

ТОМСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

**МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ
И ИСТОРИОГРАФИЧЕСКИЕ
ВОПРОСЫ
ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ**

ВЫПУСК 28



ИЗДАТЕЛЬСТВО ТОМСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
2007

«FLOATING GAP» В ЕВРЕЙСКОМ РЕЛИГИОЗНО- ИСТОРИЧЕСКОМ СОЗНАНИИ: ВОЗМОЖНЫЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

О.В. Хазанов

«Break-down» А. Тойнби, «la longue durée» Ф. Броделя – понятия, которые сегодня вошли в научный оборот и используются без перевода. Аналогичная ситуация с понятием «floating gap» («дрейфующая лакуна») применительно, правда, к более узкой области – антропологии. Данный термин еще в 60-е гг. XX в. ввел в научный оборот американский этнолог бельгийского происхождения Жан Вансина. Широко же хождение он получил после выхода в 1985 г. в свет его книги «Oral Tradition as History»¹, ставшей одним из наиболее авторитетных исследований в области устной истории.

Концепцию Вансины в нескольких словах можно представить следующим образом. Архаическая устная традиция, отражающая историю того или иного племени, если взять всю совокупность таких рассказов, практически всегда имеет трехчастную структуру: «О недавнем прошлом имеется множество сведений, которые становятся все более скудными по мере углубления в прошлое. Для более отдаленного времени обнаруживается либо пропуск, либо одно-два неуверенно называемых имени... Однако для еще более древних периодов сведения вновь появляются в изобилии»². Таким образом, у архаического исторического сознания в различных его формах четко фиксируется общее свойство: хорошо помнить ближайшее и самое отдаленное прошлое и выпускать события, находящиеся между этими двумя периодами. Причем верхняя граница пробела постоянно смещается, или «дрейфует», вместе с очередной сменой поколений. Вот для этого пробела в информации Ж. Вансина и предлагает использовать понятие «floating gap», что может быть более или менее адекватно переведено на русский язык как «дрейфующая лакуна»: «[Архаическое] историческое сознание работает только на двух уровнях: время истока и недавнее прошлое. Поскольку граница между ними продвигается вперед со сменой поколений, я назвал развешивающуюся между обоими уровнями пустоту “дрейфующей лакуной”»³.

¹ *Vansina J. Oral Tradition as History. Madison, 1985.*

² Цит. по: *Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004. С. 50.*

³ Там же. С. 51.

Аналогичная структура встречается и у народов, создавших развитую письменную историографическую традицию. В частности, у греков. Греческая мифология проливает яркий, но не историографический в строгом смысле слова, свет на героическую эпоху микенской культуры. В то время как «отец греческой истории» Геродот начинает свое изложение истории с Креза как «человека, о котором я точно знаю, что он первый начал проявлять враждебность к эллинам»⁴. Тем самым Геродот «точно отмечает горизонт удостоверенной очевидцами памяти»⁵. Между событиями микенского периода и эпохой Креза зияет пробел так называемой гомеровской эпохи, которую антиковеды называют «темными веками». Но «темные века» – это, как подчеркивает Ян Ассман, конструктор, созданный исследователем, а не феномен национальной исторической памяти. В культурной памяти того или иного народа оба уровня прошлого смыкаются, что называется, безо всякого «шва»⁶.

В развитой историографической традиции «дрейф» останавливается, и начинается обратное движение – в сторону заполнения временного промежутка между временем эпическим и современностью. Хотя лакуна все-таки остается, поскольку она воспроизводит не только архаические стереотипы исторической памяти, но и связана со сложившейся на их основе источниковой базой.

В рамках данной статьи ставится задача рассмотрения возможности применения описанной выше схемы к еврейскому религиозно-историческому сознанию, нашедшему свое отражение в различных видах текстов, и, прежде всего, в Танахе и Талмуде.

Из всех историографических практик древности еврейская выделялась тем, что ей изначально было присуще внимательное отношение к прошлому. Уже в Торе, в книге «Дварим», мы встречаем прямую заповедь, предписывающую не только знать историю, но и размышлять над ее смыслом:

*Помни дни давние,
Раздумывай о годах минувших поколений
(Втор 32:7).*

Евреи не только писали историю. Они включили ее в свой священный текст, что само по себе беспрецедентно. По всей видимости, это свидетельствует о том, что история имела для них совершенно особый смысл. Как отмечает один из известных современных израильских историографов Й.-Х. Иерушалми, подчеркивая данную особенность ев-

⁴ Цит. по: Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М., 2004. С. 51.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 51–52.

рейского историзма и сравнивая его с греческим: «Если Геродот был отцом истории, то отцами "смысла истории" были евреи. Именно в древнем Израиле истории было впервые приписано решающее значение, и таким образом сформировалось совершенно новое мировоззрение, чьи основные предпосылки были позднее заимствованы также христианством и исламом»⁷. Само божественное Откровение в еврейском религиозном сознании вписано в историю: «Постепенно, шаг за шагом, человек пришел к осознанию того, что Бог открывается в череде времен и событий... В религии Торы невозможно вообразить даже попытку бегства от истории. Она открыта навстречу истории, насквозь пропитана и до краев полна ею. История и вера Израиля невозможны одна без другой»⁸.

Однако при всем том мы легко можем обнаружить в еврейском религиозно-историческом сознании периода Танаха ту же самую лакуну. Она находится между периодом легендарной истории отцов-патриархов еврейского народа – Авраама, Ицхака и Иакова – и временем исхода из Египта и завоеванием Ханаана. Далее «дрейф» останавливается, и мы получаем в свои руки подробное изложение еврейской истории вплоть до эпохи Второго Храма.

Но потом, удивительный факт, ситуация меняется вновь. Уже события периода Второго Храма (538 г. до н.э. – 70 г. н.э.) начинают излагаться все более фрагментарно. Когда же мы попытаемся обнаружить продолжение еврейской истории в следующем каноническом тексте – в Талмуде, то здесь нас ожидает полное разочарование.

В Талмуде мы сталкиваемся с ярко выраженным пренебрежительным отношением авторов, рассказывающих о тех или иных событиях, к элементарным требованиям достоверности их описания. В этом смысле жанрово Талмуд оказывается ближе скорее античному роману, нежели всей предшествовавшей еврейской письменной традиции⁹.

Как объяснить такого рода изменения? Первый возможный вариант объяснения, наиболее распространенный как в зарубежной, так и в отечественной иудаике, исходит из исторического и социального контекста конца эпохи Второго Храма. Иудейская война 66–70 гг., восстание Бар Кохбы привели к катастрофическим последствиям для основного на тот момент очага еврейской жизни – Эрец-Исраэль. С этого момента в ис-

⁷ *Иерушалми Й.Х.* Захор. Еврейская история и еврейская память. М., 2004. С. 8–9.

⁸ *Иерушалми И.Х.* Историческая память в Писании и талмудической литературе // Новая еврейская школа. 2000. № 8. С. 47.

⁹ *Ковельман А.* Фарс в Талмуде // Библейские исследования. Еврейская мысль: Материалы Шестой ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. М., 1999. Ч. 1. С. 129 – 136.

тории еврейского народа начинается эпоха галута, или Великого изгнания, продолжавшаяся два тысячелетия, вплоть до середины XX века.

Естественно, что такого рода потрясения не могли не повлиять на самосознание евреев, и, уже в свою очередь, оно сказалось на общей еврейской религиозной онтологии. Широкое распространение получают различного рода апокалиптические учения, среди которых в самостоятельную конфессию постепенно выделяется христианство. Идея необходимости заключения Нового Завета в нем оказывается самым непосредственным образом связана с изменившимся социально-психологическим климатом.

Данные изменения со своей стороны не могли не отразиться на отношении евреев к истории: «Мистический историзм эсхатологии – это такой историзм, которому легко перейти в отрицание историзма... Тема апокалиптиков – взрыв истории и ее переход в метаисторию, последнее сражение добра и зла и “тот свет”. Когда древние пророки говорили о народах и государствах, для них еще существовал пестрый человеческий мир с его красками; для апокалиптиков красок не осталось – только ослепительное сияние и крошечный мрак»¹⁰. Как отмечает далее С.С. Аверинцев, автору, исходящему из такого подхода к истории, нужна для ее осмысления воображаемая наблюдательная точка, находящаяся *за пределами* собственно исторического процесса. Как правило, она размещается либо в самом начале истории, либо в ее конце. К концу прикован умственный взор апокалиптика, а в начале он помещает своего двойника – какого-нибудь мифологического персонажа. «Глазами этого двойника он *видит прошедшее и настоящее как будущее*, одновременно притязая на то, чтобы *знать будущее с той же непреложностью, с которой знают прошедшее и настоящее*. Различие между прошедшим, настоящим и будущим, между “уже” и “еще не” в принципе снято, и через это снята сама история; она предстает в мистических числовых схемах и мистических аллегориях, как нечто предопределенное и постольку данное готовым»¹¹.

Можно сказать, что в каком-то смысле в новых социально-психологических условиях еврейский религиозный историзм изживал сам себя: «Апокалиптик очень остро чувствует историю – как боль, которую нужно утолить, как недуг, который нужно вылечить, как вину, которую нужно искупить. ... столь характерный для библейской традиции мистический историзм на пределе своей кульминации обращается против самого себя. Поэтому для апокалиптика так важна идея абсолютного конца, когда все движущееся остановится, все открытое замк-

¹⁰ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. С. 98.

¹¹ Там же. С. 99.

нется, все нерешенное будет решено и все спорящие стороны услышат свой вечный приговор»¹².

Из такого изменения взгляда на историю проистекала трансформация отношения к Священному тексту, все части которого начинают рассматриваться как «одновременно существующие» или «одномоментно возникшие» или «извечно данные». Именно в этих условиях начинает формироваться мистическое направление в еврейской религиозной философии – Каббала, а *мидраш*¹³ становится основным способом общения евреев с текстом Танаха.

Поменялось и отношение евреев ко времени. Особенно яркой иллюстрацией этого поворота является еврейская средневековая мистика, где на место *линейного* восприятия времени вновь пришло *циклическое*. Одновременно изменился и *масштаб* его измерения, приблизившийся к тому, что можно наблюдать в классическом индуизме. Так, согласно Абарбанелю, основной единицей его измерения является *иммита*=6 000 лет; она завершается *юбилеем*, а после 18 000 юбилеев происходит новое Творение мира¹⁴.

Представление о том, что у *исторического времени*, в отличие от *хронологического*, могут быть разные *скорости* – очень важная инновационная идея, ставшая достоянием всего человечества много столетий спустя: «Деление времени на одинаковые отрезки – механическая количественная фиксация внешней стороны жизни. Равные по длительности промежутки календарного времени, их повторяемость и счет выражают стремление человека к симметрии и устойчивости, но не раскрывают содержания, качественных внутренних их отличий. Они не равны по значимости, насыщенности, скорости и глубине преобразований и духовного роста. Идеи симметрии и асимметрии времени, прерывности и непрерывности, повторяемости и необратимости служили темой дискуссий философов многие века. В иудаизме эта проблема снята диалектическим их взаимопроникновением и многокачественностью самой концепции времени»¹⁵.

Изменение ощущения времени, с одной стороны, формировало у евреев гораздо более многомерное представление о феномене времени

¹² Там же. С. 99–100.

¹³ Мидраш (иврит «*лидрош*» – доискиваться) – основной метод, используемый устной Торой, ставящий своей основной задачей за конкретными образами Танаха увидеть глубинный скрытый смысл текстов.

¹⁴ Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Трансперсональные состояния и психотехника. СПб., 1997. С. 310.

¹⁵ Чернова Л.Е. «Всеу свое время и свой срок...» (Хронотопия иудаизма) // Еврейская мысль сквозь века: Сборник научных трудов по иудаике, еврейской истории и культуре. Днепропетровск, 1998. Вып. 2. С. 24.

как такового, но, с другой, неизбежно вело к утрате ими *чувства истории*. Можно сколь угодно долго пытаться отыскать и в поздних еврейских текстах некий иной тип историзма¹⁶. Но, так или иначе, факт остается фактом: с началом эпохи Средневековья «историческое сознание еврейского народа начинает усматривать в динамике времен по преимуществу лишь прерывности и зияния: позади – священная библейская история, впереди (завтра, послезавтра, через тысячи лет?) обетованное искупление и освобождение Вселенной (*геула*) в Мессеианском Царстве, а между ними – дурная бесконечность *галута*: переселения, оседания, погромы, исходы...»¹⁷. В одном из трактатов Вавилонского Талмуда есть притча, которая, как представляется, очень точно передает данное умонастроение:

На что это похоже? На человека, который шел по дороге и встретился с волком, убежал от него и продолжил свой путь, размышляя об этой встрече. А потом он встретил льва, и убежал от него, и продолжил свой путь, размышляя об этой встрече. А потом он повстречал змею, и убежал от нее, и продолжил свой путь, забыв о первых двух встречах и размышляя только о встрече со змеей. Так и с Израилем. Последние несчастья заставляют его забыть о всех прежних (Брахот 13 а)¹⁸.

«Средневековое еврейство, – как отмечает Й.-Х. Иерушалми, – знало три главных пути религиозного и интеллектуального творчества – Галаху (юриспруденцию), философию и Каббалу, – каждый из которых предлагал свое всеобъемлющее толкование мира и ни один не требовал знания истории. Они сами по себе гарантировали постижение окончательной истины и достижение духовного блаженства. В сравнении с этим занятия историей представлялись, в лучшем случае, отвлечением от более важных дел, а в худшем – пустой тратой времени»¹⁹.

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

¹⁶ В неоднократно уже цитированной нами работе И.Х. Иерушалми пишет: «Мудрецы не пытались написать историю эпохи Писания, ибо она уже была написана. Вместо этого они приложили огромные усилия для того, чтобы осознать и истолковать смысл истории, унаследованной ими как священное достояние. В литературе мудрецов эти истолкования изложены в выражениях и образах своего времени, понятных также следующему поколению. ...образы библейских патриархов и царей были выведены из узкоисторического контекста и истолкованы максимально широко» (*Иерушалми И.Х. Историческая память в Писании...* С. 60). Вот в таком «максимально широком толковании», на мой взгляд, и состояло одно из принципиальных отличий историзма Танаха от историзма Талмуда.

¹⁷ *Рашковский Е.Б.* Дискурс о заблудившемся коне... С. 133.

¹⁸ Перевод Р. Нудельмана.

¹⁹ *Иерушалми Й.Х.* Захор. С. 58.

Сейчас же отметим, что ответ на вопрос, с чем был связан столь резкий поворот в еврейском историческом сознании, ждет еще своего исследователя. Мы можем предложить лишь некоторую версию, лежащую скорее в области "метаистории", нежели позитивного научного знания. Эта концепция родилась в недрах самого иудаизма, когда тот в начале эпохи Нового времени переживал глубокий внутренний кризис. Здесь она воспроизводится в основном по материалам еврейской просветительской организации «Маханаим», занимающейся изучением и популяризацией наследия выдающегося еврейского религиозного философа раввина А.-И. Кука (1865–1935)²⁰.

Рав Кук предлагает некоторую общую схему развития истории, в исходных посылах которой он опирается на идею, высказанную во второй половине XVIII в. другим выдающимся еврейским мыслителем Элияху бен-Шломо Залманом, более известным под именем Виленского Гаона (1720–1797). Идея, точнее будет сказать метафора, состояла в том, что когда еврейский народ в конце периода древности был изгнан из Земли Израиля, то он словно бы «умер». Период создания Талмуда, одной из важнейших основ иудаизма, по сути дела оформившей его в целостное вероучение, это было время, с точки зрения Виленского Гаона, когда «труп еврейского народа уже лежал в земле». В течение всего периода Средневековья «труп» все более и более разлагался, и ко времени жизни самого Виленского Гаона он уже почти полностью истлел. Но это означает, что близко время прорастания из него, как из давно лежащего в земле «зерна», новой жизни. Возвращаясь к изначальной послылке данной метафоры, мы обнаруживаем метафизическое разрешение проблемы ослабления у евреев к началу нашей эры интереса к истории. Если еврейская «жизнь» в Земле Израиля закончилась и еврейский народ словно бы «умер», то «мертвых» история действительно не интересуется²¹.

Попробуем перевести язык религиозной метафизики в понятия социальной психологии. И здесь нам предстоит подробнее разобраться с одной важной установкой еврейского национального сознания, тесно переплетенной с религиозно-историческими представлениями.

Начнем несколько издалека. Довольно часто в литературе самого различного рода и содержания мы можем встретить характеристику евреев как «прагматиков», то есть людей, способных добиваться в этой жизни конкретных, а иногда и очень значительных результатов. И такая оценка, безусловно, имеет под собой реальные основания. Однако интересным представляется вопрос, с какого момента времени можно начи-

²⁰ См.: <http://www.machanaim.org>

²¹ См.: *Полонский П.* Введение в философию иудаизма. Лекция 7 // <http://www.machanaim.org/philosof/phil/ph7.htm>

нать отсчет истории еврейского прагматизма, как глубоко лежат его корни? Иначе говоря, где и когда впервые в еврейской традиции мы можем обнаружить образ субъекта, стремящегося посредством в определенном порядке выстроенной деятельности достичь конкретного результата, не ограничиваясь идеальной сферой мыслительного моделирования.

Может быть, там и тогда, где и когда, согласно еврейской традиции, история собственно началась: в «момент» возникновения времени и пространства. Итак, можно утверждать, что в качестве своего рода «Архетипического Прагматика» в еврейском религиозном сознании выступает сам Всевышний. Из описания в первой же главе книги «Берешит»²² Семи дней Творения мы видим, что «слово» у Господа не расходится с «делом». И главное, только после того, как замысленное становится реальностью, ему дается оценка: «и увидел Бог, что это хорошо». Проблемный сюжет, связанный с тем, что, сотворив человека, Всевышний не определил своего отношения к нему, выводит нас на связь, существующую в еврейском религиозном сознании между *установкой на реализацию* и *идеей истории*. Ибо ответ на вопрос, что есть человек согласно еврейскому религиозному мировоззрению, может быть дан только через историю. Поэтому история становится одной из важнейших составных частей Священного Писания. Заключенный внутри нее глубокий духовный смысл имеет своим содержанием раскрытие разворачивающегося во времени диалога между Богом и человеком, посредством которого и осуществляется р е а л и з а ц и я божественного идеала в конкретной действительности (показательно, что Танах обходит практически полным молчанием, по крайней мере на уровне «пшата»²³, трансцендентальные миры, сосредоточиваясь на описании мира видимого). При этом здесь как нигде оказывается четко отрефлексирован тот факт, что объективация идеи не есть ее прямое воплощение в реальность.

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

Далее, один из ключевых моментов еврейской истории – дарование Торы на Синае, – содержит описание очень показательной реакции евреев, отвечающих: «*Наасе ве нишма*» – «Сделаем и будем слушать» (Исх 24:7). Так утверждается один из важнейших принципов иудаизма – действие выше убеждений. Эта максима получит впоследствии закрепление в

²² Принятое в еврейской традиции название книги «Бытие».

²³ «Пшат» – в еврейской традиции первый, поверхностный уровень понимания Священного текста.

еврейской средневековой мистике – Каббале, согласно учению которой изменение высших миров невозможно без исправления в «*мире действия*», исключительно за счет интеллектуальных усилий недостижимое.

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

Но мессианские чаяния оказываются опять же теснейшим образом слиты с установкой на их реализацию в этом мире. Возможно, в этом была одна из главных причин, почему большинство еврейства не приняло проповеди Иисуса, заявившего: «Царство мое не от мира сего»²⁴.

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

Ослабление ощущения евреями своего единства и утрата возможности жить в Эрец-Исраэль должны были с неизбежностью сопровождаться соответствующими изменениями в их национальном религиозно-

²⁴ Подробнее об этом см.: *Полонский П.* Евреи и христиане: несовместимость двух подходов к миру. Иерусалим, 1995.

историческом сознании. Наглядным примером этому может служить тот факт, что по мере утверждения в еврейской среде идеи индивидуализма, сопровождавшегося ослаблением ощущения национального единства (процесс, шедший на протяжении всего периода Второго Храма и достигший к рубежу эр, когда из иудаизма выделилось христианство, своего апогея), в еврейском религиозно-историческом сознании наблюдается утрата самой идеи истории. Тексты Танаха, повествующие о периоде Второго Храма, отличаются в описании исторических событий гораздо большей фрагментарностью, а в Талмуде история превращается в фарс²⁵. Однако, возможно, именно с этого момента в еврейской культуре начинается формироваться ярко выраженное *смеховое начало*, позволявшее преодолевать те тяжелейшие катаклизмы, в которых евреи неоднократно оказывались в течение последних двух тысячелетий. Кроме того, если это так, то на этом этапе в еврейской традиции начинается действовать еще один мощный фактор, направленный на ее обновление, ибо, как отмечает М.М. Бахтин, «настоящий смех, амбивалентный и универсальный... очищает от догматизма, односторонности, окостенелости, от фанатизма и категоричности, от элементов страха или утрашения, от дурной одноплановости и однозначности, от глупой истошности»²⁶. В целом же «смех имеет глубокое миросозерцательное значение, это одна из существеннейших форм правды о мире в его целом, об истории, о человеке; это особая универсальная точка зрения на мир, видящая мир по-иному, но не менее (если не более) существенно, чем серьезность»²⁷.

Выше уже шла речь о том, что для современных историков является большой проблемой найти адекватное объяснение факту изменения отношения евреев к истории. В этой связи мы на новом уровне вернемся к версии, предложенной в свое время р. А.-И. Куком²⁸. Согласно его концепции, поскольку еврейский народ только в Эрец-Исраэль способен в союзе со Всевышним оказывать преобразующее воздействие на этот мир, то ослабление национального единства в период Второго Храма и начало эпохи галута в период создания Талмуда приводили к тому, что еврейский народ переставал ощущать себя *субъектом исторического творчества*. Изучение Горы, а не ее реализация становилось в новых условиях главной задачей еврейства. И лишь приход Мессии должен был изменить сложившуюся ситуацию.

²⁵ См.: Ковельман А. Фарс в Талмуде.

²⁶ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 137.

²⁷ Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле... С. 78.

²⁸ См.: Рав А.-И. Кук. Отрывки из книги «Орот» // <http://www.machanaim.org/philosoph/kook/ph1.htm>. Он же. Видение геулы. Город отцов // http://www.machanaim.org/philosoph/kook/hazon_g.htm

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

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

Оптимизм и готовность к переменам представляли собой два важнейших фактора выживания еврейского народа в тех условиях, в которых он оказывался на протяжении всего традиционного периода его истории. Эти основополагающие черты еврейской ментальности, составляющие фундамент еврейского национального самосознания, не могут быть адекватным образом восприняты вне контекста их тесного переплетения с еврейской «идеей истории». Укорененность многих доминант еврейского сознания в религиозно-исторических представлениях, возможно, одна из наиболее ярких отличительных черт еврейского национального характера. А отмечаемый историографами «Floating gap» может быть релевантным образом интерпретирован только с учетом внутренней логики еврейской религиозной метафизики.