

והערב נא ה' אלוֹקֵינוּ אֶת דְּבָרֵי תוֹרָתְךָ בְּפִינוּ . . .

Сотвори сладкими, о Господи, слова Торы твоей в наших устах.

Утренняя молитва

Благодарности

Это третья книга, которую я публикую в издательстве Academic Studies Press. Я благодарен Дову Шварцу, включившему мои книги в серию «Эмунот: Еврейская философия и каббала», главным редактором которой он является. Academic Studies Press — лучшее место для моих книг. Коллектив издательства образцово показал себя в редактировании и выпуске этих трех книг. Я благодарен этим людям за их прекрасную работу. Я особенно благодарен Стюарту Аллену, чья редактура значительно улучшила книгу.

Я в долгу перед Институтом Ван Леера за то, что он позволил мне стать читателем библиотеки Полански, где я написал большую часть этой книги. Байла Пасиков, главный библиотекарь, и сотрудники библиотеки создали прекрасную среду, позволившую мне писать сосредоточенно (и с чашкой чая). Их вклад в написание этой книги — основополагающий.

Ширли Зауэр отредактировала сноски и составила для этой книги библиографию. Благодарю ее за прекрасную и кропотливую работу.

Многие люди помогали мне и ободряли меня во время написания этой книги. Мой давний друг Джонатан Малино прочитал большую часть книги и сделал много важных комментариев, которые подтолкнули меня к серьезным изменениям. Он избавил меня от некоторой путаницы и неясностей, а иногда и глупостей. В какой-то момент, когда я подумал о том, чтобы сдать, Джонатан вернул меня в нужное русло. Его вклад был неоценим.

Кэсс Фишер любезно и внимательно прочитал несколько глав. Обладая широкими познаниями и большим интересом к еврейскому богословию, он предложил несколько существенных ис-

правлений, которые я частью принял, частью же его предложения побудили меня уточнить и прояснить свои формулировки. Его вклад был жизненно важен для моего проекта. Стивен Кепнес дал очень хорошие отзывы о некоторых частях книги. Его поддержка была ценна для меня. Менахем Келлнер прочитал отрывки из рукописи и особенно помог мне в том, что я писал о Маймониде. Я высоко ценю его поддержку и опыт.

Партнер по исследованию, Элиот Сакс, на протяжении всего периода выступал в роли лояльной оппозиции. Он не согласился с некоторыми моими главами и любезно написал обширные разъяснения своей позиции. Некоторые его соображения подтолкнули меня к важным изменениям.

Мой дорогой сын Уриэль (величайший в мире знаток современного польского еврейства!) оказался очень эффективным в поиске хасидских текстов, которые я помнил, но забыл, где я их видел. Он также рекомендовал некоторые хасидские источники, о которых я прежде не знал и которые включил в эту книгу.

Люди из синагоги Якар в Иерусалиме, директор Раббанит Гила Розен и ее сын, раввин Шломо Дов Розен, не принимали участия в моем проекте. Тем не менее молитвенная атмосфера, которая создана в синагоге Якар, была для меня очень ценным духовным подспорьем при работе над книгой. (Я не претендую на согласие ее руководителей с тем, что я здесь написал.) Моя благодарность им велика.

Тамар Росс многие годы вдохновляла меня на нескольких уровнях. Ее огромная работа в области современной еврейской теологии определила значительную часть повестки дня современных ортодоксальных еврейских богословов. Хотя у нас есть и разногласия, она больше, чем кто-либо другой, определила те вопросы, которые, как я убедился, требуют серьезного погружения, и подняла дискуссию на новый уровень.

Я обязан покойному Дэвиду Хартману за наши многочисленные беседы, которые касались моральных проблем в иудаизме. Хотя мы не всегда были согласны по всем пунктам, его напряженная забота об истине убедила меня прямо и откровенно взглянуть в лицо моральным проблемам. Хочу выразить огром-

ную благодарность множеству замечательных людей, которые научили меня иудаизму и философии. С особой благодарностью отмечаю своего многолетнего учителя, религиозного философа Элвина Плантингу, с которым я поддерживаю связь на протяжении многих лет. Учение этого набожного христианина-реформиста оказало глубокое влияние на мою, религиозного еврея, жизнь.

Эди, моя жизнерадостная жена, всегда с любовью поощряла меня писать и опубликовать эту книгу, хотя она может не согласиться со всем, что я здесь пишу. Я глубоко благодарен ей за ее любовь, понимание и постоянную поддержку во все годы нашей супружеской жизни. Дай ей Бог здоровья и счастья на долгие годы.

Некоторые фрагменты восьмой главы перепечатаны из Европейского религиозно-философского журнала (European Journal for Philosophy of Religion) с разрешения редакции¹.

¹ Jerome Gellman. On God, Suffering, and Theodical Individualism // European Journal of Philosophy of Religion. 1 (2010): P. 187–191.

К читателю

Будда однажды говорил о правильных и неправильных способах понимания его учения. Он сравнил их с правильным и неправильным способами ловли змеи. По его словам, ловить змею за хвост — неправильный способ. Змея повернется и укусит тебя. Ты должен поймать змею за голову, чтобы она не смогла повернуться. Даже если она обовьет хвостом твою руку, это тебе не повредит. Будда продолжает: если ты схватишь мое учение за хвост, оно обернется против тебя и причинит тебе боль. Ты должен воспринять мое учение с головы, и тогда оно принесет тебе пользу (*Ариттха Сутра*)¹.

Говоря о ловле змеи за хвост, Будда имел в виду тех, кто принимает его учение, не осознавая, что оно направлено за собственные пределы. Когда кто-то указывает на луну, такие люди пристально смотрят на палец указующего, а не на луну. Те, кто понимает учение «с головы», смотрят на палец, но знают, что надо смотреть на луну.

Честно говоря, только когда я начал читать хасидские тексты, я понял, что все это время держал свой иудаизм за хвост. Я не понимал, что мой иудаизм оборачивается против меня и кусает меня. Чтение хасидов научило меня не бояться брать свой иудаизм за голову, и он уже не причиняет мне вред, а помогает идти вперед по этой извилистой, неровной, неизведанной тропе под названием жизнь.

¹ <https://www.oum.ru/literature/buddizm/alagaddupama-sutta-primer-so-zmeyey/>
(дата обращения 05.03.2025)

Таким образом, эта книга основана на широко понимаемом хасидском образе мышления на темы еврейского богословия. Я благодарен Тому, кто читает мое сердце, за то, что Он дал мне способ понять, что мне не следует продолжать смотреть на палец моего иудаизма, а надо идти дальше — вплоть до луны.

Я посвящаю эту книгу своим внукам и правнукам, с молитвой о том, чтобы они не побоялись схватить змею за голову.

Введение

Это книга посвящена апологетике традиционного иудаизма. Термин «апологетика» имеет плохую репутацию в глазах некоторых, потому что они имеют в виду то, что я называю «отвергающей апологетикой», то есть защиту своей веры через категорический отказ принимать то, что требует как-то модифицировать религию. Хотя такая отвергающая апологетика может быть честной и благородной, за ней может скрываться также явная нечестность, отсутствие информации (или намеренное нежелание ее получить), очевидные заблуждения или рассуждения настолько запутанные, что кажутся явно приспособленными к конкретному случаю. Есть и другие формы апологетики. Существует «апологетика отступничества», назовем это так, которая стремится представить еврейскую традицию как идентичную — или почти идентичную — нынешним идеям, бросающим этой традиции вызов. Так происходит, например, когда евреи позволяют «иудаизму» стать еще одним названием для либеральных, демократических ценностей, ценностей свободы, равенства и экологии: Песах становится праздником политической свободы; Ханука — одним из случаев национального самоопределения; Суккот и 15-й день Швата — праздниками природы и т. д. «Апологетика отступничества» достигает успеха, исподволь заявляя, что, когда вера сформирована *должным образом*, она выглядит *точно* так же, как якобы превосходящие ее светские альтернативы. И отвергающие апологеты, и отступники решают все проблемы для своих приверженцев, каждый по-своему.

Моя апологетика традиционного иудаизма — ни отвержение, ни отступничество. Я начинаю с принятия традиционного иудаизма и взвешенно рассматриваю предполагаемые угрозы или

проблемы. Когда постановка очевидной проблемы оказывается чисто спекулятивной и становится привлекательной, например, в силу своей новаторской (или даже бунтаркой) природы, либо является популярной причудой, ее можно отклонить: она не представляет собой настоящей угрозы для моей апологетики. Если трудность сводится к произвольному бунту против традиции, мало чем подкрепленному, не опирающемуся на жесткие доказательства или веские аргументы, ею также можно пренебречь. Однако, когда предполагаемая проблема подкрепляется строгим мышлением, сильным моральным суждением, убедительными конкретными доказательствами и/или раскрывает реальные внутренние трудности, касающиеся веры, то она должна быть взвешена как причина для корректировки традиции; в этом случае мы должны быть готовы к изменениям, хотя и осторожным, и, возможно, против собственной воли. В данном случае я занимаюсь тем, что называю «уязвимой апологетикой». Она начинается с признания того, что могут быть ситуации, где апологетика может не добиться успеха, и что традиция требует пересмотра. Тем не менее уязвимая апологетика отступает только тогда, когда ее подтолкнет к этому сила доказательств и аргументации. Она не уступит ни одной из других форм критики, которые я перечислил выше — идеям, которые политкорректны или просто популярны, но при том плохо аргументированы, эксцентричны или просто основаны на мировоззрении, с самого начала расходящемся с традиционным иудаизмом.

Моя книга адресована в первую очередь традиционным приверженцам иудаизма, для которых вызовы, которые я описываю, являются проверкой их *эмуны*, веры в Бога, и доверия к нему. Они верят в истинность традиционного иудаизма или, чаще, верят, что в традиционном иудаизме *достаточно истины*, чтобы заслужить их верность и преданность. Тем не менее вопросы этой книги должны быть важны для любого еврея, который верит в Бога, и любого верующего теиста. Моя уязвимая апологетика реагирует на *реальные* проблемы традиционного иудаизма одним из двух способов: она либо решает проблему, изменяя традицию, когда это необходимо и в минимально возможной степени; либо

снижает остроту проблемы до такого состояния, когда она может быть умерена человеческой *эмуной*, и вера может сосуществовать с ней, не требуя ее полного решения, в надежде на лучшие дни.

В связи с этой уязвимой апологетикой в предыдущих книгах я считал необходимым предложить новую концепцию евреев как избранного народа [Gellman 2012]. Я также осознал, что мне приходится принять широко распространенное мнение ученых о том, что Тору уже нельзя считать достоверным свидетельством об исторических событиях, по крайней мере, в деталях. Поэтому я предложил теологию Торы и истории, которая учитывает этот факт, сохраняя при этом настолько много из традиции, насколько это возможно [Gellman 2016].

Темой этой книги является Бог, или, точнее, «Бог евреев», ЯХВЕ еврейской Библии и раввинистической литературы. Моя цель — продемонстрировать, что вполне возможно быть приверженцем традиционного иудаизма, который в то же время принимает умеренную форму вновь возникающей западной морали. Таким верующим, как я, который верит, что Бог — это в высшей степени благое существо.

Первая глава книги объясняет основу ее богословского метода, чтобы читатель знал мою точку зрения касательно «права» на веру в традиционном иудаизме и «права» претендовать на объективную истину. В частности, я объясняю, почему я не принимаю постмодернистскую концепцию истины. Это имеет решающее значение для методологии моего проекта и поможет избежать последующих недоразумений.

Во второй главе объясняется, что я подразумеваю под «совершенно благим существом». Я утверждаю: чтобы быть совершенно благим, нужно обладать максимальной добротой, совершенной силой, совершенным знанием, существовать вечно, быть творцом и владыкой мира и поддерживать активную связь с творением. Как я уточняю дальше, то, что я имею в виду под «совершенством», не включает в себя всемогущество, всеведение или неизменность.

В третьей главе собраны избранные места из Еврейской Библии и раввинистических текстов, которые подтверждают совершен-

ную благость Бога или указывают на нее. В этих текстах проявляется желание видеть Бога евреев, ЯХВЕ, совершенно благим существом. Главным аргументом в пользу совершенной благости Бога является библейское повеление любить Его безусловно и абсолютно. Я предполагаю, что это повеление религиозно оправдано только в том случае, если Бог является совершенно благим существом.

В следующих двух главах я рассматриваю два вызова идее о том, что Бог — совершенно благое существо. Первый — это «идеологическая критика» Божьих недостатков, особенно моральных, как они изображены в еврейской Библии и раввинистической литературе. В этих текстах создается впечатление, что Бог евреев не вполне добр. Второй вызов — классический «аргумент от зла», цель которого — показать, что не существует совершенно благих существ. Если же их не существует, то и Бог евреев не совсем благ.

Цель моей книги — оказать верующему человеку поддержку как перед лицом идеологической критики Бога, так и «аргумента от зла», оспаривающего возможность, что Бог совершенно благ. Не ждите от меня решений, не доступных более никому. Но я очень надеюсь, что для того типа традиционных евреев, к которым я обращаюсь, чаша весов склонится в сторону веры в совершенную благость Бога.

Четвертая глава посвящена идеологической критике Бога — критике, которая основывается на том, каким Бог предстает в еврейской Библии и раввинистической литературе. Идеологическая критика утверждает, что у Бога есть моральные недостатки и другие ограничения. Идеологическая критика связана с двумя проблемами. Одна из них — *практический вопрос*: как современный еврей может жить *сейчас* традиционной еврейской жизнью, не подрывая при этом всерьез современные моральные основы. Назовем это «идеологической критикой современности», или, сокращенно, «современной критикой». Второе — это то, что я называю «идеологической критикой истории», или, короче, «исторической критикой». Даже если современная критика смягчается, историческая критика решительно задается вопро-

сом, как современный традиционный еврей может смириться с тем фактом, что *давным-давно* еврейская Библия и раввинистическая литература изображали Бога существом с явными моральными недостатками. Только некоторые из этих недостатков подверглись рассмотрению со временем, постепенно, тогда как другие стали проблемой только сейчас. Как объяснить, почему Бог допустил подобное, если предполагается, что Бог совершенно благ?

В пятой главе представлен второй моральный вызов — «аргумент от зла». Этот аргумент исходит из того, что количество и разнообразие зла в нашем мире исключает возможность существования совершенно благого существа. Зло, о котором идет речь, включает в себя зло, на которое указывает историческая критика изображения Бога в традиционных еврейских текстах. Это проблема, которая остается в полной силе, даже если мы полностью разобрались с современной критикой.

Глава шестая — это ответ на «аргумент от зла», который я называю «ответом смирения». Этот ответ показывает несколько причин, в силу которых мы не в состоянии судить Бога морально. Согласно ответу смирения, ни аргумент от зла, ни идеологическая критика не могут сдвинуться с мертвой точки. Однако я утверждаю, что мы должны дополнить ответ смирения дальнейшими соображениями, если хотим склонить чашу весов в свою пользу и перевесить аргумент от зла — чтобы продолжать действовать, веря, что совершенно благой Бог — истина, или истина в достаточной степени, чтобы в нее верить. Глава завершается первым из моих дополнений к ответу смирения: акцентированной в традиционном иудаизме благодарностью Богу за благо, которое мы испытали в нашей жизни.

Глава седьмая предлагает второе дополнение к ответу смирения, противодействующему современной идеологической критике. (Исторической критике посвящена одна из последующих глав.) В еврейской традиции два основных движения радикально изменили образ Бога евреев. Они содержатся, соответственно, в средневековой еврейской философии и хасидской мысли, во многом основанной на каббале. Первое в первую очередь заин-

тересовано в том, чтобы сделать Бога евреев совершенным Богом *как таковым*. Второе, на мой взгляд, хочет сделать Бога евреев совершенно благом. В процессе этой рецепции в традиционном иудаизме появляется Бог евреев, специфически *еврейский* Бог, осознанный евреями. Верующий должен признать Руку Божию в этом развитии иудаизма, поскольку процесс усвоения происходит под Божественным руководством. (Мую концепцию Божественного Провидения см. в восьмой главе.) Через наше еврейское усвоение Бог открывает нам больше Божественного. Мы должны, однако, сохранять осторожность и продвигаться в этом начинании со смирением и уважением.

Прошлые модификации Бога не соответствуют тому, что нам нужно сегодня. Потому в этой главе я предлагаю хасидский путь в качестве прототипа для современного и все продолжающегося усвоения евреями идеи совершенно благого Бога. Этот тип модификации обещает дальнейшее развитие, которое потенциально может противопоставить современной идеологической критике подходящий образ еврейского Бога.

Восьмая глава начинается с того места, на котором закончилась предыдущая, и в ней исследуется хасидское представление о «части Бога свыше» и его связь с хасидской идеей совершенно благого Бога. Я называю этот хасидский взгляд «теологическим панпсихизмом», намекая на панпсихический принцип, согласно которому ментальное пронизывает всю созданную реальность. Крупные философы и ученые защищали панпсихизм, и я нахожу поучительные параллели между ним и хасидским учением. Глава завершается соединением темы «дарованной свыше части Бога» с более ранним ответом на современную идеологическую критику.

В девятой главе представлен еще один дополнительный элемент «ответа смирения». Это «возможная теодицея» для большей части (но не всех) мировых зол, которая применима и к идеологической критике истории. Просто теодицея рассказывает предположительно правдивую историю, объясняющую, почему совершенно добрый Бог *допускает* зло, а возможная теодицея рассказывает лишь о том, почему совершенный Бог, *возможно*, допустит зло.

Цель старой доброй теодицеи состоит в том, чтобы дать реальные обоснования зла в мире, где существует совершенное существо. Цель возможной теодицеи — противостоять чувству, что невозможно, чтобы совершенный Бог по какой-либо причине допустил зло. Учитывая ответ смирения, любая возможная теодицея должна быть частичной и скромной в своих притязаниях. Глава завершается применением моей возможной теодицеи к ответу на историческую критику Бога.

К концу книги я надеюсь показать, что традиционный еврей, задетый современными нравственными чувствами, может поверить в совершенно благого Бога, если: 1) он признает, что Бог в значительной степени находится за пределами нашей способности к суждению; 2) он признает, что продолжающийся проект по превращению Бога евреев в совершенно благого еврейского Бога — это обязанность как перед Богом, так и перед нами сами; 3) он в состоянии представить себе причину, по которой Бог может позволить по крайней мере значительную часть мирового зла; 4) он способен использовать свою веру и доверие к Богу для решения проблем, которые продолжают существовать в уменьшенной форме.

Глава 1

Мой богословский метод

Моя аргументация в этой книге восходит ко времени, когда я завершил среднее образование в Ортодоксальной йешиве в Детройте, Мичиган, и поступил в 1950-е годы в местный университет. Молчаливо подразумевалось, что мне не следует изучать ни психологию, ни философию, так как они противоречат иудаизму (библеистика тогда даже не рассматривалась). Потому, естественно, я выбрал в качестве предмета обучения философию и психологию и получил магистерскую степень по философии, с дополнительной специализацией по психологии. В итоге я защитил диссертацию по философии и делал карьеру в этой области.

Итак, я учился на философском отделении, и мы читали в издании 1952 года бестселлер А. Дж. Айера «Язык, правда и логика» [Ayer 1952]. Эта работа была ведущим текстом логического позитивизма, направления, которое существовало за много лет до Айера. Согласно Айеру и логическому позитивизму, утверждение «Бог существует» — не только не истинно, но даже не ложно. Оно в точном смысле слова бессмысленно, как ряд закорючек на бумаге. Эта точка зрения настолько утвердилась в философии, что даже иные богословы начали принимать ее и отказываться от веры в то, что существование Бога — истинно. Одно время некоторые христианские богословы, которые в таком духе отрекались от Бога — Джон Робертсон, например, — пользовались широкой популярностью [Robertson 1963]. Я был в средоточии всего этого и весьма беспокоился по поводу моего религиозного будущего. Для меня не существовало религии без Бога. Что же мне было

делать? Власть философии надо мной тогда, в студенческие годы, была настолько сильна, я был настолько охвачен бунтом против идеи о том, что мне не следует изучать философию, что я не видел выхода.

Однако в один прекрасный день я понял, что у меня кое-что шиворот-навыворот. Я перепутал мое эпистемологическое «внутри» с эпистемологическим «вне». Я тогда воспринимал свою религиозную веру как мое эпистемологическое «вне», которое нуждается во внутренней оценке и ожидает приглашения вовнутрь, а мой позитивистский философский класс — как часть того, что находится внутри. Я задумался о том, что отношусь к своей идентичности в качестве студента-философа как к выигрышной позиции, с которой я могу судить свою идентичность ортодоксального еврея. Я понял, что ничто не заставляет меня учинять такой суд, и что на деле мне не стоит его учинять. Я был больше уверен в ключевых положениях моей веры, чем в основательности аргументов лежащей передо мной книги¹. Я увидел, что именно мой иудаизм — та выигрышная точка, с которой я могу судить о взглядах других, в том числе об элементах философских учений. Когда я посмотрел на книгу Айера с этой точки зрения, я обнаружил, что за ней не стоит ничего основательного и ничего такого, что даже *начинало бы* бросать вызов существованию Бога. Я увидел, что в действительности это не более чем свежая философская мода — захватывающе новая и бунтарская, но не более того. Я пришел к пониманию того, что с точки зрения любой успешной теории семантических значений слова «Бог

¹ Людвиг Витгенштейн комментирует уверенность Дж. Э. Мура в том, что у него есть две руки, говоря, что это не собственная уверенность Мура, а знак того, что Мур разделяет распространенную социальную веру в то, что две руки требуются для жизни. Исходя из этого можно сказать, что и моя уверенность не была личной, а определялась базовыми рамками моей религиозной идентификации. Однако из того, что уверенность основана на социально детерминированном допущении, не следует, что она не переходит в индивидуальную веру или хотя бы в частное убеждение. См. среди прочего см.: Людвиг Витгенштейн «О достоверности» <https://opentextnn.ru/old/man/index.html?id=4600> (дата обращения 5 марта 2025 г.).

существует» должны быть семантически значимы. Значит, утверждение «Бог существует» либо истинно, либо ложно.

Мое решение о том, что моя религия является арбитром философии, однако, поставило меня перед лицом новых опасностей. Оно вело к чистому догматизму и могло легко свестись к убеждению в том, что ничто в философии не может изменить или даже уточнить какой-либо элемент моей религиозной веры. Моя позиция могла подвинуть меня к защитной стратегии, придуманной только для того, чтобы держать внешний мир на расстоянии протянутой руки — к худшему варианту отвергающей апологетики. Именно поэтому я увидел, как важно принять апологетику сознательно уязвимую, с самого начала допускающую возможность того, что какие-то компоненты моей религиозной веры значительно ослабеют. И в то же время эта апологетика не должна была сдаваться под напором простой популярности или острых ощущений, которые дает бунт против старых ценностей.

В результате богословский метод этой книги — то, что я называю «структурно-эпистемологическим консерватизмом». Простой «эпистемологический консерватизм» (без рамок) предусматривает, что если у человека уже есть вера, то ему позволено сохранять ее, если у него нет веской причины от этой веры отказаться. Подразумевается, что без веской причины человек своей верой не пожертвует. И это не зависит от того, какое основание есть у личности для ее нынешней веры. Попросту говоря, простой эпистемологический консерватизм разрешает слишком многое. Вот хороший пример того, почему он не работает:

Представьте, что вы подбросили монетку, и не видите места, куда она упала. Не глядя, я решаю, что она упала «решкой». Я не считаю монету фальшивой (падающей все время на одну сторону) и не считаю себя телепатом... Я просто верю, что монета упала решкой. Теперь: тот факт, что я сейчас верю в то, что она упала «решкой», не укрепляет меня в том, чтобы и дальше верить в то, что она упала «решкой». Никакая вера в ориентацию монеты не может быть подтверждена в моей нынешней ситуации (не)свидетеля [Christensen 1994: 74].

Конец ознакомительного фрагмента.

Приобрести книгу можно

в интернет-магазине

«Электронный универс»

e-Univers.ru