинская" суть, что гнездится в них. С одной стороны, проявляется их грубая разнузданность, вражда не только к упорядоченности, но и ко всякой организации и порядку; по праздникам человек совершает паломничество в Шило (Силом), однако дома подкармливает ваалов, поклоняться которым удобнее – ведь каждый из них занимает в его мире лишь свое, ограниченное место, но зато уж прекрасно заботится о нем; такие люди заявляют, что не признают никакой власти, кроме власти Яхве, но ее-то не знают. А с другой стороны, возникает та группа людей, для которых действительно "не осталось ничего, кроме лика их Царя" – эти стоят на страже "Царского завета", лишенного всякого орудия исполнения на земле. Мы знали бы о них чрезвычайно мало, если бы не получили от них "древнейшее в Израиле последовательное историческое свидетельство, несомненно, того же времени", – возможно, единственное, не считая отрывочных фраз, что уцелело от "Книги Войн Яхве" в своей первоначальной форме. *В Песне Деборы с нами говорит эта группа людей, оставшихся верными непосредственной теократии как основе общественной жизни* даже после окончания первого периода харизматического руководства, характеризуемого преемственностью, прямой передачей харизмы.

Если мы абстрагируем (что нам придется сделать, если мы стремимся постичь типическую сторону дела) настроение этой Песни, настроение людей, говоривших так, от всех обстоятельств времени, если мы отвлечемся от брани и проклятий, хвалы и ликования, заключенных в ней, как бы ни относились они к существу Песни – нечто подобное мы до наших дней находим в политических народных

песнях афганцев, по которым можно восстановить всю историю современного Афганистана, – то увидим два фокуса этой Песни, находящихся в самой живой взаимосвязи: Яхве и Израиль. Значение этих двух имен выпукло вырисовывается и в ритмическом построении песни: с явным намерением создать впечатление повторяющегося рефрена первое полустишие и еще шесть стихов кончаются словом "Израиль", а второе полустишие и шесть других стихов, включая первый стих заключительной части, – словом "Яхве"; две первых строфы – словом "Бог Израилев", и дважды, – явно намеренно, – сразу после хвалы добровольцам из народа, повторяется призыв "Благословите Яхве!". Однако взаимоотношение обоих таково, что невозможно воспринимать Яхве лишь как Бога-защитника Израиля, а Израиль – лишь как общину верующих в Яхве. Этот Израиль, понятие которого не определяется числом входящих в него племен, ибо определяющим фактором, без сомнения, качественно отличным от суммы племен, является то, что он – "народ Яхве" (стих 11). Ради "истины своего предводительства" *(цидкат-пирзоно)*, то есть с целью показать свое величие этой состоящей из земледельцев общине, Яхве вводит в бой не только звездное воинство (стих 20), но и сам вступает в сражение (стих 13), совершенно как полководец из плоти и крови, "на помощь" стратегической операции которого должны приходить различные отряды (стих 23). Действительно, в отличие от "ваала (хозяина) земли", привязанного к источнику и к почве, это – Бог, выходящий вместе со своим народом, вождь идущего за ним народа, Царь.

Воистину, он и есть Царь, Царь Израилев. Мы должны уяснить себе смысл того, что поэт, обращаясь к Яхве, видит Его идущим в буре не из места Его обитания, вроде Шхема или Шило, а из пустыни, от Синая, хотя, как выясняется, народ несет с собой Ковчег из Святилища. Следовательно, Ковчег – символ великого Синая, "Ковчег завета". Те, кто идут

за ним в святилище и видят его, "вспоминают", как его несли в свое время, в качестве трона Вождя, впереди народа в землю Ханаанскую. Это было в начале того деяния, охватившего много поколений и много битв, той "Войны Яхве", которая еще не окончилась, так как "враги" Яхве (стих 31) не прекращают ее. Яхве в устах произносящей Песнь – это не культовый владыка ("культовый" – всюду в смысле сакрального, не политического порядка), а владыка теократический. Он – властитель звездных путей (стих 20) и владыка Израиля, на Него автор указывает "царям" и "вельможам", тем, кого он призывает внимать его песне (стих 3) и послушать, как были повергнуты "цари ханаанские" пред лицом небесных и земных воинств истинного Царя. Со всей первозданностью своей речи он объявляет миру о священно-политической взаимосвязи между Яхве и любящими Его: любящие Его, говорит он, представляют Его власть на земле так же, как на небе солнце восходит по Его власти "в величии своем" (стих 31).

Что за человеческий характер раскрывается здесь – охваченный столь пламенным энтузиазмом во имя "Царского завета"? Он вновь провозглашает войну Господню (Войну Яхве), на этот раз как войну чисто оборонительную, ради избавления в критический час (стих 6 и далее), восхваляет Израиль, который стряхнул с себя амфиктионическую ограниченность и пробудился для дел, бранит и проклинает оставшихся в стороне от него и от его Бога? Я не могу назвать его иначе, как человеком первобытно-пророческим.

Мы, понятно, не могли бы здесь исходить из эпитета, прилагаемого к Деборе – "пророчица" (Судьи 4:4), если бы нам приходилось комментировать "археологическое" замечание, содержащееся в книге Самуила (I Самуил 9:9) и относящееся к термину "пророк". Оно предназначено показать, что термин этот поздний. Однако я толкую это замечание как изменение, точнее, расширение значения этого слова – правда, расширение, иное по своей сути, чем то, которое предпола-

гают говорящие, что первоначально *нави* (пророк) – это "возбудимый, экстатический человек, который, являясь посредником (медиумом) сверхъестественных откровений, выражает их непосредственно", и что лишь позднее понятие распространилось и на получающих откровения, не являющихся людьми экстаза. Но автор замечания, имеющий в виду случай с ослицами безвестного еще будущего царя, исходит из понятий того времени, когда слово *нави* (пророк) означало прежде всего предсказателей будущего, назначаемых двором или принятых там, к которым цари и вельможи обращались всякий раз, когда хотели узнать нечто сокровенное как в настоящем, так и в будущем. Из среды этих предсказателей порой появлялись и восставшие против царской власти (I Цари 22), со временем придавшие понятию "пророк" то значение, которое оно имеет в истории духа. Такой прорицатель будущего, сообщает автор замечания, интересующийся предшествующими стадиями языка, назывался ранее *роэ* (провидец), что означает не "имеющий видения", а человек, "видящий" скрытое, как у бедуинов, например, видит его до наших дней "знающий тайны" *руала.* А первоначальное значение слова *нави* (пророк), как выясняется – и след этого еще заметен в более позднюю эпоху, – это "выражающий вслух", то есть человек, передающий "вниз", в понятной форме, то, что сказано ему "сверху" (свыше), и передающий "вверх", в слышимой форме, то, что ему сказано "снизу", переносчик речи "по вертикали", уста посредствующие (Исход 7:1; ср. 4:16) между Богом и человеком; лишь в связи с данным толкованием этим именем названы и такие люди, как, например, Авраам (Бытие 20:7) или Самуил (I Самуил 3:20). Видимо, в подобной же связи рассказчик называет Дебору *невиа* (пророчица), поскольку он считает ее автором хорошо известной ему песни, ибо она говорит "Яхве воспою" – и Мирьям заслужила это определение (Исход 15:20) бла-

годаря своей песне: "пойте Яхве!" Если более поздние стихи (I Хроники 25:1 и далее) пользуются этим глаголом даже в отношении пения левитов в Храме, то и здесь, как и в других местах, он происходит от желания особым образом обозначить слова, произносимые с соответственным воодушевлением, в соответствующем ритме и сопровождаемые игрой на музыкальных инструментах. Сюда же относится и впадение в экстаз (о нем рассказывается лишь в применении ко многим, когда говорится о "толпе пророков"). Оно сопровождается тем душевным подъемом, который позволяет время от времени прорываться "выражению" – вершине устных и мимических проявлений; и однако не он (экстаз) дает понятие о *нави* (пророке), а вырывающаяся под его влиянием речь. Причем нельзя видеть в экстатике заимствование у ханаанеев, как и Мухаммед не заимствовал свои первые экстатические речи, несомненно искренние, из иудаизма; даже ныне путешественники, бывает, натыкаются в глубине арабского мира на "человека безумного и пророчествующего" (Иеремия 29:26), одного из тех простых людей, которых бедуины называют *менахиль* – "место нисхождения духа", то есть благого духа, – и которые, когда их охватывает "молитва", бегают по улицам и пророчествуют. То, что создает категорическое различие между ними и пророками Израиля – и это обстоятельство решающее, – является полной противоположностью всему ханаанейскому: это – дар изречения истины. Но и этот дар следует понимать, исходя из его происхождения. Предназначение к функции этого рода развивается не на столбовой дороге исторического процесса, а в предрассветных сумерках древности, но уже тогда закладываются те его черты, которые и в периоды расцвета могут обозначиться резче, но не измениться. Не таков путь израильского пророчества, началом которого является опьянение экстазом без слов, и лишь потом вдруг получает волю язык: с момента своего явле-

ния миру пророчество, – это разговор с небом и землей, и лишь постепенно добавляется то, что пророк может сказать им.

Песнь Деборы – документ примитивно-пророческий. Об этом свидетельствуют три вещи: форма ее начала, повторяющаяся в обрамляющей ее песне благословения Моисея, также носящей первобытно-пророческий характер, и в Псалме 68, тоже древнепророческом в своей основе, но отзвук которого еще слышен и у такого позднего пророка, как Хаваккук (Аввакум, 3:3); двойное пророчество в ее конце – о врагах Яхве и о любящих Его; и главное – в линии реально-исторической, реально-народной взаимосвязи между Богом и объединенным Израилем. Хотя Песнь не называет Яхве "царем" и даже не упоминает о завете (союзе), вся она представляет собой восхваление и превознесение "Царского завета".

Мовинкель[18] справедливо называет Израиль периода судей и начала периода монархии образцом и примером примитивной, единой и прекрасной культуры. Для нескольких важных культур этого типа характерно то, что унаследование наиболее жизненных традиций возникает в них не случайно и произвольно, а строго упорядоченно, с тенденцией ко все большей устойчивости. Этот процесс следует осветить в трех направлениях.

Во-первых: первоначальное выражение традиционного материала имеет ритмическую – не обязательно размеренную – форму, предназначенную для пения или мелодического речитатива, которые, особенно среди народов Востока, поддерживаются и завершаются движениями тела. Даже там, где уже развилась письменность, существует устная передача традиции из рода в род с помощью могучей ритмической памяти. Слова начинают записывать по большей части лишь позднее – вероятно, с целью фиксации текста,

18 Мовинкель, Зигмунд Олаф Плитт (1884–1965) – норвежский исследователь Библии. Исследовал, в частности, происхождение и древнейшую историю Израиля.

которому грозит опасность частичного забвения, а не с целью его обнародования, которое, действительно, излишне – хотя бы к этому примешивались посторонние политические тенденции. При этом летописцы и прочие книжные люди обычно перерабатывают материал ритмической традиции в прозу, носящую на себе литературный отпечаток, часто также в какой-то мере ритмичную, превращая ее этим во вторичное выражение.

Во-вторых: песенное действо, то есть первоначально музыка и танец как первобытные способы выражения, исходит не просто от того или иного человека, а от представителей сплоченных коллективов, в среде которых сохраняется песня со своей мелодией и выразительными движениями в "живом" виде. Ритмическая память, являющаяся вместилищем этой сохранности, – это по своей сути не только запоминание произношения или мелодического произношения, а память всего тела, по принципу "все кости мои говорят". Но проявление этой памяти, восстанавливающее первобытное выражение во всем его трехмерном виде, представляется не просто сохранением или подражанием чему-то данному в традиции, а спонтанным следствием воодушевления, которое, охватывая все тело, вдыхает новую, непосредственную жизнь в традиционные формы так, что песня оказывается постоянной основой непрестанно обновляющегося вдохновения. Если это так, то столь тщательно хранимой традиции – разговору, так сказать, "всеми костями" – не грозит опасность схоластического окаменения, пока в него время от времени включается новая первичная песня, новая весть и новый способ исполнения, которые пробуждают ото сна то, что уже существует. Однако рядом с этим существует нечто, не подчиняющееся никаким установленным рамкам, – возбуждение коллективного духа, порой выливающееся в безумный дионисический [19] экстаз, который ни-

19 Дионисический (от имени древнегреческого бога вина и веселья Диониса, культ которого был связан с экста-

когда нельзя отделить от речи, ибо даже в диком экстазе, когда из уст вырываются лишь нечленораздельные отрывистые выкрики, дух все же стремится к речи.

И в-третьих: все это основано на наивной вере, на сознании и простом чувстве, которые в своем опыте прикосновения к источнику вдохновения стремятся постичь и провозгласить тайну связи между тем, что "наверху", и тем, что "внизу".

Мы легко можем уложить в рамки этой модели древнее израильское пророчество. Его исторические истоки я вижу в потрясениях, постигших народ после смерти Моисея и Иехошуа. Наличие харизматического наследия, наличие национального облика, наличие теократической идеи – троицы, имеющей общий корень – и, вдобавок к этому, после того как Иехошуа, казалось бы, завершил Войну Яхве, бедствие вторжений, в котором со всей очевидностью обнаружилась шаткость внешнего положения, – все это вызвало к жизни, путем экстатического воодушевления, коллектив 'пророков", то есть ораторов,которые, как коллектив, стремились осуществить то, к чему в свое время предназначил народ Моисей. Смею предположить, что в их кругах была распространена традиция, сохранившаяся для нас в речи "элохиста", то есть в повествовании, обработавшем древнепророческий традиционный материал. Согласно этой речи, Моисей ответил Иехошуа, когда тот просил его "запретить" неорганизованное пророчество: "Не ревнуешь ли ты за меня? О, если бы все в народе Господнем были пророками, когда Господь (Яхве) послал бы Дух Свой на них!" (Числа 11:29). Они также отнюдь не намерены замкнуться внутри своего коллектива, а обращаются к народу Яхве (Судьи 5:11). Мы можем себе представить, что в реформах Иехошуа они видят источник ухудшения, наступившего в их время, и поэтому вновь связывают себя с наследием Моисея: чтобы возобновить Войну Яхве как

тическим возбуждением) – проявляющийся в буйстве стихийных сил, безудержно-эмоциональный.

войну оборонительную, необходимо снова привести в действие союз племен, объединившихся вокруг святилища ради "Израиля", действующего в политической области и ставящего себя под руководство своего Царя. Это руководство, непосредственное Царство Божие, несомненно было, согласно верованию этих первых пророков, некоей тайной, которую они стремились разрешить и возвестить: "Слушайте, цари, внимайте, вельможи, я Господу (Яхве) пою, я бряцаю Господу, Богу Израилеву". Мы можем лишь учиться на основании этого единственного сохранившегося небольшого свидетельства тому, что оно говорит нам: учитесь у Него – и оно говорит это голосом, который, правда, нам привычен, однако если мы вслушаемся, то найдем его замечательным; мне кажется, нельзя высказать то, что здесь должно быть сказано, яснее, чем этим "я", дважды повторенным "я": этим приемом он (автор) подчеркнуто отделяет себя от "царей" и "вельмож" и посвящает себя Богу, "сущесу" с Израилем, который, ввиду существования этих "царей", даже не дозволяет называть себя Царем; ведь для обозначения первого лица достаточно глагольной формы "пою", "бряцаю" (или "воспеваю"), и слово "я" как бы должно подчеркнуть: не таков я!

Таким образом, можно понять, почему Амос, который отвергал всякую связь с пророческим обществом своего поколения (7:14), а в прежней пророческой общине видел один из высочайших Божиих даров Израилю (2:11), относил ее зарождение к эпохе, последовавшей за смертью Моисея, и связывал ее с войной Яхве против амореев [20]. Он упоминает ее рядом со словами о назореях-воинах, которых мы знаем именно со времени Судей (во множественном числе они упоминаются в Песне Деборы, а в единичном воплощении – в рассказе о Самсоне):

[20] Амореи, амориты, амурру – семитские племена, выходцы из Аравии; обитали с 24 по 16 вв. до н. э. на широком пространстве Сирийской степи от Эрец-Исраэль до Персидского залива.

"Вас же Я вывел из земли Египетской и водил вас в пустыне сорок лет, чтобы вам наследовать землю Аморейскую. Из сыновей ваших воздвигал Я пророков и из юношей ваших – назореев; не так ли это, сыны Израиля?" Историческое действие, начавшееся с Моисея, Яхве продолжает здесь посредством пророков и назореев-воинов.

Амос не знает иных служителей древней власти Бога, преобразившейся ныне, в его дни, во власть Божьего суда, кроме тех, что принадлежали к поколению вышедших из Египта.

Впечатление, что Амос считает этих пророков и назореев подлинными харизматическими вождями народа перед установлением в Израиле монархии, углубляется еще более, когда мы привлекаем для сравнения "девтерономический" стих из предисловия в Книге Судей (2:16 и 18), рассказывающий о той эпохе, когда Бог "ставил" над Израилем судей и те спасали народ. Является ли здесь связь судей и пророков лишь подобием связи между героями и поэтами? Если мы отождествляем назореев у Амоса с лицами, посвященными войне (ибо чисто сакральное понятие не имело бы в данном контексте никакого смысла), то поневоле мы должны приписать упомянутым перед ними "пророкам" более активную роль в событиях, чем произнесение песен и заклинаний, которыми они сопровождают войско в походах. Я рассматриваю их как коллектив борцов за Бога, рассеянный по стране, ставящий и возносящий судей.

Рассказчик называет Дебору пророчицей прежде всего потому, что она, по его мнению (ср. Судьи 5:1), произносит песнь, где она призывается (стих 12) – словом "говори" или "воспой" *(даббери)*, представляющим собой нечто вроде игры слов, откуда можно вывести и речь от ее имени – воспеть славную победу. Затем, однако, он развивает понятие пророчества тем, что дает ей (4:6) сообщить Бараку Божью весть, которой предстоит изменить ход со-

бытий; именно это ее непосредственное отношение к "Богу Израилеву" и стремится обеспечить войску избранный полководец, когда он ставит условие (стих 8), что и она сама выступит вместе с армией. Несмотря на это, для рассказчика ее деятельное участие начинается не с командования в бою; он открывает рассказ о Деборе сообщением, что "она судила Израиль в то время" (стих 4). И так как нет никакого основания отрицать авторскую принадлежность следующего стиха, приводящего подробности относительно способа ее суда, то мы не можем, исходя из двузначности корня ШФТ ("суд, судить") в Книге Судей, толковать его так, будто она "взыскала за обиду и стремилась к искуплению угнетенного народа, лишенного своих прав", а лишь так, что она действительно правила суд. Автор, в любом случае черпавший здесь из древней традиции, знает, таким образом, что, кроме ее участия в войне, пророчица исполняла роль руководительницы и примирительницы спорящих. Однако я предполагаю, что при редакторском "монтаже" глав 4 и 5 это сообщение было перемещено и что первоначальное его место было в конце рассказа, то есть оно относится ко времени победы при Таанахе, обеспечившей Деборе ее высокое положение; вероятно, в начале рассказа – подобно рассказам о других судьях – сообщалось, как на нее снизошел Дух, и по неизвестным причинам этот рассказ впоследствии был утерян.

Мотив Духа приводит нас к более глубокому пониманию проблемы взаимоотношений между элементом, связанным с "судьями", и древнепророческим элементом. Из рассказа о помазании Саула нам известно, что, даже если он представляет собой смешение детской сказки и героической легенды, его достоверность с точки зрения культурно-исторической – выше всякого сомнения в том смысле, что человек, на которого впервые снизошел Дух, на краткое время оказывается в положении пророка, становится на путь этого движения и его выражения. Следовательно,

традиция эпохи, предшествующей Давиду, не знает иного пути получения харизмы, кроме пути пророческого: и судья, подобный Гидону или Ифтаху, и необузданный богатырь, наподобие Самсона, должен прежде всего стать пророком. Как ни мало в наших руках данных, относящихся к обсуждаемому вопросу, мы вправе видеть в этом знак, что первоначальный взгляд на историю – взгляд создателя традиции, касающейся событий того времени в качестве "истории", – был таков, что харизматическое посвящение от Иехошуа до Давида основано на пророческом опыте. "И сошел на него (прошел над ним) Дух Божий" (в смысле: прошел по воздуху); "и Дух Яхве обуял Гидона" – вот слова, которые невозможно употребить в третьем лице, пока они не сказаны в первом, и впервые принести в мир подобную речь мог только пророк в миг душевного подъема. Однако первоначальный взгляд на историю исходит здесь от людей, которые сами являются участниками происходящего. Они не приписывают иному человеческому типу, "судьям", пережитого ими самими; они вообще еще не выражают мнения о пророчестве самом по себе и не оставляют после себя какого-либо непосредственного сообщения о нем; однако из их среды, из среды людей, открытых Духу, преданных Духу неограниченно, воспринимающих действие Духа как царственное повеление во имя жизни Израиля, вышли судьи. Отныне они – коллектив, возносящий судей; и судьи вышли из этой среды в силу собственного переживания, подвигнувшего и пославшего их на служение многим. Первые создатели традиции, лежащей в основе "антимонархической" Книги Судей, – это те, кто в рассказах о "посланничестве" свидетельствуют о силе, посылающей *харис,* ибо они знают эту *харис.* И, именно потому, что и они познали ее, они вознесли носителей харизмы.

Судьи, о которых рассказывает книга, не судили Израиль "двенадцати колен", но каждый судил лишь горстку племен, группировавшихся вокруг него.

Однако книга рассказывает, что они судили "Израиль" – и не только более поздний летописец, но и Песнь Деборы уже знает о "матери во Израиле" – в этом нет самовозвеличения: такова традиция, в истоках которой лежит уверенность, что всюду, где харизматическая личность руководит во имя Пославшего ее, и всюду, куда приходит общество идущих за ней, там пребывает живая реальность, именуемая "Израиль", ибо туда приходит в это время "народ Яхве". Традиция как бы говорит, что Израиль фактически находится в рядах бойцов-"ревнителей" ("добровольцев"). Это наивное воззрение, которое нельзя доказать, но о котором можно догадываться, поскольку нам известно, что впоследствии – после различных и многочисленных метаморфоз – оно найдет свое эсхатологическое завершение в учении о том, что "остаток возвратится" *(Шеар-яшув)*, остаток, имя которому – Израиль, и Яхве – Царь его.

Я указывал на то, что исторические истоки древнего пророчества – в потрясениях, постигших народ после смерти Моисея и Иехошуа бин-Нуна, и среди этих потрясений на первом месте называл проблему харизматического наследия. Согласно библейскому рассказу, Моисей передает руководство – для исполнения ограниченной задачи – Иехошуа бин-Нуну, последний же умирает, не указав преемника и даже в принципе не установив формы преемственности власти, то есть руководства, являющегося в своей основе постоянным институтом. Культовая централизация, которую он вместо этого оставляет народу, не может устоять пред лицом новых обстоятельств и задач. И здесь, в обществе, о сущности которого мы можем лишь строить предположения, вырастает стремление – не создать (как мы можем ожидать в соответствии с нашим взглядом на историю) принцип, который обеспечил бы харизматическую преемственность, а реализовать в новых условиях действительность, отмеченную печатью *харис*, то есть воплотить в действительности категорическое требование

Царства Божия как воли к созданию определенного политического устройства. Причем здесь не говорится, насколько нам известно, о создании нового законоустройства; но в самой воле к реальному теократическому порядку пробдема харизматического наследия в доцарском Израиле вступает в свою вторую стадию, признаком которой является возобновляющееся время от времени, лежащее в основе этого устройства ожидание "явления наследника, который лично докажет свою пригодность". В то время как территориальный масштаб его деятельности подвержен изменениям, людское ядро, возносящее его, едино по своей сущности. Периоды отсутствия вождя отделяют завершение одного проявления *харис* от нового ее проявления – говоря языком истории; это – периоды между смертью победителя вторшегося врага и началом избавления от следующего вторжения.

Макс Вебер приводит (кроме постоянных явлений Будды во плоти) *махдизм* [21] как исторический пример формы наследования (преемственности) путем "ожидания"; однако там харизматический вначале принцип столь перемешан с принципом династическим, ибо носитель Божественной милости ожидается в качестве "скрытого" потомка Али, что сравнение с этими формами наследования лишь может увести в сторону. Более поучительным примером как сходства, так и различия, примером, который Вебер не приводит, являются приверженцы подлинно крайней теократии на заре ислама: "наиболее древние сектанты-раскольники в среде ислама", то есть *хариджиты* [22] (что означает "отделившиеся"); их

21 Махди (араб. – благонаправленный, ведомый истинным путем) – мусульманский мессия; по мусульманским верованиям, появившись перед концом света, м. восстановит на земле веру и справедливость. У шиитов м. – 12-й скрытый шиам.

22 Хариджиты (от араб. *хаваридж*, букв. – вышедшие, возмутившиеся, мятежники) – приверженцы одной из наиболее ранних мусульманских сект. Х. требовали выборности халифа всей общиной, подотчетности его общине; считали, что халифом может быть даже раб, если его изберет община.

настроение в своей основе параллельно тому настроению, выражение которого – его подлинная природа, – еще заметная, несмотря на литературную обработку и теологическую редакцию, – сохранены для нас антимонархической Книгой Судей, и прямое выражение которого дошло до нас в ее древнейшей части – Песни Деборы. И для хариджитов "единство общины верующих представлено ее военным лагерем". И они желают принять в качестве вождя теократии лишь того, в ком заметен избравший его Дух, и кто доказал эту избранность делом. И они сидят и "ждут", что он появится. Однако они находятся по отношению к *джема'а,* "организованной общине всех мусульман", в оппозиции, диктуемой велением их веры и приводящей их к совершению жесточайших убийств – позиция, чуждая Книге Судей. Лишь иногда, в дни кризиса времен Самуила, в той религиозно-политической группировке, для которой "элохистическое" повествование знает только личное обозначение – "Шмуэль" (Самуил) – обнаруживается израильская параллель этому явлению, хотя и ограниченная лишь духовной борьбой. Во всяком случае – и здесь и там "религия политична, и ее целью является общество, созданное волей Божией", как определяется настроение хариджитов.

Вельхаузен высказал мнение, что уподобление "пророк – монарх" в раннем исламе берет свое начало от позднего иудаизма, так как его типичное воплощение обнаруживается в противопоставлении Самуила Саулу. В действительности, если даже вы усматриваете в полярности этих двух людей плод теологического воображения кого-то из поколения Хошеи (Осии), – это еще ранние, а не поздние иудеи. Это тем более верно тогда, когда мы понимаем "элохистическое" повествование как литературное оформление традиции, созданной древнепророческими кругами, и обнаруживаем в противопоставлении, о котором оно рассказывает, противопоставление историческое. Во всяком случае, возможно, что в мусульманском

уподоблении "правитель–пророк" сказывается влияние Библии. А основное устремление хариджитов – откуда возникло их "ожидание" – их бунт против авторитета любой власти, понимаемой как "частное приобретение в интересах хозяина, приобретение, переходящее по наследству, этот бунт, сформулированный, как сообщается, Али в виде лозунга "Только не власть!" и противопоставленный им необходимости какой бы то ни было власти, будь то власть справедливая или несправедливая. Это устремление и этот бунт невозможно вывести из какого-либо другого источника: их истоки, вероятно, лежат в древнем бедуинском состоянии обитателей степей арамейского Двуречья (Арам-Нахараим). Их нельзя объяснить близкой им тенденцией, наличие которой мы обнаруживаем в израильской древности, но можно сравнить с ней ради углубления нашего понимания как того, так и другого.

В обоих случаях побудительной силой является та элементарная страсть к свободе, которую и доисламские арабы, несмотря на веру в могущество рока, возможно, ощущали по временам. Едва ли это чувство носило религиозный характер, если учесть, что они, по-видимому, называли всех людей "рабами Аллаха". Эта древнебедуинская страсть к свободе возникла в Израиле, и чистым ее выражением является как притча Иотама, так и речь Гидона. Однако положительный аспект этой свободы гораздо важнее отрицательного. Ведь хариджиты стремятся воспрепятствовать тому, чтобы властвовал некто, на ком не покоится Дух; устами же Гид'она говорит человек, на котором действительно покоится Дух, но который не желает властвовать. Граница между "судьей" и "царем", если отвлечься от династического вопроса, является весьма тонкой и временами почти стирается, ибо в древнем Израиле царь выводит свое право на власть лишь из помазания Богом; однако эта граница приобретает очевидность, когда нам становится ясно, что у судьи вообще нет права

на власть. Яхве уполномочивает его совершать то, что на него в данное время возложено; Он не уполномочивает его на обладание собственной властью. Конечно, до самого дня смерти тот остается человеком, свершившим великое дело, и, поскольку он однажды решил столь важную задачу, люди приходят к нему со своими спорами и просят его разрешить также и их. Но факт постоянной власти, тот удивительный факт, что человек просыпается утром и, не слыша ни зова свыше, ни вопроса снизу, вновь сознает себя одаренным властью, – такой факт ему чужд, и он желает, чтобы он оставался ему чужд. Хариджиты требуют, чтобы человек, признанный негодным, был отстранен от власти; в рассказе об отвержении первого царя Израиля мы наталкиваемся на обстоятельство, близкое к этому в основе и вместе с тем совершенно отличное; в отношении же эпохи судий даже основание для подобного требования отсутствует, ибо она не признает никакой власти, кроме непосредственного деяния Духа.

Гуго Винклер[23] определяет разницу между судьей и царем как разницу между чиновниками, которые избраны, и властителем, который поставлен Богом. Право царя божественно, а право судьи зависит от божественного суда, истолкователем которого является жрец. Возможно, все это верно в отношении Карфагена, однако неприменимо к Библии. Никогда судья в Израиле не избирался; а в летописях древней монархии, в том виде, в каком они дошли до нас, описан случай, когда народ поставил царя, помазанного до того во Имя Божие (I Самуил 11:15), или помазал его вторично (II Самуил 2:4, 5:3). Писание ничего не знает о божественном суде в отношении судьи, сообщенного устами жреца (священника). Ни один из судей не вопрошает священника, как это делал в те дни народ (Судьи 20:18,28), а впослед-

23 Винклер Гуго (1863–1913) – немецкий астролог и археолог, один из основателей так называемого "панвивилонизма" в востоковедении.

ствии – цари (начиная с I Самуила 23:2). Антимонархическая Книга Судей не знает посредничества жрецов: Дух "обуял" данного человека и сделал его пригодным для его роли, и этого достаточно. Он может "обуять" его и сделать пригодным для восхождения к величию и господству только ради исполнения ограниченной задачи, и не более того. Царь постоянен, и завершение его желаний – династия; для судьи существует лишь его задача. Когда на него нисходит Дух, он вершит суд над врагами Яхве и Израиля; так же как Дух несет пророка "неизвестно куда" (I Цари 18:12), так же его (судью) несет он в сражение. А когда Дух покоится на нем, он судит и решает дела спасенной общины; и судит он не как князья, поставленные Моисеем, а как сам Моисей, "пророк": поскольку его ведет Дух, он вершит суд. Судья, на которого некогда снизошел Дух, превративший его в пророка, остается в определенной мере пророком, остается в непосредственной близости к Духу. Только таким он и желает быть – не носителем Духа по долгу службы, а подлинно открытым ему, принимающим его не властелином, а "слугой".

Ранее, во время скитаний, к "бедуинскому" вольнолюбию кочевых племен присоединилось "смирение" вождя и установило теократию на анархической душевной основе. В новых формах жизни народа, который перешел к оседлости, насадил виноградники и смоковницы, построил города и научился ценить надежную безопасность, продолжало существовать древнее кочевое сопротивление подчинению человеку, требующему господства для себя и своего рода; однако снова находится особый род людей, оправдывающих это упорство с помощью аргументов, освящающих и превращающих его в зависимость от Бога-Царя. Их основные аргументы – собственное смирение, собственная преданность, пророческо-назорейское воодушевление, служение в качестве судей и отказ от власти. Можно утверждать,

что их дела стали прообразом чистоты – ведь память о них запечатлелась в пророческом сознании. Об этом свидетельствует речь Амоса о "воздвижении" судей. Возможно, о том же свидетельствуют и слова одного из обещаний Исайи (1:26): "И возвращу тебе судий, как прежде, и советников, как вначале".

Однако в этой противоречивости, в парадоксе основания здания абсолютной теократии на анархической почве, было заложено начало кризиса эпохи судей. Одни и те же эпохи междувластия, присущие этому режиму, одним казались периодами пребывания под непосредственной властью Господа и временем ожидания нового акта милости, исходящего от него Духа, а для других были эпохами отказа от дисциплины режима судей и провозглашения свободы местных оргиастических культов[24]. В этих периодах безначалия первые усматривали возможность приблизиться к высшему порядку, для учреждения которого не нужен правитель из плоти и крови, а вторые – подходящее время для авантюристической разнузданности, преследующей выгоду и наслаждения. И эта разнузданность, которой пророческое общество совершенно не могло противостоять, является почти единственным постоянным общим фоном той эпохи; лишь беды и напасти время от времени ненадолго сплачивают горстку племен, выводят их из состояния хаоса и ведут к теократической дисциплине; лишь изредка, когда безначалие выливается в наиболее вопиющее преступление одного племени по отношению к другому, осуществляется кара, сплачивающая лишенный единства народ.

Кризис, разразившийся в конце концов, не явился следствием развития внутренних противоречий. Сильные соперники Израиля, выходцы из эгейского мира – филистимляне, – чья государственная и военная организация превосходила израильскую своей

24 Оргиастические культы – религиозные культы, отправление которых сопровождается половой и иной разнузданностью.

внутренней сплоченностью, захватили гегемонию над Ханааном. Отныне опасность грозит не отдельным племенам, а всему народу, его праву на землю и, конечно, его существованию. Военные выступления назореев, принявших обет войны, приводили к великим богатырским деяниям, но не могли принести избавления; более крупные операции, которые они решались предпринимать (I Самуил, гл. 7), приносили лишь тактические успехи (глава 13, стих 16 и далее дает достаточно ясное описание ситуации). И вот народ восстает против этого положения, при котором его вожди, проникнутые древнепророческим духом, пытаются все вновь и вновь, хотя и безуспешно, внедрить в него свою пламенную волю к теократическому режиму; рождается идея монархического единения, восстающего против представителей "царства Божия". И возникший кризис превращается в кризис самого теократического импульса, в кризис, из которого на поверхность подымается царь Израиля, царь из плоти и крови – как наследник Яхве (там же 12:14), как Его помазанник, *христос кюрион,* помазанник Яхве.

ЦЕРКОВЬ, ГОСУДАРСТВО, НАРОДНОСТЬ, ЕВРЕЙСТВО

ВЫСТУПЛЕНИЕ МАРТИНА БУБЕРА НА ДИСПУТЕ, СОСТОЯВШЕМСЯ В ЕВРЕЙСКОМ ДОМЕ УЧЕНИЯ В ШТУТТГАРТЕ 14 ЯНВАРЯ 1933 ГОДА.

Диспут между Мартином Бубером и протестантским теологом профессором Карлом-Людвигом Шмидтом состоялся накануне прихода нацистов к власти в Германии. Через 16 дней после диспута – 30 января 1933 года Адольф Гитлер был назначен рейхсканцлером. Уже при нацистском режиме – в сентябре того же года – выступления участников диспута были опубликованы на страницах журнала "Теологише блеттер" (№9).

В выступлениях обоих ученых звучит тревога по поводу растущей волны звериного антисемитизма, которой предстояло в ближайшие дни захлестнуть Германию. Оба участника диспута – еврей и христианин – не скрывали своего отвращения к этому явлению. Перед лицом наступающего варварства они провозгласили духовное родство иудаизма и христианства, общность утверждаемых ими ценностей.

Вместе с тем Бубер и Шмидт не стремились затушевать коренные расхождения между двумя религиями. В корректной, но бескомпромиссной форме они изложили свое понимание старинного спора церкви с еврейством. Одновременно они коснулись национального и политического аспектов немецко-еврейских взаимоотношений.

В своем выступлении К.-Л. Шмидт подчеркнул возможность и необходимость диалога между евреями и христианами. Он высказал мнение, что "неукротимый, стихийный антисемитизм черпает пищу... из процесса дехристианизации немецкого народа, утраты церковью влияния на этот народ, в среде которого евреи живут в качестве инородцев". Лишь христианская церковь в качестве "истинного Израиля" способна вступить с еврейством в диспут, не умаляющий достоинства последнего. Единственная тема, разделяющая еврейство и христианскую церковь, – это тема мессианства Иисуса из Назарета. С христианской точки зрения, еврейский народ отверг Мессию, посланного Богом, следствием чего явилось разрушение Иерусалима – столицы еврейского государства и духовного центра иудаизма. В сионизме К.-Л. Шмидт видит знаменательный симптом того, что "современное еврейство стремится внести в это положение спасительную поправку" и выйти из рассеяния. Однако сионизм, по его мнению, оказывается подвластным современной мысли, направленной исключительно на племенное, национальное начало. Фетишизацию племенного начала он находит в нацистских теориях. К.-Л. Шмидт выступает против пронацистского движения так называемых "немецких христиан", которые "подменяют своей метафизикой общества идею Царства Божьего или даже отождествляют их. Нацистское учение о "третьем рейхе" с его псевдомистической фразеологией К.-Л. Шмидт определяет как "явное лжеучение", противоречащее "иудаизму и христианству, понимаемым как Израиль, как ручательство Бога".

К.-Л. Шмидт находит также известную общность в отношении иудаизма и христианства к государству – отношении, одинаково чуждом крайностям революционности и консерватизма. Он выражает, однако, недоумение по поводу того, что "евреи, которых превозносят за их консервативный дух, играли и продолжают играть столь большую роль в революциях".

К.-Л. Шмидт всячески подчеркивает надежду церкви на то, что в конце концов евреи признают в Иисусе из Назарета истинного Мессию. Оставаясь принципиальным противником иудаизма на религиозной почве, он вместе с тем предостерегает от такого положения, когда "необходимость борьбы с иудаизмом выводится из идеологии народности и государственности, которая отделяет еврейство от Израиля Ветхого и Нового завета и при которой борьба с иудаизмом превращается в борьбу против субстанции церкви".

Ответ М. Бубера, исполненный глубокой веры в божественное призвание Израиля и непреходящий смысл его исторического существования, приводится ниже.

Диспут между К.-Л. Шмидтом и М. Бубером представляет собой образец диалога, способного привести к взаимопониманию двух религий, единых в своем истоке, но трагически враждебных друг другу на протяжении долгих веков истории.

Разрешим ли этот спор?

В своем заключительном слове на диспуте с К.-Л. Шмидтом М. Бубер говорит: "Если бы церковь была более христианской, если бы христиане исполняли больше, если бы они не должны были судить друг друга, тогда начался бы, как полагает Карл-Людвиг Шмидт, более жестокий спор между христианами и нами.

Если бы еврейство вновь стало Израилем, если бы из личины проступил святой лик, тогда, возражаю я, пожалуй, различие было бы не слабее, но никак не возник бы более жестокий спор между нами и церковью, скорее случилось бы нечто совершенно иное, сегодня еще неизречимое".

Великий еврейский мыслитель знает, что есть разные пути к Богу: "Божьи ворота открыты для всех. Христианин не должен пройти через еврейство, еврей не должен пройти через христианство, чтобы прийти к Богу". Но трудный путь еврейства – это путь избранных.

Мартин Бубер: Когда мы с Карлом-Людвигом Шмидтом обменялись письмами с целью подготовки этого диалога, мы договорились прежде всего о формулировке темы. Он предложил назвать ее "Церковь, государство, народность, синагога". Я отклонил такую формулировку прежде всего по той причине, что не чувствовал себя призванным выступать от имени **синагоги**, а также потому, что не считаю название **синагога** подходящим для обращения к еврею. Вместо этого я выбрал название **еврейство**, хотя и его я не считаю вполне удачным. Удачным обозначением я считаю то, которым сам Шмидт столь убедительно пользуется; с помощью этого обозначения, с помощью термина **Израиль** мы обрели общую почву.

Израиль – это не то, о чем рассказывает лишь библейская летопись, с чем мы, евреи, посредством этой летописи чувствуем себя связанными узами исторического сознания. Израиль – нечто сущее, нечто неповторимое, исключительное, не подпадающее ни под какую категорию, не укладывающееся ни в какую абстракцию; всякая попытка поместить это понятие в какой бы то ни было выдвижной ящик мировой истории тщетна. Израиль и по сей день, посреди всеобщей деформации, деградации, расплывчатости заключается как нечто **цельное** в еврействе, живет в нем в качестве сокрытой действительности. Лишь исходя из этого мы, евреи, можем обращаться к христианам, лишь исходя из этого мы можем претендовать на экзистенциальную возможность ответа. И чем подлиннее обращение к нам как к Израилю, тем правомернее диалог.

То, что Израиль есть нечто единое, не укладывающееся ни во что иное, признает и Карл-Людвиг Шмидт. С точки зрения церкви, Израиль законно пребывает в ее существовании, а с нашей точки зрения – в нашем существовании, и мы, сам Израиль, и церковь осознаем Израиль, но осознаем по-разному. Это различие – коренное, его нельзя устранить, привести к гармонии. Это – принципиально различное

видение, различное ведение. Ибо церковь, равно как Израиль, утверждает, что она обладает этим ведением. Церковное понимание Израиля противоречит самосознанию Израиля, и это противоречие сильнее простого логического противоречия. Церковь считает, что Израиль отвергнут Богом. Эта отверженность вытекает из притязания церкви на то, что она – истинный Израиль: сыны Израиля потому лишились своего права, что не признали Иисуса мессией.

Христиане верят, что Бог передал им сан и достоинство Израиля, его избранность. Эта вера не может быть опровергнута. Мы не в состоянии противопоставить этому пониманию Израиля церковью нечто, могущее иметь силу аргумента. Но наше знание Израиля проистекает изнутри, из мглы внутреннего знания, из света внутреннего знания. Мы знаем Израиль по-другому. Мы знаем (здесь я никак не могу сказать "видим", ибо мы знаем изнутри и не "духовным оком", но самой жизнью), что мы те, кто тысячекратно грешил против Бога, кто тысячекратно отпадал от Бога, кто в течение всех этих тысячелетий познавал, что над ним тяготеет Божий Промысел – назвать его карой было бы слишком легковесно, это нечто большее, чем кара, – мы знаем, что мы все же не отвергнуты. Мы знаем, что это происходило не в условном бытии мира, но в реальном пространстве между Богом и нами. И мы знаем, что именно в ней, в этой действительности, мы не отвергнуты Богом, что, наставляя и наказывая, нас держит, не отпуская, Божья длань, держит в этом пламени и не дает упасть в него.

Это два в корне различных, в корне непримиримых вида знания. Я бы никогда не осмелился назвать наше знание "притязанием". Это слишком человечески гордое слово для такой ситуации. У нас нет никакого "притязания". Мы обладаем лишь своим убогим, но не ведающим ограничений, подлинным знанием о нашем бытии в руке Господней. С чисто человеческой точки зрения, исходя из человеческого восприятия, человеческого языка, исходя из чело-

веческой воли к дружескому взаимопониманию, это коренное различие невозможно устранить. Но если мы "ожидаем", то ожидаем того, что может исходить не от человека, а лишь от Бога, ожидаем единства, которое не может быть установлено человеком, о котором современный человек просто не в состоянии конкретно помыслить.

Здесь приводили слова Павла об устранении различий в мире христианства. Этого устранения различий мы не можем обнаружить. Мы чувствуем, что находимся в мире, в котором различия не устранены и по своей сути представляются неустранимыми. Но мы чувствуем, разумеется, и нечто иное. Мы чувствуем, что Святой дух (этим теологическим термином мы пользуемся вместе с христианами), что сам Святой дух не связан этими различиями, что он реет над нашими спорами и объединяет нас, что он хотя и не перебрасывает моста, но в каждое мгновение жизни дает нам ручательство единения, ручательство согласной жизни христиан и евреев.

Так бы я истолковал то еврейское изречение, которое я противопоставляю словам Павла. В нем содержится свидетельство о факте, открытое восприятию всякого человека. Это слово той старинной Книги, которое преподавалось в "Школе Илии" божьим посланцем, странствующим после своего изгнания по миру: "Призываю в свидетели небо и землю: Святой дух может снизойти на мужчину или женщину, на слугу или служанку, из народов иных или из Израиля, лишь по делам их". Это – не устранение различий, но нисхождение духа на человечество, пребывающее в состоянии разорванности, таким образом, однако, что человечество как целое – всюду и везде – может взирать на того, кто нисходит на людей, как бы различно ни было их местопребывание и даже сила их веры.

Мы, Израиль, возражаем против отрицания церковью нашего самопознания. Церковь может, пожалуй, сказать нам: "То, что вы зовете самопознанием, то, что вы ощущаете как Божью поддержку,

как если бы Он вас не оставлял, как если бы вы стояли перед ликом Его, это – иллюзия, которую внушает вам ваше стремление к самосохранению".

Что делать, если при последнем допущении убежденность одной стороны вступает в противоречие с убежденностью другой стороны? Я полагаю, что это – один из тех вопросов, от ответа на который зависит принятие нами, людьми, истинного учения о нашем существовании. Мы должны завязывать связи друг с другом, несмотря на человеческое многообразие. Здесь нам открывается, как велики могут быть эти различия, доходящие до глубочайших корней веры. Что мы можем предпринять?

Мы можем попытаться совершить нечто весьма трудное для человека, связанного религиозными узами; нечто, чему его связанность и принадлежность к целому ставят препятствие, нечто, имеющее видимость сопротивления его единения с Богом. Мы можем признать тайной то, что другой, наперекор нашему существованию, наперекор нашему знанию бытия, исповедует как свою религиозную действительность. Оценить ее смысл мы не в состоянии, потому что мы не знаем ее изнутри, как мы знаем изнутри себя.

Карл-Людвиг Шмидт по праву поставил в центре своего рассуждения вопрос о Мессии как христологическую проблему.

Если мы хотим свести разницу между евреями и христианами, между Израилем и церковью, к одной формуле, мы можем сказать: "Церковь зиждется на вере в пришествие Христа как в освобождение, которое будет даровано человечеству Богом. Мы, Израиль, не в состоянии поверить в это".

Церковь расценивает это наше утверждение либо как нежелание верить, либо как закоснелость в некоем, весьма опасном смысле, либо как колдовство, как фундаментальную ограниченность, как ослепление Израиля, мешающее ему узреть свет.

Мы, Израиль, понимаем невозможность для нас

воспринять эту миссию иначе. Мы вполне понимаем христологию христианства как важное событие, причастное небесному и земному мирам. Мы рассматриваем воцарение христианства над народами как непостижимую для нас тайну. Однако мы знаем также, подобно тому как знаем, что вдыхаем воздух в легкие, что перемещаемся в пространстве, – еще глубже, еще вернее знаем мы, что мировая история не раскрылась в своей основе, что мир еще не освобожден. Мы **ощущаем** неосвобожденность мира.

Именно это наше ощущение Церковь может или должна понять как сознание **нашей** неосвобожденности. Но мы понимаем его иначе.

Освобождение мира, представляется нам, неразрывно связано с завершением творения, с установлением единства, не встречающего больше никаких помех, не испытывающего больше никакого противодействия, осуществленного во всем многообразии мира; единства, составляющего одно целое с осуществленным Царством Божьим. Ощущения **совершившегося** освобождения мира в какой-либо его части, некоего сознания того, что душа уже освобождена, мы не можем постигнуть, хотя нам также раскрывается в наши смертные мгновения, – что значит освобождаться и быть освобожденным.

Перерыва в истории мы не принимаем. Мы знаем не середину истории, но некую цель, цель Божьего пути, который не прерывается посредине.

Мы не в состоянии постичь существо Бога по какому-либо виду его откровения. То слово из горящего куста "Я есмь сущий" (то есть тот, кто навеки пребудет здесь) делает для нас невозможным восприять что-либо неповторимое как последнее откровение Господа. Не то, чтобы мы могли сказать что-либо о возможности или невозможности самораскрытия Господа; я говорю именно о том, что ни об одном из известных нам откровений мы не можем изречь ничего абсолютного. Мы не говорим: Бог не может раскрыться таким образом. Мы лишь не приписыва-

ем никаким его откровениям предельности, характера воплощения. Обо всем буквально о всяком моменте протекшего времени изрекается то слово Господне, которое рисует будущее без какого-либо стеснения; Бог попросту превосходит любое свое проявление.

Я уже говорил: еврея и христианина объединяет при всем том общее им сознание исключительности. Исходя из этого, мы можем также приблизиться к тому, что их разделяет в сокровеннейшей глубине; всякая истинная святыня может признать тайну другой истинной святыни. Тайна другого сокрыта в его глубине, и в нее невозможно проникнуть извне. Ни один человек вне христианского мира не знает тайны христианского мира. Но, не зная ее, они могут признавать друг друга в тайне. Как возможно существование соседствующих друг с другом тайн – тайна Господа. Как возможно, что существует мир, подобный дому, в котором обитают эти тайны, это дело Господа. Ибо мир – дом Божий. Не тогда, когда мы настаиваем на истинности своей веры, не тогда, когда мы, вопреки различиям, хотим украдкой протащить нашу общность, но тогда, когда мы, признавая коренную разницу, в безоговорочном доверии хотим раскрыть друг другу то, что нам известно о единстве этого дома, от которого мы ждем наступления того времени, когда почувствуем, что перегородки пали и что мы окружены атмосферой единства; дома, где мы служим розно и все же совместно, пока, наконец, не объединимся в совместном служении, пока все мы не станем, как говорится в новогодней еврейской молитве, "единым союзом, дабы творить Его волю".

Повторяю: то, что существует Израиль, – это нечто уникальное, ни во что не укладывающееся. Это имя, доставшееся святому патриарху, не от отца и матери, а от Бога, характеризует общность евреев как нечто, выходящее за рамки категорий этнографии и социологии. В Библии сформулировано то, что обосновывает исключительность Израиля, кото-

рая связывает возникновение этой общности с течением истории, с религиозным опытом и религиозными деяниями человеческих толп в решающий час.

Множество людей воспринимает происходящее не как совокупность верующих индивидов, но как верующая общность, как сообщество веры. В этом своем качестве оно, веруя, воспринимает и реагирует. Посредством этого обращения к нам и нашего ответа в этот час множество конституируется в то, что мы называем народом, в нечто длящееся, в замкнутый круг зачатий и рождений. Это выделяет Израиль на вечные времена из числа наций и религий.

Здесь достигается единство веры и народности, которое неповторимо и неповторимость которого при мимолетном рассмотрении выдает некое неверие в случайность истории. Его возникновение обозначается как союз божественного и человеческого.

Этот царственный завет, при котором Бог обещает народу (Бытие 19:6), что тот будет у Него царством священников и народом святых, и народ обещает Богу (Бытие 15:18), что Господь будет царствовать над ним "во веки и в вечность", исключителен. Но было бы в корне неверно понимать завет как привилегию. Племенной элемент в этом народе, правда, подвержен искушению всякий раз толковать его так.

Этому противостоит великое явление пророчества, всякий раз предупреждающее народ, что это как бы лишь испытание Господне. В Книге Бытия повествуется о том, что пытался сделать Господь с человечеством и как Его попытка окончилась неудачей. Лишь после этого пытается Он взрастить народ, который послужил бы зачатком человечества, зачатком осуществления Его царства. Господь называет это первой частью своего урожая.

Этот Израиль, который являет собой одновременно нацию и религию и в то же время ни то и ни другое, который подвержен всем соблазнам со стороны народов и религий, хотел бы успокоиться в себе самом;

он хотел бы обнаружить в себе способность быть самоцелью. Но его вожди гонят от него всякий покой, он потому лишь является народом, что народность есть предпосылка всякого человеческого ответа Богу.

Народ должен существовать для того, чтобы давать человеческий ответ всей своей жизнью, в частности общественной. Не отдельная личность, а только общность в своем многообразии и единстве, во взаимодействии, совместном опосредствовании его разнотипных членов с различными призваниями может дать Богу единый ответ жизни человека. Поэтому должен существовать народ, поэтому существует Израиль. Общность должна сохраняться как предпосылка ответа, и, если она хочет стать иной, она должна разрушать и обновлять самое себя.

Перерождению самопознания Израиля в суеверие, утверждающее, что Бог – поставщик могущества, пророки все яснее противопоставляют тайну истории. Путь Господа в истории не может быть обрисован одной схемой. Не посредством наделения властью и удачей раскрывает себя Бог как Господин истории. Существует связь Бога со страданием, мраком, скрытостью. В пророческом слове грешный народ противопоставляется Богу как Тому, с Кем он может вновь соединиться не во власти, но во мраке, в страдании.

С той поры мы верим в это. Неизменную актуальность сохраняет вероятность того, что народ впадает в грех, когда потакание самому себе он называет повиновением Господу. Лишь в изгнании Израиль учится освобождаться из-под власти этого греха.

С вавилонским изгнанием зреет представление о "слуге Божьем", о человеческом племени, которое снова и снова появляется на земле и делает то, что должно делать, в страдании и мраке, в колчане Господнем ("И соделал Меня стрелою изостренною; в колчане Своем хранил меня").

Постижение страдания ради Господа, незримая история стрел, которые Бог не выпускает, которые творят Его дело во мраке колчана, – это начало на-

шего существования в качестве Израиля. Но спор, длящийся с той поры, может быть понят, лишь если исходить из этой посылки.

Иерусалим был разрушен, как гласит наша традиция, по той причине, что общность не была достигнута, что в Израиле царил раздор, который мешал тому, чтобы "первый плод" дал урожай. И с того времени не только евреи подпадают под власть иных народов, но и Израиль оказывается над народами, то есть над народами возносится возросшее в Израиле послание Иисуса о грядущем веке как победоносное откровение незримой мировой истории.

Незримая мировая история хочет восстать из колчана и раскрыться как история, как путь Господа. Иисус, который обращается от поздней формы теократии к изначальной вере в неотвратимость прихода Царства Божьего и его осуществления, возвещает эту историю, обновляя и видоизменяя концепцию слуги. Это послание, однако, дошло до народов не в своей истинной форме, а в дуалистической форме, чуждой посланию Иисуса. Этот дуализм, выраженный с наибольшей силой у Августина, при котором пределы народной общности, государства, предпосылка ответа всей жизни человека, приносятся в жертву, отрезаются от Царства Божьего, – имеет конечным следствием отделение "религии" от "политики". Вновь и вновь в идее наступления Царства Божьего пытаются преодолеть эту двойственность, всякий раз безуспешно.

Народы сформулировали свою идею Царства Божьего как христианские народы. Они восприняли Царство Божье как возложенную на них задачу и сформулировали ее как христиане. Все великие идеи народов о пришествии Царства Божьего связаны с назначением Израиля осуществить это царство, но осуществить таким образом, что народы, получив на это право от Церкви, отрешают Израиль от этого предначертания, объявляют его не призванным далее участво-

вать в строительстве этой божественной общности человеческого рода.

Так противостоят народы в своей идее Царства Божьего еврейству. Еврейство же находится в таком отношении к народам, что именно в своем убогом образе, но невыразимо и неизгладимо, умеет противопоставить этому нет – да, не легкое и эгоистичное, но добровольно возложенное на себя и страшно тяжелое да.

С враждебным отношением народов к Израилю связано то, что они не приняли евреев искренне. Уже в средние века Израиль, движущей силой которого в его религиозной действительности была крестьянская традиция, оказывается исключенным из сферы непосредственного производства; ему отказывают в праве принимать участие в творческой жизни народов, среди которых он живет. То, что сказано об отношении к иноземцам "И разделите ее по жребию в наследие себе и иноземцам, живущим у вас, которые родили у вас детей; и они среди сынов Израилевых должны считаться наравне с природными жителями, и они с вами войдут в долю среди колен Израилевых" (Иехезкель 47:22) – народы не восприняли как обращение к себе, как наказ относиться таким же образом к иноземцу-Израилю. Поэтому они сделали невозможным для Израиля осуществление наказа Иеремии о жизни в изгнании: "Стройте дома и живите в них, и разводите сады и ешьте плоды их".

Западные народы с давних пор отказывали Израилю в праве участвовать в их творческой жизни. Но и после того, как они наконец "эмансипировали" его, они приняли его не в качестве Израиля, но в качестве скопища еврейских индивидов. Неповторимое единство не было признано народами. Израиль не был принят христианами как Израиль.

Многие говорят, что такое принятие невозможно. Верующий человек не смеет так рассуждать. Он не может пройти мимо того факта, что этот Израиль живет

среди народов, что он послан, чтобы жить среди народов. Этот запрет относится как к Израилю, так и к другим народам. Исключительности Израиля соответствует исключительность его положения. Можно ли из этого сделать логический вывод, что заповедь, обращенная ко всем народам, среди которых живут иноземцы, все еще ждет своего осуществления и обращение Иеремии к Израилю может быть реализовано?

Карл-Людвиг Шмидт спрашивал меня о сионизме. Конечно, в сионизме подчеркивалось понятие национальности, и слишком подчеркивалось; подчеркивается оно именно потому, что в неразрывном переплетении идеи национальности и веры, в эпоху, последовавшую за эмансипацией, часто пренебрегали национальностью. Пытались отнести Израиль к религиям. На это можно возразить, что Израиль без элемента национальности утрачивает свою реальность. Но ныне настает время вновь заменить национальные и религиозные понятия тем, что выражает сущность Израиля: единством и неповторимостью Израиля. Ради этого надо строить Сион. И Сион не может быть понят лишь в рамках территории, как Израиль не может быть понят только в рамках национальности.

Возможно ли истинное приятие Израиля? Этот вопрос представляется мне связанным по существу с другим: возможно ли, чтобы христианские народы поступали, руководствуясь Библией?

Я не знаю, как ответить на этот вопрос. Но от ответа на него, мне кажется, зависит и возможность диалога между церковью, не знающей о назначении Израиля, и Израилем, знающем о своем назначении; диалога, следствием которого будет не взаимное согласие, но взаимное понимание ради того единства, которого требует истинная вера.

В пользу такой возможности свидетельствует то, что сегодня вечером мой христианский оппонент привел изречение о слуге Божьем в связи с самосознани-

ем Израиля. Тем самым он затронул глубины вопроса о знании Израилем своего назначения. Таким образом, нам дозволено надеяться на возникновение возможности истинного приятия Израиля христианами после жестокой, но благословенной совместной борьбы.

В заключение – об отношении Израиля к государству. Это отношение определяется мессианской верой Израиля. Так как это – вера в человеческую общность в качестве царского удела Бога, то Израиль ни при каких обстоятельствах не может равнодушно отнестись к проблеме общественного и государственного устройства человеческой общности. Сокровеннейшая задача Израиля, которая всегда связана с его назначением, – принять участие в осуществлении замысла какой бы то ни было государственности создать Царство.

В глазах Израиля, исходящего из мессианской веры, всякая сущность государства, какого бы рода оно ни было, является предвосхищением, проблематической моделью Царства Божьего, указывающей, однако, на свою истинную форму.

Но в то же время Израиль именно в своей мессианской вере снова и снова осознает сомнительный характер всех реализаций, чувствует другой аспект государства, ощущает, как то, что мы зовем государством, вновь и вновь оказывается масштабом, определяющим, сколько доброй воли имеется для создания общности и сколько, с другой стороны, требуется принуждения, чтобы в данный момент и в данном месте сохранить минимальную меру порядочности, необходимую для совместной жизни людей.

Этот двойственный облик Израиля обусловливает его двойственное отношение к государству. Израиль не может ни при каких обстоятельствах отвратиться от государства, он не может ни при каких обстоятельствах отрицать его, он должен принять его, и он должен испытывать тоску по назначению государства,

столь недостаточно выявленному в его нынешней форме.

Еврейский консерватизм и еврейская революционность уходят своими корнями в одно и то же изначальное мировоззрение.

Карл-Людвиг Шмидт: В своем ответе я вновь приведу прежде всего некоторые напечатанные слова Мартина Бубера: "Писание, так называемый Ветхий завет, служит в литературе всех народов единственной летописью некоей конкретной взаимосвязи между Богом и поколениями людей, летописью, которая в форме хроники затрагивает вопрос о происхождении, в форме обетования – о цели этой взаимосвязи. Это конкретное влияние, идущее от Бога к человеку, как в здешнем мире, воспринимаемом чувствами, так и на небесах, этот действенный диалог, если рассматривать его под углом зрения Писания, и есть именно то, что мы называем мировой историей".

Я подчеркиваю то, что я только что процитировал, и подписываюсь под этим. Исходя из общности наших позиций, я не собираюсь предлагать концепции, противоположной в логико-диалектическом плане концепции реферата Бубера. Вам, слушателям, и Буберу в качестве оппонента станет ясно, что я мог бы и, очевидно, должен был бы указать на некоторые противоречия. Но обнаружение таких отдельных противоречий не придало бы убедительности моим доводам в ведущемся ныне диспуте, даже если бы их частное содержание и выходило за рамки логики и диалектики и послужило бы поводом для конкретного обмена мнениями.

Мартин Бубер и я совершенно едины в мнении, что мировая история, рассматриваемая под углом зрения Писания, определяется Израилем. Мы совершенно едины в определении того, **что** выполняет этот Израиль. Ведь вообще не бывало иной истории, в которой велся бы диалог между Богом и человеком и человек обращался бы к Богу.

В чем, однако, мы отличаемся и должны отличаться, – как мне вновь стало ясно из слов Бубера о христианской Церкви – это в ответе на вопрос, **каков** этот Израиль.

В этом мы расходимся, даже если мы и согласны в том, что Израиль не может быть определен ни исключительно как религия среди других религий, ни исключительно как народ среди других народов.

В противоположность широко распространенному воззрению христианской теологии, которая, приняв его, превращается из теологии в историю духа и философию истории, я согласен с Бубером в том смысле, что раннее христианство, в своем многослойном окружении, не воспринимало себя в сопоставлении с еврейством как некую новую, высшую мораль, а еврейство – как более раннюю, худшую степень нравственного развития. В качестве теолога, руководствующегося Писанием, я говорю, как и Бубер, о завете Бога со своим народом, но иначе, чем Бубер, о Ветхом и Новом завете.

Исходя из этого, и только из этого, я могу резюмировать сказанное мной и наметить мои общие возражения.

Даже отдаленно невозможно помыслить о том, чтобы усомниться в раскрывшемся вам и мне пафосе опыта одного человека, принадлежащего по крови к миру еврейства, если ты чувствуешь сам и разделяешь чувства других, что опыт, который является чем-то большим, нежели набор бессвязных переживаний, таится в глубинах еврейской души.

Христианское исповедание, христианская теология, которая движет здесь мною (без того, чтобы я сам мог объяснить это эмоциональными или рациональными причинами), отказываются противопоставлять один личный опыт другому. Исповедание веры и теология лишь потому и для того вступают в законные права, чтобы указать на божественную историю, как она раскрылась нам, христианам, в общей с евреями, а затем переставшей быть общей канонической свя-

щенной летописи. Указывать на опыт, определяемый расой, значило бы для немецких христиан указывать на некую германскую, нордическую религию, которая, как обоснованно утверждают известные представители так называемой Немецкой Церкви, была вытеснена христианским миссионерством при обращении германцев в христианство.

При всем том остается открытым вопрос, в каком отношении находится божественная история, о которой сообщает Библия, к нашему опыту. Для христианства этот вопрос, однако, приобретает смысл лишь после того, как подтвержден приоритет реально свершившейся истории Бога.

Бубер впечатляюще рассуждал об испытаниях и радениях Господних ради своего народа. К этим испытаниям, однако, относится, в частности, и то, о котором говорится в начале Послания к евреям: "Бог, многократно и многообразно говоривший издревле отцам в пророках, в последние дни сии говорил нам в Сыне". И, как я уже указывал, в Новом завете всякий раз подчеркивается, что это слово, это явление, исходящее от Бога, не временное, а окончательное, вечное.

Тем не менее мы, христиане, как и евреи, видим конец. Но мы решаемся провидеть конец, лишь основываясь на том факте, что Бог в Иисусе Христе установил пришествие конца. О пришествии Иисуса Христа в конце дней мы говорим лишь как о его втором пришествии, его возвращении.

Общность христиан и евреев, рассматриваемая в этом разрезе, носит лишь преходящий характер. Если бы церковь была более христианской, чем она есть в действительности, то ее расхождение с иудаизмом было бы более сильным, чем это возможно и допустимо в настоящее время. С момента возникновения христианства существует это резкое противоречие. Об этом повествует Новый завет. В высказываниях апостолов слышится боль уверовавших в Иисуса Христа евреев, вызванная тем, что их соплеменники

не признали Иисуса Христа во плоти в качестве Мессии. Если бы они признали его, то не было бы распятия на Голгофе, не было бы страстей тела Господнего, не было бы ожидания, ибо уже тогда наступил бы конец, назначенный Богом.

Мировая история, которая, вопреки своему великолепию, полна ужасов, пришла в движение, потому что еврейство не вступило в церковь, осознающую себя народом, призванным Богом в Иисусе Христе в качестве истинного, духовного Израиля.

Борьба вокруг этого вопроса, имеющего решающее значение, должна предшествовать всем остальным спорам между евреями и христианами. Мы, христиане, должны сохранять постоянный интерес к этому разногласию. Именно Библия Ветхого и Нового завета побуждает нас радеть о Церкви, ибо в истории Церкви существовала и существует ныне угроза, что это стремление заглохнет.

Мартин Бубер: Я живу неподалеку от города Вормса, с которым меня, в частности, связывает традиция моих предков; время от времени я наезжаю туда. Приехав, я отправляюсь прежде всего в собор. Это – ставшая зримой гармония частей, цельность, в которой ни одна составная часть не нарушает совершенства. Исполненный радости, я обхожу собор и разглядываю его. Затем я отправляюсь на еврейское кладбище. Оно состоит из камней скошенных, раздробленных, бесформенных, бесконтурных. Я появляюсь там, взираю из этого кладбищенского хаоса на высящуюся над ним великолепную гармонию, и у меня возникает чувство, будто я смотрю из Израиля на Церковь. Там, внизу, не чувствуется ни грана формы; лишь камни и прах под ними. Прах остается, хотя распадается и он. Люди обладают плотью, хотя она и тленна. Человек облачен плотью. Я облачен ею не как плотью, живущей в пространстве этой планеты, но как плотью моего собственного воспоминания, уходящего в глубины истории, до самого Синая.

Я стою там, ощущая связь с прахом и, косвенно, через него – с праотцами. Это – воспоминание о встрече с Богом, которое дано всем евреям. От этого не может отвлечь меня совершенство христианского священного места, ничто не может увести меня от божественной поры Израиля.

Стоя там, я испытываю все сам, меня постигли все смерти: я – весь тлен, вся раздробленность, все безмолвное горе, но завет не был возвещен мне. Я простираюсь на земле, поверженной, словно эти камни. Но ничто не возвещено мне.

Собор таков, каков он есть. Кладбище таково, каково оно есть. Но нам ничего не было возвещено.

Если бы Церковь была более христианской, если бы христиане исполняли больше, если бы они не должны были судить друг друга, тогда начался бы, как полагает Карл-Людвиг Шмидт, более жестокий спор между христианами и нами.

Если бы еврейство вновь стало Израилем, если бы из личины проступил святой лик, тогда, возражаю я, пожалуй, различие было бы не слабее, но никак не возник бы более жестокий спор между нами и Церковью, скорее случилось бы нечто совершенно иное, сегодня еще неизречимое.

В заключение я прошу вас послушать несколько слов, которые кажутся исключающими друг друга, хотя на деле они не противоречат друг другу.

Талмуд (Иевамот 47:2) учит: "Прозелиту, который хочет перейти в еврейство, задают вопрос: "Что ты такое увидел у нас, что захотел стать евреем? Разве ты не знаешь, что те, кто из Израиля, в наше время подвергаются мучениям, избиениям, надругательствам, гонениям, что страдания стали их уделом?" Если он ответит: "Я знаю, и я недостоин", – тогда его принимают без промедления.

Может показаться, что это – проявление еврейского высокомерия. Но это не так. Это – лишь заявление, без которого невозможно обойтись. Несчастье – действительное несчастье, и позор – действительный

позор. Но здесь сокрыт Божественный смысл, глаголящий нам, что Бог, в согласии со своим обещанием (Исайя 54:10), не отнимет от нас своей милости.

И в Мидраше говорится: "Святой, да будет благословен Он, ни одно творение не объявляет бесполезным, но всех принимает Он. Ворота открыты во всякий час, и тот, кто ищет проникнуть внутрь, проникает" (Шемот Рабба XIX, Сифра Левит 18:5). И потому говорит Он: "Отворите ворота; да войдет народ праведный (гой цадик), хранящий истину" (Исайя 26:2). Здесь не сказано: "да войдут священники, да войдут левиты, да войдут дети Израиля, но сказано: да войдет гой цадик".

Первое слово обращено к прозелитам, второе – не к ним, речь идет о людях вообще. Божьи ворота открыты для всех. Христианин не должен пройти через еврейство, еврей не должен пройти через христианство, чтобы прийти к Богу.

НАРОД И ЕГО ЗЕМЛЯ

ВВЕДЕНИЕ

(СИОН И НАЦИОНАЛЬНЫЕ ИДЕИ)

Невозможно понять истинное значение идеи "Сиона", видя в ней лишь одну из национальных идей.

Мы говорим о национальной идее, когда какой-либо народ замечает свое единство, свою внутреннюю связь, свой исторический характер, свои традиции, свое становление и развитие, свою судьбу и предназначение, делает их предметом своего сознания, мотивировкой своей воли. Согласно этому современную сионистскую идею следует назвать национальной идеей. Но главным в сионистской идее является то, что отличает ее от всех других.

Характерно, что эта национальная идея, в отличие от других, названа не по имени народа, а по названию местности. Здесь нашел свое отражение тот факт, что речь идет не о народе как таковом, а о народе в его единéнии с землей предков. Идея названа не по одному из имен страны – Ханаан или Эрец-Исраэль, – а по имени древней крепости евусеев, превращенной Давидом в столицу. Это имя поэты и пророки перенесли на весь Иерусалим, причем имеется в виду не Иерусалим как царская резиденция, а Иерусалим Храма – Сионом нередко называют Храмовую гору. В древности название "Сион" символизировало сияние святого места, и это сияние, это освящение неотъемлемы от него. В молитве и в песне звучат тоска по Сиону и скорбь народа в изгнании; в названии

"Сион" воплотилось представление о святости родной земли, а Каббала отождествляет Сион с одной из эманаций Бога. Вместе с этим именем национальная идея еврейского народа впитала в себя всю совокупность связанных с ним ассоциаций.

Это было неизбежно. Ибо. в отличие от национальных идей других народов. идея, носящая имя Сиона, не являлась чем-то новым, не возникла в результате общественных и политических переворотов, историческим выражением которых служит Французская революция. Идея Сиона была продолжением, преобразованием древней религиозной и духовной реальности, новым воплощением, приспособленным к форме национальных движений девятнадцатого века. Реальность же представляла собой скрепленный именем Сиона брачный союз *святого* народа со *Святой* Землей.

Фатальная ошибка современной критики Библии сводится к тому, что она связывает эту категорию святости, присущую в Писании народу и земле, с более поздними представлениями священнослужителей, для которых требования религиозного культа были решающими. Вначале эта категория принадлежала к тем примитивным понятиям святости, какие мы обнаруживаем у близких к природе племен, испытывавших необходимость видеть двух реальных носителей естественной жизни – человека и землю – наделенными сакральной силой. Среди племен, соединившихся в "Израиле", это понятие претерпело особые превращения, развивалось особым образом: святость не воспринимается больше как вещественная сила, как некая магическая жидкость в отдельных людях, в группах людей, в местностях и районах; святость – это свойство, которым наделен этот народ и эта земля, потому что Бог **избрал** их, чтобы ввести этот народ (Его народ, единственный из всех народов) в эту страну (Его землю, единственную из всех земель) и соединить их друг с другом. Это избрание освящает народ как общность людей, находящуюся в непосредствен-

ном общении с Богом, и освящает землю как престол Его царства, поручая их друг другу. Это особый вид святости, в большей мере политический, теополитический, чем культовый, в котором религиозное служение представляет собой концентрированное выражение власти Бога. Авраам строит жертвенники везде, где ему является Бог, но делает это не как священнослужитель, а как вестник Господина, пославшего его. Возглашая над жертвенниками имя своего Господина, он тем самым заявляет о Его царском владении землями.

Это не осуществленное впоследствии подкрашивание древности, а древнее чувство и древнее слово, подобные которым мы находим у других народов, но ни у одного из народов они не обладают такой исторической конкретностью. "Быть святым" все еще означает здесь: принадлежать Богу, не только в определенное время и в местах, отведенных для религиозного служения и пребывающих под знаком религиозного служения, а принадлежать полностью, фактически, во всей полноте общественной жизни – в качестве народа и в качестве страны. Лишь в более поздние времена, по мере того, как область общественной жизни стремится выйти из-под непосредственной власти Бога, категория святости связывается с религиозным служением.

Единение народа со страной не является более поздней исторической перспективой: обещание, данное отцам, вновь и вновь воодушевляло странствующих, а люди, исполненные особого рвения, видели, как на пути в страну Бог шествовал во главе народа. Невозможно представить себе исторический Израиль существующим какой-то период времени без веры в Бога и принимающим эту веру впоследствии: весть о едином правлении объединяет группы странствующих людей, сплачивая их в народ. Невозможно также представить себе эту веру существующей без Израиля, вне Израиля: это вера историческая, вера в Бога, ведущего вначале праотцев народа, а впослед-

ствии и сам народ в определенные исторические эпохи в определенную страну для достижения божественно-исторической цели. Здесь нет ни "нации" как таковой, ни "религии" как таковой, а только народ, воспринимающий свои исторические испытания как деяния Бога.

Такая вера в Божественное правление и предначертание является вместе с тем верой в предназначение и обязанность. Как бы ни стремились отнести к более поздним литературным слоям законы, сохранившиеся в Писании, очевидным является тот факт, что с исходом из Египта связано вручение законов, понимаемых как законодательство Бога-правителя, а ядром, вокруг которого сплотился более поздний материал, было повеление основать "святое" общество в стране, которая должна стать местом постоянного проживания народа. Небесное правление включало в себя повеление, направленное на будущее страны; на этой почве выросли традиция и Учение. Рассказ о Аврааме, связывающий наделение его землей Ханаана с повелением быть ей благословением, указывает на то, что объединение народа со страной стояло под знаком возложенной на него обязанности. Народ приходит в страну, чтобы выполнить эту обязанность; восставая против нее, он познает сам факт ее существования; пророки были призваны истолковать судьбу и обличить народ, не сумевший построить государства справедливости, государства Бога, государства, ради создания которого он был приведен в страну. Ни в один из периодов израильской истории эта земля не была просто достоянием народа; всегда существовало требование сделать ее тем, чем желал видеть ее Бог.

Так с самого начала единственное в своем роде единение народа со страной стоит под знаком того, что должно существовать, должно быть осуществлено. Такое воплощение недоступно народу без земли и земле без народа, ибо к цели ведет неразрывная связь между ними. Это – связь, в которой земля

выступает не мертвым пассивным предметом, а живым активным партнером. Народ нуждается в стране, чтобы жить полнокровной жизнью, и в той же мере страна нуждается в народе; во взаимодействии между ними будет выполнена возложенная на них миссия. Поскольку в этом претворении принимают участие как живая земля, так и живой народ, оно становится одновременно делом истории и делом природы. Сферы природы и истории, разграниченные в нашем сознании, должны объединиться вновь, подобно тому как они были объединены актом сотворения человека, объединиться в деле, ради которого будут действовать вместе избранная земля и избранный народ. Их святой брачный союз стремится к осуществлению союза сфер бытия.

Это начало связано с малой, презираемой частью человечества и малой пустынной частью земного шара, но в то же время оно охватывает миры; это начало заложено в имени Сион. Речь идет не просто об особом случае национальной идеи и национального движения: частное, соединяясь с общим, составляет новую категорию, выходящую за пределы национального, она касается проблем человеческих и космических, проблем бытия. Даже если народ Израиля будет казаться народом среди народов, а Земля Израиля – землей среди земель, в их отношении друг к другу, в их общем предназначении они останутся чем-то единственным в своем роде, ни с чем не сравнимым. То, что происходило, происходит и произойдет между ними, было и останется тайной, несмотря на всю "постижимость" с естественной и исторической точек зрения. Над этой тайной размышляли многие поколения нашего народа.

В национальном движении, унаследовавшем эту тайну, крепло желание освободиться от нее, невзирая на возражения его духовных руководителей. Многим казалось, что тайна относится к сфере "религии", а религия была дискредитирована дважды: на Западе – из-за стремления к денационализации

в период эмансипации, на Востоке – из-за ее сопротивления европеизации народа, на которую хотело опереться национальное движение. Светская тенденция в сионизме была направлена также и против тайны Сиона. Народ, как все народы; страна, как все страны; национальное движение, как все национальные движения, – эти лозунги прокламировали как требование здравого смысла нации, направленное против всякой "мистики". Исходя из этого, боролись и продолжают бороться с древней верой в то, что успех нового единения народа с землей обусловлен повелением свыше. Лозунг гласит: возможность свободного развития всех сил еврейского народа, как любого другого народа, в своей стране! – в большем нет необходимости, ибо это и есть "возрождение".

Я же, призывая в свидетели все поколения Израиля, утверждаю, что этого недостаточно. Идея Сиона коренится в глубинах земли, возносится в высоты горнего царства; невозможно отрицать наличие двух элементов: углубленности корней и возвышенности целей – памяти и идеала; в своей основе они едины. Отказываясь от тайны, мы тем самым отказываемся от реальной действительности. Национальные формы, лишенные вечного смысла, породившего их, означают иссякание особого творческого дара Израиля. Свободное развитие сил, не направленное на реализацию высшей ценности, означает не возрождение, а жестокий самообман, в котором таится смерть души. Отказываясь от своего предназначения и умаляя его, мы не достигнем ничего.

При каждой встрече народа со страной "задание" предстает пред ним в новом образе, вызванном к жизни исторической ситуацией и связанными с ней проблемами, но это все то же задание. Если мы не справимся с ним, это будет означать крушение всего здания; справившись с ним, мы заложим начало новой человеческой общности. Создается впечатление, что всякий раз задание становится все сложнее

и сложнее. Установить в стране справедливый порядок, находясь под властью иноземной державы, как это было после вавилонского изгнания, сложнее, чем в период относительной свободы самоопределения после первого овладения страной; еще труднее, когда приходится принимать в расчет существование в стране другого народа, близкого по происхождению и по языку, но чуждого по своим склонностям и традициям, учитывая к тому же, что этот факт действительности неотделим от стоящего перед нами задания. Но в этой все возрастающей сложности заключен высокий смысл. В жизни отдельного человека также невозможно вернуть прошлое и наверстать то, что было упущено в какой-то определенный момент. Но порой человеку предоставляется возможность в дальнейшем исправить ошибку – в иных обстоятельствах и совершенно ином состоянии; и глубокий смысл заключен в том, что новая ситуация является еще более противоречивой, а новую форму труднее воплотить в действительность, чем предшествовавшую, и всякий раз для достижения цели требуется все большая затрата сил.

Таков тяжкий, но не лишенный милосердия путь жизни. Это, вероятно, относится и к бытию Израиля.

ОБЕТОВАНИЕ

Вечное, связанное с природой "естественное" благословение земли, существующее как историческая данность, единение человека с землей, воспринимаемое как постоянное указание на исторические корни народа, стали определяющей особенностью народа Израиля в свете его отношения к своей стране. С одной стороны, это отношение является безусловным, с другой – оно обосновано исторически. Понятия "безусловность" и "историчность", казалось бы, исключают друг друга, но там, где они соединяются с верой, дух обретает реальность, вносящую дыхание безусловности в грядущую историю рода человеческого. Это нам известно из Писания. Такое соединение, слияние наблюдается в отношении народа Израиля к своей стране в процессе, который называют "обетованием".

Некоторые народы сохранили предание о странствиях своего древнего племени и отразили его в легендах. Иногда легенды повествуют о богах, сопровождавших племя и помогавших ему создать поселение. Но в богатой разнообразными событиями истории религии мне неизвестен другой подобный случай, когда бы Бог "давал" народу землю, и также мне неизвестно речение, которое можно было бы поставить в один ряд седьмым стихом двенадцатой главы книги Бытия: "потомству твоему отдам Я землю эту". Сравнительной истории религии нигде больше не удалось обнаружить этот простой элемент, и я полагаю, что он является единственным в своем роде и встречается всего один раз на протяжении всей истории человечества. Нам известно о существовании различных форм заключения союзов у древних народов, в особенности у семитских; известны также легенды о заключении союзов между богами и людьми. Порою такие рассказы напоминают слова Писания, но текст союза, о котором свидетельству-

ет Писание, является единственным в своем роде, – и эту исключительность подчеркивает обетование – вручение земли.

Библейскую веру в то, что земля – это дар Бога, не следует истолковывать в том смысле, будто Бог дал страну только одному народу. Пророк Амос (9:7) указывает, что не только народ Израиля вывел Господь из земли египетской, но также вывел Он филистимлян и арамлян из земель, где они проживали прежде, и ввел их в страны, где они проживают ныне. Из формы высказывания ("Не так ли...?") видно, что пророк не сообщает здесь новой мысли, а хочет сделать наглядным уже известное. Однако вместе с тем во втором стихе третьей главы он говорит, что только Израиль вступает с Богом в отношение получающего к дающему. Это отношение переросло в познание избрания, откровения и завета. Другие народы, получившие от Него земли, не знают Его истинного имени, не знают о Его сущности, о Его универсальности, о Его требованиях; каждый из этих народов знает только, что его бог, бог племени, ввел его в страну и даровал ему эту землю. Ифтах учитывает это в дипломатическом стиле своего послания царю соседнего государства (Судьи 11:24): он требует от царя не признания в Господе единственного истинного Бога, а признания на основе обоюдного согласия того, что Бог дал Израилю землю. Но при этом Ифтах не обходит молчанием своей веры в единого Бога, который освобождает народы и правит ими, который владеет всеми землями. Тем самым он говорит: если же ты отказываешься стать на почву взаимного признания, то "Господь, Судья, будет ныне судьей между сынами Израиля и сынами Амона!" (Судьи 11:27). Эти слова историко-политического документа близки по смыслу ко всеобъемлющему высказыванию Авраама, когда он называет Бога "Судьей всей земли" (Бытие 18:25).

Израиль – и в этом суть его отношения к своей древней истории и ядро его исторической веры в

целом – является единственным народом, знающим, как он в действительности пришел ко владению своей землей. Среди многочисленных преданий в мире существует только одно предание об обетовании земли народу.

Первым носителем этого обетования выступает в Писании Авраам. Из того немногого, что сообщается о жизни Авраама до данного ему обещания, мы узнаем прежде всего, что он был кочевником; кроме генеалогических имен и дат, нам известны также этапы его странствий. Это говорит о многом. Авраам идет со своей семьей и стадами – это не бедуинские стада верблюдов, а смешанные стада полукочевника, стоящего на высокой ступени развития – из Ура, под которым следует понимать не так давно обнаруженный археологами южновавилонский город, стоявший на большом караванном пути, ведшем на северо-запад, "чтобы идти в Землю Ханаанскую" (Бытие 11:31). Вероятно, Ур не является родиной этой семьи, она переселилась туда с арамейского севера и теперь, переходя с места на место, возвращается на родину, в Харан. Действительно ли они хотели идти в Ханаан, но отказались от своего намерения, потому что Харан, как неожиданно оказалось, соответствовал целям их путешествия – экономическим, политическим, религиозным или же тем и другим вместе взятым? Во всяком случае, они, очевидно, вновь почувствовали себя в стране Арама как "в своей Земле" (Бытие 12:1). И тогда Авраам покидает дом отца своего и, взяв с собой все свое достояние, отправляется в Ханаан, то есть, согласно Писанию, к первоначальной цели путешествия; он поступает так потому, что таково веление Бога, чье имя Господь. Писание не сообщает, когда Аврааму стало известно имя Бога, которое он призывал над жертвенником, построенным им в Ханаане (Бытие 12:8). Писание не сообщает также, был ли Он Богом Авраама до того, как повелел ему идти в Ханаан. В другом месте (Бытие 15:7) мы находим указание на

то, что уже уход из Ура был продиктован волею Бога, что Он "вывел" Авраама оттуда, "чтобы дать эту землю в наследие". Но мы не знаем, имеется ли в виду, что это было открыто Аврааму в Уре, подобно тому, как было открыто в Харане – что кажется не вполне вероятным, ведь решение должен был принять не Авраам, а его отец Терах – или же это было внушено Тераху, не знавшему о божественном происхождении этого внушения или приписывавшего его своему богу. Речь не идет о повелении, данном Тераху, поскольку откровение в Харане недвусмысленно говорит о религиозном отречении Авраама от отцовского дома (хотя книга Юдифь, написанная в период Хасмонеев, содержит сведения (5:7), "что они служили Богу небес, который повелел им уйти оттуда и поселиться в Харане"). Согласно преданию, сохранившемуся в Книге Иехошуа, Терах, живший "за рекой", то есть восточнее Евфрата, "служил богам иным". О том, какие это были боги, не упоминается ни здесь, ни в других местах. Но нам известно, что священный город Ур был центром культа луны, а Харан – вторым по значению центром, основанным, вероятно, поклонявшимися луне полукочевниками, пришедшими сюда из окрестностей Ура. Бог луны был богом кочевников, странников, богом караванов. Многое говорит о преданности Тераха этому богу, от которого отказывается Авраам, вверяя себя направляющей силе Господа. Различие между ведением Бога и покровительством бога луны не сводится только к тому, что власть бога луны ограничена светлыми ночами, а власть Господа не ограничена ничем, – бог луны ведет и охраняет путешественников на пути к намеченной ими цели, в то время как Бог сам устанавливает цель. Он "выводит", Он ведет в страну, на которую Он указывает. И вновь перед нами ни с чем не сравнимое явление в истории веры человеческого рода.

Рассказ о переходе Авраама из Харана в Ханаан и о его первых путях в стране (Бытие 12:1 – 9) по-

строен на принципе выделения главного посредством повторения: семь раз повторяется ключевое слово "арец" (земля, страна), и трижды слышим мы слово "Ханаан". Такое употребление слов было бы непонятным в простом, обычном сообщении, но в данном случае сообщение обладает глубоким смыслом и возвещает многое. Вместе с тем следует обратить внимание на то, что хотя первое обращение Бога к Аврааму (Бытие 2:3) содержит великое обетование, в нем все еще нет обетования земли. Это обетование дается не в Харане, а в Ханаане – лишь тогда, когда Бог может сказать избранному Им: "Потомству твоему отдам я эту Землю" (Бытие 7–12). В первом обещании земли говорится не о какой-то земле, не о "доброй" земле, а об **этой** земле, на которую Бог указывает Аврааму. В Харане Бог повелевает избранному Им идти в страну, "на которую Я укажу тебе". В Шхеме Авраам впервые видит ее, и здесь впервые ему является Бог (Бытие 12:7). В Харане Он "говорит" с ним. И только теперь, в Ханаане, человек стоит "лицом к лицу" с Богом, здесь происходит то, что Писание называет "видением" Господа; стих Писания сообщает нам, что человек, которому Бог указывает на землю, является первым, кто видел Его.

Авраам видит обетованную землю и проходит ее из конца в конец. Это принципиально важно: она – "эта" земля – земля видимая. Бог не только вводит Авраама сюда, Он водит его "по всей земле Ханаанской" (Иехошуа бин-Нун 24:3). После отделения Лота с частью пастухов, впоследствии ассимилировавшихся среди жителей Ханаана, Бог повелевает Аврааму (Бытие 13:14) посмотреть на север и на юг, на восток и на запад, а затем обойти землю "в длину ее и в ширину ее", чтобы узнать и изучить страну, которая будет принадлежать ему. Обетование претерпевает изменение и говорит о "всей земле". В этом рассказе слово "арец" (земля, страна) повторяется трижды (Бытие 13). Не случайно песок (земля) символизирует здесь многочисленность потомства Авраама.

Только связанный с этой землей народ может быть тем, чем он должен быть – "благословением" (Бытие 12:2).

По-иному изложены подтверждение и возобновление обетования, обращенные спустя несколько веков к народу в Египте и при исходе из Египта. Вместо многократного повторения слова "арец", которое настойчиво стучит в сердце слушающего или читающего, говоря: "В этом главное!" – здесь имеется как бы противопоставление двух стран (Исход 3:8; 33:1): земли страдания и земли обетованной. Бог "снизошел", чтобы вывести народ "из той земли в землю добрую и обширную", то есть в страну благодатную, в которой можно жить свободными людьми. Он выводит народ из земли египетской в страну, о которой Он клялся отцам. Эта клятва является постоянным фоном Его речей. Стон Израиля в Египте "напомнил" Богу о Его завете отцам (Исход 6:5), содержание которого определено так: "Дать им землю ханаанскую, землю пребывания их, в которой они пребывали" (Исход 6:4). Бог, помнящий о завете, взывает к памяти народа. Страна, в которую Он ведет их, не просто земля, доставляющая пропитание. Это – земля, с которой связана традиция жизни отцов. Отцы рассказали нашим отцам о доброй и обширной земле. Некогда Бог провел нашего отца Авраама по этой земле "в длину и в ширину ее" и дал ему насмотреться ею, чтобы его вера опиралась на уверенность и чтобы он передал ее сыновьям. Теперь слово Бога вызывает то давнее событие в памяти сынов сыновей с тем, чтобы их души увидели далекую землю и чтобы это видение вело их через пустыню на завоевание страны.

Они идут, неся в своих сердцах изображение земли. Почему же теперь, когда они близки к цели, Бог повелевает направить туда соглядатаев вместо того, чтобы народ узнал от Моисея все, что необходимо было знать о земле? Положение столь серьезно, что возникает необходимость проверить, действительно ли земля является той землей, чья благодатность

восхваляется вновь и вновь; необходимо проверить, хороша она или худа, тучна или тоща. Шаткое видение, сотканное из бабушкиных сказок, сменится теперь описанием очевидцев, соприкоснувшихся с прекрасной и в то же время суровой действительностью. Соглядатаи подтверждают сказанное о плодородности земли, но за семью добрыми словами последовали семьдесят злых (точнее, семьдесят одно слово, но слово "эфес" (но) служит лишь для связи двух частей). Яркими красками описывают соглядатаи могущество уроженцев страны и предостерегают: желающие поселиться в этой стране обрекают друг друга на гибель, ибо земля "пожирает своих жителей" (Числа 13:33), как земля врагов пожирает пленников (Левит 26:38). Писание не видит в этих страшных словах искажения. В дни вавилонского пленения пророк Иехезкель заявляет от имени Бога (Исход 36:13), что когда Израиль возвратится в свою страну, изречение о земле, пожирающей своих жителей, потеряет силу. От самих людей зависит, пожрет ли их земля: сень защиты отошла от восставших против Бога (Числа 14:9), тем же, к кому "Он благоволит" (Числа 14:8), не грозит никакая опасность. Не признавая этого, Израиль восстает против Бога. И именно потому, что народ восстает, ему приходится вновь возвратиться в пустыню по направлению к Чермному морю, к Египту, хотя он был так близок к цели (Числа 14:25). Начинаются сорок лет скитаний в пустыне (Числа 14:33–34).

История обетования, представленная Писанием, вступает в новую фазу, в конце этих скитаний, на восточном берегу Иордана (Второзаконие 1:5 – сравни Числа 22:1), после того как за сорок лет было преодолено расстояние в одиннадцать дней пути от горы Синай до степей Моава. В книге, излагающей взгляд Моисея на прошлое и на будущее, которая с истинно библейской мудростью была составлена из сохранившихся преданий и их обработки, о стране говорится опять по-иному – не так, как в первый раз, и не так,

как во второй. Землю видят не изнутри, как это было с отцами, когда они обходили ее "в длину ее и в ширину ее"; речь идет также не о памяти и о восславлении издалека, как при выходе из Египта и во время скитаний в пустыне. Теперь земля "пред тобою", и слышен зов: "иди, вступи во владение" (Второзаконие 1:21). Еще раз наглядно и более настойчиво, чем прежде, восхваляются ее дары: "не будет в ней недостатка ни в чем" (Второзаконие 8:7–10). Но здесь появляется нечто новое, то, о чем может быть сказано только теперь – раскрывается тайна земли (Второзаконие 11:10–17). По своим свойствам эта земля испытывает на себе особую опеку и милосердие Бога, от которых она зависит. Для того, чтобы это знание стало достоянием сердец, вновь противопоставляются друг другу две земли: Египет и Ханаан, страна, "из которой вы вышли", и страна, "в которую ты вступаешь для владения ею". Но теперь речь идет не только о сравнении двух состояний народа. Сравнивается природная сущность земель. Из сравнения с Египтом выясняется сущность Ханаана. Плодородие Египта не зависит от щедрости небесных даров. Мироздание позаботилось о ней с самого начала: Нил был создан для ежегодного наводнения, сила которого, однако, не является неизменной. С незапамятных времен египтяне применяют технические усовершенствования для улучшения природных условий страны, используя при этом труд всего населения. Они строят плотины и шлюзы, позволяющие регулировать поток воды, роют каналы для распределения воды и устанавливают колеса, с помощью которых вода из Нила и из запруд направляется в каналы. Эту страну можно орошать "с помощью ног твоих, как сад овощной". Не таков Ханаан. Это "земля потоков водных, источников, родников, вытекающих из долин и гор" (Второзаконие 8:7), но все это лишено постоянства, положение земли неустойчиво, "от дождя небесного пьет она воду" (Второзаконие 11:11), она полностью зависит от Бога, "Который печется о ней всегда" и

"очи Господа, Бога твоего, на ней от начала года до конца года" (Второзаконие 11:12). Это место на земле, где милосердие правит открыто. От людей, от народа милосердие ожидает "любви" (Второзаконие 11:13). Любящему его Израилю Господь даст "дождь земле вашей, ранний и поздний" (Второзаконие 11: 14), но для Израиля "отошедшего" (Второзаконие 11:16) Он "затворит небо, и не будет дождя, и земля не даст урожая своего" (Второзаконие 11:17). В Первой Книге Царств (гл. 17) рассказывается, как во время продолжительной засухи и голода пророк Илия порицает народ, который "раскачивается на двух ветвях" вместо того, чтобы сделать выбор между Богом и Ваалом. Карая Израиль, Бог обращает к Себе его сердце (I Цари 18:37) и посылает на землю долгожданный дождь.

Разумеется, за этим не стоит утверждения, что Творец предоставил Египет ходу естественных событий и лишил его Своего непосредственного воздействия. Нил, как и весь мир, во власти Бога. Об этом явственно свидетельствует рассказ о большом голоде во времена Иосифа и рассказ о каре кровью в дни Моисея. Пророки рассказывают, как Господь осушает реки Египта (Исайя 19:6), но это воспринимается как экстраординарное деяние Бога. В жизни же земли ханаанской провидение проявляется непрерывно. Это свойство позволяет ей быть залогом завета.

Геродот сообщает, что египетские жрецы, с которыми он беседовал, сопоставляли свою страну с Грецией. Греки, нуждающиеся в дожде, объясняли они, полностью подчинены воле Зевса; Египет же с давних пор не зависит от переменчивости рока, от случая. Если за этим высказыванием стоит принципиальное воззрение египтян, его следует рассматривать как фон сказанного во Второзаконии. Египет действительно породил, как утверждает Эллен Черчилль, "племя богов, не имевших отношения к климатическим условиям Средиземноморья". Египтянин чувствует себя независимым во всем, что касается земли

и ее обработки. У него как бы есть договор с природой, и ему не нужно, утруждая себя, со страхом и надеждой добиваться расположения высших сил. Жрецы, беседовавшие с Геродотом, видят в этом важное преимущество. Писание же воспринимает подобное состояние уверенности и надежности как умаление прав главного в жизни – общения с Богом, Который гневается и щадит. В Египте народ Израиля был вовлечен в естественность бытия; теперь же, ведя его в Ханаан, землю, находящуюся под Его покровительством, Бог вводит его в непосредственное общение с Собою. Со сменой времен года связаны могучий взлет и падение: страх перед гневом Бога и стремление завоевать Его милость сменяются благодарностью.

Здесь начинается путь, ведущий к вершинам веры Израиля: доверию к "Богу сокровенному" (Исайя 45:15) и лицезрению Его (Псалмы 17:15). Истинная жизнь веры раскрывается на высотах духа, но она вырастает из низин лишений, из человеческих бед, связанных с его зависимостью от земли. Молящийся израильтянин, который просит дождя для своей измученной жаждой земли, является тем человеком, который будет молить об избавлении. Не случайно великие пророки – от Амоса (8:11), предрекающего разрушение Самарии, до безымянного пророка (Исайя 44:3), предвещающего возвращение в Сион, – сравнивают жажду, потребность в воде, с жаждой слова Божьего, водный поток – с потоком духа Бога. Это нечто большее, чем поэтическая метафора, чем символ. Это одна из основ веры. Читая стихи, в которых "Второисайя" восхваляет воду как чудесный дар, рассматривая их в свете принесенной им вести, мы обнаружим то, что связывает их: там, где действие природы и духа воспринимается как дар, происходит откровение. Природа по сути своей не является неустанно вращающимся колесом, а дух по сути своей не является продуктом человеческого развития: оба они – движения одной руки. "Ибо Я изолью

воды на жаждущее и потоки на иссохшее, изолью дух Мой на племя твое и благословение на потомков твоих".

В становлении этой веры велика роль Земли Обетованной. Правда, здесь, как и во всем мире, есть времена и "сроки", ранний дождь во время свое и поздний дождь во время свое. В речах Моисея, где сравниваются Египет и Ханаан, любящим Бога обещано, что Он даст "дождь земле вашей, дождь ранний и поздний" (Второзаконие 11:14). Но, несмотря на установленные сроки, сезоны дождей не являются чем-то раз и навсегда определенным, постоянным. В Ханаане Израиль узнает, что дождь дается, и узнает, Кто дает его.

Но не все уши готовы воспринять учение этой земли. Семитские племена, обитавшие здесь до Израиля, и племена, предшествовавшие этим племенам, видели в водах с небес и в подпочвенных водах излияние баалов, совокупляющихся с богинями земли. Им удалось передать это представление и связанный с ним ритуал довольно значительной части пришельцев-израильтян, которые впоследствии сочетали служение Богу-правителю, Господу, со служением многочисленным силам плодородия. Да, Он привел Израиль в эту страну, но оплодотворяют ее "господа", "владельцы", "супруги" (различные значения слова "баал") земли. Илия (I Цари 18:39) одерживает полную победу в борьбе между верой в единого Бога, Господа, и смешанной религией, сторонники которой хотели раскачиваться одновременно на двух ветках, подобно птице на развилине. Народ обращается к служению Господу, признавая в Нем единого Бога, признавая, что благословение природы -- не плод совокупления баалов, а Его дар. Сто лет спустя, незадолго до падения царства Эфраима, пророк Осия (2:10–15) порицает народ Израиля, говоря, что не баалы, а Господь дает хлеб, и вино, и елей и может отнять их "в срок свой", "во время свое". Это учение, выросшее из встречи земли

с народом, не возникло внезапно, оно постепенно созревало, преодолевая на своем пути все препятствия. Такая вера, являясь верой откровения, не "падает с неба". Для своего развития она нуждается в определенной земле, обладающей вполне определенным свойством, нуждается в особом роде людей. Как утверждает Семил в своей "Географии", во всем эгейском мире примитивная религия связана с потребностями земледелия; высшее божество посылает благотворные потоки дождя на страдающую от жажды землю. Зевс также является богом, дающим дождь. Он посылает тучи с вершины своей священной горы. К нему взывают (как сказано в молитве, которую цитирует Марк Аврелий), чтобы он ниспослал дождь на поля и пастбища афинян. Аттика, скудно наделенная водами с небес, чувствовала себя в особой зависимости от его помощи – на акрополе статуя земли молила Зевса о дожде. Удовлетворение этой просьбы воспринималось как оплодотворение, подобно тому как это понималось в мире представлений, связанных с баалом. Но ни один народ, кроме Израиля, не связывает власть над небесными водами с взаимоотношениями между Богом и людьми. Правда, у греков есть легенда о потопе: Зевс посылает на землю обильные дожди, которые заливают всю землю и уничтожают людей, оставляя в живых немногих (согласно рассказу Платона, Солон слышал от египетского жреца, что это очищение земли охватило все страны, кроме Египта, в котором даже во время подобных катаклизмов происходят только обычные ежегодные разливы Нила, ибо "так установлено"). Но трудно представить себе, что в мире эллинов эта катастрофа может завершиться заветом-союзом, который Бог Писания заключает с землей под знаком радуги. У Гомера Зевс, направляя на землю потоки вод, помогает богам разрушить построенное людьми без надлежащего жертвоприношения. Но ему чуждо действие, подобное деянию Господа, который, чтобы выступить перед рядами Израиля, идет от юж-

ных полей по дрожащей земле, и по Его велению облака проливают воду, переполняя русла и приводя в замешательство вражеское войско (Судьи 4:14–15; 5:4–21). Различие между Господом и богами, подобными Зевсу, заключается в недопустимости приближения к Нему пантеона. Уже в древности Израиль познал Его как Бога, ведущего племя и род из страны в страну, как Бога, заключившего завет с избранными Им, а затем возобновившего завет с народом и ведущего его из страны в страну, в эту страну; и здесь Он вновь возглавляет освободительный поход. В этом заключается Его единственность, исключительность. Ведение и завет суть деяния Единого. Из всех семитских племен только Израиль пришел к осознанию этого, признал в Нем Бога, заключающего завет-союз с сотворенным Им миром, Бога, ведущего род человеческий к избавлению. Осознав, что Он правит миром, заметили, что звезды служат Ему (Судьи 5:20). Но ведь еще в час обетования, заявляя об обладании Ханааном, Он указывает на звезды как на Свои царские сокровища (Бытие 15:5).

Писание сообщает, что после того, как Аврааму была обещана "эта земля", он построил жертвенники на севере страны и призывал над ними имя Господа. После того, как ему был обещан сын, он посадил на юге тамариск и призвал имя Господа (Бытие 21:33). В этом призыве следует видеть не молитву, не проповедь перед язычниками, а провозглашение. Так завоеванный город нарекается именем победителя (II Самуил 12:28), а земли называют именами владельцев больших имений (Псалмы 49:12). Авраам "ходит пред Богом" (Бытие 17:1). Подобно глашатаю, идет он пред своим Богом, который в будущем войдет сюда вместе с народом, и, возглашая Его имя, заявляет, что это Его владения. Богу принадлежит вся земля, но подобно тому, как Он желает сделать Израиль своим особым достоянием, так владеет Он Ханааном особым образом, обещая его

Израилю. Сказанному Богом о мире: "...ибо Моя вся земля" (Исход 19:5) соответствует сказанное о Ханаане: "...ибо Моя земля" (Левит 25:23), но следующее за ним предложение "ведь пришельцы и поселенцы вы у Меня" явственно указывает на особый вид обладания. Бог, ведущий – как мы слышали от Амоса – все странствующие народы к местам их нового поселения, поселил для себя в этом единственном месте пришельцев и поселенцев, непосредственно подвластных Ему ("коханим", священнослужители, Исход 19:6, первоначально означало: служители, стоящие перед царем). Это тесно связано с тем фактом, что Он издавна избрал эту землю объектом Своего непосредственного попечения, и Его взоры всегда устремлены на нее. Признав в Боге Властелина этой земли, Израиль признает в Нем Властелина мира. Израиль учится понимать обетование как акт избрания со стороны Всемогущего, который избирает для Себя народ из всех народов и землю из всех земель и объединяет их, создавая форпост Своего царства.

Союз-завет между Богом, народом и землей был нарушен народом. Но завет не расторгнут и не будет расторгнут. Пророки обрушивали на народ тяжкие упреки и порицания, но чем ближе было крушение государства, тем настойчивее возвещали они, что обет поселить Израиль "на этом месте" дан "во веки веков" (Иеремия 7:7). Когда Израиль очистится вновь, Бог восстановит народ (Иеремия 33:7) и восстановит землю (33:11). Он хочет прочно "посадить" народ, как дерево, в эту землю "от всего сердца Моего и от всей души Моей" (32:41), то есть посадить его навеки. Всемогущий карает, Он рассеивает народ в странах врагов и опустошает землю, но не покидает их, Он остается верным Своему избранию до наступления часа царства, когда оба они, народ и земля, объединившись, должны будут осуществить предопределенное им в час обетования.

Искренняя "верная верность" (Исайя 25:1), с которой Господь относится к обету и избранию, составляет

коренное различие между Ним и Зевсом, из-за произвола которого египетские жрецы сочувствуют народу Геродота. Слово "эмуна" в Писании означает верность Бога и веру людей в Него, то есть веру в том единственном недогматическом смысле, который известен Писанию. Верить в верность Бога, когда она непостижима – ибо она непостижима, – это человеческая вера, которую подтвердил Авраам, получивший обетование, непостижимое умом (Бытие 15:6). Из-за этого Павел прославляет его как отца "веры" в ее догматическом смысле. В действительности же Авраам – отец верующих, то есть – доверяющих, в то время как догматически формулируемую "веру" Павел обнаружил у потомков поклонявшихся Зевсу. На соответствии и взаимосвязи между "эмуна" и "эмуна", между верностью Бога и доверием народа, основан вечный смысл обетования "этой земли".

ИЗБАВЛЕНИЕ

У многих народов древности, так же как и в талмудической Агаде, мы находим представление о святом месте, являющемся центром, "пупом" земли. Писание, за исключением разрозненных намеков (Иехезкель 38:12), не сообщает нам о таком представлении, во всяком случае, в нем нет свидетельств, указывающих на место Храма в Иерусалиме. Вместе с тем мы видим, как в речах пророков складывается представление о Сионе как центре грядущего освобожденного мира. Это представление присуще пророчеству Израиля и псалмам, испытывавшим на себе его влияние. Ни в одной из священных книг других народов мы не находим аналогии этому представлению, которое достигает своего высшего развития в книге Исайи. Чтобы действительно осознать это, следует отбросить распространенное мнение, что в этой книге, наряду с речами, стихами и изречениями пророка Исайи, собраны также не принадлежащие ему более поздние высказывания, оказавшиеся здесь по чисто техническим причинам. Все, включенное в книгу, стоит под знаком пророчества Исайи, то есть – кроме сохранившихся высказываний пророка, она включает в себя слова его учеников. В большинстве своем это не те ученики, которые сидели у ног пророка, а те, что приняли и развили его учение спустя много лет после его смерти. Среди них выделяется загадочная фигура человека, жившего в конце вавилонского пленения; его имя, как и имена других последователей Исайи, не дошло до нас. Этого человека принято называть Второисайей. Являясь независимым и самостоятельным в своих суждениях – наиболее самостоятельным из всех пророков периода изгнания и последовавшего за ним периода, – он сознательно и преднамеренно опирается на Исайю в содержании и в языке своих пророчеств. Он хочет – о чем говорят недвусмысленные указа-

ния, – чтобы в нем видели ученика и интерпретатора Исайи, завершающего его учение. Особое отношение человека, жившего в период кризиса, к величайшему из пророков периода расцвета пророчества проявляется также в том, как он развивает учение Исайи о Сионе – эсхатологическом центре мира.

Среди пророков Израиля Исайя является единственным, у которого Первый Храм стоит в центре видения и пророчества. На него была возложена миссия пророка, и в его видении земная Святыня обратилась в небесную. С той поры он знал, что это место избрано быть центром Божьего мира, всемирного Божьего царства. Но предначертанное еще не осуществилось, потому что народ Израиля, который должен возвести этот центр, подчиняя всю свою жизнь власти Бога, своим неблагочестивым поведением оскверняет дворы Святыни, которые он топчет (Исайя 1:12). Этот народ должен очиститься и стать праведным, должен научиться ходить в свете Бога (Исайя 2:5), прежде чем Храмовая гора, возвысившись над всеми горами мира, будет "готова" (Исайя 2:2) принять посланцев всех народов, пришедших сюда, чтобы удостоиться откровения, которое положит конец всем противоречиям и создаст единое человечество. Это – второе откровение, вторая "Тора" (Исайя 2:3). Первая была вручена народу Израиля на горе Синай в пустыне, вторая будет дана всему роду человеческому на Храмовой горе. (Поэтому над ней – как обещано во фрагменте, вероятно, не принадлежащем перу Исайи, но написанному в его духе, – облако дымное и сияние огня, как стояли они над горою Синай.) Здесь, на месте, откуда исчезло зло (Исайя 11:9), находится теперь центр благожелательного и доверчивого общения народов (представленных в виде зверей, Исайя 11:6–8). Между двумя державами (Египтом и Ассирией), которые так долго боролись друг с другом и с маленьким Израилем, теперь благодаря исполнению повеления Божьего существует

"третья" держава, которая не меньше их – "благословение посреди земли" (Исайя 19:24).

Исходя из этого следует понимать учение Исайи о "безопасности" Сиона. Ни одна земная сила не может причинить вреда Сиону, потому что он предназначен быть центром царства Божьего, заявляет пророк. Поэтому будут развеяны, как полова по ветру, ассирийцы и их союзники, "множество всех народов, ополчившихся против горы Сион" (Исайя 29:8) – Господь воинств сойдет с нами "ополчиться за гору Сион" (Исайя 31:4). Не случайно здесь выбран тот же, обычно не употребляемый в этом смысле, глагол, когда речь идет о действии Бога и о действии Его врагов. И там и здесь Сион назван "Ариэль" или "Ур ха-эль" (огонь, костер Бога), при этом имеется в виду жертвоприношение. Для Исайи огонь на жертвеннике Храма по сути своей отличается от жертвенного огня других народов; это знак присутствия Царя (Исайя 6:5), знак Его власти над миром, власти, которая, начинаясь здесь, готовится стать всеобъемлющей.

Опасность этого учения, которое может вызвать у народа чувство обманчивой безопасности и заставить его противиться призыву пророков к очищению, была осознана пророками Израиля, от Михи (Михея) – бывшего, вероятно, непокорным учеником Йешаяху (Исайи) – до Иермияху (Иеремии). Они решаются на крайний шаг: для того, чтобы поразить в сердце беззаботных и беспечных, которые, уклоняясь от выполнения заповедей, ссылаются на существование Святыни, пророки предрекают разрушение Храма. Спустя четырнадцать лет после осуществления этого пророчества Иехезкель (Иезекиил) описывает новый Храм, но мы не находим у него взгляда на Храм как на центр мира, который будет освобожден. Во время катастрофы и после нее возникает новая форма воззрения Исайи, ее проявления органически вошли в книгу Исайи, которую

можно рассматривать как "храмоцентрическую" книгу в пророчестве Израиля.

Первые из этих проявлений содержатся в малом собрании фрагментов (Исайя 24–27), составленном в основном из тех фрагментов, которые относятся, по моему мнению, к последнему этапу катастрофы и начальному периоду изгнания. Здесь сообщается (Исайя 24) о том, что Бог воцаряется "на горе Сион". Это царствование над всеми народами, в их честь Он устраивает пиршество на горе (Исайя 25). Трижды повторено здесь, что приглашения и утешения Бога, снимающие пелену скорби со всего мира людей, предназначены всем народам. Под пеленой подразумевается не скорбь человеческой личности, а страдание народов из-за споров и вражды. Загадочное "поглощение смерти" также указывает, вероятно, не на обретение личностью бессмертия, а на преодоление властвующей над народами силы смерти. Не менее загадочными являются слова о снятии "поношения с народа Своего, со всей земли". Трудно согласиться с распространенным толкованием, видящем в "народе" Израиль. Сравнивая с этим отрывком близкий ему по духу и по языку 47 псалом, – один из псалмов, восхваляющих воцарение Бога над народами, – мы видим, что "князья народов", собравшиеся круг "святого престола Его", который и здесь является Храмовой горой, названы "народом Бога Авраамова", ведь Авраам – "отец множества народов" (что не следует понимать в чисто генеалогическом плане), ибо им будут благословляться "все племена земли". В приведенном выше отрывке Исайя говорит о народе сынов человеческих, состоящем из всех народов земли. Со всей земли будет снято его "поношение", его позор – раскол со дней Вавилонской башни на чуждые друг другу "языки", на народы, не понимающие друг друга, враждующие друг с другом. Пророчество Исайи о народах, устремляющихся к горе (на которое указывает, вероятно, конец стиха "ибо Господь говорит"), по-

вторяется здесь в виде нового, единого представления о Боге-царе, который на Своей тронной горе отирает слезы с лиц всех народов, как отец отирает слезы с лиц сыновей, и освобождает их от общего позора, усаживая их за Свой стол рядом с Собою.

Шире и глубже представлено сионоцентрическое мировоззрение в словах Второисайи и его последователей, относящихся к концу периода изгнания. В них содержится предсказание о часе, когда Господь возвратится в Сион, чтобы воцариться там (Исайя 52:7–8). Описание грядущего царства великого мира содержит картины, напоминающие мотив пророчества Исайи, иногда используются даже те же самые слова: например, пророчество о мире между хищными и домашними животными – здесь это действительно животные, а не символы народов – завершается, как и первое пророчество, словами: "... не будут причинять зла и вреда на всей святой горе Моей" (Исайя 65:25). Но к сказанному ранее присоединяется нечто новое: всемирно-историческая формулировка значения часа, на который направлено пророчество, формулировка, характерная для этого пророка, который вначале приветствует Кира как освободителя Израиля и порабощенных народов, а затем, разочаровавшись в нем, указывает "слуге Господа", Израилю, на его задачу: не только возвратить Израиль в его страну, но быть светом для народов (Исайя 42:6; 49:6) и вывести закованные в кандалы народы из тьмы (Исайя 42:7; 49:9). "Слуга" должен вновь передать им во владение земли их наследия (Исайя 49:8), подобно тому как Израиль, возвращаясь из Вавилона, вновь вступает во владение своей землей. В деле освобождения и обновления человечества, первым этапом которого является освобождение и обновление Израиля, слуга становится "заветом народа": он собирает все народы в единый народ. Он превращает освобожденный Сион в центр освобожденного мира. Но избавление не ограничивается человечеством, оно охватывает

всю вселенную, и центром этого всемирного избавления является Сион. Бог "сажает" небо и говорит Сиону: "Ты Мой народ" (Исайя 51:16). Он "творит" новые небеса и новую землю и "творит" Иерусалим (Исайя 65:16–18). Обновление мира и обновление Сиона неотделимы друг от друга, потому что Сион – сердце обновленного мира. Сионоцентрическое мировоззрение Исайи обретает здесь космический размах.

Народ Израиля призван быть вестником, провозглашающим освобождение мира, а Страна Израиля призвана быть центром освобожденного мира и престолом Царя. В этом учении достигло вершины присущее Писанию воззрение о значении связи между народом и страной.

ЕДИНЕНИЕ И РАЗОБЩЕНИЕ

Народ Израиля и Страна Израиля избраны Богом. Но, с точки зрения Агады, между двумя этими избраниями имеется существенное различие. Народ был избран в определенный исторический момент: он еще не существует как народ, но между всех людей избирается человек, предназначенный быть его праотцом, затем избирается один из его сыновей и один из сыновей этого сына – и сыновья третьего избранника составляют первооснову народа. Народ формируется в ходе исторического процесса, и избрание происходит в сменяющих друг друга поколениях, посредством ряда актов выделения из окружающей среды и отбора. Земля же как таковая является не продуктом истории, а частицей творения, и поэтому избрание должно осуществиться в ходе творения. В Мидраше говорится, что Святой, благословен Он, "сотворил народы и избрал один из них", но здесь подразумевается происходящее в мыслях Бога до появления человеческой субстанции, позволяющей осуществить избрание. Иначе обстоит дело с землей: ее фактическое избрание является частью сотворения мира. Оба эти избрания представлены также в виде возношения: Бог как бы отделяет для Себя возношение из земель и возношение из народов. Однако и такое представление ничего не меняет в неизбежном различии: избрание страны не только предшествует во времени, но и принадлежит к другой временной сфере, представляя собой не историческое событие, а одно из событий сотворения мира. Молодость не является помехой избранию: так, в частности, Израиль является молодым народом, сформировавшимся спустя много времени после раскола человечества на отдельные народы. Избранное в ходе созидания не обладает этим свойством: быть избранным в ходе сотворения означает быть сотворенным избранным; сотворение и избрание являют-

ся единым актом. Сотворение избранного предшествует сотворению неизбранного. Земля Израиля принадлежит к первотворению вместе с Торой и Храмом. В словах притчи Соломона "первая пыль вселенной" Агада видит указание на эту страну. Развивая мысль, говорят: вселенная ("тевель") – это Эрец-Исраэль (земля, страна Израиля). "Почему она названа "тевель" (вселенной)? Потому что она наделена (буквально: приправлена, "метувелет") всем. Сравним ее с другими странами. В одной есть то, чего лишена другая, а в третьей есть то, чего нет в четвертой. Но в Стране Израиля нет недостатка ни в чем, как сказано: "...не будешь в ней иметь недостатка ни в чем" (Второзаконие 8:9), то есть здесь есть все. Эта земля – мир в миниатюре, модель мира.

Избрание – это любовь. Об этом говорит народу Моисей (Второзаконие 7:7–8): "Не по преобладанию вашему над всеми народами возжелал вас Господь и избрал вас,.. но из любви Господа к вам", а Мидраш гласит: "Дорога Мне Страна Израиля больше всего". Бог любит их – землю Израиля и народ Израиля, и поэтому Он объединяет их. "Я введу Израиль, который дорог Мне, в страну, которая дорога Мне". Так обычно царь соединяет браком слугу и служанку, к которым он благоволит. Но в этом действии кроется нечто большее, чем царская воля. Бог соединяет принадлежащих друг другу, ибо Он сотворил и избрал их как соответствующих друг другу, как нуждающихся друг в друге. И все это творение, избрание и объединение избранных делается ради Его замысла, ради завершения созидания: объединение народа и страны призвано довести мир до совершенства, превратить его в царство Божье.

Для Писания и для его агадического толкования важно, чтобы народ во всех поколениях, как и все народы мира, видел истинный смысл овладения землей, то есть действие, совершенное по воле Бога, предопределенное Им. Бог направляет народы в страны, отведенные им для заселения; среди этих дейст-

вий особое место занимает направление, ведение народа Израиля в Ханаан. На его особое значение указывает откровение в начале исхода из Египта. Из всех народов только одному Израилю известно, что его ведет Творец мира, его Властелин и Избавитель. Ведомый Им, исполняя Его волю, народ овладевает землей. Этот факт неоднократно подчеркивается Писанием и Агадой, ибо в противном случае невозможно понять ни народ Израиля, ни его историю. Исходя из этого, следует рассматривать известный вопрос, почему Тора не начинается с заповеди о праздновании Песах, являющейся первой заповедью, – ведь Тора не повествует, а повелевает; спрашивают также, почему Израилю сообщено о сотворении мира? Ответом служит шестой стих 111 псалма: "Силу дел Своих сообщил Он народу Своему, дабы отдать им наследие язычников". Когда придут народы и станут обвинять Израиль: "Вы народ разбойников, вы захватили земли семи народов", Израиль ответит им: Бог сотворил небо и землю, и вся земля принадлежит Ему, Он же дает тому, кому пожелает, "пожелал, отдал ее вам, пожелал, отнял у вас и отдал ее нам". Сказанное не означает, что все завоевания следует рассматривать как оправданные в равной мере, как нечто совершенное по воле Бога, не означает, что следует оправдывать всякое насилие одного народа по отношению к другому, ибо главное заключается в том, что уже в начале похода в Ханаан Израилю была известна воля Властелина мира, и он завоевал страну, движимый искренней и обоснованной верой в то, что исполняет волю Творца. Независимо от того, в какой мере справедливо в каждом отдельном случае обвинение одного народа другим в захвате чужой территории, это обвинение необоснованно по отношению к народу Израиля, ибо он был уполномочен действовать, знал о своем полномочии и верил в него. Откровение, вера в него и поступки, продиктованные верой, отличают Израиль от других народов не только с "религиозной", но и с истори-

ческой точки зрения. Во все времена были народы, называвшие свои страсти именами богов и объявлявшие насилие – порожденное жаждой обладания, власти и разрушения – повелением, исходившим от этих богов. Во все времена существовали также народы, которые были честнее и в своих действиях и беспристрастнее в анализе своих поступков, но, насколько можно судить по сохранившимся письменным свидетельствам, Израиль – единственный народ, получивший и исполнивший повеление свыше. Покуда он исполняет это повеление, правда на его стороне во всем, что касается исполнения повеления. В свете этого следует рассматривать его единственное в своем роде отношение к стране. Страна является страной народа Израиля в сфере искренней веры, и только в ней. Но искренняя, полная вера не есть вера в самого себя: в свое право на жизнь или в собственное жизненное пространство, – это вера в Повелевающего и Его повеление, в Поручающего и Его поручение. В определенных исторических ситуациях, вызванных повелением Бога и верой, завоевание нельзя назвать грабежом, но завоевание не следует воспринимать как нечто обязательное и неизбежное, ибо Бог правит историей, а не история Им.

Другой Мидраш свидетельствует о глубине занимавшего умы вопроса о справедливости завоевания. В нем говорится о "трех местах, относительно которых народы мира не могут сказать, упрекая Израиль: они похищены вами. Это пещера Махпела, Храм и могила Иосифа". Здесь, как и в других агадических высказываниях, характерно наличие широкого фона. На первый взгляд кажется, что речь идет лишь о том, что оба места погребения, в Хевроне и в Шхеме (Бытие 33:19; 50:5; Иехошуа бин-Нун 24:32), и гумно евусея, на котором был возведен Храм, приобретены за деньги. Но Мидраш явно подчеркивает тот факт, что Писание не случайно столь подробно повествует о покупке земли погребения и Святой земли: земля погребения – это могилы праотцев, которые, лежа

в своей пещере, владели землей страны и в тиши смерти предъявляли свое древнее право на эту страну – право, основанное на избрании, пока не пришел народ и не осуществил это право; после первого и второго изгнания народа из страны праотцы с новой силой заявляли о своих правах. Святая земля – это Святыня в Иерусалиме, местоположение которой было определено еще до сотворения мира, это Храм, в котором Бог желал "поселить" имя Свое и который поэтому является знаком и залогом – даже после его разрушения – вечного соприкосновения неба и земли в этой стране.

Значение места погребения праотцев *для заявления* права на обладание землей становится еще более очевидным из рассказов о разделе наследия между Иаковом и Исавом. После смерти отца Иаков обменивает на золото все имущество, приобретенное им на чужбине, и предоставляет Исаву возможность выбрать между золотом и его уделом в пещере Махпела. В ответ на предложение Исав говорит: "Чего мне искать в этой пещере?", или далее: "Место для могилы найдется везде!" Он выбирает золото и вместе с семьей покидает страну. Место погребения, где покоятся только избранные – Авраам, но не Лот, Исаак, но не Исмаил, – переходит к Иакову, а вместе с ним и страна, ибо пещера является знаком и залогом обетования земли. Для Иакова, праотца народа, которому суждено унаследовать землю, обладание ею дороже всех богатств мира.

Но при этом Агада не забывает, что обет дан Аврааму с тем, чтобы он, то есть его потомки, "был благословением". "Три вещи, – говорит Мидраш, – даны при определенном условии: Эрец-Исраэль, Храм и царство дома Давидова". Высказывание подтверждается словами Писания. Эти "три вещи" были отняты у народа Израиля из-за его грехов, но они существуют и будут возвращены Израилю, когда он возвратится на путь истины. Страна Израиля существует в запустении своем, Храм существует в об-

разе небесного Храма, а дом Давида – в своем сокрытии и неизвестности. Все они возвратятся в обновленном величии: сфера историческая, представленная в стране, сфера религиозная, центром которой является Храм, и сфера мессианская, в которой объединены обе первые.

Агада проникнута сознанием, что потеря высших ценностей народа связана с отходом Израиля от Всевышнего, от Того, Кто вручил ему эти ценности. Здесь стране также придается первостепенное значение. Агада подтверждает и развивает учение Писания о губительном влиянии людских злодеяний на Землю. Известно, что наиболее сильным разрушительным воздействием обладают три вида злодеяния: кровопролитие, идолопоклонство и высокомерие. "Человеческое высокомерие приводит к тому, что земля оскверняется, и Шхина покидает ее", а человеческая скромность способствует "пребыванию Шхины с человеком на земле". Важно то, что высокомерию приписывают столь же пагубное воздействие, как кровопролитию и идолопоклонству. Это также следует понимать в связи с избранием и избранностью. Человек, верящий в избрание и скромно выполняющий все, чего требует от него избрание, придает силу земле и способствует пребыванию Шхины вблизи нее; тот же, кто возгордился, возомнив себя вознесенным избранием на недосягаемую высоту, кто видит в этом залог и заверение на будущее, вместо того чтобы чувствовать себя обязанным избранием и выполнять возложенное на него, такой человек ослабляет землю и делает невозможным пребывание на ней Шхины. Народ и земля связаны избранностью, но эта связь является ощутимой и реальной лишь тогда, когда народ воплощает свою избранность в служении Богу с простотой и скромностью.

Когда вслед за беззаконием приходит наказание и народ разлучается со своей страной, Бог испытывает страдание. Он помещает народ в горнило изгнаний, восклицая при этом: "О, если бы сыны Мои

были со Мною в Стране Израиля, хотя они и оскверняют ее". Как сказано, "Дом Израиля жил на земле своей и осквернял ее" (Иехезкель 36:17). В этих словах проявляется нелогичный, сверхлогичный характер Агады: она не стремится к теологии с уточненными понятиями, она не боится противоречий в словах, если в таком "противоречии" находят непосредственное выражение возмездие, но и милосердие со стороны Бога к народу Израиля, изгнанному из страны.

Новые, не останавливающиеся перед антропоморфизмом картины изображают верность Бога покинутой земле. Говорят, Шхина отошла от нее? Нет, она не отдалилась от разрушенной Святыни. Никогда не отходит Шхина от Западной стены – Стены плача. Подтверждение сказанного в словах "Песни Песней": "Вот стоит Он за нашей стеной". Он – это Бог, остающийся верным, стоящий за Западной стеной Своего разрушенного Храма. Другой образ, связанный с первым: Бог восклицает, что не хочет войти в Иерусалим небесный, пока не войдет в Иерусалим земной, или – согласно более поздней версии каббалистов – пока сыны Израиля не войдут в земной Иерусалим. Но существует еще более смелое представление: когда сыны Израиля отказались петь перед идолами Вавилона песни, которые они пели в Храме, и с радостью приняли смерть, в тот час поклялся Бог: "Если забуду тебя, Иерусалим, пусть забудет меня десница Моя!"

Земля Израиля больна, но она исцелится. "Земля Израиля несчастна с того дня, когда был разрушен Храм. Подобно больному человеку, у которого нет сил подняться, несчастна земля, она не в силах давать плоды. Но Святой, благословен Он, ниспошлет росу возрождения и оживит мертвых".

Рассматривая три высказывания из агадической литературы, мы подходим к пониманию выводов, извлеченных из факта глубокой и прочной связи народа и страны, принимая во внимание отличие этой страны от всех других стран мира, различие между проживанием в ней и проживанием в любом другом месте.

Первое высказывание содержится во встречающемся в нескольких вариантах рассказе о мудрецах, отправляющихся за пределы родины для изучения Торы или ради другой не менее благородной и святой цели; они достигают границы, и там думы о стране овладевают ими с такой силой, что они разрывают на себе одежды и возвращаются, восклицая: "Проживание в Эрец-Исраэль – вот все заповеди Торы, вместе взятые", при этом они ссылаются на стихи (Второзаконие 11:31; 12:29), в которых исполнение заповедей связано с заселением страны. Ссылка на Писание разъясняет смысл возгласа: истинное и безупречное исполнение заповедей возможно только в среде народа, проживающего в Стране Израиля, и поэтому проживание в стране – условие безупречного исполнения заповедей, поэтому оно одно приравнивается к исполнению всех прочих заповедей, кроме этой. Так следует понимать слова, придающие проживанию в стране большее значение, чем другим заповедям. Исполнение этой заповеди предоставляет возможность исполнить остальные должным образом.

Эта мысль находит свое развитие в высказывании, которое привлекает к себе внимание многих толкователей: "Всякий живущий в Эрец-Исраэль подобен тому, у кого есть Бог, всякий живущий за ее пределами подобен тому, у кого нет Бога". В этих словах обычно видят только доведенное до парадоксальности выражение оценки проживания в стране. Но и

это выражение основывается на истинном, глубоком воззрении. Оно опирается на два стиха. Один из них – слово Бога в законе о юбилейном годе: "Я Господь, Бог ваш, который вывел вас из земли египетской, чтобы дать вам землю Ханаанскую, чтобы быть вам Богом" (Левит 25, 38). Второй стих – жалоба Давида перед Саулом на сынов человеческих, которые изгоняют его, отстраняют от "приобщения к уделу Господа", как бы говоря: "Иди, служи чужим богам" (I Самуил 26:19). Автор высказывания толкует этот стих таким образом: вне единства со своим народом и страной человек не в силах служить Богу. Толкования этих двух стихов раскрывают смысл высказывания: хотя у израильтянина, живущего за пределами своей страны, Бог "есть" не в меньшей мере, чем у проживающего в стране, однако он "подобен" тому, у кого нет Бога, ибо он, как человек из народа Израиля, может достичь истинной общности с Богом, может прийти к истинному служению Богу только тогда, когда он приобщен к единству народа и земли, приобщен к "уделу Господа" – потому что Бог дал Израилю обещание быть его Богом, Богом **народа**, и вручил ему землю как условие этого.

Исходя из вышесказанного, следует понимать также третье из высказываний Агады. Бог повелевает Иакову возвратиться на родину: "Возвратись в страну отцов твоих, на родину твою, и Я буду с тобой, – отец ждет тебя, мать ждет тебя, и сам Я жду тебя". Хотя Бог обещал ему ранее, во сне о лестнице, быть с ним и не покидать его, "куда бы ты ни пошел" (Бытие 28:15), и хотя Иаков сказал, что Он был с ним на чужбине (Бытие 31:5), – все же Бог ждет его на родине. Ибо только здесь существует истинная общность, только здесь устанавливается истинная связь между Иаковом, **отцом народа**, и Богом Израиля. Обращаясь к Иакову, Бог говорит народу Израиля: "И сам Я жду тебя".

Наряду с подобными высказываниями следует привести рассказы из жизни мудрецов, чтобы пока-

зать, с какой серьезностью подходили к этим словам если не все, то, во всяком случае, некоторые из них. Одним из лучших примеров может служить история о рабби Зеире, мудреце, жившем в IV веке. Рассказывают, что он хотел "взойти", возвратиться из Вавилона в Эрец-Исраэль и покинул своего учителя рабби Иехуду, который видел в этом нарушение заповеди, ибо сказано: "Они будут уведены в Вавилон и останутся там до того дня, когда Я посещу их, – говорит Господь, – и выведу их и возвращу на место сие" (Иеремия 27, 22). Рабби Зеира был убежден, что это не так, но не хотел противоречить своему учителю, а быть может, ему казалось, что этот вопрос требует не дискуссии, а активного решения и действия. Он не хотел спорить, он хотел "взойти". Путешествие, дорога означали для него нечто большее, чем переселение из одной страны в другую, ему казалось, что он переходит из одного мира в другой. И поэтому он проводит в посте сто дней, чтобы "забыть" метод обучения, принятый в академиях Вавилона с их отточенной диалектикой, – забыть, чтобы память о них не мешала ему в Стране Израиля. Требовалось неимоверное усилие, чтобы освободить дух от привычного метода, ставшего для него столь естественным; но это усилие было необходимо для того, чтобы воспринять учение родины и сделать его своим. Перелом был столь глубоким, что рабби Зеира называл "глупцами" своих вавилонских товарищей.

Когда рабби Зеира достиг Иордана, он не нашел там парома, но он не мог ждать ни минуты и перебрался на другой берег, держась за канат. Один из вероотступников, видевший это, стал насмехаться над ним: "Торопливый народ, поставивший рот перед ушами (у горы Синай народ сказал: "Исполним и выслушаем") – вы все еще торопитесь!" Но рабби Зеира ответил: "Кто поручится, что я удостоюсь места, которого не удостоились Моисей и Аарон!" Ведь ему не было обещано, что он войдет в страну.

Быть может, за то время, что он будет ждать переправы, с ним произойдет что-то, что задержит его. Поэтому теперь, когда он в пути, нельзя упускать ни единого мгновения. За этими словами скрывается еще более глубокая мысль: сознание того, что Бог "ждет" каждого из народа Израиля. Подобно тому, как в ответ на первый зов Бога, еще не зная, в чем заключается требование, народ выразил свою готовность: "исполним" – так и каждый обязан идти навстречу зову Бога, идти не задерживаясь.

Рабби Зеира был смуглым человеком невысокого роста, и, вероятно, поэтому все узнавали в нем уроженца Вавилона. Этим объясняется шутка, которую сыграл с ним один мясник. На вопрос, сколько стоит мясо, он ответил: "Ты дашь мне пятьдесят монет, а я тебе – пощечину". Поторговавшись, рабби Зеира согласился, решив, что таков обычай страны. А вот история с другим мясником. Когда рабби Зеира попросил его "взвесить как следует, тот закричал: "Убирайся отсюда, вавилонянин! Твои отцы разрушили Храм!" Вначале рабби Зеира обиделся: "Разве мои отцы отличаются от его отцов?" Но услышав, как толкуют стих из "Песни Песней": "Если она стена" – если бы Израиль "стеной" "взошел из изгнания", Храм не был бы разрушен во второй раз, он сказал: "Хороший урок дал мне тот простолюдин". В этих словах наиболее ярко отразились душевные мотивы, которые привели его сюда из Вавилона. Он чувствует себя как бы причастным к вине поколений, не возвратившихся на родину раньше, на протяжении тех шестиста лет, когда существовал Второй Храм. Эти поколения разрушили Храм, и он, один из их потомков, прибывший в страну разрушенного Храма, обязан нести ответ за их вину.

Рассказы свидетельствуют также о том, с какой серьезностью относился рабби Зеира к словам жителей страны. Даже если они простолюдины, их устами глаголет истина, независимо от их воли и взглядов. "Даже обыденный разговор израильтян – это Уче-

ние", – говорит рабби Зеира. Ведь в этой стране издревле царит дух. Он не только в людях, но и в земле и в воздухе. "Воздух Эрец-Исраэль делает мудрым", – говорит рабби Зеира.

Его отношение к стране предопределило и его особый взгляд на приход мессианских дней. Однажды, услышав разговор о том, "когда же придет избавление и что нужно делать, чтобы оно пришло", рабби Зеира сказал: "Прошу вас, не отдаляйте его", и объяснил сказанное им: как находку обнаруживают вдруг, как скорпион жалит внезапно, так и Мессия придет нежданно. Слова рабби Зеира свидетельствуют о его главном устремлении: жить в стране среди своего народа и исполнять волю Бога вместе со всем народом. Не заниматься обсуждением проблемы избавления, не рассуждать о ней, не пытаться ускорить ход событий, – только жить в стране в качестве **народа**, послушного воле Бога, и Мессия придет нежданно.

Все это нужно слышать и видеть одновременно, чтобы понять учение периода Талмуда и Мидрашей о значении проживания в Эрец-Исраэль: три высказывания (о проживании в стране, которое равноценно исполнению всех других заповедей; об отличии живущего в стране от живущего за ее пределами; слова Бога: "И сам Я жду тебя") и рассказы об удивительном человеке, рабби Зеире, любившем Эрец-Исраэль "всею силой своей души" и знавшем: избавление придет нежданно.

РАЗВИТИЕ ТАЙНОГО

(О Книге Зохар)

Распространенное на древнем Востоке представление, согласно которому Бог обладает как небесным, так и земным обиталищами, конкретизируется в учение о земном и небесном Иерусалимах, которые не только параллельны друг другу, но и связаны друг с другом неким таинственным образом. В Каббале эта концепция достигает своего полного развития. Здесь речь идет о сущности, проявляющейся то в небесной, тов земной форме, то с позиции Бога, то с позиции человека. Подобно тому, как понятие "Кнесет Исраэль", олицетворяющее общность народа Израиля, сливается с понятием "Шхины", так и "Сион" возносится к эманациям Божественной субстанции, не теряя при этом своей земной реальности. В космической и внекосмической драме, какою Каббала видит процесс всякого становления, особое место принадлежит народу, стране и происходящему между ними. Чтобы представить себе это, достаточно соединить вместе несколько разрозненных характерных линий из классической книги Каббалы, "Книги сияния".

Часто повторяемая в агадической литературе мысль о том, что Иерусалим – центр мира, раскрывается здесь особым образом. В Агаде идея о средоточии мира в Иерусалиме представляет собой вариант встречающейся во многих культурах, однако сложившейся в каждой из них вполне самостоятельно концепции. Каббала добавляет к этой концепции новый преображенный элемент: пространственное средоточие понимается как начало во времени. Сотворение начинается с сердца, а сердце мира – Святая Святых в Иерусалиме, где обитает Шхина; и оттуда черпает духовную энергию все сущее в мире. Также и теперь, когда Храм разрушен, а Шхина пребывает в изгнании вместе с Израилем, мир продолжает поддерживаться отту-

да "благодаря силе и заслуге земли". Само же сердце питается от скрытого мозга мира. Вокруг Святая Святых расположены круги: Храм, Храмовая гора, Иерусалим, Эрец-Исраэль, обитаемая земля, океан. Также и в вышнем мире, в "тайне Царя Всевышнего", в огненном потоке круги охватывают святой город, в центре которого находится Святая Святых, сердце. Оно, а вместе с ним и все сущее питаются от скрытого высшего мозга. Верх и низ связаны друг с другом, по сути своей они представляют собой не два мира, а один.

Мысль о том, что Бог начал сотворение мира с Сиона, основана на восприятии Сиона как сферы, в которой "полная, искренняя вера" достигает своего совершенства. Поэтому Сион – главная крепость, сердце мира, откуда он черпает силы для своего совершенствования.

Это описание творения, сосредоточенного в Сионе, дополняется, согласно концепции Каббалы, другим, дуалистическим описанием драматического характера космического противоборства. Согласно этой концепции, Творец разделил землю на обитаемую часть и пустыню. Обитаемая земля представляет собой круг, в центре которого находится Святая Земля с Иерусалимом в центре, а в центре Иерусалима – Святая Святых, на которую с высот нисходит дух благословения, разливаясь оттуда потоком по всей земле. Пустыня также представляет собой круги, расположенные вокруг центра – великой страшной пустыни, в которой народ Израиля странствовал на протяжении сорока лет. Если бы в те времена сыны Израиля были верны Богу, верили бы в Него верою искренней, "другая сторона" исчезла бы с лица земли. Израиль должен отвоевать у демонических сил право войти в страну; любое поражение, нанесенное этим силам, означает не только победу Израиля, оно отвечает интересам всего мира, притесняемого демонизмом.

Исходя из этого можно понять, каким значением обладает в мировой драме связь между народом

и страной. Демоническая сила, "оболочка", покрывающая мягкий мозг мира, возникла во внекосмическом противоборстве, происходившем в высших мирах до сотворения земли, она окрепла из-за грехопадения первого человека; из-за греха Израиля она укрепляется в еще большей мере, становясь опасной для судьбы мира. Воздействие этого греха не ограничивается сферой человеческой, а распространяется на миры и сверхмиры. Этот грех, а также искупление и избавление Израиля, не следует понимать как исключительно земное явление. Подобно тому как "Кнесет Исраэль", его единство, мир и согласие связаны с Шхиной, так и внутренние противоречия, отсутствие мира, раскол в народе связаны с "оболочкой": всякое действие Израиля совершается не только здесь, но и там, "справа" или "слева", его страдание ощущается и там, и всякое событие в жизни Израиля касается высших сфер. Но в жизни Израиля нет ничего – ни действия, ни страдания, к чему бы не была причастна Страна Израиля, в позитивной или негативной форме. Любой грех народа Израиля неизменно является грехом по отношению к земле, а избавление может прийти к народу только вместе с освобождением его земли. Даже тогда, когда "сердце мира" разрушено, а народ, живший вокруг него, рассеян в изгнании, они – народ и страна – тесно связаны друг с другом, и все, что произойдет с одним из них, произойдет также с другим. В перипетиях этой связи проявляется участие Божественной субстанции в судьбе низшего из миров – нашего мира.

Уже в сотворении человека нашло свое выражение значение земли для него и для его судьбы, ибо "человек сотворен из земли Святыни, возведенной внизу". Из этого праха, содержащего смешанные друг с другом четыре элемента и четыре ветра, создано тело. Элементы принадлежат нижнему миру, ветры веют из вышнего, они смешаны в прахе Сиона и в человеческом теле, созданном из него. Грех человека воздейст-

вует на землю Сиона и на все миры. Израиль же избран искупить в Сионе грех человека.

Воплощенный в Аврааме, народ Израиля выделяется из среды рода человеческого. Но только в стране Авраам достигает предназначенной для него высокой ступени близости к Богу, только здесь заключается союз-завет. Уже в первом праотце Израиль достигает того, что было ему предназначено лишь через соприкосновение с землей. В то же время святость, заложенная в земле, приобретает силу вместе с восхождением народа по ступеням святости. Аврааму, познавшему секрет мудрости, было известно об этом. Войдя в Эрец-Исраэль, он осознал это с большей ясностью. Здесь, в центре обитаемой земли, он сталкивается с явлением непостижимым, не поддающимся никакому объяснению. Во всех других странах, в которых ему приходилось странствовать, он всегда обнаруживал силу, управляющую этой землей, и звезду, властвующую над ней. Здесь же он не мог найти их, не мог "достичь корня". Он знал, что из этой точки "рассажен" мир, но не мог постичь сущности самого места, не мог познать ее своим разумом и душой. И тогда Бог, исполняя обещанное, "указывает" ему на землю: Бог показывает ему, в чем заключается "глубокая и скрытая" сила этой земли. Эта сила является источником "других сил, которым вверены все уголки мира, и эти силы зависят от нее". Как известно, Бог назначил посланцев-правителей для всех народов и стран. И только Страна Израиля не подчинена ни одному из небесных князей, ни одному из ангелов, она подчинена Богу. "Поэтому Он ввел народ, над которым не властен никто, кроме Него, в страну, над которой не властен никто, кроме Него". Так основанное на стихах Писания агадическое учение о непосредственности отношений между страной и Богом и о независимости страны от подчиненных сил вписывается в картину мира, созданную Каббалой.

Авраам подготавливает объединение народа с

землей для выполнения его космического и внекосмического задания. Подготовленное им воплощается в действительность, когда выросший в народ Израиль приходит в свою страну. Устанавливается должный порядок: небесный трон стоит над народом и над страной, служение в Храме устремляется ввысь и воздействует на высшие сферы, благословение беспрепятственно нисходится на страну и отсюда распространяется по всему миру. Твердая "оболочка", покрывающая мягкий мозг мира, разбита в одном месте, открыта с двух сторон, и через отверстие вместе с богослужением Храма поднимается навстречу потоку благословляющей силы сила благочестивого народа. Пока народ Израиля живет в своей стране жизнью, посвященной Богу, служа ему и освящая таким образом творение, сила "оболочки" отступает пред ним, и Шхина воцаряется в центре земли над миром, открытым для милосердия.

Когда же Израиль согрешил и осквернил свою страну, отверстие в оболочке стало сужаться и края соединились вновь, наглухо закрыв мозг мира. Храм был разрушен, народ Израиля изгнан из своей страны, и Шхина ушла вместе с ним в изгнание. Чужие народы подчинили себе страну силой "оболочки", проклятие легло на весь мир, прекратилось веселье как в вышних, так и в нижних мирах.

Но, несмотря на все это, твердая "оболочка" не властна над святым местом. Здесь и теперь находится предел ее власти, здесь у нее нет опоры. Храм разрушен, запустение распространяется вокруг него по стране, но Бог не допускает, чтобы "другая сторона" овладела святым местом. Более того, после изгнания Израиля оболочка была разбита вторично, и отверстие зияет, как прежде. В стране нет еще святого народа, и сила его богослужения не возносится к небу, поэтому отверстие покрывается тонкой завесой, для того, чтобы твердая "оболочка" не сомкнулась вновь. Благословение не спускается на землю, и разрушенное не может быть восстановлено, но и "оболоч-

ка" не является сплошной. Страна, опустошенная и понурая, находится в промежуточном состоянии. Святая сущность, именуемая "Сион", обитавшая в ней, поднята в высший мир в час разрушения Храма и существует там в промежуточном состоянии. Перемена произошла также в находящемся наверху: земной (нижний) Иерусалим был разрушен только после того, как небесный (вышний) Иерусалим, небесная Святая Земля, которая по сути своей идентична с Шхиной, были отдалены от Бога. Небесный Иерусалим также находится в промежуточном состоянии, в "изгнании". В вышнем и в нижнем мирах разрушен центр бытия, остановился поток божественных сил, хаос воцарился над небесными и земными порядками.

Мировая драма разыгрывается вокруг исторической судьбы народа Израиля и Сиона. Вина народа наносит ущерб жизни страны и благополучию всего мира. Вместе с наказанием народа тяжкие муки обрушиваются на страну и через нее на мир. Весь мир несет на себе проклятие, которому были преданы народ и его земля. Демонизм, побежденный восхождением народа Израиля, его устремленностью к Богу, вновь приходит к власти из-за его падения. Мировая драма не связана с действиями до сотворения нашего мира, героем этой драмы является Израиль, он виновен и поэтому должен понести наказание и искупить свою вину, но его судьба распространяется на этот мир и на высший мир, и мы видим его и судьбу его страны в космической и внекосмической перспективе. Беды постигли мир потому, что народ и страна отделены друг от друга. Только этот народ способен одолеть бедствия, и тогда мир обретет свое благополучие. Но народ сможет действовать лишь тогда, когда он вновь станет **единым** народом, "единым народом на земле". А для того, чтобы стать единым народом, Израиль должен возвратиться из изгнания в свою страну, должен вновь "соединиться браком с этой землей". В нужный час Святой, благословен

Он, поднимет "Кнесет Исраэль" из праха, и возрадуется мир. Тогда Сион возвратится с небес на землю, и все возвратится к прежнему состоянию. Будет возобновлено единство небесного Иерусалима с Божественной субстанцией, и между небом и землей потечет потоком объединяющая их сила. "Другая сторона" искоренится, исчезнет из мира, место "оболочки" займет Божественная сила, как сказано о Иерусалиме: "Я буду для него огненною стеною вокруг". Благословение низойдет на Сион, а из Сиона – на весь мир. И подобно тому как Израиль соединится со своей землей, так Святой, благословен Он, соединится со своей Шхиной – с "Кнесет Исраэль", ибо сказано: "В тот день будет Господь един, и имя Его едино".

Избавление придет к миру только вместе с избавлением Израиля, а к Израилю избавление придет, когда он объединится со своей землей.

ВРЕМЯ НЕ ЖДЕТ

(О Льве Пинскере и Теодоре Герцле)

Первая из двух книг, положивших начало современному сионистскому движению – "Автоэмансипация" Льва Пинскера, – вышла в свет через двадцать лет после "Рима и Иерусалима" Гесса, а вторая – "Еврейское государство" Герцля, – еще четырнадцать лет спустя. Однако с точки зрения истории духа они принадлежат к более ранней стадии развития сионистской мысли – если рассматривать кризис либерализма, из которого они выросли, как предшествующий первому взлету социализма, породившему "Рим и Иерусалим". С этим связан тот факт, что им недостает объективного исторического и внеисторического фундамента, который мы находим у Гесса. Гесса волнуют проблемы глубокой древности и далекого будущего, но при этом он не забывает о положении евреев в современном мире и об окружающей действительности; Пинскера и Герцля волнуют проблемы и противоречия текущего момента. Гесс говорит о предназначении Израиля, Пинскер и Герцль – об отношении к нему народов. Иными словами: его сердце и разум направлены на действия (воплощение в действительность принципов справедливой общественной жизни), их же сердца направлены на ответную реакцию (освобождение от антисемитизма). Современное сионистское движение началось с ограничения, **сужения** идеи. "Автоэмансипация" превосходит сочинение Гесса своей диагностической определенностью и силой выражения, а "Еврейское государство" превосходит и то и другое четкостью организационной стороны дела и продуманностью отдельных деталей; но горизонт "Автоэмансипации" и "Еврейского государства" значительно уже: их взгляд не проникает туда, где небо встречается с землей, он даже не пытается проникнуть, не восприни-

мает повеления сделать такую попытку. Несмотря на свою политическую оснащенность, современное сионистское движение не обладает достаточно глубоким пониманием мира и мировой истории.

Пинскер, одесский врач и просветитель, родившийся в двадцатых годах XIX столетия, и Герцль, венский журналист и эстетик, родившийся в 1860 году, представляют собой один и тот же человеческий тип, а именно, тип еврея, потрясенного происходящим, потерявшего уверенность в эффективности либеральной деятельности. Пинскер был потрясен первыми погромами, Герцль – делом Дрейфуса. История, их собственная история, история их народа, предстала пред ними в виде необузданной ненависти к народу Израиля, иначе говоря, в образе "другой стороны"; их же собственная "сторона" в истории не стала для них внутренним, духовным достоянием, почти не участвовала в формировании их жизни. Более того: оба они, хотя и были просвещенными людьми, почти не воспринимали историю как судьбу, не постигли роковой силы истории, так как быть либералом означает оставаться недосягаемым для магнетизма истории даже тогда, когда узнаешь о нем все больше и больше. Отказавшись от своей уверенности, они не возвращаются к истории, то есть не проникаются неуверенностью, а вырываются наружу. Они вырываются наружу, чтобы вселить в себя и в свой народ новую уверенность. Справедливо замечание о том, что их обоих, Пинскера и Герцля, приняли за нервнобольных, когда они впервые сообщили о своем плане действий: Пинскера – в Вене, когда он вбежал к раввину Еллинеку с возгласом: "Мы хотим иметь какую-нибудь отчизну, родину, клочок земли, на котором мы сможем жить по-человечески", Герцля – когда он прочел своему товарищу-журналисту речь, адресованную семейному совету Ротшильдов, речь, "говорящую о земле обетованной все, кроме того, где она расположена". Характерно внутреннее противоречие, заложенное в двух

этих высказываниях. Народ или часть народа может "хотеть" страну, в которую можно иммигрировать, страну, в которой можно жить, но "отчизну" невозможно "хотеть", она есть или ее нет, можно ее лишиться и можно обрести вновь, но "хотеть" "отчизну", какую-то неопределенную отчизну – нельзя. Так может говорить только "потрясенный", который стремится не к восстановлению исторической связи, а к тому, чтобы найти опору. С еще большей очевидностью проявляется это у Герцля. Земля "обетованная" по сути своей является вполне определенной страной, на которую указывает дающий обет; она не может быть землей, о которой нельзя сказать, где она расположена. "Есть только один путь: в страну обетованную!" – писал Герцль, готовясь к беседе с бароном Гиршем. "Она существует. Мы можем ее создать. Мы сами строим новый мир (не знаю где – быть может, в Аргентине)". Это газетный стиль, то есть стиль, который выглядит убедительным во время чтения, "перелистывания", но он не способен устоять перед последующей работой проницательного ума. Разумеется, можно "создавать" и "строить" поселения, при желании их можно даже наделить именами из Писания, как делали это переселенцы-христиане в Америке и в других странах; но выражение "Земля обетованная" требует бережного отношения к себе со стороны народа, которому некогда была "обетована" вполне определенная земля. "Земля обетованная" означает веру в обетующую и дающую силу, эту веру нельзя заменить никаким составлением планов, никаким энтузиазмом. В своем дневнике Герцль рассказывает о том, что коллега, которому он прочел речь, подготовленную для выступления перед Ротшильдами, сказал ему: "В прошлом столетии (следовало сказать не в "прошлом", а в "семнадцатом") один человек уже пытался осуществить это,–Саббатай Цви!" Герцль, очевидно, впервые слышал о лжемессии, вокруг которого сгруппировалось наиболее пламен-

ное в истории диаспоры движение за возвращение в Эрец-Исраэль. Впоследствии Герцля неоднократно сравнивали с Саббатаем Цви, хотя такое сравнение ничем не оправдано. Герцль продолжает в своем дневнике: "В прошлом веке это было невозможно. Сегодня стало возможным, потому что у нас есть машины". Здесь наиболее ярко выражено отношение Герцля к эпохе технического прогресса, в которой он видел "великолепный ренессанс". Но как провал движения Саббатая Цви не был обусловлен отсутствием машин, так и их наличие нельзя считать залогом успеха сионистской работы по заселению страны. Решающим фактором являются не машины – какими бы полезными они ни были, – а истинная вера.

"Земля обетованная, – говорит Герцль в другой заметке, – находится там, куда мы уносим ее вместе с собой!" С литературной или ораторской точки зрения это высказывание остроумно, но оно не соответствует истине. Герцль так объясняет свою мысль: каждый несет с собой "частицу обетованной земли; один – в своей голове, другой – в руках, третий – в сбережениях". Итак, оказывается, что "обетованная земля" находится даже в кошельке! Посредством такой далеко идущей "секуляризации" религиозной лексики ее не только переносят в чуждый мир, но и лишают жизненности. Для тех, кто подчиняет свою жизнь религиозной традиции, точно так же, как и для тех, кто ей не следует, важно знать, что план, намечаемый нами для народа и для страны, зависит не от наших соображений, а от древнего предназначения. Действительно, важный принцип заключается в самостоятельном принятии решения и в действии, но в конечном итоге самым главным является то, что мы действуем и решаем, исполняя повеления.

Проследив развитие личности этих двух сионистов, мы приблизимся к сути вопроса, вставшего перед сионистским движением в самом начале его существования.

Несколько изменив формулировку, Пинскер включает в свою книгу слова, с которыми он обратился к Еллинеку. Он говорит: "Нет места, где бы мы находились у себя дома, и мы, в конце концов, должны иметь если не отчизну, то хотя бы какую-нибудь родину". Итак, при известных условиях приходится отказываться от отчизны, родина же является необходимостью. Подчеркивание отказа от "отчизны", несомненно, означает не что иное, как готовность при выборе страны отказаться от связи с праотцами: Пинскер полагает, что мы можем иметь родину и чувствовать себя в безопасности и без такой связи. В переводе "Автоэмансипации" на иврит Ахад-ха-Ам заменяет слова "какая-нибудь родина" словами "какое-либо особое место для нас"; но в этом случае теряются ассоциации, связанные со словом "родина". Пинскер действительно имел в виду страну, где человек будет чувствовать себя, как на родине. Согласно его мнению, это возможно не только в отчизне, но и в другом месте. "Главное, – пишет Пинскер через год после выхода в свет "Автоэмансипации", – приложить все силы для того, чтобы создать нечто подобное нашей отчизне".

Правда, в своей брошюре он упрекает нас в том, что лишение отчизны с течением времени превратилось в забвение отчизны. "Неужели не пора понять, – спрашивает он, – какой это позор для нас?" Но он не делает из этого заключения, что мы должны возобновить в наших сердцах связь с землей отцов; по его мнению, нам нужна "безопасная родина", "новое подходящее жилище". Но этим Пинскер не ограничивается. Он говорит о неорганизованных, в большинстве случаев неудавшихся попытках поселения непосредственно после погромов. "Мы, – говорит он, – были свидетелями бурного проявления национального самосознания среди русского и румынского еврейства в форме неудержимого стремления в Палестину. Хотя это стремление не увенчалось успехом, оно свидетельствует о безошибочном инстинк-

те народа, который почувствовал, что ему нужна какая-нибудь родина". Итак, обнаруживается "неудержимое стремление" народа в Страну Израиля, но это не доказывает Пинскеру, что евреи стремятся именно в Страну Израиля. Ему ясно, что народ нуждается в "какой-нибудь родине". Умный и великодушный человек не чувствует, какое противоречие заложено в этих примыкающих друг к другу высказываниях. В словах "Страна Израиля" ему слышится некое отступление, отход от западной цивилизации.

При таких обстоятельствах не удивительно, что он прямо высказывается против принципиального решения в пользу Страны Израиля. "Заботясь о безопасной родине, мы прежде всего не должны мечтать о восстановлении древней Иудеи". Следует обратить внимание на это "прежде всего" – в первую очередь нужно искоренить эту романтику! И дальше: "Не "святая" земля должна стать теперь целью нашего стремления, а "наша" земля". Острие этих слов явно направлено против ортодоксии как реакционного фактора; обрушиваясь на злоупотребление святым, он в то же время обрушивается и на само святое. И дальше: "Туда принесем мы с собой самое святое, спасенное нами при разрушении нашей прежней родины: идею Бога и книги Писания. Ибо только они, а не Иерусалим и Иордан, превратили нашу древнюю родину в Святую Землю". Здесь, как и во многих других случаях, "идея Бога" стоит на пути Бога живого, а Писание, как общее достояние, преграждает дорогу сказанному в нем. Разумеется, не земля Израиля превратила себя в Святую Землю, ее сделали Святой Землей избрание и обетование, данное Богом живым, о чем свидетельствует Писание. Какой же тогда смысл нести куда-то в качестве "самого святого" идею Бога, стерилизованную посредством отчуждения Его деяний, и Писание, освобожденное от его содержания? Самое святое для нас связано с памятью и надеждой, с местом и дей-

ствием, с "этим-а-не-другим", со "здесь-а-не-где-то". Пинскер продолжает: "Однако, возможно, что Святая Земля будет также и нашей землей. А если так, чего же еще можно желать". Это звучит несколько странно после сказанного выше. Но в истории народов все происходит иначе, в действительности не выбирают из нескольких возможностей наиболее целесообразную и легко осуществимую, а идут к цели, рискуя при этом жизнью.

"Наша задача заключается в том, – говорит Пинскер, – чтобы в качестве противовеса рассеянию мы имели единое убежище". Но в чем заключается гарантия этого "единства" при отсутствии объективной связи между народом и страной? В возникшем в то время противоречии между тенденцией к репатриации в Палестину и тенденцией к переселению в Аргентину Пинскер видел "зародыш смерти для всего движения". Но как можно предотвратить новые неизбежные раздоры, продолжая спрашивать совета у целесообразности и поступая согласно этому совету? Когда мы слышим высказывание Пинскера о "двух странах, расположенных в разных концах земли и соперничающих в последнее время друг с другом", и узнаем, что одной из этих стран является Эрец-Исраэль, а второй – некая случайно выбранная территория, мы отчетливо видим перед собой "зародыш смерти", который при жизни Герцля назывался Угандой, а впоследствии – территориализмом.

"Далек, далек тот берег, – пишет Пинскер, – который мы ищем нашей душой. Мы еще не знаем, где он находится, на востоке или на западе. Но тому, кто странствует на протяжении тысячелетий, даже самая дальняя дорога не покажется слишком длинной". Пинскер не чувствует иронии в приведенной им цитате. Ведь Ифигения "ищет душой" не какую-то отвечающую определенным требованиям страну, а землю эллинов, единственную, ничем не заменимую. И если странствующий на протяжении тысячелетий все еще не знает, куда он идет, он не узнает

этого из сравнения перспектив в Палестине и Аргентине. "Мы вышли в бурное море мировой истории без компаса, – восклицает Пинскер, – и мы должны его обрести". Этот образ тоже не из удачных: стрелка компаса, как известно, всегда указывает в одну и ту же сторону, и поэтому с ним скорее можно сравнить верную любовь к Сиону, чем "ищущий" территориализм.

Когда идея Пинскера, отвергнутая Западом, находит поддержку и одобрение в кругах Ховевей-Цион Восточной Европы, он под их влиянием отдает предпочтение Палестине, как цели устремлений народных масс, но отказывается возвести это предпочтение в принцип. Сопоставив речь Пинскера на конференции в Катовице с его публичными высказываниями и письмами, можно заметить, что в его взглядах произошли некоторые изменения: 1. Конгресс мирового еврейства должен принять принципиальное решение о выборе страны (то, что в "Автоэмансипации" названо "национальным решением"); 2. Поскольку евреи Запада отрицательно относятся к этой идее, а часть евреев Востока остается безразличной к ней, то люди, **готовые к действию**, должны стать представителями всего еврейства, и их воля будет иметь силу решения народа; 3. Эта воля, или, согласно формулировке Пинскера, "инстинкт народа", "не ошибается", потому что часть народа, готовая действовать, на деле является народом, а выполнять следует лишь собственную волю народа. Эта воля, или инстинкт, явно тяготеет к Палестине. Пинскер заявляет, что рад этому решению народа. Здесь на более высокой ступени повторяется "чего же еще можно желать". Однако ошибочно полагать, что Пинскер тем самым отказался от своей позиции целесообразности и осознал наличие объективной связи между народом и страной. Не следует забывать: уже в "Автоэмансипации" Пинскер считает "инстинкт народа" "верным", поскольку народу стало ясно, "что ему нужна родина"; эта мысль повторяется и теперь.

Поэтому Пинскер отказывается изменить формулировку и признать принципиальное решение в пользу Палестины – вместо альтернативы, о которой он говорит в своем сочинении. Он останавливает свой выбор на заселении Палестины, потому что это осуществимо, потому что этого желает народ. Но почему народ хочет этого? Потому что он хочет иметь родину. И уже потому, что он хочет иметь родину, его выбор правилен, – другой аргументации мы не находим у Пинскера. Сверх этого имеется только его чувство: он рад решению народа. Иначе говоря, он обнаружил в себе чувство влечения к Палестине, общее для него и для народа; но что является источником этого чувства и является ли оно порождением традиции или выражением объективной связи, – этого центрального вопроса Пинскер не касается; вероятно, сам вопрос для него не существует.

"До сих пор, – говорит Пинскер в своем вступительном слове на конференции в Катовице, – мы осуществляли торговые связи между людьми, теперь мы должны возвратиться к матери-природе, которая с благодарностью благословляет руки, обрабатывающие землю, и не признает никаких преимуществ одного человека перед другим, кроме трудолюбия". В протоколе на иврите вместо второй части предложения записано: "...возвратимся же сегодня к нашей старой матери, которая милосердно ждет нас, чтобы питать нас от плодов своих, чтобы насытить нас от своего изобилия". Это выражает чувства Ховевей-Цион и Пинскера как одного из участников движения, но сказанное им в качестве инициатора и руководителя, мысли Пинскера – составителя плана отличаются от этого высказывания.

После целого ряда неудач, постигших скромные попытки создания поселений и организаций после выхода в свет "Автоэмансипации", Пинскер предвидел "борьбу за честь нашего благородного, но пришедшего в упадок народа с нашими собственными

опустившимися братьями-противниками", но был весьма огорчен, когда его предположения оправдались. В одной из своих бесед Пинскер разочарованно сказал, что Палестина неспособна служить надежным убежищем, но следует поддерживать ее заселение, расширяя его по мере возможностей. "В Палестине мы можем и должны основать национальный духовный центр". В этом высказывании, переданном нам Ахад-ха-Амом, находившимся среди присутствовавших, видят источник идеи Ахад-ха-Ама о "духовном центре". Но высказывание Пинскера и теория Ахад-ха-Ама расходятся в одном принципиальном вопросе. В основе первого лежит мнение, что для необходимого нам национального убежища следует искать другое место; Ахад-ха-Ам не признает такой параллельности тенденции и действия. В связи с этим слово "духовный" имеет у Пинскера узкое, ограниченное значение, то есть речь идет не об убежище, спасающем народ, а о центре духовной жизни. Ахад-ха-Ам не придает слову такого значения: его центр означает соединение воедино сил народа, этот центр не является исключительно духовным (каким видел его Пинскер), слово "духовный" говорит о том, что влияние центра на периферию не может быть внешним, политическим, оно должно быть внутренним, этическим и культурным.

Фактор развития личности проявляется с еще большей силой у Герцля, что, разумеется, следует объяснить не только различием темпераментов, но и разницей в возрасте.

Как для Пинскера, так и для Герцля вопрос о выборе страны был вначале вопросом целесообразности. Работая над "Еврейским государством", он вновь и вновь взвешивает все "за" и "против" основания такого государства в Палестине. "За" говорит то, что она была "незабываемым для нас местом проживания нашего народа в древности", что "одно ее имя уже является программой" и "она способна привлечь к себе многих из низших слоев" народа;

короче говоря, за – "могучая легенда". "Против": во-первых, большинство евреев не являются сынами Востока и привыкли к другим районам; во-вторых, заселение Палестины не может быть достаточно широким; в-третьих, "Европа слишком близка, а в первой четверти первого столетия нашего существования нам нужен покой от ее военных и социальных осложнений". Это означает, что за Палестину говорят аргументы пропаганды: с помощью лозунга легче пробудить массовое движение. Против же выступают аргументы, заложенные в самой проблеме: страна мало пригодна для проживания в ней. "В принципе" Герцль в тот период – так он намерен сообщить Ротшильдам – "не против Палестины и не за Аргентину". Но само расположение слов "против" и "за" свидетельствует о том, что в то время Американский континент казался ему более привлекательным. В тех же заметках мы читаем: "Некоторое время я думал о Палестине"; это означает, по меньшей мере, что во время составления заметок Палестина уже отступила в его мыслях на задний план. Правда, он определяет как одну из наиболее важных задач "переговоры с **Сионом**", но речь, по всей вероятности, идет о переговорах с определенными кругами для привлечения их к участию в новом движении.

Через восемь месяцев после появления в дневнике этих записей выходит в свет книга "Еврейское государство". Здесь вновь было восстановлено равновесие, но об Аргентине Герцль говорит сдержанным тоном, как бы оценивая реальные возможности, а о Палестине – с пафосом, патетически подчеркивая ее эмоциональное значение для еврейского народа. "Палестина – наша незабываемая историческая родина. Одно ее имя может служить могучим призывом к единению нашего народа". Вместе с этой переменой настроения (неизвестно, чем вызванной) Палестина все больше выдвигается им на передний план, но распределение аргументов остается неизменным. В пользу Аргентины выдвигаются десять аргументов, среди них –

богатство, размеры территории, малая плотность населения, умеренный климат; в пользу Палестины – ее эмоциональная притягательная сила, облегчающая массовую пропаганду. Палестине не дается объективной оценки, тем более, не рассматривается вопрос о связи между народом и страной, которая определяет и поддерживает то эмоциональное отношение, о котором идет речь.

Высказывания Герцля и выход в свет его книги приводят к установлению связей с движением Ховевей-Цион и, следовательно, с конкретной тенденцией к заселению Палестины. Большое значение имеет для Герцля тот факт, что отдельные люди и целые группы с воодушевлением принимают его план, видя в нем программу действий, придающих идее политическое содержание и политический облик. При этом позиции восточноевропейского и западного еврейства значительно отличаются друг от друга. В позиции восточного еврейства Герцль видит подтверждение важности пропагандистского лозунга, использующего притягательную силу Палестины; позиция западного еврейства заставляет его пересмотреть свои взгляды относительно Палестины. Еще до выхода в свет книги Герцль посещает Лондон, где впервые излагает свой план перед большой аудиторией. Здесь он узнает от компетентных людей, что у Палестины есть "обширные окрестности", что следует думать о "Палестине, занимающей большее пространство", вместе с тем Аргентина является неподходящим местом для заселения, и "речь может идти" только о Палестине, он узнает, что "верующие-христиане Англии помогут тем, кто отправится в Палестину". Герцль словно попадает в другой мир. От видных представителей английского еврейства он слышит положительную оценку перспектив заселения страны. Сэмюэль Монтэгю говорит, например, что "можно предложить султану два миллиона фунтов за Палестину" (эти два миллиона фунтов вновь фигурируют впоследствии в истории сионистского движения,

а именно – в переговорах с Константинополем и позднее, в качестве акционерного капитала колониального банка). Все это побудило Герцля склонить свое мнение в пользу Палестины, – тем более, что влияние исходило из Англии, внушавшей ему особое уважение. Правда, вернувшись из Лондона, он, по всей видимости, не вносит существенных изменений в свою книгу, работа над которой была в общих чертах завершена им до поездки, но долго еще он испытывает на себе воздействие английской атмосферы. После выхода в свет "Еврейского государства" он уже не говорит о необходимости выбора страны. Решение принято. В книге оно представлено как задача, успешное выполнение которой требует тщательной оценки всех обстоятельств.

Но аргументация Герцля в пользу Палестины почти не изменилась. В основном это старый довод – эмоциональное значение страны для еврейских масс. Только формулировка становится более конкретной. "То, что не удалось барону Гиршу в Аргентине, – говорит Герцль в первой из своих полемических статей, написанной после выхода в свет "Еврейского государства", – удастся в Палестине. Почему? Потому что "национальное еврейство" подготавливает почву... Земля, пригодная для возделывания различных культур, земля, в недрах которой скрыты огромные богатства, другим кажется лишенной всякой ценности, поскольку им представляется нереальным направить туда потоки людей, которые сделают этот край плодородным; такой возможностью располагает только сионизм". Все еще остается невыясненным, располагал ли бы сионизм – согласно его мнению – этой возможностью, если бы было принято решение о "Сионе" в Аргентине; неясно также, имеет ли Герцль в виду эмоциональную связь народа с Палестиной или национально-политический характер своего плана. С большей определенностью говорит он об этом в полемической статье, опубликованной через год после выхода в свет "Еврейского государства". "Мы пола-

гаем, – пишет он, – что Палестина лучше всего удовлетворяет этим требованиям, ибо мы все еще сохраняем с ней связь, относящуюся к миру идей". Но на какую "реальность" опирается "идеальность" этой связи? На традицию, на память или на нечто большее – на исторически-объективную связь, которая сегодня обладает той же степенью реальности, как и прежде? Только однажды, спустя полгода, во вступительном слове на Втором сионистском конгрессе Герцль делает шаг вперед: "Действительно, удовлетворяющая этим требованиям строительная площадка является строительной площадкой особого рода... На этой земле, сегодня столь бедной, некогда произросли идеи общечеловеческие. Именно поэтому никто не станет отрицать, что между нашим народом и этой страной существует неслабеющая и нестареющая связь". Таким образом, притязания народа Израиля на Страну Израиля обосновано плодотворностью их первой встречи. Еще один шаг, и Герцль оказался бы перед исторической и внеисторической проблемой этой плодотворности, перед проблемой начала и предназначения. Но Герцль не сделал этого шага и, вероятно, не мог его сделать.

В конце своего выступления на конгрессе он говорит: "Мы стремимся к нашей старой стране". Но за восемь недель до этого Герцль пишет в своем дневнике: "Я намерен поставить перед движением более близкую территориальную цель, не отказываясь от Сиона в качестве конечной цели. Великое множество несчастных нуждается в немедленной помощи, а положение Турции еще не столь серьезно, чтобы она согласилась на наши просьбы... Они скажут, что не намерены отдать нам Палестину. Поэтому мы должны сплотиться под знаменем Сиона, чтобы идти к цели, достижимой в настоящее время, не отказываясь при этом от всех наших исторических требований. Вероятно, мы сможем просить у Англии Кипр или даже поставить себе целью Южную Африку или Америку – до распада Турции. Это нужно еще обдумать.

Обсудить с Нордау до конгресса". Из последних слов видно, что Герцль думал о том, следует ли уже во вступительном слове на конгрессе сделать сообщение в указанном направлении. Это намерение не было осуществлено. В последующие годы он думал о Кипре как о трамплине для прыжка в Палестину и, вероятно, оставил мысли о Америке или Южной Африке, но упоминание о них в дневниковых записях важно для понимания его внутренней позиции, а также для понимания его подхода в дальнейшем к проекту Уганды. Главным для Герцля всегда было немедленное осуществление поселенческих планов как ответ на бедственное положение народа, на "еврейский вопрос", каким он выступал в ситуации того момента. "Убежище" следует создать как можно быстрее там, где это возможно. Ничего по существу не изменилось в этом стремлении со времени написания "Еврейского государства", но теперь Герцль готов осуществить свой план "под знаменем Сиона". Он не может иначе, потому что возглавляемое им народное движение основано на идее Сиона, и без нее это движение лишилось бы своего единства и силы; у него нет другого желания, потому что символ "Сион" овладел его сердцем, и дело, которому он служил, стало неотделимым от этого символа. Он заключил союз не только с массами, но и с глубинами истории – не обладая подлинным знанием ни того, ни другого, – и этот союз был нерасторжим. Народное сознание, не отделяющее себя от Сиона, самым решительным образом повлияло на планы Герцля. В последующие годы он вновь обращает внимание на "идейный момент" (1899), говорящий в пользу Палестины, и на "ее притягательную идейную силу для масс" (1900). Герцль не отходит от "идеальности", но реальность, скрытая в этой идеальности, становится для него все более ощутимой, хотя он и не осознает этого.

Влияние символа – не лжесимвола наших дней, используемого в целях пропаганды, а истинного сим-

вола, в котором скрытая действительность представлена в доступной для восприятия форме, – выступает особенно отчетливо в тенденциозном романе Герцля "Обновленная земля", написанном в 1899–1902 годах. Какой-либо художественной ценностью книга не обладает, но она является важным документом, свидетельствующим о личности Герцля и о его деле. Первоначально Герцль собирался изложить план создания еврейского государства в романе, который должен был называться "Земля обетованная" (не следует забывать о его свободном в то время отношении к этому понятию). В этом произведении удивительным образом переплетаются политическая программа и утопическая литература, сфера действия и сфера вымысла. "В заметках, – говорит он в своем дневнике, имея в виду черновые записи, – еврейское государство рассматривается то как реальность, то как материал для романа". Поэтому ему кажется "загадкой" то, как он пришел "от идеи романа к идеям практическим"; это остается для него загадкой и в тот период, когда он искренне верит в осуществление своего плана. Позже, когда он начинает опасаться, что его мнение не будет принято во внимание, он сознательно обращается к литературе. "Теперь я вновь думаю о романе, – пишет он, – потому что мой план, вероятно, покажется всем фантазией". Внутренний взлет и отчаяние, характерные для этого человека, который, будучи лишен поэтического дара, в то же время обладал богатым и действенным творческим воображением – повторяются спустя несколько лет, во время работы над "Обновленной землей". В зависимости от надежд на осуществление своего плана, от того, как он представляет себе это осуществление, он то возобновляет, то прерывает работу над романом. Если из Константинополя будет получено "окончательное нет", пишет он в дневнике, следует продолжить работу над романом, "ибо тогда наш план есть будущее и художественное произведение" (то, что не содержит реальной возможности

немедленного осуществления, является для него "романом"). Когда же перспективы становятся более реальными, он откладывает в сторону роман, "который становится все хуже и бессмысленнее, чем больше он лежит". Но вот в дневнике появляется запись: "Рассеялись надежды на успех в реальной действительности. Теперь не моя жизнь – роман, а роман – моя жизнь". На самом деле ему необходимо, чтобы его жизнь была "романом", и поэтому работа над книгой призвана компенсировать неудачи на реальном поприще. Составляя план выступления перед семейным советом Ротшильдов, он чувствовал себя "драматургом". Менее чем через семь недель роман "Обновленная земля" был закончен. Тот факт, что работа над романом представляла собой нечто вроде заменителя действия, отрицательно сказался на литературных достоинствах книги; но то обстоятельство, что в этой книге изложено все, что Герцль хотел, но не мог осуществить, придает ей значительность документа. Нельзя назвать безосновательным замечание о том, что роман "Обновленная земля" лишен национально-культурного содержания. Действительно, для Герцля определяющими были не национальные особенности, а общечеловеческий, объединяющий все народы гуманизм; при этом он не осознал должным образом, что новый гуманизм, способный устоять перед современной проблематикой, возникает только из взаимодействия национальных особенностей, а не благодаря их сглаживанию. И все же гуманизм, которым проникнута книга, не является ни поверхностным, ни абстрактным, – это гуманизм общего стремления народов к истинной жизни. Описанное в романе объединение людей названо "новым обществом". В письме, отправленном вместе с книгой герцогу Баденскому, Герцль говорит: "В этой книге речь идет о новом обществе. Я верю, что все народы находятся на пути к новому обществу". Это не космополитическое, а национально-гуманистическое высказывание; из всего написанного Герцлем оно, быть

может, больше других приближается к завету пророков Израиля. Но следует отметить, что национально-культурное начало не было для него столь чуждым, как это может показаться. В дневнике (март 1898 года) мы находим план трехтомного романа, в котором Герцль хотел рассказать историю венского журналиста, основавшего свободную от всякой коррупции газету с немецкой национальной направленностью и после первого успеха потерпевшего крах. Опозоренный журналист покидает Вену. Но он "открывает Сион" и отправляется в Палестину. При этом Герцль отмечает: "В первом томе герой узнает о небольшой группе безумцев, о "новых евреях" (Смоленский, Бирер), которые кажутся ему странными азиатами. Время от времени можно уловить отзвук, свидетельствующий о деятельности растущей и крепнущей во тьме группы, а в конце романа слышится победное пение, звуки сливаются в могучий аккорд". Не следует оставлять без внимания этот неосуществленный план, если мы хотим воссоздать соответствующий действительности портрет выдающегося человека и картину его духовного мира. Роман "Обновленная земля" также содержит элементы, подтверждающие наличие еврейского начала; как я уже говорил, влияние символа на дух Герцля становится ощутимым. Я имею в виду главу, в которой Герцль выступает против "ассимиляторских" тенденций, лишающих идею Сиона конкретного географического содержания, превращающих ее в пустую фразу, против желания "видеть в Сионе нечто иное, видеть в нем все, что угодно, только не единственное, истинное". Но в той же речи Герцль предупреждает народ об опасности отказа от основы, на которой возводится "новое общество", от основы любви к человеку: Сион является Сионом лишь тогда, когда сохранена эта основа. В первой части речи он защищает конкретный географический Сион от всякого спиритуалистического рассеивания; здесь же дается необходимое дополнение: конкретный географический Сион явля-

ется истинным Сионом лишь тогда, когда он воплощает пророческий смысл, наполняющий географическое название, то есть когда его новое здание возведено на любви к человеку. В этой главе национальный гуманизм Герцля предстает во всей его целостности. Все народы находятся на пути к новому обществу, но в рамках этого общего для всех народов явления имеется своеобразное еврейское проявление, обладающее особым значением для становления нового человечества; это проявление называется "Сион". В этом названии, внутреннее содержание которого формировалось на протяжении веков, находит свое отражение особая связь между народом и страной. Это признает всякий действительно принадлежащий к Ховевей-Цион, всякий "сионист". Исходя из этого, можно проникнуть в глубину замысла романа "Обновленная земля".

Как известно, роман был закончен, потому что "рассеялись надежды на успех в реальной действительности" или, точнее, потому что положение казалось Герцлю таковым: ведь для него "успех" идентичен с немедленным политическим успехом, с созданием политических условий для осуществления намеченных "вещей". Все более ощутимым становится для Герцля несоответствие между шансами на успех в этом смысле и бедственным положением евреев. Его обращение к Чемберлену вскоре после выхода в свет "Обновленной земли" – это не просто дипломатические фразы, а подлинное выражение его чувств. Герцль сдержанно сообщает Чемберлену о трудностях переговоров с Константинополем, намереваясь обратиться к нему с просьбой о передаче евреям Кипра или Синайского полуострова. "У меня есть время для переговоров, но у моего народа нет. Люди умирают от голода. Я обязан помочь им немедленно". Он, именно он, обязан помочь. Бедственное положение евреев призвало его к действию, за семь лет этот зов не ослабел; напротив, он звучит все громче и громче. Что такое Сион, если не лекарство

от бед? Он, Теодор Герцль, должен заняться делом – не только потому, что только действие может вызволить его из иллюзорного мира литературных занятий, но также, а вернее, в первую очередь потому, что этим он избавит евреев от бедствий, которые он ощущает глубинами своей души и ощущал уже тогда, когда еще никак не выделял себя из среды студентов-немцев. Не может, не должно быть противоречия между этим долгом и Сионом. На протяжении четырех лет после появления в дневнике записи: "Я намерен поставить перед движением более близкую территориальную цель, не отказываясь от Сиона в качестве конечной цели", Герцль ждал, надеясь на результаты переговоров в Константинополе (можно предположить, что в действительности переговоры были бесперспективными, с Герцлем просто вели игру); теперь положение становится серьезным. В сентябре 1902 года, до встречи с Чемберленом, Герцль все еще отказывается всерьез говорить о Южной Африке. Во время их второй встречи, в апреле 1903 года, Чемберлен сказал об Уганде: "Тогда я подумал: вот страна для доктора Герцля, но ведь он желает отправиться только в Палестину или на прилегающие к ней территории", что означает: "он, движимый сентиментальными мотивами". В ответ Герцль сказал: "Да, это мой долг" (существует и такой долг) и продолжил: "Наш опорный пункт должен находиться в Палестине или рядом с ней. Позднее мы сможем заселить также Уганду". Но спустя месяц, когда выяснилось, что Кипр недосягаем и планы, связанные с Эль-Аришем, бесперспективны, Герцль склоняется к принятию в качестве альтернативы предложения о Южной Африке, ибо "бедственное положение народа вынуждает нас действовать решительно и без промедления". И подобно тому, как всякий его план включает в себя фундаментальное решение, так и под всякое решение, иногда уже после его осуществления, подводится фундамент плана. Теперь он пытается обосновать и объяснить свое

отношение к Сиону, обнаруживая при этом удивительный размах и глубину мысли. В трех письмах к Максу Нордау (июль 1903 года) новый подход объяснен наиболее подробно. "Мы должны, – пишет Герцль, – вести политику, диктуемую интересами текущего момента". Текущий момент – это кишиневский погром. Вести о погроме – о "прискорбных событиях в Кишиневе", как называет их Герцль в письме к Плеве, написанном в период, когда обсуждалось предложение об Уганде, – потрясли, всколыхнули мировое еврейство. Герцль слышит, как часы истории отсчитывают минуты этого часа, первые минуты. "Кишинев не кончился", – писал он лорду Ротшильду. Обращаясь к Нордау, он пишет: "Наш долг – ответить на Кишинев, и возможен только один ответ", – "долг" выступает здесь в наиболее актуальной форме. Единственно возможный ответ – это приступить к созданию еврейского государства посредством основания поселений в "другом месте". Иными словами: "перевернутая Англия в малом масштабе" или "перевернутая Англия в жилетном кармане". Первой из колоний, на которых будет построена страна-метрополия, может быть Восточная Африка, вместе с тем следует создать "гнезда и энергетические станции" сионизма в других частях света; таким образом "чартер в Аргентине может стать второй энергетической станцией". Марокко и другие районы также привлекают к себе его внимание. Отдаленность "энергетических станций" друг от друга рассматривается как несущественный фактор. Вопрос о том, где начинать, не имеет особого значения. "Вопросом целесообразности определяется, где мы вколачиваем первую сваю в лагуну. (Прибегая к этому образу, Герцль имеет в виду сваи, на которых построена Венеция), при условии, что мы точно знаем, какой дом будет построен на таком основании, служащим опорой. Наш дом – еврейское государство. К этому я стремился и стремлюсь. Разумеется, Страна Израиля как нельзя лучше подхо-

дит для такого начала. Но если невозможно начать здесь, нужно начать в другом месте". Страна Израиля, говорит Герцль, как нельзя лучше подходит для "такого начала". "Еврейское государство" означает для него Палестину вместе с несколькими колониями в разных концах земли. Если нельзя начать с центра возведение этого сложного государственного здания, то следует начать с периферии. Создание "кольца" возведенных на "национальной основе" еврейских стран с тем, чтобы в дальнейшем проникнуть в Палестину, – это "новый путь сионизма". Следует отказаться от общепринятого представления о том, что фундамент здания нужно заложить только в Палестине, ведь "мы создатели формул, а не их пленники". "С политической точки зрения такое англо-африканское начало является Ришон-ле-Ционом. Оно, несомненно, ближе к Сиону, чем созданное Эдмундом"*. "Условия" в другом месте, даже если это место удалено от Палестины и чуждо ей по сути своей (как Уганда), представляют собой нечто большее, чем сами "вещи", созданные в Палестине. Здесь Герцль крайне преувеличивает значение политического действия сравнительно с колонизацией, проявляя непонимание того важного исторического факта, что основной функцией политики является не изменение состояний, а регистрация и санкционирование произошедших изменений. Из-за такого чисто политического видения живой символ Сиона превратился в бледный пропагандистский символ наших дней. Это произошло против воли Герцля, на себе испытавшего воздействие символа, в котором скрытая действительность представлена в конкретной форме. "Новый путь" ведет свое начало от политического мифа. Теодор Герцль, наделенный смелой фантазией, говорит: "Этот путь приведет в Сион". Но реальная действительность, которая явилась бы неизбежным следствием осуществления угандского проекта или другого подобного плана,

* Имеется в виду барон Эдмунд Ротшильд.

означала бы необходимость делать вид, будто этот путь ведет в Сион. Никто не подвергает сомнению целесообразность создания еврейских сельскохозяйственных поселений во всем мире; это важно само по себе и в связи с делом Палестины, но Сион можно строить только изнутри. "Нашей вспомогательной программой на ближайшее время, – пишет Герцль Нордау, – является временное легальное, гарантированное законом поселение в другом месте. При этом мы будем поднимать – выше чем когда бы то ни было! – знамя Сиона, собирая под ним наши силы". Герцль говорит о "знамени Сиона", однако это знамя развевалось бы уже не над реальностью Сиона, а над реальностью еврейского государства. В повороте, который он делает или намеревается сделать, Герцль видит возвращение к первоначальному плану еврейского государства, а в этом возвращении – отмену поправки, внесенной сионистской программой. "Таким образом, – пишет он Нордау, – мы все еще – или вновь – стоим на почве плана еврейского государства, плана, который несколько изменился из соображений целесообразности". Но Герцль не почувствовал, что этот поворот неизбежно привел бы к разрыву внутренней связи между историей и предназначением народа, на которые указывает имя "Сион". Когда на конгрессе, обсуждавшем вопрос об Уганде, Герцль поклялся словами псалма: "Если забуду тебя, Иерусалим..." – это было не пустым жестом или попыткой утешения, а выражением сердечной боли. После заключительного заседания конгресса он сказал друзьям: "Это разрывает мою душу". В "Послании к еврейскому народу", составленном спустя десять недель, он выражается с еще большей определенностью: "Пути расходятся, разрывая на части сердце вождя". А дальше сказано: "Если дойдет до раскола, мое сердце останется с сионистами, а разум – с "африканистами". Это конфликт, который я могу разрешить только своим уходом". Но конфликт, терзавший его сердце, был не так прост,

как ему самому представлялось. Его сердце было с бедствующим народом и, следовательно, с африканским проектом, как ближайшей попыткой преодоления бедствий, а разум принадлежал делу Сиона, которое позволило ему проникнуться чаяниями масс и вместе с тем дало ему власть над их сердцами. В этой же беседе с друзьями после Шестого конгресса Герцль обещает, что на Седьмом конгрессе он скажет – "если доживет до него": "Вначале я был сторонником еврейского государства в любом месте, но позднее я поднял знамя Сиона и стал Ховев-Цион (любящим Сион)". Он повторяет это в "Послании еврейскому народу": "В начале моего пути я был только сторонником еврейского государства, но впоследствии стал Ховев-Цион". Он не называет себя "сионистом", ибо все "измы" означают только образ мыслей, он говорит Ховев-Цион (любящий Сион), любовь – не образ мыслей, это чувство и даже нечто более глубокое, чем чувство. Повторение этого признания свидетельствует о том, как волновало Герцля то обстоятельство, что он любит, это удивляло и трогало его, он лелеял свое чувство. Он действительно, подобно Пинскеру, стал Ховев-Цион в общении с народом. Но, как и у Пинскера, этой любви оказалось недостаточно, чтобы дойти до сути Сиона, проникнуть в историческую и внеисторическую тайну, названную этим именем. Сердце того, кто, любя, проникает в эту тайну, не знает раздвоенности.

"Если доживу до него", – говорит Герцль в конце августа, думая о Седьмом конгрессе. Он не дожил. "Я чувствую себя очень плохо, – пишет он своему другу-врачу. – Невроз сердца. Из-за него и из-за евреев я погибну". Под "евреями" он подразумевает в первую очередь своих яростных, ни с чем не считавшихся противников, выступивших против проекта Уганды. Его сторонники также доставляли ему массу огорчений. Подобные испытания выпали в свое время и на долю Пинскера. Герцль страдал не только по вине других, в неменьшей степени его мучали

противоречия собственной натуры. Дилемма "еврейское государство – Сион" является лишь одной из многочисленных составляющих его душевного конфликта. Но именно здесь трагизм личности Герцля выступает в ничем не прикрытом виде.

В наши дни только кажется, что сионистское движение освободилось от противоречия между идеей еврейского государства и идеей Сиона. В данный момент сущность этого противоречия заключается не в тяготении к другим территориям. Сущность противоречия проявляется в самом палестинском движении и на территории самой Палестины. Главное заключается не в том, будет ли возводимое здесь здание носить характер государства или нет, не это вносит разброд в умы; главное в том, вглядываемся ли мы в ходе строительства в "Сион", в тот скрытый Сион, который пророки сделали зримым, проповедуя необходимость сверяться с ним, как зодчий сверяется с планом. "Еврейское государство" без "Сиона" означает (даже в самой Эрец-Исраэль): силу без верности. А сила без верности – это жизнь, лишенная смысла. При этом не следует забывать: у верности есть социальное содержание, она включает в себя обязательство вести справедливую жизнь, но сокровенный Сион нельзя заменить никаким, даже самым возвышенным и самым гуманным идеалом. Почему Сион можно возвести только в Стране Израиля? Потому что в самой этой земле заложены возможности ее преобразования. Преобразовывая ее, народ преобразуется сам. Сион означает призвание к взаимному усовершенствованию. Он не вымышлен, а заповедан; он не идеал, а скрытый здесь образ. Бедствия евреев стучат в наши сердца, но они не должны заглушать голоса верности Сиону. Израиль потеряет себя, заменив Палестину какой-либо другой страной; Израиль потеряет себя, заменив Сион Палестиной. Пинскер и Герцль возлюбили Сион, но ни разу не заглянули под покрывало, скрывающее лицо возлюбленной; увидевший ее лицо никогда не взглянет на других.

ТЕОРИЯ ЦЕНТРА

(Об Ахад-ха-Аме)

Ахад-ха-Ама принято считать отцом "духовного сионизма", отличающегося от "политического сионизма" главным образом тем, что он стремится только к созданию "духовного центра", который обычно представляют состоящим из "интеллектуалов". Это удобное заблуждение не было устранено ни опровержениями самого Ахад-ха-Ама, ни тем, что было сделано впоследствии в этом направлении. Мы не можем говорить об Ахад-ха-Аме без предварительных разъяснений некоторых обстоятельств.

Сионизм Ахад-ха-Ама не "меньше" политического сионизма. Он выступает не с меньшими, а, наоборот, с более высокими требованиями. Он также стремится к основанию еврейского поселения в Палестине путем "широкого массового заселения" и не останавливается перед названием "государство евреев". Но в таком массовом поселении он видит органический центр большого жизнеспособного мирового еврейства, которое сможет существовать благодаря этому центру. Для политического сионизма будущее диаспоры является проблематичным независимо от того, возникнет в Палестине еврейское поселение или нет; политический сионизм склонен рассматривать диаспору как нечто обреченное на вымирание. В отличие от этого Ахад-ха-Ам полагает, что будущее еврейства диаспоры как еврейства зависит от будущего еврейской Палестины. Речь идет не просто о материальном продолжении диаспоры – Ахад-ха-Ам надеялся, что мировое еврейство с центром, обладающим могучими творческими силами, сможет утвердиться, укрепить свое положение. Для него диаспора и Палестина являются единым телом, а не двумя обособленными сферами, какими считал их политический сионизм.

Таким образом, основное отличие теории Ахад-

ха-Ама от политического сионизма заключается не в объеме требований относительно Палестины, а в аргументах и в методе.

Различие в главном аргументе, если сформулировать его лаконично, состоит в том, что Ахад-ха-Ам действительно был сионистом или, как сказал бы он сам, Ховев-Цион, любящим Сион, иначе говоря: то, что он "любил", действительно было "Сионом". Сион не является ни географическим названием, ни поэтической метафорой. За девятнадцать столетий тоски и надежд народа слово "Сион" стало символом Страны Израиля в состоянии долгожданного совершенства: "Сион" – надежда, возлагаемая на эту землю, Сион – это то, чем она станет. Любящий Сион любит совершенство и чувствует себя обязанным способствовать его претворению в реальность. Этим уже сказано, что речь идет не о некой духовной сущности, идее, отдаленной от политической сферы: "политический" фактор является условием осуществления, – не менее, но и не более того. Целью политического сионизма является государство, Сион же представляет собой "миф", воодушевляющий массы. Для любви к Сиону (в понимании Ахад-ха-Ама) государство – путь к цели, носящей имя "Сион".

Такое понимание задачи неизбежно накладывает свой отпечаток на метод: характер цели должен определять уже самые первые шаги на пути к ней, для того чтобы "ход вещей" не оказался препятствием на этом пути. С этой точки зрения следует подходить к не понятой многими теории отбора. Ахад-ха-Ам настойчиво предостерегал и убеждал не собирать в стране "груду камней, не отделяя целые камни от обломков, без порядка и единства, без определенного замысла", он указывал на то, что будущее здания зависит от каждого отдельного камня фундамента, и призывал стремиться к тому, чтобы "репатрианты, особенно первые, закладывающие основы, были не какой-то разношерстной толпой, а здоровыми, хорошими и честными людьми, трудолюбивыми,

живущими в мире и порядке, которые займутся физическим трудом на земле отцов".

Рассматривая эти два момента – понимание Ахад-ха-Амом задачи и метода, – мы увидим, насколько реалистичным по своей сути был его подход. Цель, как он понимает ее, не является тем, что любят называть "духовными излишествами"; Ахад-ха-Ама несправедливо обвиняют в подмене заботы о жизненно необходимом требованием излишнего. Он придерживался мнения, что, довольствуясь так называемым необходимым, мы никогда не придем к новой жизни. Ахад-ха-Ам говорит с предельной ясностью, что главным является один вопрос – **вопрос существования**. "И на этот вопрос мы отвечаем (иного ответа нет): любите Сион!" Чтобы понять этот ответ на "вопрос существования", следует уточнить содержание понятия "Сион" для Ахад-ха-Ама. "Необходимое" можно приобрести только вместе с "излишним". Если ограничить Сион "еврейским поселением в Палестине", поселение также окажется недостижимой целью. Если мы пожелаем быть народом, как все народы, если будем стремиться к созданию страны, как все страны, земля заколеблется под нашими ногами, и народ обмякнет, растает. Ахад-ха-Ам понял это благодаря своему реализму, а не "идеализму". Приняв во внимание особые условия нашего существования и исторического пути, он увидел, что из них выросло нечто новое с точки зрения истории, "новая идея", "путь, по которому еще никто не ходил"; и вместе с тем он видел нас больными и несчастными, какими мы были на самом деле, такими, каких может спасти только воля и стремление к совершенству, каких может оздоровить только спасение. И поэтому необходимо, чтобы впереди шли избранные, необходима "работа священнослужителей". Это не "духовное служение", а работа в полном смысле слова, самоотверженный труд.

Благодаря такой работе и самоотверженности произойдет внутреннее обновление народа. Народ

должен любить Сион. Лишенные этой любви, мы "лишены основы, на которой, и только на которой, возможно восстановление страны". Все сердце народа должно быть охвачено этой пламенной любовью. Для Ахад-ха-Ама характерно опасение, что часто повторяемое выражение "любовь к Сиону" является слишком узким, ибо обычно оно распространяется только на землю одной страны, Палестины; он же подразумевает под этим "еврейство в его целостности", то есть еврейство, которое обрело теперь центр, и, опираясь на этот центр, вновь отправляется в путь, ведущий к совершенству. Своей жизнью, своим трудом и самоотверженностью "священнослужители", прокладывающие путь, пробуждают в сердце народа ту любовь к своей исключительности, которая была заповедана этому народу и жива в нем.

Ахад-ха-Ам считал эту исключительность чрезвычайно важной и актуальной, и это проявляется с особой силой в конце его статьи о Моисее, где прорывается воодушевление, обычно сдерживаемое ревностным отношением к истине и реализму. "Мы видим, – говорит он, – как вновь приближается час "пробуждения Моисея", и дух, воззвавший к Моисею несколько тысячелетий тому назад и отправивший его, против его воли, выполнять возложенную на него миссию, этот дух взывает теперь к нашему поколению: "Что приходит вам на ум, не сбудется. Вы говорите: будем как народы... Жив Я,.. Рукою крепкой буду господствовать над вами". Невозможно не задуматься о пророчестве Иехезкеля. В главе, из которой взят процитированный стих, говорится: народ будет приведен в "пустыню народов", и Бог будет "судиться с ним лицом к лицу", Он отделит непокорных и мятежных и возвратит преданных. Следует также обратить внимание на опущенное в цитате: Израиль хочет быть как народы, "чтобы служить дереву и камню". Эти слова, очевидно, не относятся к сказанному Израилем; говорящий, Бог, прибавляет: вот в чем ваше намерение, ваши мысли направлены на идолов.

Ахад-ха-Ам опустил эту часть стиха, вероятно потому, что он предпочитал не касаться религиозной стороны в узком смысле слова, хотя и ожидал, что еврейская жизнь в Палестине приведет в будущем к религиозному обновлению. Однако очевидно, что под словами "будем как народы" он имел в виду не то, что обычно называют ассимиляцией: Бог судит Израиль не потому, что он хочет служить чужим богам, а потому, что он хочет служить дереву и камню, которые не являются богами, – не потому, что народ обращается к чужим ценностям, а потому, что он обращается к ложным ценностям. Важно не то, чтобы евреи обратились к "своему", а то, чтобы они обратились к истине – к истине, которая является их собственной, своей, которая открыта и дарована им. Как ни далек Ахад-ха-Ам (по его собственному выражению) от желания превратить "любовь к Сиону" в "средство религиозного возрождения", он, вероятно, надеялся на то, что возвращение в Сион повлечет за собой новый поворот Израиля к истине, новое откровение истины Израилю. Поэтому он видит, как приближается час "пробуждения Моисея".

И потому, что речь идет о столь великом, о возрождении истины и жизни в истине, страна, к которой обращены наши надежды, может быть только Страной Израиля. "Мы устремляем наши взгляды на Сион, – говорит Ахад-ха-Ам в своем ответе на проект еврейской колонии в Уганде, – и только на Сион. Это продиктовано не свободой выбора, а естественной необходимостью. Потому что мы искренне верим в то, что только там... станет могучим и чистым наш дух, пробудятся к новой жизни все наши внутренние силы". Создать новую культуру – так Ахад-ха-Ам называет эту цель, подразумевая под этим: вновь обрести живую связь с истиной.

Но именно здесь проявляется ограниченность концепции Ахад-ха-Ама. После слов "только там" следует объяснение: "благодаря силе исторического чувства, связывающего народ со страной". Историческое чув-

ство, как и всякое чувство, может ввести в заблуждение; основываясь на историческом чувстве, можно возвести всевозможные постройки, но не достоверность. Определяющим является вопрос об объективной реальности, отраженной в историческом чувстве. Является ли она только исторической реальностью, преходящей как все "исключительно историческое", устраняемой новыми историческими фактами как все "исключительно историческое"? Или же произошедшее с народом при встрече с этой землей и произошедшее с землей при встрече с этим народом является знаком и выражением некой внеисторической связи? Является ли "избрание" этого народа и этой земли друг для друга и для того третьего, что охватывает их, что больше их, является ли избрание, о котором свидетельствует Писание, которое истолковано Агадой, которое воспевают и разъясняют голоса диаспоры, является ли это избрание иллюзией или истинной картиной, написанной мазками истории? Людям, живущим в настоящее время, в период затмения вечности, нелегко поверить в ее реальность. Но именно это необходимо. Истинность картины обнаружится только благодаря вере.

ПРЕТВОРЯЮЩИЙ В ЖИЗНЬ

(О А. Д. Гордоне)

Среди тех, кто прибыл в страну в период нового заселения, личность Аарона Давида Гордона кажется мне достойной особого внимания. По сравнению с ним все прочие кажутся фигурами социальными, он – существо природное. Даже восстающие против общества связаны с ним своим мятежом; в отличие от них, Гордон как бы общается с силами природы непосредственно, а не через формы общественного бытия. Он представляет собой редкое явление в нашей среде. Гордон независим от истории в той же мере, как он независим от общества. Он не восстает ни против общества, ни против истории: он вобрал ее в себя, он живет ею, но она не является для него программой, позитивной или негативной. Разумеется, он несет на себе то же бремя, что и все мы, с ним он прибыл в страну. Но тяжкая ноша не сгибает его спины, и вместе с тем он не задирает заносчиво голову, желая показать, будто сбросил с себя эту тяжесть: гордо поднятая голова в этом случае – знак того, что человек не свободен; Гордон же несет на себе бремя, и вместе с тем он свободен. Нет равных ему в этом.

Духовные мотивы, которые приводили поселенцев в Эрец-Исраэль (я не рассматриваю здесь религиозные мотивы), такие, как стремление к свободе и национальной независимости, к оседлости, к установлению собственного социального порядка и к преодолению паразитического образа жизни – все они, несомненно, были не чужды сердцу Гордона. Но за этими социальными и историческими принципами стоит, затмевая их, первичный человеческий принцип – нет, не принцип, а первично-человеческая жизненная основа: стремление жить истинной жизнью в естественной среде. Это желание обусловлено также исторически: мы лишились жизни в естественной

среде и хотим обрести ее вновь; но здесь пробудилось нечто более глубокое, чем исторические слои бытия, какими бы глубокими они ни были, – нечто, исходящее из глубин человеческой личности как таковой. Это стремление является не исключительно еврейским, а общечеловеческим. Вместе с тем оно далеко не сентиментально, не романтично. Это не сокрушение о потерянном рае, отнятом цивилизацией, а вечное требование: развитие человечества, каким бы путем оно ни шло, не должно отрывать его от матери-природы. Целью этого стремления не является получение непосредственной пользы или удовольствия от созерцания, человек хочет не раствориться в космосе, а принимать участие в его жизни, в жизни космической. Сердце Гордона кровоточит не потому, что евреи отстранены от государственного самоопределения, а потому, что они вырваны из космоса. Мы не можем вновь войти в него и включиться в его жизнь, если будем пассивно относиться к происходящему. Человек принимает участие в космической мистерии лишь тогда, когда он делает нечто, присущее исключительно ему, подобно тому, как звезды движутся по своим орбитам и деревья тянутся к солнцу. Обработка доверенной ему земли является тем, что подобает делать человеку. Люди, которых возрождающийся Израиль посылает работать на своей земле, участвуют в восстановлении единства не только с землей, но и с космосом.

Для Гордона приезд в страну не был переходом от бытия, чуждого природе, к бытию природному. До прихода в палестинскую деревню он жил в подольской деревне, но та жизнь, жизнь "надсмотрщика", не удовлетворяла его. Наблюдать за работой других не означает участвовать в жизни космоса. Отношение к природе со стороны следящего за тем, чтобы другие работали должным образом, лишено легитимности и совершенства. Служа в подольской деревне, Гордон чувствовал, что ведет паразитический образ жизни. Путь в Палестину являлся для него путем, ведущим

от созерцания к принятию непосредственного участия. Это путь к своему труду. Гордон отправляется в Палестину как человек, не желающий, чтобы его глаза наслаждались красотой природы, а чужие руки отдавала ей свой труд. Глаза и руки должны действовать сообща, как органы единого целостного организма. Человек обретает такую целостность приложением своего труда к природе, а Израиль обретает целостную человеческую сущность благодаря труду своих сыновей.

Невозможно понять Гордона, подходя к нему с мерками славянского мира, ибо славянин не ощутил еще проблематики, определяющей путь Гордона. Даже Толстой, лучше других славянских интеллигентов ощутивший связь человека с землей, не проник в простой и вместе с тем глубокий вопрос обретения человеком своего места в космосе посредством участия в его жизни. Я полагаю, что ближе к Гордону стоят несколько американцев, среди них Генри Торо, провозгласивший "долг гражданского неповиновения", и Уолт Уитмен, поэт демократического братства. Это легче понять, учитывая проблематику американской цивилизации. Когда я читаю высказывание Торо о том, что "человек скорее является частью природы, чем членом общества", мне кажется, что я слышу голос Гордона. Но для этих американцев природа все еще является главным образом ландшафтом, а не таким реальным и истинным космосом, как у Гордона. В их высказываниях деревья предстают предо мною более отчетливо, чем звезды. У Гордона я вижу звезды даже тогда, когда он пишет о деревьях. Американская литература часто говорит о "космическом сознании", но мне это кажется абстракцией, уводящей в сторону от простой, жизненной постановки вопроса, характерной для Гордона. Думая об Уитмене или о Торо, я вижу их путешествующими, гуляющими, но не вижу, как они вскапывают землю и очищают ее от сорных трав, как делал это Гордон. При этом я не намерен отрицать

того факта, что Торо занимался физическим трудом на своей ферме, но, занимаясь им, он все еще не знает в действительности, что он делает. Гордону это известно. Он знает, что его труд открывает перед человеком доступ к участию в космической жизни. И это не "космическое сознание". Знание Гордона является верой, вера – бытием. И поэтому слово выступает как одна из функций бытия, как функция, выражающая его, выражающая этот вид бытия. Его слово сохранится, неразрывно связанное с памятью о нем. Так было и с Уитменом. Но особое значение единства слова и бытия у Гордона основано на том, что он был тем, чем Уитмен не был и не мог быть из-за сложившейся исторической ситуации, – он был первопроходцем на пути возобновленного участия народа в космической жизни. Уитмен воспевает пионеров: "Бодрые и сильные, мы владеем миром, миром труда и марша". Гордон же сам является пионером и говорит лишь о том, что присуще ему самому. Уитмен прославляет труд и справедливо отмечает в "Обзоре путей, по которым шел": "Мужчина-труженик и женщина-труженица живут на моих страницах – от первой до последней". Но только Гордон может сказать: "Наш путь – к природе через труд", указывая при этом на путь, по которому он идет в качестве первопроходца. Уитмен заявляет: "Честолюбиво устремленная ввысь цель моей песни – помочь формированию великой единой нации". Гордон не поэт, а лишь рупор формирующейся действительности, выражающей себя его устами, не признает за словом такой силы. О духе, побуждающем его к действию и слову, о духе "нового существенно-космического отношения к природе и жизни" он говорит без "честолюбия", без "устремленности к великому", говорит поистине гордоновским тоном, сочетая пафос с совсем непатетическим "быть может": "Быть может, это дух, который оживит сухие и истлевшие кости". Путь к природе – это путь к возрождению народа.

Гордону, как никому другому в нашем совре-

менном национальном движении, удалось обновить понятие особой связи между народом и Страной Израиля. Только в нашей стране сможем мы "начать новый счет" с природой, без которого "мы, оторванные от природы, забывшие вкус естественной жизни", не сможем достичь новой жизни. "Живой народ-труженик питается от своих собственных корней; его корни – в Стране Израиля". Гордон имеет в виду нечто большее, чем историческое наследие, во владение которым нужно вступить, нечто большее, чем нарушенная в течение долгого времени непрерывность, которую нужно восстановить: интуитивно он приходит к сознанию того, что тайна бытия Израиля связана с тайной земли. Он видит эту тайну, всматриваясь в страну. "Кажется, – пишет Гордон на земле Иудеи, – что здесь сосредоточена вся сущность высшего изобилия, поток которого устремляется из всех миров в душу человека и особенно в душу еврея, сына этой природы, иначе, совсем не так, как в странах диаспоры. Языком души – и только языком души – я сказал бы, что здесь совершенно по-иному открываются душе сущность бесконечности, истины, святости, красоты и могущества, сущность всех сфер, здесь они составляют другие единства". И дальше: "Кажется, что здесь, в мире нации, дочери этой природы, границы между явным и тайным много шире и глубже, чем в других мирах: там, где в других мирах начинается тайное, здесь царит "небесная ясность". Я не помню ни одного отрывка из современной мировой литературы, в котором бы нашло выражение подобное понимание связи страны с верой, Учением и миссией Израиля. Гордон подчеркивает: "и только языком души". Тем самым он хочет сказать, что не решается проникнуть в область трансцедентного и говорит не о самом бытии, а только о переживании бытия. Гордон – один из тех, кому в эти дни затмения светил кажется неподобающим произносить Имя; такая позиция более других отстоит от господствующего в наши

дни атеизма. Гордон понимал, какое зло заключено в отсутствии веры в нашем мире и к каким последствиям это приводит. "Нам не хватает религиозного подхода к нашему национальному труду, отношения, порождающего могучие религии, обновляющего лицо мира, нам недостает религиозной веры в то, что мы делаем". Не следует понимать эти слова прагматически. Гордон не говорит о том, что мы должны вновь обрести "религию", потому что она оказывает благотворное воздействие на жизнь и дело народа. Всякое "как будто" чуждо его душе. Главное, говорит Гордон, прежде всего установить для нас самих "новое отношение к тайне бытия и жизни". "Под тайной бытия" Гордон понимает не скрытую до некоторого времени тайну, которая будет познана в ходе развития нашего сознания, а ту тайну, которая по своей и по нашей сути всегда будет оставаться для нас тайной – не фикцией, не плодом мысли, а первоначальной действительностью. И главным условием нашего возрождения является обретение истинного, устойчивого жизненного отношения к ней. Это тесно связано со страной. Только здесь народ Израиля может участвовать в космической жизни, только здесь может он вновь обрести основанное на вере отношение к тайне бытия. "Арфа Давида вновь обретет свою силу только здесь, в Стране Израиля". Гордон подразумевает нечто большее, чем поэзия, искусство или даже "творческие способности". Произнося имя Давида, мы думаем не о "религиозном поэте", а о человеке, имеющем доступ к вечности, он поет для того, чтобы в общении, которому душа посвящает себя безраздельно, участвовал бы также и голос.

Глубокое осознание связи народа со страной возникло у Гордона не сразу, не внезапно. Он страдал и боролся за обретение этого сознания больше, чем кто-либо другой, а для такого человека, как он, у которого главным средством познания была его жизнь, это означает, что он страдал и боролся за свою связь со страной больше, чем кто-либо другой. Его выска-

зывания позволяют нам обнаружить четыре стадии этого жизненного процесса, и вид такого становления разъясняет нам учение Гордона.

После прибытия в страну – как было сказано, он не пришел к природе из среды, далекой от природы, он пришел от одной природы к другой – ему было нелегко постичь новое, свое, потерянное тысячелетия тому назад. Русская природа была близка ему, он понимал ее, чувствуя себя понятым ею, он нашел в ней "простую, наивную, любящую мать". Иною была природа Палестины. Она тоже мать, ее любовь, вероятно, отличается большей силой и глубиной, но духовно она неизмеримо выше первой, она – царская дочь, которая в безмолвной печали смотрит на тебя, как на любимого сына, выросшего в рабстве и теперь возвратившегося к ней измученным, одичавшим, не умеющим вести себя. Она "прекрасно понимает тебя своим мудрым сердцем, но ты не способен понять ее". И Гордон отмечает: евреи, живущие здесь, все еще не понимают земли, на которой они живут, они все еще далеки от нее, не похожи на нее. Гордон чувствует, что между народом и страной разверзлась пропасть, которая продолжает существовать и тогда, когда они находятся вместе.

За последующие пять лет в его взглядах происходят изменения. Порою он все еще чувствует: "Далека и чужда мне земля отцов, и я тоже далек и чужд ей". Но существует нечто, сближающее мать с сыном: своими глазами видел он в стране разорение и опустошение, которые он находил и в своей душе. "Ее разрушение, – говорит он себе, – разрушение твоей души. Ее разрушитель – разрушитель, бесчинствующий в твоей жизни... Ты стоишь перед собственной судьбой". Гордон видит, как в опустошенном взгляде матери отражается его опустошенный взгляд. Расстояние преодолевается ощущением общности судьбы. Не в возвышенном величии ждала страна своих далеких сынов, она изранена и обезображена, как они;

мать и сыновья находят друг друга в общей беде и объединяются в общей надежде.

Спустя пять лет Гордон говорит о сделанном им решающем шаге, который явился закономерным продолжением двух предыдущих, продвижением по пути истины. "Отдаленность" сменяется восстановленной близостью, сходство судьбы – общностью. "Мать Эрец-Исраэль, – пишет Гордон в начале Первой мировой войны в одном из "Писем из Палестины", – требует от вас преданности телом и душой или – ничего... Хочу, чтобы вы знали: мать Эрец-Исраэль может дать вам больше, чем вы способны дать ей; ибо только тогда, когда она дает вам... то, чего еврей не может найти в другом месте,.. только тогда вы способны сделать для Эрец-Исраэль нечто жизненно важное". Неповторимость взаимосвязи между народом и страной познана и выражена здесь в той форме, которую она приняла в тот решающий час, причем подчеркнута актуальность этой связи. Сегодня больше, чем когда бы то ни было, страна требует, чтобы народ отдал ей все, и обещает отдать ему все сама. Свет обоюдности вновь пробивается в форме решения, решения – никто не понимал этого лучше Гордона – не просто о "самостоятельной", но об истинной жизни, жизни в истине природы и труда, справедливости и веры.

И вновь проходит около пяти лет. Речь Гордона на конференции в Праге – где мне довелось видеть его в первый и в последний раз – свидетельствует о беспримерной близости между ним и страной. "Не мы, – говорит он, – наша страна обращается к народу. Мы же только выражаем сказанное страной, и мы говорим вам, говорим всему народу: "Страна ждет вас". Вместо взаимосвязи мы видим здесь отождествление. Гордон стал устами страны. Как много ораторов хотели бы занять подобную позицию! Но Гордон не знаток ораторского искусства, а знаток жизни; то, что он говорит, – не позиция, а реальность его жизни. Он действительно сросся со страной, и

она доверила ему говорить от ее имени, подобно тому как сердце человека диктует речь его устам – он стал устами страны. От отчужденности он пришел к видению сходства судеб, затем ко взаимодействию и взаимосвязи даяния и получения и к той физической связи, которая объединяет сердце и уста. Это – последний этап шестнадцатилетних страданий и борьбы.

"У нас есть лишь одно утешение, – говорит Гордон в письме, указывая на то, насколько "малы" евреи пред лицом великой задачи, – наше утешение в том, что мы чувствуем нашу боль до самого корня ее. Мы подобны женщине, у которой долго не было детей, сколько она ни молила о них Бога, и вдруг она заметила, что забеременела. Она радуется всякой боли и боится только одного: быть может, эта боль слишком слаба, быть может, это не та боль. В диаспоре мы не знали таких болей". Той же притчей говорил об избавлении рабби Исраэль из Ружина. Но Гордон прав: в диаспоре мы не знали таких болей. Жизнь Гордона доказывает, что это родовые муки.

КНИГИ СЕРИИ "БИБЛИОТЕКА-АЛИЯ"
(заказывать по прилагаемому купону)

1–2. Леон Юрис. ЭКСОДУС
3. Д-р А.И.Кауфман. ЛАГЕРНЫЙ ВРАЧ
4. Сарра Нешамит. ДЕТИ С УЛИЦЫ МАПУ
5. Арие (Лева) Элиав. НАПЕРЕГОНКИ СО ВРЕМЕНЕМ
6. Д-р Е.Хисин. ДНЕВНИК БИЛУЙЦА
7. Макс Брод. РЕУВЕНИ, КНЯЗЬ ИУДЕЙСКИЙ
8. 6000000 ОБВИНЯЮТ (Процесс Эйхмана)
9. А.И.Гешель. ЗЕМЛЯ ГОСПОДНЯ
10. НА ОДНОЙ ВОЛНЕ. Еврейские мотивы в русской поэзии
11. Натан Альтерман. СЕРЕБРЯНОЕ БЛЮДО
12. Шаул Черниховский. СТИХИ И ИДИЛЛИИ
13. Теодор Герцль. ИЗБРАННЫЕ СОЧИНЕНИЯ
14. Ахад-Гаам. ИЗБРАННЫЕ СОЧИНЕНИЯ
15. Арон Мегед. ХЕДВА И Я
16. Яков Цур. И ВОССТАЛ НАРОД
17. Р. и У. Черчилль. ШЕСТИДНЕВНАЯ ВОЙНА
18. ПРИДЕТ ВЕСНА МОЯ. Стихи советского еврея.
19. Говард Фаст. МОИ ПРОСЛАВЛЕННЫЕ БРАТЬЯ
20. И.Домальский. РУССКИЕ ЕВРЕИ ВЧЕРА И СЕГОДНЯ
21. Игал Алон. ОТЧИЙ ДОМ
22. Юлия Шмуклер. УХОДИМ ИЗ РОССИИ
23. Хана Сенеш. ДНЕВНИК
24. ЕВРЕИ В СОВЕТСКОЙ РОССИИ (1917–1967)
25. Ш.Й.Агнон. ИДО И ЭЙНАМ. Рассказы, повести, главы из романов
26. Элиэзер Смоли. ОНИ БЫЛИ ПЕРВЫМИ
27. Товия Божиковский. СРЕДИ ПАДАЮЩИХ СТЕН
28. ОЧЕРК ИСТОРИИ ЕВРЕЙСКОГО НАРОДА 1
29. ОЧЕРК ИСТОРИИ ЕВРЕЙСКОГО НАРОДА 2
30. А.Итай и М.Нейштат. ЧЕРЕЗ ТРИ ПОДПОЛЬЯ
31. Эли Люксембург. ТРЕТИЙ ХРАМ
32. С.Г.Фруг. СТИХИ И ПРОЗА
33. КНИГА БРАТЬЕВ
34. ЭРЕЦ-ИСРАЭЛЬ. ГЕОГРАФИЧЕСКИЙ ОЧЕРК
35. Дж. и Д.Кимхи. ПО ОБЕ СТОРОНЫ ХОЛМА
36. И.Башевис-Зингер. РАБ

37. Р.Бонди. ЭНЦО СЕРЕНИ
38. Иегуда Галеви. СЕРДЦЕ МОЕ НА ВОСТОКЕ
39. Шломо Цемах. ГОД ПЕРВЫЙ
40. Шаул Авигур. С ПОКОЛЕНИЕМ ХАГАНЫ
41. Ханох Бартов. ВОЗМУЖАНИЕ
42. Ружка Корчак. ПЛАМЯ ПОД ПЕПЛОМ
43. Бернард Маламуд. ПОМОЩНИК
44. ДРУЗЬЯ РАССКАЗЫВАЮТ О ДЖИММИ
45. МОЙ ПУТЬ В ИЗРАИЛЬ
46. Моше Натан. БИТВА ЗА ИЕРУСАЛИМ
47. Ицхак Маор. СИОНИСТСКОЕ ДВИЖЕНИЕ В РОССИИ
48. Ицхак Шенхар. СЫНЫ ЗДЕШНИХ МЕСТ
49. Генри Рот. НАВЕРНО ЭТО СОН
50. СОЦИАЛЬНАЯ ЖИЗНЬ И СОЦИАЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ ЕВРЕЙСКОГО НАРОДА
51. Моше Шамир. ОН ШЕЛ ПО ПОЛЯМ
52. Ахарон Мегед. ЗА СЧЕТ ПОКОЙНОГО
53. Давид Маркиш. ПРИСКАЗКА
54. МАКОВЫЙ ХОЛМ. Рассказы о жизни в кибуцах
55. Джон Орбах. РИКША
56. Иосеф Гедалия Клаузнер. КОГДА НАЦИЯ БОРЕТСЯ ЗА СВОЮ СВОБОДУ
57. Исаак Бабель. ДЕТСТВО и другие рассказы
58. Проф. И.Слуцкий. ИСТОРИЯ ХАГАНЫ. Книга 1
59. Проф. И.Слуцкий. ИСТОРИЯ ХАГАНЫ. Книга 2
60. Андрэ Шварц-Барт. ПОСЛЕДНИЙ ИЗ ПРАВЕДНИКОВ
61. Эммануэль Литвинов. ПУТЕШЕСТВИЕ ПО МАЛОЙ ПЛАНЕТЕ
62. Владимир (Зэев) Жаботинский. ИЗБРАННЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ
63. Мартин Бубер. ИЗБРАННЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ

לכבוד
הנהלת "ספרית-עליה",
ת.ד. 21650,
תל-אביב.

טל. 255371

1. Стоимость одной книги серии "Библиотека-Алия" – 60 изр. лир.

2. Стоимость 12 книг – 480 изр. лир (скидка около 33%).

Прошу выслать мне 12 из опубликованных книг
. . . . . .
(указать номера книг)

Прилагаю чек на сумму 480 изр. лир.

Прошу выслать мне 6 из опубликованных книг
. . . . . .
(указать номера книг)

Прилагаю чек на сумму 240 изр. лир.

Мой адрес . . . . . .
Имя и фамилия . . . . . .

Подпись:

ГОТОВЯТСЯ К ВЫПУСКУ:

Макс И.Даймонт. **ЕВРЕИ, БОГ И ИСТОРИЯ.**
Еврейская история в популярном изложении.
Пер. с англ.

Автор, известный в Америке своей книгой "Неистребимый еврей" и другими произведениями, пытается найти ответ на вопрос – благодаря чему еврейская нация сумела выжить на протяжении четырех тысяч лет; каковы были те глубочайшие религиозные и культурные идеалы, пропитавшие духовную жизнь этого народа, которые позволили ему не только избежать неминуемого для других народов и цивилизаций исчезновения со сцены мировой истории, но и сохранить творческую активность, единство и верность национальным целям и задачам.

Моше Новомейский. **ОТ БАЙКАЛА ДО МЕРТВОГО МОРЯ.** Автобиографическая повесть.
Пер. с иврита.

Моше Новомейский (1873–1961) родился в Баргузине, на берегу Байкала; образование получил в Германии. Вернувшись в Россию, работал горным инженером на сибирских золотых приисках. Воспитанный в еврейских традициях, Новомейский еще в начале нашего века примкнул к сионистскому движению. В 1920 г. поселился в подмандатной Палестине с целью осуществления плана эксплуатации богатств Мертвого моря. На протяжении своей долгой и богатой событиями жизни Новомейский сталкивался со множеством интереснейших людей.

Феликс Кандель. **ВРАТА ИСХОДА НАШЕГО.**
Очерки и эссе.

Ф.Кандель – автор рассказов, пьес, повестей и сценариев для мультипликационных фильмов. Прибыл в Израиль в 1977 году, после ряда лет борьбы за право на выезд.