

ПОЛ ДЖОНСОН

ІСТОРІЯ ЄВРЕЇВ

СВІТОВИЙ БЕСТСЕЛЕР



ПОЛ ДЖОНСОН
ІСТОРІЯ ЄВРЕЇВ



*Присвячую
цю книжку пам'яті Г'ю Фрезера,
істинно християнського джентльмена,
що все своє життя
був другом євреїв.*

ПОЛ ДЖОНСОН

ІСТОРІЯ ЄВРЕЇВ

Український переклад
Олександра Мокровольського

Видавничий дім
«АЛЬТЕРНАТИВИ»
Київ–2000

Paul Johnson
A HISTORY OF THE JEWS

Пол Джонсон
ІСТОРІЯ ЄВРЕЇВ

К., Видавничий дім «Альтернативи», 2000. – 704 с.

Керівник видавничого проекту М Шпаковатий
Відповідальний за випуск С Павловський

Художнє оформлення, комп'ютерна верстка
дизайн-студія «Коваль»



All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without the prior permission of the copyright owner.

First published in Great Britain in 1987
by Weidenfeld & Nicolson Limited

© 1987 Paul Johnson

© Видавничий дім «Альтернативи», 2000

© Володимир Литвин, післямова, 2000

© Олександр Мокровольський, переклад, 2000

© Олександр Коваль, дизайн, 2000

ISBN 966-7217-31-0

ЗМІСТ

ПОДЯКИ	11
ПРОЛОГ	13

Частина I Ізраеліти

Символіка печери Махпели.	17
“Я приходько й захожий між вами”.	19
Новий різновид Бога.	22
Етичний потоп.	23
Авраам і його історичне повторне народження.	25
Монотеїзм у зародку.	30
Обраний народ.	31
Туманно обітована земля.	33
Племена й амфікції.	34
Йосип, перша сіра еміненція.	38
Дитяче рабство, вихід до зрілості.	39
Мойсей, тоталітарист духу.	40
Закони: божественна суверенність, людська святість.	46
Демократична теократія.	53
Завойовник Єгошуя й археологічні свідчення.	56
Судді: харизматичні злочинці.	60
Самуїл і державне пророкування.	65
Саул і великі конституційні дебати.	67
Давид, цар-жрець.	68
Соломон, царський абсолютизм і Храмова держава.	74
Спокійний, тихий голос Іллі.	81
Амос і класова війна.	83
Осія й релігія серця.	86
Виникнення ригоризму.	88
Ісайя й народження совісті.	89
Єремія, перший єврей.	91

Частина II Іудаїзм

Езекїлева долина кісток	103
Другий Храм Неємії	108
Езра, писарі й канон	109
Євреї як історики	113
Йов, Бог і теодіцея	116
Греки проти євреїв	119
Маккавеї винаходять мучеництво	124
Друга загальноєврейська держава: від чистоти до морального занепаду	130
Виникнення фарисейського іудаїзму	131
Філантропічна тиранія Ірода Великого	132
Храм у його страхітливій славі	137
Даніїлова апокаліптична революція	143
Ідея Месії	146
Ісус: стражденний слуга чи старійшина-бунтівник?	147
Павло й викрадення єврейського універсалізму	153
Антисемітизм у язичницькій античності	156
Йосиф Флавій і велике єврейське повстання	160
Похмуре мале царство Симона бар Кохби	164
Християни проти євреїв	167
Ябнех і рабинський іудаїзм	172
Таннаїм, амораїм. Мішна й Талмуд	175
Зрілість єврейської моральної теології	177
Необхідність соціальної відповідальності	180
Відмова від насильства	184
Вавилонський екзилархат	186
Ранньохристиянський антисемітизм	188
Ісламська ересь	190

Частина III Катедократія

Світ Веніямина з Тудели	199
Євреї й створення міст Темних віків	201
Моральна суперечка про лихварство	203
Євреї під владою ісламу: дгіммі	205
Влада учених	209
Родина й академічна ієрархія	213
Маймонід, центральна постать єврейської історії	214
Каїрська геніза	215
Цілі середньовічного єврейського раціоналізму	219
Ірраціоналізм як урівноважлива сила	222
Містицизм і каббала	225
Юда Галеві й Нахманід	229
Зогар	230

Євреї й медицина.	231
Соціальна структура середньовічних єврейських громад.	232
Єврейська релігійна інфраструктура.	234
Євреї в світі латинського християнства.	237
Антиєврейська демонологія.	238
Погроми хрестоносцями.	239
Перші звинувачення в ритуальних убивствах.	241
Лихварство й використання євреїв.	244
Євреї, ченці й “чорна смерть”.	248
Іспанія та “єврейська проблема”: диспути.	250
Занепад єврейського інтелектуального життя.	253
Антисемітські бунти в Тортосі.	254
Вихрести- <i>conversos</i> та інквізиція.	257
Знищення іспанських євреїв.	259
Біженці та <i>Judensau</i>	263

Частина IV Гетто

Ібн Верга та єврейський спадок ненависті.	273
Перше гетто у Венеції.	275
Євреї як полемісти та як раби.	279
Ренесанс, Реформація та євреї.	281
Удар Контрреформації.	284
Євреї, їхні міграції й розширення підприємництва.	285
Раціоналізація грошей.	287
Євреї в Східній Європі.	291
Користь із Тридцятирічної війни.	295
Піднесення й падіння євреїв при дворах.	297
Катастрофа 1648 року та її наслідки.	300
Луріанська каббала й демократичний містицизм.	302
Магія та Месія.	308
Шаббетай Зеві, Натан із Гази й осмотичний гностицизм.	309
Екуменічний Якоб Франк.	315
Манассеґ бен Ізраел і повернення євреїв до Англії.	317
Євреї у Нью-Йорку.	320
Американські євреї: нове явище.	321
Євреї й виникнення капіталізму.	323
Раціоналізм і контрраціоналізм у гетто: Россі й Каро.	329
Спіноза, пантеїзм та атеїзм.	331
Єврейський пієтизм XVIII сторіччя: Ба'ал Шем Тов і хасиди.	338
Гаон із Вільни й похвальне переслідування.	340
Мендельсон і єврейське просвітництво.	342
Реформування євреїв і народження сучасного антисемітизму.	348

Частина V
Емансипація

Спроби розв'язати "єврейську проблему": спосіб хрещення.	361
Спосіб Ротшільдів.	364
Британія, філосемітське суспільство.	370
Дамаський випадок.	373
Дізраелі та єврейське християнство.	374
Цунц і "наука іудаїзму".	377
Гірш і неоортодоксія.	379
Крохмаль, Гретц і написання єврейської історії.	380
Гайгер і реформний іудаїзм.	384
Луццатто й шлях гебрея.	387
Ідиш як мовна альтернатива.	389
Постання світського єврея-інтелектуала: Гайне та єврейська самоненависть.	392
Маркс і єврейський антисемітизм.	397
Популяційний вибух ашкеназів.	408
Царська політика щодо євреїв.	410
Вихід із Росії після 1881 року та його наслідки.	417
Мордехай Ной, реформа й німецько-єврейська Америка.	419
Емма Лазарус і нью-йоркські єврейські маси.	424
Сіоністська ідея: Мозес Гесс.	427
Чекання на Деніела Деронду.	431
Сучасний расизм, Дрейфус і французи.	433
Лазар, Райнах, Пруст і виникнення політичної влади інтелектуалів.	438
Герцль і німецький антисемітизм.	444
<i>Der Judenstaat</i> і сіоністський рух.	450
<i>Ostjuden</i> і Вайцман.	452
Релігійна опозиція сіонізму.	456
Німецько-єврейський любовний роман: Коеп, Розенцвайг і Ратенау.	458
Євреї й модерністська культура.	462
Малер, Шьонберг і музика.	463
Бакст, Шагал і єврейська візія.	464
Фройд: сучасний єврейський гностик.	467
Айнштайн і єврейський раціоналістський дух.	473
Кафка й пропащі душі.	475

Частина VI
ХОЛОКОСТ

Перша світова війна та євреї.	485
Вайцман і британський істеблішмент.	486
Ротшільд і Балфурова заява.	491

Єврейські поселення в Палестині.	493
Жаботинський і єврейська самооборона.	495
Підйом арабського націоналізму.	497
Мандат, Семюел і Муфтії.	499
Єврейська еміграція в добу мандата.	503
Бен Гуріон і соціалістичний сіонізм.	504
Британська політика між двома війнами.	506
Люксембург, Троцький і неєврейські євреї.	511
Випадок Ісаака Бабеля.	517
<i>Протоколи й наслідки єврейського більшовизму:</i>	518
У Британії.	519
У Франції.	521
В Америці.	522
Брандейс і Верховний суд.	524
Євреї на Бродвей та в Голлівуді.	525
Євреї в злочинності.	529
Барух і великі фінанси.	532
Ліпмен і єврейська невидимість.	533
Євреї в повоєнній Німеччині.	534
Антисемітизм Гітлера.	535
Студенти, академіки та євреї.	539
Євреї, насильство ЗМІ та ваймарська культура.	540
Випадок Вальтера Беньяміна.	545
Гітлер при владі й антисемітський дуалізм.	547
Кроки в напрямку Холокосту.	549
Доба війни: смерть від голоду й роботи.	554
Походження програми винищення євреїв.	557
Мобільне масове винищення.	559
Табори смерті.	560
Роль німецького народу.	564
Австрійці, румуни, французи, італійці.	565
Роль британців та американців.	569
Примирення й опір євреїв.	573
Антисемітизм не загинув.	579
Кара злочинцям.	580
Відшкодування жертвам.	581

Частина VII

Сіон

Катастрофа й провидіння в єврейській історії.	593
Британія й сіоністська держава.	594
Бегін і єврейський тероризм.	596
Відмова Британії.	599
Америка, Росія й вікно “шансу”.	599
Війна Ізраїлю за незалежність.	601
Дейр-Ясін і біженці, арабські та єврейські.	602

Кордони Сіону.	605
Держава максимальної безпеки.	607
Синайська кампанія.	608
Шестиденна війна.	609
Йом-Кіппурова війна.	611
Мир із Єгиптом.	612
Визначення, хто такий єврей.	613
Збирання євреїв до купи.	614
Гебрейська як сучасна мова.	615
Соціалістична корпоративна держава.	618
Бен Гуріон і Бегін.	619
Релігійні партії.	621
Саббат, освіта, шлюб.	626
Храмова гора.	630
Суд над Айхманом.	633
Неперервність діаспори.	636
Екзотичні секти.	637
Європейська діаспора.	638
Особлива роль американських євреїв.	642
Російські євреї й сталінський антисемітизм.	646
Південна Африка й походження "сіоністського імперіалізму".	650
Сучасний радянський антисемітизм.	651
Арабська антисемітська кампанія.	654
ООН, тероризм і відповідь Ізраїлю.	656
Роль світського Сіону сьогодні.	658
 ЕПЛОГ	665
 СЛОВНИК	669
 ПОКАЖЧИК	673
 <i>В.Литвин. Історія місії народу-Месії</i>	691

ПОДЯКИ

Це — моя особиста інтерпретація єврейської історії. Висловлені тут думки (та будь-які можливі помилки) належать мені. Але скільки я завдячую багатьом ученим, зрозуміє всяк, хто зазирне до списку джерел. Особливо ж я вдячний видавцям *Encyclopaedia Judaica*, що виявилася незамінною провідницею, а також Г.Г.Бен Сассону за видану ним неоціненну компіляцію — *Історію єврейського народу*. Моє розуміння просвітили монументальні дослідження С.В.Барона, С.Д.Гойтейна й Г.Г.Шолема, а ще ж мені неабияк допомогли твори таких істориків, як Сесіл Рот, Александер Маркс, Александер Альтман, Гіям Маккобі, Джонатан Ізраел, Майкл Маррус, Роналд Сандерс, Рауль Гілберг, Люсі Давидович, Роберт Вістріч та Мартін Гілберт. Особливо помічними в питаннях єврейських вірувань та переконань виявилися книжки Семюела Белкіна, Артура А. Коена й Майера Ваксмана. Хаїм Рафаел і Гіям Маккобі великодушно перечитали весь текст і зробили чимало корисних пропозицій та виправлень. А ще я у великому боргу перед Пітером Джеймсом, що редагував рукопис, і перед моїм сином, Деніелом Джонсоном, який попрацював над текстом, а особливо — перед Ліндою Осбенд, моїм видавцем у “Вайденфелд & Ніколсон”, яка при цій нагоді, та й ще раніше, незрівнянно прислужилася моїй праці. І наостанок маю скласти подяку лордові Вайденфелду за його хоробрість, що дала мені змогу взятися за цю неосяжну й приголомшливу тему.

ПРОЛОГ

Чому я написав цю історію євреїв? На те було чотири причини. Перша — це звичайнісінька цікавість. Працюючи над своєю *Історією християнства*, я уперше в житті усвідомив, в якому великому боргу християнство перед іудаїзмом. Як з'ясувалося, насправді сталося не так, що Новий Заповіт замінив собою Старий (як мене вчили), а, скорше, християнство дало нову інтерпретацію одній давній формі монотеїзму, еволюціонуючи поступово до цілком самостійної релігії, але ввібравши чимало моралі, догматичної теології, літургії, інституцій та основоположних понять, запозичених у своєї попередниці. Тоді ж я й вирішив, що при добрій нагоді напишу про народ, який породив мою віру; що простежу його історію аж до витоків і назад, до сьогодення, та що складу свою власну думку про його роль і вагу. Світ схильний був розглядати євреїв як такий собі народ, що правив сам собою за давніх часів і лишив про це записи в Біблії, потім на багато сторіч пішов у підпілля, нарешті, виринув на поверхню, тільки для того, щоб зазнати різанини від нацистів, і наостанок створив свою власну державу, контроверсійну та обложену зівсебіч. Але ж це — просто помітні епізоди, а я хотів пов'язати їх до купи, знайти й дослідити ланки, яких бракувало, поєднати їх в одне ціле й надати йому сенсу.

Другою причиною був той трепет, що його викликав у моїй душі вже сам обшир єврейської історії. Від часу Авраама й до сьогодні збігло чи не цілі чотири тисячоліття. Це покриває понад три чверті всієї історії цивілізованого людства. Я такий історик, що вірить у довгі неперервності й любить їх простежувати. Євреї створили свою окрему, особливу ідентичність, чи не давнішу, ніж у будь-якого народу, що досі живе на Землі. Її зберегли її, попри страхітливі злигодні, аж до цього дня. Звідки ж така надзвичайна витривалість? Що стало тією особливою силою всепоглинаючої ідеї, яка вирізнила євреїв і зберегла їх гомогенними? В чому полягає сила цієї неперервності? В істотній незмінності ідеї? Чи в її здатності пристосовуватися? А чи в обох цих якостях? Нелегкі це теми, тому й варто з ними поборюватися.

Третя моя причина та, що єврейська історія покриває собою не лише довгі відтинки часу, а й величезні простори. Євреї проникали в багато суспільств і на всіх залишали свій знак. Тож написання історії євреїв — це майже те саме, що й написання історії світу, лише з вельми особливою позиції. Це — історія світу, бачена поглядом розумної, вченої жертви. Тож спроба осягнути історію такою, якою вона бачиться євреям, дає повчальні осяяння. Дітріх Бонгеффер помітив той самий ефект, коли перебував у нацистському ув'язненні. *“Ми навчилися, — писав він у 1942 році, — споглядати великі події світової історії знизу, з перспективи тих, що були підозрюваними, потоптуваними, безсилимими, пригнічуваними й зневажуваними вигнаннями, одно слово — страдниками”*. Для нього це виявилось “досвідом незрівнянної ваги”. Подібну цінність історик знаходить у розповіданні історії євреїв: вона додає до історії загальної новий вимір одкровення переможеної сторони.

І, нарешті, ця книжка дала мені шанс іще раз об'єктивно, в світлі дослідження, що охоплює мало не 4000 років, поміркувати над одним із найтрудніших запитань людства: для чого ми існуємо на цій землі? Чи історія — це просто низка подій, підсумок яких не має жодного значення? Чи не існує жодної фундаментальної моральної різниці між історією людського роду й історією, скажімо, мурахів? Чи існує все-таки якийсь провіденційний план, а ми — його, хай і вельми скромні, але чинники? Жоден народ не наполягав іще так твердо на тому, що історія має мету, а людство — судьбу. Вже на дуже ранній стадії свого колективного існування євреї повірили в те, що відкрили таку божественну програму для людського роду, де їхнє суспільство має відіграти роль провідника. Ту свою роль вони розробили до найдрібніших подробиць. Із героїчним завзяттям трималися за неї перед лицем жорстоких страждань. Багато хто з них досі в це вірить. Інші ж обернули свою віру на прометеївські зусилля поліпшити наше становище суто людськими засобами. Єврейська візія стала прототипом багатьох подібних грандіозних задумів для всього людства, як релігійних, так і світських. Тож євреї стоять в осерді вічної спроби надати людському життю гідності мети. Чи ж підказує їхня історія, що такі спроби варто робити? А чи виявляє істотну їх марнотність? Сподіваюся, що подальший виклад, результат мого дослідження, допоможе читачеві самому дати відповідь на ці запитання.

ЧАСТИНА I

ІЗРАЕЛІТИ

Євреї — найвитриваліший народ в історії. Доказ того Хеврон. Лежить він за 20 миль на південь від Єрусалима, на висоті 3 000 футів у Юдейських горах. Там, у печері Махпелі, покояться останки патріархів. Згідно з давнім переказом, одна тамтешня древня гробниця містить тлінні останки Авраама, засновника єврейської віри й праотця єврейського народу. Поруч — могила його дружини Сарри. В тому ж приміщенні лежать і парні гробівці Авраамового сина Ісака та дружини його Ребеки. Далі, через внутрішній двір, — ще одна пара гробівців — Авраамового онука Якова та його дружини Лії. А зразу ж за будівлею — могила сина їхнього, Йосипа¹. Оце тут розпочалася чотири тисячолітня історія євреїв, наскільки вона може бути прив'язаною до часу й простору.

У Хеврона велика, гідна шани краса. Він зустрічає миром і тишею сивих святинь. Але його каміння — німий свідок постійної боротьби, чотирьох тисячоліть релігійних і політичних суперечок. Почергово він був то гебрейським святилищем, то синагогою, то візантійською базилікою, то мечеттю, то церквою хрестоносців, а тоді знов мечеттю. Ірод Великий обгородив його величним муром, що стоїть і досі, підносячись на висоту 40 футів, весь складений із масивних тесаних брил, деякі з них 23 фути завдовжки. Саладін прикрасив святилище кафедрою. Хеврон — це дзеркало довгої, трагічної історії євреїв, їхньої незрівнянної здатності переживати свої злигодні. Тут помазано Давида на царство, спочатку Юдеї (II Самуїл 2:1-4), а тоді й Ізраїлю (II Самуїл 5:1-3). Коли впав Єрусалим і євреї були вигнані, тут осіли едомітяни. Його завойовувала Греція, потім Рим, наvertsали в свою віру й плюндрували фанатики, палили римляни, захоплювали то араби, то франки, то мамелюки. Від 1266 року євреям забороняли

входити в печеру для молитви. Дозволялося тільки підніматися на сім сходинок біля східної стіни. То вони на четвертій сходинці вкладали свої прохання до Бога в дірку, просвердлену в кам'яній стіні завтовшки 6 футів і 6 дюймів. Палицями проштовхували ті шматочки паперу, аж поки вони падали в печеру². Але навіть при цьому богомольці були в небезпеці. 1518 року османці влаштували жакливу різанину хевронським євреям. Але громада побожних учених відновилася. Вона чітко трималася, складаючись, у різні часи, з ортодоксальних талмудистів, із учнів містичної каббали й навіть із єврейських аскетів, що жорстоко батожили самі себе, аж поки кров скроплювала священні камені. Євреї лишалися там, приймаючи по чергово псевдомесію Шаббетая Зеві в 1660-х роках, перших новочасних християнських пілігримів у XVIII сторіччі, світських єврейських поселенців через сто років і британських завойовників у 1918 році. Тамтешня єврейська громада, що ніколи не була чисельною, зазнала лютого нападу арабів у 1929 році. Араби напали ще раз у 1936 році й буквально знищили її. Коли 1967 року ізраїльські солдати вступили в Хеврон під час Шестиденної війни, протягом життя цілого покоління в ньому не мешкав жоден єврей. Однак 1970 року там було засновано скромне поселення. Попри всі страхи та непевності, воно стало процвітати.

Коли історик нині приїздить до Хеврона, він запитує сам себе: де всі ті народи, що колись тримали це місце? Де ханааніти? Де едоміти? Де стародавні елліни й римляни, візантійці, франки, мамелюки й османці? Безповоротно розтали в часі. А євреї й досі живуть у Хевроні.

Тож Хеврон править за приклад єврейської зятятості впродовж добрих 4 000 років. А ще він виступає ілюстрацією дивовижно двозначного ставлення євреїв до володіння, посідання землі. Жоден народ не плекав протягом настільки тривалого періоду такої емоційної прив'язаності до якого-небудь конкретного шматочка земної поверхні. Але й жоден не виказував такого сильного й постійного потягу до переселення, такої хоробрості й умілості у витягуванні своїх коренів з однієї землі, щоб прижитися в іншій. Дивовижний факт: протягом понад трьох чвертей свого існування як народу більшість євреїв завжди жила поза межами краю, що його називає рідним. І так воно є й сьогодні.

Хеврон є місцем першого літописно засвідченого придбання землі. У розділі 23 Книги Буття описується, як Авраам, коли померла дружина його Сарра, вирішив купити печеру Махпелу й довколишні землі під кладовище для неї й, зрештою, для самого себе. Цей уривок — один із найважливіших у всій Біблії; він утілює одну з найдревніших і чітко бережених єврейських традицій, яка, очевидно, була для них дуже дорога й важлива. Це — чи не перший біблійний пасаж,

де записано реальну подію, засвідчену й змальовану з допомогою довгої низки усних промов, завдяки чому збережено автентичні деталі. Торг і церемонія купівлі докладно описані. Авраам був тим, кого сьогодні можна було б визначити як чужоземця, хоча він і прожив у Хевроні чимало часу. Щоб заволодіти громадською землею в цій місцевості, йому потрібна була не тільки чинність купівлі, а й публічна згода місцевої громади. Земля ж ця належала достойникові на ім'я Ефрон-хиттеянин, західному семітові й габіру хиттеянського походження³. Авраам спочатку мав заручитися формальною згодою місцевої громади, “синів Хета”, “народу тієї землі”, а тоді вже владнати оборудку: поторгуватися з Ефроном за ціну — 400 шеклів срібла; приставити гроші, “срібло купецької ваги”, зважити й передати власникові землі в присутності старійшин громади.

Для невеликої громади це була пам'ятна подія, що означала не просто передачу власності, а й зміну статусу: біблійна оповідь блискуче передає ритуальні поклони, удавану люб'язність, завзяття торгу. Але що найдужче вражає читача, що лишається в пам'яті, так це ті гіркі слова, якими Авраам починає переговори: “Я прихосько й захожий між вами”, — а потім, коли оборудку зроблено, повторне наголошування на тому, що “стало поле й печера... Авраамові на власність для гробу від синів Хетових” (Буття 23:20). У цьому першому істинному епізоді єврейської історії вражаюче відбилися двозначності й тривоги народу.

Хто ж був цей Авраам і звідкіля він прийшов? Книга Буття й пов'язані з нею біблійні епізоди є єдиним свідченням того, що він існував, а скомпільовано їх у письмовій формі, либонь, десь через тисячу літ після здогадного часу його життя. Цінність Біблії як документа історії була понад 200 років предметом палкої дискусії. Десь до 1800 року серед учених і непрофесіоналів панувала фундаменталістська думка, себто вважалося, що біблійні оповіді — богонатхненні й істинні як у загальному плані, так і в деталях, хоча багато вчених, і єврейських, і християнських, протягом сторіч стверджували, що Біблія, надто ж ранні її книги, має чимало місць, які слід розуміти скорше як символи й метафори, аніж як буквальні факти. На початку ж XIX сторіччя запанував новий, дедалі професійніший “критичний” підхід, представники якого, переважно німецькі дослідники, спростували Старий Заповіт як запис історії, класифікувавши великі його частини як релігійний міф. Перші п'ять книг Біблії, чи П'ятикнижжя, подавалися тепер як передані усним способом легенди кількох гебрейських племен, передання, що набули письмової форми аж після Вавилонського полону — в другій половині першого тисячоліття до Р.Х. Ці легенди, доводили критики, старанно редагувалися, варіанти уніфікувалися, робилась адаптація, щоб забезпечити історичне виправдання та

божественну санкцію для релігійних вірувань, практик і ритуалів “післявавилонської” ізраелітської Церкви. Виведені ж у ранніх книгах особи, мовляв, були не реальними людьми, а міфічними героями чи складеними постатями, що означали цілі племена⁴.

Таким-то робом не тільки Авраам разом з іншими патріархами, а й Мойсей з Аароном, Ісус Навин із Самсоном розчинилися в міфі, зробившись ніскільки не матеріальнішими за Геракла й Персея, Пріама й Агамемнона, Улісса й Енея. Під впливом Гегеля та його наукових послідовників єврейське й християнське одкровення, як вони подані в Біблії, були перетлумачені на детерміністський соціологічний розвиток: із примітивного племінного забобону — в мудровану міську еклезіологію. Неповторну, богопокликану роль євреїв відсунуто на задній план, досягнення Мойсеевого монотеїзму поступово вимивалось-вивітрувалося, а все це переписування Старого Заповіту було пройняте тонкою якістю антиїудаїзму, забарвленого навіть антисемітизмом. Колективна праця німецьких біблієзнавців стала академічною ортодоксією, сягнувши високого рівня переконливості й складності у вченні Юліуса Вельгаузена (1844-1918), чия уславлена книга *Пролегомени до історії стародавнього Ізраїлю* вперше вийшла друком у 1878 році⁵. На цілих півсторіччя Вельгаузен зі своєю школою запанували в науці біблієзнавства, й чимало його ідей досі справляють свій вплив на прочитання Біблії істориками. Деякі видатні вчені ХХ сторіччя, М.Нот і А.Альт, наприклад, зберегли цей, по суті, скептичний підхід, відкидаючи “довавилонські” перекази як міфічні й доводячи, що ізраеліти стали народом аж на ханаанській землі, а не до ХІІ сторіччя перед Р.Х.; та й сам Полон був, мовляв, переважно процесом мирної інфільтрації⁶. Інші припускали, що витoki Ізраїлю слід шукати у виході громади релігійних фанатиків із ханаанітського суспільства, яке вони вважали за зіпсуте⁷. Ці та інші теорії неминуче відкидали всю біблійну історію до Книги Суддів як цілковиту чи переважну вигадку, а самих Суддів визначали як суміш вигадки й факту. Доводилося, що ізраелітська історія спромагається стати на тверду основу істини аж у віці Саула й Давида, коли біблійний текст починає відображати реальність придворних історій і записів.

На лихо, історики нечасто бувають такими об’єктивними, якими хочуть видаватися. Біблійна історія, яка хоч для християн, хоч для євреїв, хоч для атеїстів містить у собі вірування чи передсуди, що сягають самих коренів нашого буття, є такою галуззю, де сягнути об’єктивності особливо нелегко, коли не неможливо. До того ж, і їхні наукові методи не позбавлені своїх власних *професійних перекручень*. Протягом ХІХ й великої частини ХХ сторіч біблійну історію контролювали текстологи, інтуїція й підготовка яких зводилися й зводяться до

подрібнення біблійних оповідей на атомарні частинки, ідентифікування джерел і мотивів складачів тих частинок, до вибирання, на тій основі, кількох автентичних фрагментів із подальшою реконструкцією подій у світлі порівняльної історії. Однак із розвитком сучасної наукової археології вибудувалась урівноважуюча сила, адже археологи полюбляють користатися древніми текстами як проводирями й шукати підтвердження їм у фізичних залишках. Дослідження в Греції й Малій Азії, розкопки й відкриття Трої, Кносса та інших мінойських міст на Криті, а також мікенських міст Пелопоннесу, разом із розшифруванням розкопаних у деяких із них давніх двірських записів, відновили Гомерові епоси як історичні записи й дали ученим змогу добачати дедалі більше елементів реальності під легендарними нашаруваннями. Так, дослідження древніх поселень у Палестині й Сирії, віднайдення й переклад величезної кількості правових та адміністративних записів неабияк посприяли відновленню вартості ранньобіблійних книг як історичних оповідей. Особливо ж праця В.Ф.Олбрайта й Катлін Кеньйон повернули нам віру в справжність місць і подій, змальованих у перших книгах Старого Заповіту⁸.

Не менш важливим стало й відкриття архівів із III й II тисячоліть до Р.Х., які пролили нове світло на темні доти місця Біблії. Якщо ще п'ятдесят років тому всякий ранній біблійний епізод вважався містичним чи символічним, то тепер вага доказу істотно зростає: дедалі більше вчених схиляється до того, що текст містить щонайменше зародок істини, і вважають за своє завдання той зародок виростити. Від цього історичне тлумачення Біблії аж ніяк не стало легшим. Раніше як фундаменталістський, так і "критичний" підходи тішилися приємною простотою. А нині ми розглядаємо біблійні тексти як досить складні й двозначні дороговкази до істини — але все ж таки дороговкази.

Отже, євреї — це єдиний на світі народ, котрий має такі історичні записи (хоч які темні місцями), що дозволяють йому простежити своє походження аж до найдавніших часів. Євреї, зробивши з Біблії те, чим вона є на сьогодні, гадали, очевидно, що їхній народ, хоч і породжений Авраамом, може простежити свій родовід іще далі вглиб часу, й назвали Адама як першопредка людства. Ми ж, на нашому теперішньому ступені знання, мусимо припускати, що найперші розділи Книги Буття є скорше схематично-символічними, аніж фактичними описами. Розділи 1-5, із їхньою ідентифікацією таких понять, як знання, зло, сором, ревності й злочин, є скорше поясненнями, аніж реальними епізодами, хоча в них і міститься якась залишкова пам'ять. Важко, наприклад, повірити, нібито оповідка про Каїна й Авеля — цілковита вигадка, бо й у відповіді Каїновій: "Чи я сторож брата свого?" — відлунює правда, й поняття згнєбленої, гнаної людини з тавром вини на чолі

настільки могутне, що за ним увижається історичний факт. Що вражає в єврейському описові створення світу й перших людей, коли порівняти з язичницькими космогоніями, так це брак цікавості до механіки того, як заіснували світ і його створіння, а саме інтерес до цієї механіки й призвів єгипетських та месопотамських оповідачів до таких стомливих перекручень. Євреї просто припускають передіснування всемогутнього Бога, що діє, але ніколи його не описують і не характеризують, тож він набуває сили й невидимості самої природи; значущим є те, що перший розділ Буття, неподібно до будь-якої іншої космогонії стародавнього світу, чудово, по суті, збігається з сучасними науковими поясненнями походження всесвіту, ба навіть із теорією Великого Вибуху.

Однак це не означає, нібито Бог у євреїв хоч би в якому розумінні ототожнюється з природою: якраз навпаки. Бог, лишаючись весь час невізуалізованим, зображається, і то в щонайемфатичніших термінах, як особа. Книга Повторення Закону, приміром, не стомлюється провадити розрізнення між зневаженими язичницькими народами, що поклоняються природі й природним богам, і євреями, що шанують Бога як особу, застерігаючи, “щоб ти, звівши очі свої до неба, і побачивши сонце, і місяць, і зорі, — усе військо небесне, щоб не був ти зведений і не вклонявся їм, і не служив їм”⁹. До того ж, цей Бог-особа від самого початку робить абсолютно зрозумілі моральні розрізнення, що їх повинні дотримуватися його створіння, тож у єврейській версії першолюдності моральні категорії присутні й імперативні від самого початку. І це також помітно вирізняє її на тлі всіх язичницьких переказів. Отже, доісторичні розділи Біблії становлять таку собі моральну підвалину, на якій виростає вся структура дійсності. А євреї зображуються, навіть у найпримітивніших фактах свого минулого, як створіння, спроможні досягнути абсолютну різницю між добром і злом.

Поняття морального універсуму, зведеного на фізичному всесвіті, визначає потрактування першого щиро історичного епізоду в Біблії — опису Потопу в Бутті 6. Тепер уже не може бути жодного сумніву стосовно того, що якась величезна повінь таки сталася колись у Месопотамії. Перше підтвердження біблійної оповіді про Потоп відбулося 1872 року, коли Джордж Сміт із Британського музею відкрив версію оповіді про потоп у клинописних табличках, що їх знайшов А.Г.Лейярд у 1845-1851 роках біля Куянджика, в бібліотеці Сеннахеріба, а подальшим підтвердженням стали інші таблички, знайдені в палаці Ашшурбаніпала¹⁰. Насправді то була пізньоассирійська версія, вставлена наприкінці набагато давнішого епосу, відомого як Гільгамеш, де йдеться про стародавнього правителя (IV тисячоліття до Р.Х.) шумерського міста Урука. Ще до ассирійців вавилоняни й далекі шумери берегли пам'ять про велику повінь. У 1920-х роках сер Леонард Вуллі

знайшов і розкопав Ур, важливе шумерське місто IV-III тисячоліть до Р.Х., яке згадується в Біблії наприкінці її доісторичної частини¹¹. Досліджуючи давніші археологічні верстви в Урі, Вуллі робив тривалі спроби розкопати фізичні свідчення драматичної повені. І знайшов восьмифутові алювіальні осади, датувавши їх 4000-3500 роками до Р.Х. В Шуруппаку він натрапив на ще один вражаючий осад, а ще — на 18-дюймовий у подібній геологічній верстві в Кіші. Але ці датування не збігалися з урськими¹². Оглядаючи різні майданчики розкопок, досліджені на початок 1960-х років, сер Макс Мелоуен дійшов висновку, що й справді була колись велетенська повінь¹³. Потім Британський музей зробив ще одне відкриття в своїх сховищах — дві таблички тексту про потоп, записаного у вавилонському місті Сіппарі за правління царя Аммісадуку (1646-1626 до Р.Х.).

Важливість цього останнього відкриття полягає в тому, що воно дає нам змогу зосередитися на постаті самого Ноя. Адже тут розповідається про те, як Бог, створивши людство, пожалкував про це й вирішив знищити його потопом; але Енкі, бог вод, відкрив план катастрофи одному цареві-жрецю на ім'я Зіусудра, що побудував ковчега й так урятувався¹⁴. Зіусудра ж був безперечно реальною особою, царем у південно-вавилонському місті Шуруппаку близько 2900 року до Р.Х., й саме так він титулується в першій колонці шумерського списку володарів. На місці ж самого Шуруппака є свідчення феноменальної повені, хоча датування її не відповідає потопові Вуллі в Урі¹⁵. Тож постать спасителя Зіусудри, поданого в Біблії як Ной, послужила першим незалежним підтвердженням реального існування такого біблійного персонажа.

Є, втім, одна фундаментальна відмінність біблійного зображення потопу від опису в вавилонсько-шумерському епосі. Ной, на противагу Зіусудрі, виступає моральною постаттю, міцно закоріненою в тому плані цінностей, що його Книга Буття ідентифікує на самому початку. До того ж, епос про Гільгамеша переповідає ізольовані епізоди, яким бракує об'єднуючого морального й історичного контексту, а єврейська версія розглядає кожну подію як таку, що порушує моральні питання, а всі разом — як свідчення провіденційного задуму. Це — відмінність між світською й релігійною літературами, а також між писанням чистого фольклору й свідомою, детерміністською історією.

Важливо тут не тільки те, що Ной є першою живою людиною в єврейській історії: його історія провіщає істотні елементи єврейської релігії. Тут є ще одержимість єврейського Бога деталями в побудові й завантаженні ковчега. А ще ж є й поняття єдиного праведника. І ще важливіше: тут є єврейське наголошування на найвищому значенні людського життя, з огляду на уявну спорідненість людини з Богом, про що мовиться в ключовому вірші 6 Буття 9: "Хто вилле кров людсь-

ку з людини, то виллята буде його кров, бо Він учинив людину за образом Божим”. Це можна визначити як центральний догмат єврейської віри, й значущим є те, що мовляться ці слова у зв’язку з потопом — першою історичною подією, котра має небіблійні підтвердження.

В уривках, що розповідають про Потоп, міститься й перша згадка про заповіт і найперший натяк на землю Ханаан¹⁶. Але ці теми отримують куди дужче звучання, коли ми проходимо через післяпотопні списки царів і сягаємо патріархів. Отепер ми можемо повернутися до питання Авраамової ідентичності, його походження. Біблія ж говорить, у розділах 11-25 Буття, що Авраам, первісно Аврам, маючи своїм першопредком Ноя, пішов “з Уру халдейського” спочатку до Харана, далі до кількох місць у Ханаані, примандрував до Єгипту в час голоду, але повернувся до Ханаану й скінчив дні свої в Хевроні, де здійснив свою першу купівлю землі.

Матеріалом цієї біблійної оповіді виступає історія. Посилання на халдеїв є анахронічним, позаяк халдеї проникли на південь Месопотамії аж наприкінці II тисячоліття до Р.Х., а Авраам датується набагато давнішим часом, ближче до початку того самого тисячоліття. Халдеїв уставлено, щоб ідентифікувати Ур для тих, що читали Біблію в I тисячолітті до Р.Х.¹⁷. Однак немає жодної підстави сумніватися в тому, що Авраам прийшов з Ура, як стверджує Біблія, і вже саме це говорить нам чимало про нього, завдяки праці Вуллі та його послідовників. По-перше, ця вказівка пов’язує його з поважним містом, а не з пустелею. Послідовники Гегеля, на кшталт Вельгаузена та його школи, з їхнім уявленням про детерміністський поступ від примітивного до умудреного, від пустелі до міста, вбачали в первісних гебреях щонайпростіших пастухів. Але Ур, що його розкопав Вуллі, мав відносно високий рівень культури. Археолог знайшов там, у могилі “Мескалам-дуга, Героя Доброї Землі”, не тільки чудового шолома, зробленого з масивного золота у вигляді перуки з рельєфними кучерями, а й корогву для релігійних процесій, прикрашену черепашками та лазуритом. А ще він розкопав гігантський зикурат — храм, поставлений на багато східчастих платформ, — який і надихнув, слід припускати, творців Біблії на оповідь про Вавилонську вежу. Це був витвір Ур-Намму з Третьої династії (2060-1950 до Р.Х.), великого законодавця й будівника, що зобразив себе на стелі, фрагмент якої ми маємо, в образі робітника з кайлом, кельмою та вимірювальним циркулем.

Ймовірно, що Авраам залишив Ур десь після правління цього царя, понісши з собою в Ханаан розповіді про зикурат до небес та ще набагато давнішу історію про Потоп. Коли ж здійснив він цю подорож? Датування патріархів — не таке вже й безнадійне завдання, як гадалося колись. У Бутті допотопні датування є, звісно, скорше схема-

тичними, аніж фактичними, але генеалогіями не слід нехтувати, як і будь-якими списками старожитніх володарів. Списки фараонів, що їх ми маємо з таких джерел, як Манетон (египетський жрець часів еллінізму, бл. 250 до Р.Х.), дозволяють нам датувати египетську історію з обґрунтованою певністю аж до епохи Першої династії, 3500 року до Р.Х. Вавилонський жрець Берос, приблизно рівня Манетонові, подає подібний список царів Месопотамії, а археологи понарозкопували ще й інших родоводів. Коли ми розглянемо уважно наведені в Бутті списки до- й післяпотопних імен, то виявимо дві групи по десять імен у кожній, хоча є розбіжності в датуванні між близьким до гебрійського оригіналу масоретичним текстом, грецькою Септуагінтою й самаритянським Пентатевхом. Ці групування близькі до небіблійних літературних записів, а біблійні “довгі” датування споріднені з життями шумерських царів до Шуруппакського потопу. Найдавніший царський список містить лише вісім допотопних царів, але Берос подає десять, що відповідає моделі, наведеній у Бутті. Можливо, сполучною ланкою між двома моделями є Авраам, носій цього переказу.

Нелегко прив'язати месопотамські царські списки, як египетські, до точної хронології, але останнім часом досягнуто згоди відносити Саргона й давньоаккадський період до 2360-2180 років до Р.Х., законодавця Ур-Намму й Третю Урську династію до кінця II тисячоліття чи початку Першого, а Хаммурапі, безсумнівно автентичного державця й укладача кодексу законів, — до точного періоду правління 1728-1686 років до Р.Х. Ці свідчення підказують, що оповіді Буття про патріархів належать до періоду між Ур-Намму й Хаммурапі, десь між 2100-1550 роками до Р.Х., себто до віку Середньої бронзи. Вони аж ніяк не можуть відноситися до Пізньої бронзи, бо це датувало б їх египетською імперією Нового царства, а “патріарші” розділи не містять жодної згадки про египетсько-імперську присутність у Ханаані. Олбрайт протягом усієї своєї професійної кар'єри ніяк не міг дати раду Авраамовій хронології, соваючи його туди-сюди поміж XX і XVII сторіччями до Р.Х., аж нарешті виснував, що Авраам не міг існувати до XX чи після XIX сторіч. Це датування видається нам обґрунтованим¹⁸.

Ця здатність укласти патріархів бодай у приблизні хронологічні рамки дає нам змогу співвіднести їх як із археологічними свідченнями, так і з різними літературними архівами, що виринули останнім часом на поверхню з Сирії та Месопотамії доби бронзи. Ці ж останні важливі для нас тим, що дозволяють не лише підтвердити, а й пояснити окремі епізоди в історіях патріархів. До цих археологічних знахідок належать дослідження Катлін Кеньйон придорожних поховань за Ерихоном, які нагадують описані в Бутті 23 й 35:19-20 поховання в печерах, та здійснений Нельсоном Глуком археологічний

огляд Негеву, коли відкрилося багато патріархального типу поселень віку Середньої бронзи¹⁹. Глук зазначає, що багато з цих поселень були зруйновані десь після 1900 року до Р.Х., що підтверджує натяки на пљондрування, які подибуємо в Бутті 14.

Дуже значні й літературні знахідки, що дають поживу для порівнянь. 1933 року А.Парро розкопав древнє місто Марі (нинішнє Тель-Харарі) біля Євфрату, за 17 миль на північ від сирійсько-іракського кордону, знайшовши там архів із 20 000 одиниць²⁰. Слідом за цим відкрито копію подібного архіву на глиняних табличках біля древньої Нузи поблизу Кіркука, міста гурріан, біблійних хурритів, — міст, що належали до Мітаннійського царства²¹. Третій архів із 14 000 табличок відкрито в Еблі (сучасний Тель-Мардіх) на півночі Сирії²². Ці архіви охоплюють великий часовий відтинок: тексти з Ебли трохи передують добі патріархів, таблички з Нузи належать до XVI-XV сторіч до Р.Х., себто до трохи пізнішого часу, тоді як документи з Марі (кінець XIX-середина XVIII до Р.Х.) близько збігаються із найвірогіднішим датуванням патріархів. Але всі разом вони допомагають нам відтворити картину патріаршого суспільства, прояснюючи біблійний текст. Одним із найпереконливіших заперечень проти полемічного твердження Вельгаузена й інших, нібито перші книги Біблії були складені та відредаговані на догоду релігійним віруванням набагато пізнішого часу, завжди було те, що численні епізоди тих перших книг аж ніяк не догоджають пізнішій релігійності. Вони-бо розповідають про звичаї, що були вочевидь чужими й непоясненими пізнішим редакторам I тисячоліття до Р.Х., які, шануючи тексти й традиції, котрі дійшли до них, просто копіювали їх, зовсім не намагаючись раціоналізувати. Деякі пасажі досі лишаються загадковими для нас, однак чимало інших стали зрозумілими в світлі тих табличок.

Так, таблички й з Ебли, й з Марі містять адміністративні й правові документи, що стосуються людей, які мають імена типу патріарших — Аврам, Яків, Лія, Лаван та Ізмаїл; є там також чимало схожих на гебрійські запозичених слів і виразів, що наводять на певні висновки²³. До того ж, ці невідомі позивачі початку II тисячоліття до Р.Х. стикалися з тими самими труднощами, пов'язаними з бездітністю, розлученням, успадкуванням та правом першородства, що й біблійні їхні тезки. Авраамів породжений відчаєм план зробити одного зі слуг своїм спадкоємцем, через брак рідного сина, та його пропозиція усиновити Елі-Езера для спадкування перегукуються з подібною практикою Нузи. Нуза подає також точні паралелі до Авраамових оборудок із дружиною Саррою, коли він удався до її служниці Агари як до узаконеної наложниці, через Саррину неспроможність народити дитину, — й навіть паралелі до нещасливих родинних наслідків таких оборудок.

Нузькі шлюбні контракти й справді докладно обумовлювали такі можливості. Одна з нузьких табличок засвідчує продаж права першородства старшим братом молодшому за три вівці — достоту як Ісав віддав своє першородство Якову за сочевичне вариво²⁴. Інша нузька табличка дає приклад зобов'язливої сили усного заповідання власності, у формі благословення вмирущого батька, чим прояснює незвичайну сцену в Бутті 27, коли Яків зі своєю матір'ю Ревекою змовляються обманути його батька Ісака й здобути благословення вмирущого на спадок. Та чи не найдужче вражає, як пояснює нузький архів спантелічливу біблійну розповідь про Яковові стосунки з Лаваном: тепер ми знаємо, що питання усиновлення було загальною проблемою. Лаван, що не мав спадкоємця, прийняв Якова як сина, як зятя, а тоді в нього пішли й власні сини. Ось що розповідає табличка з Нузи:

Табличка про усиновлення, яке робить Нашві, син Аршенні. Він усиновив Вуллу, сина Погішенні... Коли помре Нашві, Вуллу буде його спадкоємцем. Якщо ж Нашві народить сина, син успадкує порівну з Вуллу, але син Нашві забере собі богів Нашві. Але, якщо у Нашві не народиться син, тоді Вуллу забере й богів Нашві. І Нашві дав свою дочку Нугуйю Вуллу за дружину. І якщо Вуллу візьме собі іншу дружину, він утратить землю та будівлі Нашві²⁵.

Нузькі таблички засвідчують, що родинні боги були чимось подібним до документів, які підтверджують право власності, що вони мали символічну правову цінність, тож ми тепер розуміємо, що Рахіль покрала Лаванових богів-терафім, щоб виправити те, що, як вона відчувала, було нечесним юридичним положенням. Знов же, таблички з Марі дають нам приклади юридичного ритуалу ствердження договору забиттям якої-небудь тварини, достоту як Авраам ствердив свій заповіт із Богом у Бутті 15:9-10²⁶.

Тож ми можемо й почати ставити Авраама з його нащадками в їхній правдивий історичний контекст. Наприкінці III тисячоліття до РХ. цивілізоване міжнародне суспільство було підірване наскоками зі Сходу. Ці нападники завдали великого клопоту Єгиптові, а в осілій Азії археологія виявляє абсолютну перерву в розвитку таких міст, як Угарит, Бібл, Мегіддо, Єрихон і стара Газа, знаходячи свідчення грабунку й залишення поселень жителями²⁷. Ці народи, що рухалися від Месопотамії до Середземного моря, розмовляли західносемітськими мовами, однією з яких була гебрейська. Месопотамські таблички й написи позначають одну конкретну групу ідеограмою SA.GAZ, або словом «гапіру», «габіру». Єгипетські джерела Пізньої бронзи також говорять про «абіру» чи «габіру». Цим терміном вони не позначували бедуїнів чи мешканців пустелі, які й тоді жили так, як живуть нині, бо для цієї кате-

горії існував інший термін. Здається, слово габіру було лайливим терміном, яким уживали докучливих неосілих спустошувачів, що кочували з місця на місце. Вони не були звичайними кочовиками, що регулярно мігрували туди-сюди зі своїми стадами відповідно до зміни пір року, як і по сьогодні роблять у певних частинах Малої Азії та Персії. Культурна цих була вища, ніж у більшості пустельних племен. Саме тому, що їх нелегко було класифікувати, вони драгували й збивали з пантелику консервативну єгипетську владу, котра достеменно знала, як поводитися зі щирими кочовиками. Ці ж часом ішли в найманці. А то діставали посади урядових чиновників. Або йшли працювати слугами чи лудильниками та рознощиками. Вони віддавали перевагу віслюкам і мандрували караванами. А були й купцями. Часом вони розживалися на чималі багатство у вигляді табунів та слуг — і тоді могли спробувати осісти, придбати землю й утворити невеличке царство.

Кожна група габіру мала свого шейха чи військового ватажка, що при нагоді міг зібрати й повести в бій потугу в 2 000 вояків. Коли група діставала нагоду осісти й збудувати поселення, ватажок їхній проголошував себе царем, підсусіджуючись під крило великого володаря краю. Окрім Єгипту, централізованої автократії незапам'ятної давності навіть у ХІХ сторіччі до Р.Х., більш ніде володар не був всевладним на своїй території. Вавилонський Хаммурапі мав завжди від десяти до п'ятнадцяти підлеглих царів. Тож саме місцевому монархові належало зважувати, чи дозволяти габірським царкам оселятися й ставати (фактично) його васалами, чи вибивати їх за межі краю²⁸.

Та сама дилема поставала й перед місцевими царками, що встигли осісти раніше, будучи частиною попередньої хвилі іммігрантів. Авраам був ватагом однієї з таких іммігрантських груп габіру, поважним вождем, який мав “слуг, що в домі його народились, три сотні й вісімнадцять”. У Бутті 12 ми бачимо, як він має справу з найбільшим володарем Єгипту; в Бутті 14 він та його челядь служать найманцями в дрібного царя Содому. Його стосунки з місцевою владою, й великою, й дрібною, завжди мають у собі домішку ніяковості й позначені ошуканством, от як його неодноразове удавання, ніби Сарра — то його сестра; це ж тепер ми знаємо з табличок, що правовий статус сестри означав більше захисту, ніж становище звичайної дружини²⁹. Пасовиська були обмежені, часом бракувало води. Якщо група габіру процвітала в поселенні, вже саме її багатство ставало джерелом конфлікту, й це саме майже моторошним чином затьмарювало пізніші єврейські проблеми в діаспорі. Буття 14:6-11 показує, як Авраам та його небіж Лот мусили розлучитися: “І не вміщала їх та земля, щоб їм разом пробувати, бо великий був їхній маєток, і не могли вони разом пробувати”. Буття 21:22-31 показує, як Авраам біля Беер-Шеви

був утягнутий у суперечку за права на воду з людьми Авімелеха, місцевого царя, й суперечку розв'язано з допомогою заповіту, скріпленого тваринною жертвою. Назагал Авраамові стосунки з Авімелехом були мирні, хоча завжди юридично оформлені й не без напруженості. Іноді це було в інтересах осілих царів — терпіти габіру як джерело найманих воїнів. Та коли “приходьків і захожих” ставало надто багато й зростала їхня сила, тоді місцевий володар міг наказати їм йти далі або ризикнути дочекатися, поки ті скинуть його самого. Тож ми й натрапляємо на епізод, де Авімелех каже Авраамовому синові Ісакові: “Йди ти від нас, бо зробився ти значно сильніший за нас!”³⁰.

Захоплює весь цей матеріал Буття, ці проблеми імміграції, боротьби за воду, й угод, і прав першородства, адже матеріал цей так надійно поміщає патріархів у їхнє історичне оточення, засвідчуючи велику древність і автентичність Біблії. Але він змішаний ще з двома типами матеріалу, які становлять істинну мету біблійних оповідей: із моральним контекстом зображення індивідів, предків народу, а також, що ще важливіше, з походженням і розвитком їхніх колективних стосунків із Богом. Та яскравість, реалістичність, із якими зображено патріархів та їхні родини в цих давніх оповідях, є чи не найдивовижнішим аспектом усього твору, їм немає паралелі в літературі сивої давнини. Тут є такі архетипи людства, як Ізмаїл: “А він буде як дикий осел між людьми, — рука його на всіх, а рука всіх — на нього”³¹ — але немає стереотипів: кожен характер вібриє, як не вискочить із тексту.

Ще дивовижнішою є увага, приділена жінкам, тій провідній ролі, яку вони часто відіграють, їхній життєздатності й емоційній силі. Аврамова дружина Сарра — перша особа, що сміється, в історичних записах. Коли їй, уже старій жінці, сказали, що вона породить жаданого сина, вона в це не повірила, а “засміялася... в нутрі своїм, говорячи: “Коли я зів’яла, то як станеться розкіш мені? Таж пан мій старий!” (Буття 18:12). Сміх у неї гірко-солодкий, сумний, іронічний, навіть цинічний, провісник такого єврейського сміху через віки. Однак, коли в неї знайшовся син Ісак, “промовила Сарра: “Сміх учинив мені Бог, — кожен, хто почує, буде сміятися з мене”, — і сміх її, радісний, переможний, доносить її втіху до нас через відстань у чотири тисячоліття. А далі йде оповідь про те, як Ісак, лагідний, задумливий чоловік, що любив свою матір Сарру глибокою любов’ю, здобув собі дружину, яка б посіла її місце — сором’язливу, але щиросерду й люблячу Ревеку, й це — перша оповідка в Біблії, що зворушує нас. Ще зворушливішою, хоч і не зовсім із доби патріархів, є Книга Рут, де змальовано приятельство і відданість між двох самотніх, скорботних жінок — Ноомі та її невістки Рут. Почуття їхні відтворено настільки ніжно й вірно, що читач інтуїтивно вірить: таки жінка це записала. Звісно, що й Пісня Девори, яка

становить розділ 5 Книги Суддів, із її безліччю жіночих образів та звичайним ствердженням жіночої сили й хоробрості, має бути ліричним витвором жінки. Однак із внутрішнього свідчення випливає, що це була одна з найдавніше записаних частин Біблії, й видається, що ця пісня набула більш-менш теперішнього вигляду не пізніше 1200 року до Р.Х.³² Ці ранньобіблійні записи засвідчують ту творчу роль, яку відіграли жінки в формуванні гебрейського суспільства, їхню розумову й емоційну силу, а також їхню високу поважність.

І все ж рання Біблія — це насамперед ствердження теології, звіт про безпосередні, часто й інтимні стосунки між проводирями народу й Богом. Роль Авраама тут є вирішальною. Біблія представляє його як безпосереднього предка гебрейського народу й родоначальника нації. Авраам виступає також найвищим взірцем доброго й справедливого чоловіка. Він миролюбивий (Буття 13:8-9), хоча й готовий битися за свої принципи, і великодушний у звитязі (14:22), відданий своїй родині й гостинний до чужинців (18:1), дбає про благо своїх одноплемінців (18:23) і, понад усе, богобоязливий та богослухняний (22:12, 25:25). Але він не є ходячим взірцем. Авраам — глибоко людяна, реалістична особистість, він іноді боїться, сумнівається, навіть зневірюється, хоча назагал він — завжди вірний виконавець Божих повелінь.

Якщо ж Авраам був родоначальником гебрейського народу, то чи був він і засновником гебрейської релігії? У Бутті його виведено як такого, що започатковує особливі гебрейські стосунки з Богом, хто є єдиним і всемогутнім. Немає певності щодо того, чи можна його напевне схарактеризувати як першого монотеїста. Ми можемо відкинути гегелівські уявлення Вельгаузена про Авраама як символа євреїв, що виходять зі свого примітивно-пустельного тла. Авраам був людиною, знайомою з містами, зі складними правовими поняттями й релігійними ідеями, що, як на ті дні, були досить витонченими. Великий єврейський історик Сало Барон добачає в ньому протомонотеїста, що вийшов із такого центру, де розвинений культ місяця переростав у грубу форму монотеїзму. Імена багатьох його родичів — Сарра, Міках, Терах, Лаван, наприклад, — були пов'язані з культом місяця³³. Є в Книзі Єгошуї загадкове посилення на ідолопоклонство Авраамових предків: "...ваші батьки...Терах, батько Авраамів... служили іншим богам"³⁴. Книга Ісайї, відтворюючи якусь давню традицію, більш ніде не зафіксовану в Біблії, говорить, що Бог "викупив Авраама"³⁵. Рух семітських народів на захід, по дузі родючого півмісяця-молодика, подається зазвичай як блукання під тиском економічних сил. Але тут важливо збагнути, що спонука Авраамова мала релігійну природу: він відгукувався на якийсь побуд, вірячи, що йде це від великого й всемогутнього, всюдисущого Бога. Можна доводити, що, хоча монотеїстичний концепт іще не

повністю розвинувся в його голові, Авраам був таким чоловіком, який прагнув до нього, який покинув месопотамське суспільство саме тому, що воно зайшло в духовну безвихідь³⁶.

Либонь, найточніше Авраама можна кваліфікувати як генотеїста, себто як того, хто вірить у єдиного бога, пов'язаного з одним особним народом, але хто все ж визнає пов'язаність інших народів з їхніми власними богами. Визначивши його так, ми визнаємо його основоположником гебрейської релігійної культури, оскільки він упроваджує дві чільні характерні її риси: заповіт із Богом і дарування землі. Поняття заповіту-договору є надзвичайною ідеєю, що не має паралелі на стародавньому Близькому Сході. Це правда, що Авраамів заповіт із Богом, будучи особистим, ще не сягнув хитромудрості Мойсеєвого заповіту стосовно цілого народу. Але істотні риси тут уже є: зобов'язання послуху в обмін на особливе сприяння, перший в історії натяк на існування етичного Бога, що діє мов такий собі милостивий конституційний монарх, зв'язаний своїми власними праведними угодами³⁷.

Оповідь Книги Буття, з її час від часу поновлюваним діалогом між Авраамом і Богом, наводить на думку, що Авраам лише поступово осягав і приймав судьбоносні неявні значення свого договору, й це є прикладом такого способу передачі волі Божої, коли вона іноді відкривається поступово, поетапно. Нарешті, правда була остаточно відкрита Авраамові, як це описано в Бутті 22, де Бог, випробовуючи його, велить йому принести в жертву єдиного сина, Ісака³⁸. Цей епізод — важлива віха в Біблії, не кажучи вже про те, що це — один із найдраматичніших та найзагадковіших моментів у всій історії релігії, оскільки він уперше ставить проблему теодіцеї, Божого чуття справедливості. Багато і євреїв, і християн визнавало цей епізод за надмірний, мовляв, Авраамові звелено скоїти щось не тільки саме собою жорстоке, а й протилежне неприйняттю людських жертвоприносин, яке є однією з основних засад гебрейської етики та й усіх наступних форм іудейсько-християнського богослужіння. Великі єврейські філософи намагалися узгодити цю історію з єврейською етикою. Філон доводив, що цим засвідчувався Авраамів відрив од звичаю чи хоч би якої іншої панівної пристрасті, окрім любові до Бога; засвідчувалося визнання ним того, що ми повинні віддавати Богові найцінніше для нас, вірячи, що Бог, будучи справедливим, не допустить такої нашої втрати. Маймонід погоджувався з тим, що це був випадок випробування крайніх меж любові й страху, котрих цілком справедливо вимагає Бог. Нахманід розглядав це як перший випадок сумісності божественного передзнання й вільної людської волі³⁹. 1843 року Серен Кіркегор опублікував своє філософське дослідження цього епізоду, *Страх і дрож*, де зображає Авраама як “лицаря віри”,

що заради Бога зрікається не лише свого сина, а й власних етичних ідеалів⁴⁰. Більшість єврейських і християнських теологів-моралістів відкидає цей погляд, що натякає на якийсь неприйнятний конфлікт між Боговою волею та етичними ідеалами, хоча інші погоджуються, мовляв, цей епізод є засторогою того, що релігія не обов'язково має відбивати натуралістичну етику⁴¹.

Коли ж подивитися на цю оповідку поглядом історика, то вона має цілковитий сенс, адже Авраам, як нам відомо з сучасних йому архівів, прийшов із такого правового тла, де вважалося обов'язковим скріплювати договір чи заповіт тваринною жертвою. А заповіт із Богом мав таку незмірну величину, що вимагав чогось більшого: жертвоприносин найдорожчого в найповнішому розумінні слова, хоча, позаяк предметом жертвоприносин мало стати людське створіння, їх влаштовано не доведеними до кінця, і все ж чинними, але скорше формально-ритуалістичними, ніж фактичними. Ісака обрано жертвою не лише тому, що він був найдорожчим Авраамовим набутком, а ще й тому, що він був особливим даром від Бога, даним згідно із заповітом, і лишився Боговим, подібно до всього, дарованого Богом людині. Цим наголошується вся мета жертвоприносин — символічне нагадування, що все набуте людиною приходить до неї від Бога й до нього ж повертається. Ось чому Авраам назвав ту гору, те місце свого акту найвищого послуху та не доведених до кінця жертвоприносин, «Господь нагледить» — провісником Синаю та ще більшого договору⁴². Про вагу цієї події свідчить і той факт, що це ж уперше біблійні оповіді вводять у Богові обіцянки нотку універсалізму. Він-бо не тільки береться помножити Авраамів рід, а ще й додає: «І всі народи землі будуть потомством твоїм благословляти себе»⁴³.

Оце ж ми наблизилися до поняття обраного народу. Тут важливо збагнути, що Старий Заповіт говорить, головню, не про справедливість як абстрактне поняття, а про справедливість Божу, що виявляється в Богових діях вибору. У Бутті ми подибуємо кілька прикладів “праведного чоловіка”, ба навіть єдиного праведника: в оповідці про Ноя й потоп, в історії про зруйнування Содому, наприклад. Авраам також справедливий, праведний чоловік, однак немає жодного натяку на те, ніби Бог обрав його тому, що він був єдиний, чи за заслуги, хоч би в якому розумінні. Біблія — не витвір чистого розуму, а історична праця, котра має справу з тим, що для нас є загадковими й навіть непоясненими подіями. Її інтерес прикуто до тих судьбоносних виборів, що їх завгодно було Богові зробити⁴⁴. Щоб зрозуміти єврейську історію, важливо збагнути ту вагу, якої завжди надавали євреї необмеженості володарювання Бога над усіма творіннями. Багато єврейських вірувань покликано драматизувати цей централь-

ний факт. Поняття обраного народу стало частиною Божого задуму — наголосити на своєму володінні всіма створеними речами. Авраам у доведенні цього був визначальною постаттю. Єврейські мудреці вчили: “П’ять володінь має Святий, хай буде Він благословен, які є Його особливою власністю. Ось вони: Тора, Небо й земля, Авраам, Ізраїль і Святий Храм”⁴⁵. Мудреці вірили, що Бог щедро подарував своє творіння, але зберіг за собою (так би мовити) право необмежено володіти всім і мати особливі, власницькі стосунки з обраними елементами. Тож ми читаємо:

Святий, хай буде Він благословен, створив дні й узяв собі Суботу; Він створив місяці й узяв собі свята; Він створив роки й вибрав собі Суботній Рік; Він створив Суботні роки й вибрав для себе Ювілейний Рік; Він створив народи й обрав для себе Ізраїль... Він створив землі й узяв собі Землю Ізраїлю як пожертву від усіх інших земель, як написано: “Земля є Господова, і вся повнота її”⁴⁶.

Це обрання Авраама та його нащадків на особливу роль у провидінні Божому й дарування землі є нероздільними в біблійному поданні історії. До того ж, обидва ці дари є правом винаймання, а не необмеженого володіння: євреї є обраними, земля — їхня, але милістю й ласкою, що будь-коли можуть бути відібрані. Авраам є як реальним прикладом, так і вічним символом певної скороминущості єврейського набутку, тривоги за нього. Він-бо “приходько й захожий” і лишається таким навіть після Божого обрання, навіть після старанно продуманої купівлі печери Махпели. Ця непевність володіння переходить і на все його потомство, як про те раз у раз нагадує нам Біблія. Так, Бог говорить ізраелітам: “А земля не буде продаватися назавжди, бо Моя та земля, бо ви приходьки та осілі в Мене”; або, знов же, народ визнає: “Бо ми приходьки перед лицем Твоїм та чужинці, як усі наші батьки”; і в Псалмах цар Давид промовляє: “бо приходько я в Тебе, мандрівник, як батьки мої всі!”⁴⁷.

І все ж ця обіцянка землі Авраамові є вельми специфічною й з’являється вона вперше в найдавнішій верстві Біблії: “Потомству твоему Я дам оцю землю від річки Єгипту аж до річки великої, до річки Євфрату: [землю] хенейянина, і кенізеянина, і кадмонейянина, і хіттеянина, і перізеянина, і рефаеянина, і амореянина, і ханаанейянина, і гіргашеянина, і евусеянина”⁴⁸. Є тут певне непорозуміння з кордонами, оскільки трохи далі Бог обіцяє вже тільки частину більшого дарунку: “І дам Я тобі та потомству твоему по тобі землю скитання твого, увесь Край ханаанський”⁴⁹. З другого ж боку, цей останній дарунок має бути “на вічне володіння”. Тут і в подальших епізодах дається наздогад, що обраність Ізраїлю ніколи не може бути скасованою,

хоча тимчасово припиненою може бути — через непослух людський. А що обітниця Господова є незламною, то навіть коли Ізраїль і втратить землю на час, вона буде, врешті, повернута йому⁵⁰. Поняття Обітованої Землі є особливістю ізраелітської релігії, й воно всякчас було, спочатку для ізраелітів, згодом для євреїв, найважливішим її елементом. Значущим є те, що євреї взяли п'ять найперших книг Біблії, П'ятикнижжя-Пентатевх, за осердя своєї Тори, або ж віри, тому що в П'ятикнижжі йдеться про Закон, про Обітовану Землю й про виконання обітниці. Пізніші ж книги, попри весь їхній блиск і зрозумілість, так і не сягнули подібної центральної значущості. Вони-бо є не так одкровенням, як коментарем до нього, й домінує в них тема здійсненої обітниці⁵¹. Саме земля важить тут найбільше.

Якщо Авраам заклав ці підвалини, то саме його внукові Якову випало дати існування такому осібному народові, як Ізраїль, із нерозривною пов'язаністю народу зі своїм ім'ям⁵². Проблемою завжди було, чим визначати предків євреїв. «Гебреї» — термін незадовільний, хоча й доводиться часто вдаватися до нього, позаяк термін «габіру», від якого, згодом, й пішло слово «гебрей», більше описував певний спосіб життя, а не специфічну етнічну групу. До того ж, це було лайливе слово. Слово «гебрей» таки подибується в П'ятикнижжі, означаючи «дітей Ізраїля», але вживається воно тільки єгиптянами або ж самими ізраелітами в присутності єгиптян. Десь від II сторіччя до РХ., коли його почав уживати в такому значенні Бен Сіра, термін «гебрей» прикладався до мови Біблії та до всіх пізніших творів, писаних цією мовою. Поступово це слово втратило свій лайливий відтінок, тож і самим євреям, і прихильним до них неєвреям воно як етнічний термін іноді видавалося кращим за «юдей». У XIX сторіччі, наприклад, його щедро використовував Реформістський рух у США, завдяки чому маємо такі заклади, як Коледж Гебрейського Союзу та Союз Американських Гебрейських Конгрегацій. Але предки євреїв ніколи доброхіть не називали себе гебреями. Усвідомивши свою національну ідентичність, вони почали вживати нормативний для Біблії термін ізраеліти чи діти Ізраїля, й саме завдяки цьому Яків здобуває головну свою значущість.

Дивним, однак, і характеристичним для труднощів, які завжди оточували єврейську ідентичність і номенклатуру, є те, що перша згадка цього терміна, коли Якова волею небес перейменовано на Ізраїля — коли, так би мовити, народився народ, — стається в чи не найзагадковішому, чи не найтемнішому епізоді всієї Біблії — в Яковій цілонічній боротьбі з ангелом. Термін «Ізраїль» може означати: “той, хто бореться з Богами”, “той, хто бореться за Бога”, “той, із ким бореться Бог” чи “той, ким правує Бог”, “прямий Бога” чи “Бог прямий”. Одностайності тут немає. І ніхто ще не дав задовільного по-

яснення, що ж означає та сутичка. Очевидним є й те, що найперші видавці та переписувачі Біблії також не розуміли згаданого інциденту. Але вони визнавали це за важливий момент їхньої історії й, навіть не намагаючись адаптувати епізод, щоб він влаштував їхнє релігійне розуміння, відтворювали його слово в слово, адже це була Тора, святиня. Життєвий шлях Якова щедро описано в Бутті, бо й справді він незвичайний. Був Яків зовсім не схожий на свого діда Авраама: удавальник, макіавелліст, скорше стратег, аніж боєць, політик, оператор, а ще ж і мрійник та візіонер. Яків дуже розбагатів і став куди заможнішим за Авраама чи свого батька Ісака. Зрештою, він звелів поховати себе поруч із могилами своїх предків, а до того ставив колони, споруджував вівтарі на широкому обширі. Змальовується він усе ще як “приходько” в Ханаані, достоту як і його батько⁵³. Бо й справді, всі ж його сини, за винятком останнього, Веніямина, народилися начебто в Месопотамії чи Сирії. Але саме за його життя остаточно були відтяти зв'язки зі Сходом та Північчю, й наступники його стали уявляти себе поєднаними якимось постійним робом із Ханааном, тож коли вони навіть ідуть до Єгипту в час голоду, божественний призов такий, що вони несхибно повернуться назад.

Яків-Ізраїль як народний вождь-епонім став також родоначальником тих дванадцяти племен, що теоретично й склали народ. Ці племена: Рувим, Симеон (Левій), Юда, Іссахар, Завулон, Венямин, Дан, Нефталім, Гад, Ассир, Єфрем і Манасія — всі, згідно з біблійною традицією, пішли від Якова та його синів⁵⁴. Однак у Пісні Девори (дуже давній, як ми вже зазначали) перелічено лише десять племен: Єфрем, Венямин, Махір, Завулон, Іссахар, Рувим, Гілеад, Дан, Ассир і Нефталім. Контекст тут воєнний, тож може бути, що Девора не згадала Симеона, Левія, Юду й Гада тому, що вони не повинні були брати участь у бою. Число дванадцять може бути умовністю: тим самим числом злічено й синів Ізмаїла, Нахора, Йоктана й Ісва⁵⁵. Угрупування по дванадцять племен (іноді по шість) були звичайним явищем у східному Середземномор'ї й Малій Азії за Бронзового віку. Греки називали їх амфіктіоніями — від терміна, що означав “жити побіля”. Об'єднавчим фактором могло бути не так спільне походження, як відданість якомусь конкретному святилищу. Багато текстологів ХІХ й ХХ сторіч відкидало поняття спільного походження від Якова, воліючи бачити племінні угруповання далекого, розрізненого походження, які організовуються як амфіктіонії довкола ізраелітських святилищ, заснованих близько того самого часу⁵⁶. Але ж усі ці західносемітські угруповання, що рухалися до Ханаану, мали спільне походження й були спорідненими, поділяючи спогади, традиції й шанованих предків. Створення окремих племінних історій для всіх згаданих у Біблії

угруповань було б надмірно складним завданням, навіть коли б існували матеріали⁵⁷. Впадає в око той момент, що Яків-Ізраїль асоціюється з тим часом, коли ізраеліти вперше усвідомили свою спільну ідентичність — але в рамках племінної системи, яка вже тоді була древньою й дорогою їм. Релігійні й родинні зв'язки були однаково сильними й невіддільними на практиці, такими й zostавшись упродовж усієї єврейської історії. У Яковів час люди все ще скрізь возили з собою своїх родинних богів, але вже тоді уможливлювалось і мислення в термінах загальнонародного Бога. Авраам мав свої власні релігійні уявлення, але, будучи “приходьком і захожим”, чемно віддавав данину місцевим божествам, загальне ім'я яким було «Ел». Так, він складав десятину Ел-Ельйону в Єрусалимі, шанував Ел-Шаддая в Хевроні й Ел-Олана в Беер-Шеві⁵⁸. Прийняття Яковом імені Ізраїль (Ізра-їл чи Ізра-ел) позначає той момент, коли Авраамів Бог локалізується на землі Ханаану, ототожнюється з потомством Якова, з ізраелітами, щоб невдовзі стати всемогутнім Яхве, богом монотеїзму.

Домінування Яхве як панівного осердя ізраелітської релігії — прототипу єдиного “Бога”, якому поклоняються нині всі євреї, християни й мусульмани, — поступово стверджувалося протягом наступної фази історії народу — руху в Єгипет і драматичної втечі з єгипетського рабства. Біблійна оповідь, що завершує Буття смертю Йосипа, а тоді знов починає оповідати — про катастрофічні наслідки тієї смерті на початку Книги Виходу, — припускає начебто, що весь народ зійшовся в Єгипет. Але це хибна думка. Цілком зрозуміло, що навіть за часів Якова багато габіру, чи то гебреїв, яких ми маємо віднині називати ізраелітами, почало селитися на постійно в Ханаані, ба навіть силою здобувати територію. У Бутті 34 читаємо, що сини Якова — Симеон та Левій — зробили буйний і успішний напад на місто Сихем (Шехем) і царя сихемського, й це наводить на думку про перше здобуття ізраелітами чималого міста, яке цілком могло стати першим осідком національного Бога⁵⁹. Сихем був уже містом у ХІХ сторіччі до Р.Х., оскільки він згадується в одному єгипетському документі часів правління Сесостріса III (1878-1843 до Р.Х.), а згодом обгородився циклопічними стінами. Фактично це — перше згадане Біблією місто Ханаану (Буття 12:6-7), й саме там Авраам отримав Божу обітницю. Сихем недалеко від сучасного Наблуса (ця назва пішла від Неаполіса, “нового міста”, що його збудував Веспасіан у 72 році по Р.Х. після повторного завоювання Палестини). Це місце ми можемо ідентифікувати за посиланнями Йосифа Флавія (писано близько 90 по Р.Х.) та Євсевія (писано до 340 по Р.Х.), які стверджують, що древній Сихем — це передмістя Неаполіса, побіля Якового колодязя. Звісно, що Сихем був не тільки взятий, а й залишився в руках Якової родини, оскільки на своєму смертному одрі той за-

повів місто своєму синові Йосипу: “А я тобі дав понад братів твоїх одну частку, яку я взяв був з руки амореянина своїм мечем та луком своїм”⁶⁰.

Про те, що велике число ізраелітів лишилося в Ханаані, ми можемо говорити з певністю, адже є й зовнішні підтвердження того, що вони були активні й войовничі. В єгипетських документах, відомих як Амарнські листи, що можуть бути точно датовані 1389-1358 роками до Р.Х., часом, коли фараони Нового царства номінально володіли Палестиною, хоча влада й вислизала від них, ідеться про місцевих васалів та їхніх ворогів у регіоні. Деякі з цих документів стосуються одного габіру на ім'я Лабайя, себто Чоловік-Лев, а деякі створені ним самим. Так от, він завдав великого клопоту єгипетській владі та її союзникам: він був для них докукою, його важко було вконтролювати, як і всіх інших габіру, в чому вже не раз переконувалися єгиптяни. Зрештою, Лабайя загинув лютою смертю за правління фараона Ехнатона. Але поки жив, він володів невеличким царством довкола Сихема, і його сини впадкували його статки.

Фактично, наскільки нам відомо, ізраеліти-гебреї контролювали Сихем весь той час, поки їхні братове гиніли в єгипетському рабстві. Немає жодної вказівки на те, що Сихем був узятий під час завоювання Ханаану Ісусом Навином, але тільки-но ізраелітські нападники вторглися в гори, що на північ від Єрусалима, як вони вчинили чи то повторили церемонію заповіту в Сихемі — місці, де вперше був учинив заповіт Авраам⁶¹. Чим дається наздогад, що Сихем уже давно був у руках людей, що їх вони визнавали за своїх єдиновірців і споріднений народ. Отже, Сихем, у певному розумінні, був первісним центральним святилищем і столицею ізраелітського Ханаану. Це важливий момент, адже постійне існування значного ізраелітського населення в Палестині протягом усього періоду від першоприбуття Авраама й до виходу з Єгипту надає куди більшої вірогідності біблійній Книзі Виходу, яка напевне описує лише частину народу, а також завоюванню, змальованому в Книзі Єгошуї⁶². Ізраеліти в Єгипті завжди знали, що їм є куди повернутися — в рідний край, де частина населення була їхнім природним союзником, а ця п'ята колона в країні, знов же, зробила спробу такого собі мандрівного гурту захопити Ханаан не такою вже й безнадійною затією.

Отже, й перебування в Єгипті, й вихід із нього з подальшим поневір'янням у пустелі зачепили лише частину народу ізраелітів. І все ж ця фаза мала вирішальне значення для розвитку їхньої релігійної та етичної культури. Справді-бо, це ж був центральний епізод їхньої історії, й євреї завжди визнавали його як такий, адже саме в ньому вперше виявився, в усій своїй трансцендентальній величі, характер неповторного Бога, якому вони поклонялися і який потугою своєю

визволив їх із рабства в найбільшій імперії світу й дав їм їхню власну багату землю; і саме в цьому епізоді Він виклав безліч своїх точних вимог, сподіваючись, що вони їх виконають, на віддяку за його дар. До свого ходіння в Єгипет ізраеліти були невеличким собі народом, майже як усякий інший, хоча й плекали в душі обітницю величі. А після повернення вони вже були народом із метою, з програмою та з посланням до світу.

Цей період відкривається й закривається двома найзаворожливішими героями в єврейській історії — Йосипом і Мойсеєм, архетипами тих мужів, сили й здобутки яких мали знов і знов освятати єврейську історію. Обидва були меншими синами, частиною тієї групи (Авель, Ісак, Яків, Давид і Соломон — інші приклади), вивищувати яку Біблія неначе має за свою особливу мету. Біблія показує більшість ватажків народженими без місця чи влади, але вони, самі акт божественної милості, сягають влади своїми власними зусиллями⁶³. Біблія в безсиллі добачає особливу чесноту, притаманну такому народові, що рідко мав силу й непомаду страждав від застосування її іншими; однак вона добачає чесноту і в досягненні, розглядаючи досягнення як знак чесноти, надто ж тих, що були колись слабкими й приниженими. Обидва — і Йосип, і Мойсей — не мали жодних прав першородства й чудом пережили вразливі дитинства-юності, але обидва ж мали Богом даровані якості, що, завдяки їхнім зусиллям, і вивели їх до величі.

Але на цьому подібність закінчується. Йосип був великим міністром, урядовцем на службі в чужого правителя — взірцем для стількох євреїв на майбутні 3 000 років. Був він розумний, меткий, сприйнятливий, мав багату уяву; був мрійником — але й більшим за мрійника, чоловіком із творчою здатністю тлумачити складні явища, провіщати й передбачати, планувати й керувати. Спокійний, винахідливий, метикований у всіх господарських та фінансових справах, мастак також на різні форми таємного знання, він добре знав, як служити владі й використовувати її задля блага свого народу. Як сказав йому фараон, “немає такого розумного й мудрого, як ти”⁶⁴. Йосип у Бутті посідає дуже багато місця, й він безперечно заворожив тих перших писарів, що спочатку сортували ці численні оповідки, а тоді, з великим умінням і симетричністю, робили з них одне ціле. Але він, поза всякими сумнівами, — історична особа. Бо й справді, деякі романтичні епізоди його життя відгукнулися в єгипетській літературі. Спроба Потіфарової дружини спокусити юного Йосипа, коли жінка, розлючена його відмовою, вдається до клевети, спричинюючи його ув'язнення, знайшла відображення в давньоєгипетській оповідці *Історія про двох братів*, яка вперше була записана на папірусі, датованому 1225 роком до Р.Х. Чужинці часто сходили високо при

египетському дворі. У XIV сторіччі до Р.Х. Йосипову кар'єру повторив семіт на ім'я Янгаму, що був високим уповноваженим імперії за фараона Ехнатона. Згодом, у XIII сторіччі, гофмаршалом при дворі фараона Менептаха був семіт на ім'я Бен Озен⁶⁵. Більшість египетських деталей в оповідці про Йосипа виглядає автентичною.

Факт, що західні семіти масово ходили до Єгипту, не викликає сумніву. В дельту Нілу вони почали проникати ще наприкінці III тисячоліття до Р.Х. Зазвичай ці іммігранти приходили мирно: коли доброхотіть у пошуках комерції чи роботи, коли — гнані голодом (адже Ніл був найнадійнішим творцем запасів зерна), а коли — то і в якості рабів. У египетському папірусі *Анастасі VI* є відомий уривок, де египетські охоронці кордону повідомляють палац про те, що пройшло одне плем'я в пошуках паші й води. Папірус №1116а, що зберігається в Ленінграді (сучасний Санкт-Петербург)*, показує щедрого фараона, який видає вантажі пшениці й пива старійшинам, ідентифікованим як такі, що прийшли з Ашкелона, Хазора й Меріддо. На якийсь період, від XVIII до XVI сторіч до Р.Х., Єгипет мав навіть династію чужинських правителів, що звалися гіксосами. Декотрі з гіксоських імен звучать ніби по-семітському — Х'ян, Якубгер, наприклад. У I сторіччі по Р.Х. єврейський історик Йосиф Флавій, шукаючи, чим би підперти історію про Вихід, цитував Манетона, щоб пов'язати її з остаточним вигнанням гіксосів у середині XVI сторіччя. Однак египетські деталі в Біблії краще підійшли б для якогось пізнішого періоду.

Справді, є досить переконливі свідчення того, що період египетського гніту, який, зрештою, й призвів ізраелітів до бунту та втечі, припадає десь на останню чверть II тисячоліття до Р.Х. й майже напевне на правління славетного Рамсеса II (1304-1237 до Р.Х.). На початку Книги Виходу про египтян сказано: "І настановили над ним начальників податків, щоб його гнобити своїми тягарами. І він будував міста на запаси фараонові: Пітом і Рамесес"⁶⁶. Рамсес II, найбільший будівник із правителів дев'ятнадцятої династії Нового царства, справді найплодовитіший будівник від часів творців пірамід Старого царства, розгорнув величезне будівництво в Пітомі (тепер Тель ер-Ратаба у Ваді Туммілат) та в місці, яке назвав на свою честь — Рамесес чи Пі Рамесу (теперішній Сан ель-Хагар на Голубому Нілі, що витікає з озера Тана)⁶⁷. Згадані фараони дев'ятнадцятої династії вийшли саме з цієї частини дельти, куди й перенесли центральний уряд: близько до біблійної землі Гошен. Туди зігнали величезні юрби рабів і присилуваних египтян. Один папірус, *Лейден 348*, часів правління Рамсеса II, свідчить: "Роздати порції зерна солдатам і габіру, що перевозять брили до великого пілона Рамсеса"⁶⁸. Але не вірогідно, що сам Вихід стався за Рамсе-

*Прим. перекладача.

сового правління. Ймовірнішим видається, що ізраеліти вирвалися на волю за його наступника, Менептаха (Менефти). Збереглася триумфальна стела цього правителя, яку датовано 1220 роком до Р.Х. Розповідає вона про те, що фараон здобув перемогу в битві за Синаєм, у Ханаані, а переможених називає терміном “Ізраїль”. Він, може, й не переміг, адже фараони частенько подавали свої поразки чи патові ситуації як звитяги, але одно зрозуміло: він мав якусь сутичку з ізраелітами поза межами власної території — отже, вони вийшли з Єгипту ще раніше. Це — перше позабіблійне посилення на Ізраїль. Пов’язавши це з іншими свідченнями, от як із розрахунками, заснованими на I Царях 6:1 та Суддях 11:26⁶⁹, маємо підстави бути певними, що Вихід стався в XIII сторіччі до Р.Х., а завершився близько 1225 року до Р.Х.

Історії про кари єгипетські та про інші дива, що передували визволу ізраелітів, настільки вражають нас при читанні Виходу, що ми іноді випускаємо з поля зору суто фізичний факт успішного бунту й утечі порабленого народу — єдиний засвідчений у стародавньому світі. Для тих ізраелітів, що взяли участь у ньому, він став незабутнім спогадом. Для тих же, хто чув, а згодом читав про це, Вихід поступово заступив собою саме творіння світу як центральну, визначальну подію єврейської історії. Щось таке сталося на кордонах Єгипту, що переконало свідків: Бог безпосередньо й вирішально втрутився в їхню долю. Той спосіб, в який це переказано й викладено в Біблії, упевнив наступні покоління, що ця унікальна демонстрація Божої могуті заради них є найдивовижнішою подією в історії всіх народів.

Попри інтенсивні багаторічні дослідження, ми так і не знаємо достеменно, де ж саме рука Господа врятувала Ізраїль від фараонового війська⁷⁰. Критична фраза — “біля моря очерету” чи “біля моря”. Це могло означати одне з солоних озер або північний край Суецької затоки, чи навіть верх Акабської затоки; ще однією альтернативою є Сербонське море (озеро Сірбоніс) на північному Синаї, яке фактично є лагуною Середземного моря⁷¹. Що ми знаємо напевно, так це те, що кордон сильно охоронявся в окремих місцях і весь був патрульований. Той епізод, який врятував ізраелітів від фараонового гніву й в якому вони побачили божественне спасіння, був такий приголомшливий, що став для них і для потомства їхнього динамікою всього їхнього духовного існування. Запитайте себе, сказав їм Мойсей, відколи Бог створив людину, “чи бувало щось таке, як ця велика річ, або чи чути було щось таке, як вона”? Або чи досі “намагався який бог піти взяти собі народ з-посеред іншого народу пробами, ознаками, і дивами, і війною, і сильною рукою, і раменом витягненим, і страхами великими, як усе те, що зробив був вам Господь, Бог ваш, в Єгипті на очах твоїх?” У Виході Мойсей має самого Бога за свідка, який

указує на приголомшливе чудо своїх дій, показуючи, як ті дії торкаються його планів, складених для них як для народу: “Ви бачили, що Я зробив був Єгиптові, і носив вас на крилах орлиних, і привів вас до Себе. А тепер, коли справді послухаєте Мого голосу, й будете дотримуватися заповіту Мого, то станете Мені власністю більше всіх народів, бо вся земля — то Моя! А ви станете Мені царством священиків та народом святим”⁷².

Цій неймовірній події якраз до пари був і той надзвичайний чоловік, що став на чолі ізраелітського заклоту. Мойсей — опорна постать єврейської історії, вісь, навколо якої все обертається. Якщо Авраам був родоначальником народу, то Мойсей, власне, став його творчою силою, формувальником народу; під ним і через нього ізраеліти зробилися відмінним народом, із майбутнім нації. Він став єврейським архетипом, подібно до Йосипа, але й цілком відмінним од Йосипа, набагато монументальнішим. Він був пророком і вождем, мужем рішучих дій та електризуючої присутності, здатним на велетенський гнів і нещадну рішучість,.. але ще й людиною інтенсивної духовності, залюбленим у всамітнене спілкування з самим собою та Богом десь у далекій пущі, у видіння богоявлень та апокаліпсисів — і все ж не самітником чи анахоретом, а активною духовною силою серед світу, яка ненавидить несправедливість, гарячково силкується витворити якусь свою Утопію; таким чоловіком, що не лише виступав посередником між Богом та людиною, а й намагався перекласти щонайпотужніший ідеалізм на мову практичного державництва, шляхетні поняття — на деталі повсякденного життя. Насамперед же він був законодавцем і суддею, інженером могутньої системи, що мала включити до структури високої порядності кожен аспект публічної й приватної поведінки, — таким собі тоталітаристом духу.

Книги Біблії, які переповідають його труд, надто ж Вихід, Повторення Закону й Числа, представляють Мойсея таким собі гігантським провідником, через який божественна яснота й мудрість переливалися в серця та душі людей. Але ми повинні бачити Мойсея ще й як дуже оригінальну особу, котра поступово, через переживання, що були водночас настрашливі й облагороджуючі, ставала лютою творчою силою, перевертаючи світ догори ногами, беручи буденні поняття, бездумно приймані незліченними поколіннями, й перетворюючи їх на щось цілковито нове, щоб, унаслідок цього, світ робився цілком відмінним місцем, щоб уже не було повернення до старих способів дивитися на речі. Він ілюструє собою той факт, що його завжди визнавали великі історики: поступ людства не відбувається незмінно невловними крочками, а робить іноді гігантський стрибок, часто завдяки могутньому поштовху однієї якоїсь велетенської особистості. Ось чому полемічне

твердження Вельгаузена та його школи, буцімто Мойсей став пізнішою вигадкою, а кодекс Мойсеїв сфабрикували жерці після Вавилонського полону, в другій половині I тисячоліття до Р.Х. (погляд, що його й досі тримаються декотрі історики), є скептицизмом, доведеним до точки фанатизму, вандалізацією людської пам'яті. Вигадати Мойсея — це було б понад людські сили, адже сила його так і б'є зі сторінок біблійної оповіді, достоту як колись давно вона була взялась за трудний і розколотий народ, що зчаста бував не ліпший за перелякану юрбу.

І все ж важливо зазначити, що Мойсей, хоч і велетенська постать, у жодному розумінні не був надлюдиною. Єврейські письменники й мудреці, борючись проти сильної в давнину тенденції обожнювати постаті родоначальників, незрідка відхилялись од свого напрямку, щоб наголосити на людських слабкостях і невдачах Мойсея. Але потреби в цьому не було — все ж бо записано. Чи не найпереконливішим аспектом біблійного портретування є той спосіб, в який Мойсей зображується сповненим сумнівів і невпевненим, мало не до боягузтва, схильним робити помилки, ба навіть упертим у своїх помилках, дурнуватим, дратівливим і, що є ще дивовижнішим, прикро свідомим своїх вад. Це ж таки неабияка рідкість, коли велика людина признається: “Я тяжкоустий та тяжкоязикиий”⁷³. Брак красномовства — це чи не остання вада, в якій хотів би признатися законодавець і державний діяч. Іще дужче вражають образи Мойсея як ізольованої, майже зневіреної, незугарної постаті, що борюкається з тягарями тієї величезної ролі, яку вона, ця постать, знехотя завдала собі на плечі й із понурою рішучістю прагне донести до кінця. Вихід 18 показує його, як він од рання й до смеркання сумлінно висиджує в суді, вислуховуючи справи, що їх несе йому народ. Їтро (Іофор), Мойсеїв тесть, прибувши перевідати його, запитує обурено: “Для чого ти сидиш сам один, а весь народ стоїть навколо від ранку аж до вечора?” Мойсей відказує стомлено: “Бо народ приходить до мене питатися суду Бога. Бо як мають вони справу, то приходять до мене, і я суджу поміж тим і тим та оголошую постанови Божі й закони Його”. На що Їтро йому: “Недобра ця річ, що ти чиниш. Справді стомишся і ти, і народ той, що з тобою, бо ця справа тяжча за тебе”. Й пропонує створити регулярну, підготовлену судову систему, а Мойсей, будши в багатьох речах скромною людиною, готовою великодушно вислухати й прийняти добру пораду, чинить так, як радить йому старий⁷⁴.

Той Мойсей, яким він приходить до нас із Біблії, є глибоко зворушливою сумішшю героїчного й людського: діяв він зі страхітливою певністю, яка покривала всілякі сумніви, а то й чисте сум'яття. Високий пост зобов'язував його підтримувати бадьору видимість усезнання, бо ж треба було утримувати при купі свою схильну до розпоро-

шення орду, слід було впевнено гриміти, навіть коли сумніваєшся в душі, демонструючи привселюдно таку несхитність, якої не почуваєш у серці. Тож його образ лишався строгим, а гаслом було: “Хай Закон зігне гору”. Є незаперечна правда в давньому аґадичному переказі, що Аарон був популярнішим за свого великого брата: коли помер Аарон, плакали всі, а коли помер Мойсей, лише чоловіки тужили⁷⁵. Через біблійний запис нинішні читачі мають, либонь, ясніший образ Мойсея, аніж ті чоловіки й жінки, що в реальності йшли за ним.

Мойсей був не лише найвпливовішим з усіх євреїв давнини до Христа — він єдиний із євреїв справив значний вплив на античний світ. Греки поєднували його образ зі своїми власними богами та героями, надто ж із Гермесом та Мусеєм; саме йому приписувався винахід гебрейського письма, яке вважалося попередником фінікійської абетки, а отже, й грецької. Евполем заявляв, що Мойсей — перший мудрий чоловік в історії людства. Артапан приписував йому організацію єгипетської системи урядування й винайдення всіх видів воєнної та індустріальної машинерії. Арістобул вважав, що й Гомер, і Гесіод черпали натхнення з його творів, і взагалі серед багатьох письменників античності була поширена думка, що як людство загалом, так і грецька цивілізація зокрема багато чим завдячують його ідеям⁷⁶. Не дивно, що й єврейські письменники античності підтримували цю традицію розглядати Мойсея як провідного архітектора культури стародавнього світу. Йосиф Флавій стверджує, нібито Мойсей придумав саме слово «закон», якого доти не знали греки, та був найпершим законодавцем у світовій історії⁷⁷. Філон звинувачував філософів і законодавців у грабуванні й копіюванні його ідей, а головні зловмисники тут, мовляв, Геракліт і Платон⁷⁸. Ще разючішим є твердження язичницького письменника Нуменія Апамейського (II сторіччя по Р.Х.), нібито Платон якраз і був Мойсеєм, що розмовляв грецькою⁷⁹. Античні письменники були не просто переконані в існуванні Мойсея: вони добачали в ньому одного з творців світової історії.

Але існувала й тенденція серед письменників-язичників другої половини I тисячоліття по Р.Х. вбачати в Мойсеї шкідливу фігуру, творця такої форми релігії, що була чудною, обмеженою, винятковою й анти-соціальною. Мойсей сильно асоціюється із найпершими систематичними виявами антисемітизму. Гекатей із Абдери (IV сторіччя по Р.Х.), який написав історію Єгипту (на сьогодні втрачену), звинуватив Мойсея у відгородженні своїх послідовників від інших людей та заохоченні ксенофобії. Манетон (бл. 250 до Р.Х.) перший запустив надзвичайно вперту легенду про те, що Мойсей не був ніяким євреєм, а єгиптянином, жерцем-ренегатом із Геліополіса, який намовив євреїв повбивати всіх єгипетських священних тварин і накинати країні чужинське іго⁸⁰.

Образ бунтівного жерця-египтянина, що очолив заколот покидьків суспільства, включно з прокаженими й неграми, зробився основоположною матрицею антисемітизму, таким собі первісним ярликом, розшитим і повторюваним упродовж сторіч із надзвичайною наполегливістю. Двічі він виринає, наприклад, в антисемітських пасажах листів Карла Маркса до Енгельса⁸¹. Дивно, але й Зігмунд Фройд, звісно, ніякий не антисеміт, поклав в основу своєї останньої праці *Мойсей і монотеїзм* Манетонову історію про те, що Мойсей був египтянином і жерцем, додавши ту банальну спекуляцію, що його релігійні ідеї запозичено з монотеїстичного сонячного культу Ехнатона, та ще багато всякої власної псевдофактичної нісенітници⁸².

Хоч би де брав Мойсей свої ідеї, релігійні чи законодавчі (а перші й другі були, звісно, нероздільними в його думці), можна з певністю сказати, що не в Єгипті. Воїстину труд Мойсеїв можна розглядати як тотальне відкидання всього, що символізував Єгипет. Як і з Авраамовим переїздом із Ура й Харана до Ханаану, нам не слід припускати, нібито вихід ізраелітів з Єгипту був продиктований суто економічними мотивами. Це була просто втеча від труднощів. Є ж натяки в Біблії, що ті труднощі були стерпними; Мойсеєва ватага частенько тужила за єгипетським “горшком м’яса”. Умови життя в Єгипті впродовж II тисячоліття до РХ. були назагал сприятливішими, ніж у будь-якій іншій частині Близького Сходу. Звісно, мотив для Виходу був політичний. Ізраеліти в Єгипті були великою й незручною меншістю, яка дедалі зростала. На початку Виходу фараон каже “до народу свого”, що “ось народ Ізраїлевих синів чисельніший і сильніший від нас! Станьмо ж мудріші за нього, щоб він не множився!”⁸³. Страх Єгипту перед чисельністю ізраелітів став головним мотивом для їх пригнічення, спеціально задуманого, щоб розрідити їхні лави. Те фараонівське рабство стало віддаленим і лиховісним провіщенням гітлерівської програми рабської праці й навіть Холокосту: є тут тривожні паралелі.

Отож Вихід був актом політичного розділення й опору — але він був також, і насамперед, актом релігійним. Адже ізраеліти були відмінними, египтяни бачили цю їхню відмінність і боялися їх — саме тому, що ізраеліти відкидали весь стомливий і надто чисельний пантеон єгипетських богів, і весь дух єгипетської духовності, який по-своєму був не менш сильним і всеохопним, ніж народжувана релігія Ізраїлю. Достоту як Авраам відчував, що релігія в Урі опинилась у безвиході, так і ізраеліти на чолі з Мойсеєм, чий зір був гостріший, ніж у решти, бачили, що світ єгипетського релігійного вірування та богослужіння є задушливим, нестерпним, відразливим та лихим. Піти звідси означало вирватися не просто з фізичного рабства, а із затхлої духовної тюрми: легені Ізраїлю в Єгипті прагнули гострішого кисню істини й такого

способу життя, що був би чистішим, вільнішим і відповідальнішим. Єгипетська цивілізація була вельми древньою й дуже дитинною, а тому втеча ізраелітів звідти була претензією на зрілість.

У цьому процесі визрівання ізраеліти, звісно, діяли не просто заради самих себе, а, в підсумку, заради всього прийдешнього людства. Відкриття монотеїзму, й то не просто монотеїзму, а єдиного всемогутнього Бога, що подвигається етичними засадами й методично намагається накласти їх на людські створіння, є одним із великих поворотних моментів усієї історії, а може, й найбільшим її моментом. Наскільки ж великим, можна побачити, оцінивши єгипетський світогляд, який відкинули ізраеліти. Єгиптяни надзвичайно вміло використовували свої руки, мали бездоганний візуальний смак, але їхні інтелектуальні поняття були вкрай архаїчні. Осягнення загальних понять було для них тяжким чи й навіть неможливим. Вони мали слабке уявлення про сукупний, на противагу повторюваному, час, а отже, не мали правдивого чуття історії. Поняття лінійного прогресу було для них незбагненим. Їхнє концептуальне розрізнення між життям і смертю, між світами людським, тваринним і рослинним було слабке й непевне. Їхні вірування мали більше спільного з циклічними й анімістичними релігіями Сходу та Африки, аніж із чимось таким, що ми звикли називати релігією в нас на Заході. Небо й земля розрізнялися в ступені, а не у виді, й небом правив цар, утілення бога-творця, чийм земним виявом був фараон. Суспільство, як на небі, так і на землі, було стабільним і статичним, і це було виправдано, й будь-яка форма зміни несла викривлення та зло. Дуже характерним для цього статичного суспільства було те, що воно не мало ніякого чуття безособового закону, а отже, й ніякого кодифікованого чи бодай записаного закону взагалі. Фараон був і джерелом, і повелителем закону, а його судді (були, звісно, й суди) сиділи його намісниками, втілюючи в життя його довільні судження.

Досить відмінним був світогляд у месопотамських культурах III-II тисячоліть до РХ. Був він куди динамічнішим, але ж і плутанішим. Вони відкидали поняття єдиного бога як найвищого джерела сили. Неподібно до єгиптян, що постійно додавали нових богів до свого пантеону, якщо виникали теологічні труднощі, месопотамці вірили, що всі провідні боги були колись створені. Громада цих богів здійснювала найвищу владу, обирала собі голову пантеону (когось такого, як Мардук) і робила смертних безсмертними, коли того хотіла. Небо перебувало в безперервному стані неспокою, як і людське суспільство. По суті, небо й земля були копіями одне одного, із зикуратом як з'єднувальною ланкою поміж себе. Але людський монарх не був ані божественним (на цій стадії віра в богоцаря була для Месопотамії рідкістю), ані абсолютним; був-бо він підзвітним богам⁸⁴. Монарх не міг на свій

власний розсуд запроваджувати чи здійснювати закон. Фактично індивіда захищав космічний закон, який був незмінним⁸⁵. Тож ідеї, що були в обігу в давньомесопотамському суспільстві, будучи динамічнішими, відкритішими поняттю прогресу, видавалися куди ліпшими за мертву руку Єгипту. На протигагу резигнації чи фаталізму афроазійських норм, що їх так різюче типізував Єгипет, ці ідеї пропонували надію. Тоді як піраміда була усипальнею померлого богоцаря, храм-зикурат правив за живий зв'язок між землею та небом. Хоча, з другого боку, ці ідеї не забезпечували життя етичною основою, призводячи до великої непевності стосовно того, що підтримували чи чого бажали боги. Їхній захват чи гнів були свавільними й непоясненими. Людина без кінця намагалася наосліп задобрити їх жертвоприносинами.

В одному ж важливому аспекті ці месопотамські суспільства, що розширювалися на Захід, усе-таки мудрішали. Вони розробляли такі форми письма, що були набагато ефективніші за єгипетські ієрогліфи та їхні деривати, й цілком справедливо розглядали цей винахід як джерело сили. Вони вірили, що записування закону зміцнює його силу, надає йому божественності. Від кінця III тисячоліття до Р.Х. правові системи робилися дедалі глибшими й складнішими, відбиваючись не лише в безлічі індивідуальних правових документів, а й у писаних юридичних кодексах, а поширення аккадської писемності й мови заохочувало правителів до компілювання своїх законів у таких широко розкиданих суспільствах, як Елам і Анатолія, серед хурритів і хіттитів, в Угариті й на середземноморському узбережжі.

Отже, найдавніша версія Мойсеєвого кодексу, що, як ми припускаємо, була оприлюднена близько 1250 року до Р.Х., стала частиною древньої вже на той момент традиції. А перший кодекс, відкритий серед текстів Музею Стародавнього Сходу в Стамбулі, датується близько 2050 року до Р.Х.: це твір Ур-Намму, “царя Шумеру й Аккаду” з Третьої Урської династії. Документ стверджує, серед усього іншого, що бог Нанна вибрав Ур-Намму на правителя, й він, Ур-Намму, позбувшись нечесних урядовців, установив правильні ваги й міри. Авраам мав бути ознайомлений із його положеннями. Інший кодекс, що також міг бути відомим Авраамові, датується приблизно 1920 роком до Р.Х.: дві таблички, що нині зберігаються в Іракському музеї, з древнього царства Ешнуни, писані аккадською, перелічують близько шістдесяті законів про власність, складених богом Тіскпаком і переданим через місцевого царя. Набагато місткіші таблички з XIX сторіччя до Р.Х., що більшість їх осіла в Пенсільванському університеті, які передають кодекс царя Ліпт-Ішрара з Іді, записаний, як і документ Ур-Намму, шумерською мовою. Але найдужче вражає кодекс Хаммурапі, знайдений 1901 року в Сузах, що на схід од Вавилону, викарбо-

ваний аккадською на діоритовій плиті заввишки 6 футів, яка нині перебуває в Луврі, а датується 1728-1686 роками до Р.Х.⁸⁶. До інших, пізніших збірників законів належить середньоасирійський комплект глиняних табличок, розкопаний німецькими археологами перед Першою світовою війною в Калат-Шергаті (древній Ашшур), який, вірогідно, відноситься до XV сторіччя до Р.Х. й чи не є найближчим у часі до первісного Мойсеевого кодексу⁸⁷.

Тож Мойсей у своєму збиранні й кодифікуванні ізраїльського закону мав на що опертися. Виріс він при дворі, був грамотним. Записати закон, викарбувати його в камені — це було частиною визвольного акту втечі з Єгипту, де не було усталеного права, до Азії, де воно на той час було вже узвичаєним. І все ж, хоча Мойсеїв кодекс був у цьому розумінні частиною близькосхідної традиції, відмінності його від усіх інших стародавніх зводів такі чисельні й фундаментальні, що вони роблять його чимось цілковито новим. Інші кодекси законів, хоч і називаються богонатхненними, дані й сформульовані окремими царями, такими, як Хаммурапі чи Ішрар; тож вони як такі улягають скасування, зміні; вони, по суті, світські. На противагу цьому, в Біблії сам Бог пише закон — законодавство через усе П'ятикнижжя проходить як тільки його, й жоден ізраелітський цар не брався, бо й не мав на те дозволу, скласти кодекс законів. Мойсей (і, набагато пізніше, Єзекіїль, передавач реформувань закону) був пророком, а не царем, і божественним посередником, а не суверенним законодавцем. Ось чому в його кодексі немає розрізнення між релігійним і світським (усе є одним), а чи між цивільним, карним і моральним законодавством⁸⁸.

Ця нерозділеність мала важливі практичні наслідки. За Мойсеевою правовою теорією, всі порушення закону ображають Бога. Всі злочини є гріхами, достоту як усі гріхи є злочинами. Всі провини є порушеннями закону, й сама людина не владна тут прощати чи заглажувати. Недосить зробити відшкодування скривдженому смертному — Бог також вимагає спокути, а це може означати суворе покарання. Більшість кодексів древнього близького Сходу зорієнтовані на питання власності, адже й самі люди є формами власності, вартість якої можна визначити. Мойсеїв кодекс зорієнтований на Бога. Наприклад, за іншими кодексами, чоловік може простити зрадливу дружину та її коханця, тоді як Мойсеїв кодекс, навпаки, наполягає на тому, щоб обох скарати на горло⁸⁹. Знов же, коли інші кодекси припускають царське право прощати навіть у випадках, що караються смертю, Біблія такого засобу не передбачає. Воїстину, навіть у тяжких випадках вона відкидає поняття «права багатой людини»: убивця, хоч би який багатий, не може через грошове відшкодування уникнути страти, хай навіть жертвою став простий слуга чи раб, і є ще багато

інших злочинів, де гнів Божий такий великий, що жодна фінансова компенсація не втратить божественного обурення. Однак там, де не було наміру поранити, чи вбити, чи тяжко згрішити, а кривда є ненавмисним наслідком шкідливої поведінки, Бог ображається менше й застосовуються закони відшкодування. Тоді кривдник “має заплатити, скільки визначають судді”. Так, за приписами Мойсеєвого кодексу, чинили, коли чоловік, бува, ударить жінку, і в неї станеться викидень, чи коли смерть стається внаслідок спричиненого кимось нещасливого випадку, а в усіх дрібніших випадках: “око за око, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу”⁹⁰, — пасаж, який викликав чимало кривотлумачень і який просто означає, що за всяку шкоду належить строго відповідне відшкодування. А з другого боку, там, де міра провинності за ушкодження, хай і випадкове, визначається загибеллю потерпілого, в дію має вступити закон про смертну кару. Так, віл, що вдарить чоловіка й заб’є того на смерть, просто конфіскується, а власника вола не карають; коли ж власник знав, що його тварина небезпечна й не вжив належних заходів, унаслідок чого загинула людина, він, власник, має бути скараний на горло⁹¹.

Це останнє положення, відоме як “закон про битливого вола”, свідчить, якого великого значення Мойсеїв кодекс надає людському життю. Тут є парадокс, як і в усякому етичному вдаванні до смертної кари. За Мойсеєвою теологією, людину зроблено за Божою подобою, й тому життя її не просто дорогоцінне, а священне. Вбивство людини — це такий тяжкий злочин супроти Бога, який має потягти за собою най-більшу кару — позбавлення життя, й ніякі гроші не є тут достатнім відшкодуванням. Страхітливий факт втрати наголошує на святості людського життя. Отже, згідно з Мойсеєвим законом загинуло багато чоловіків та жінок, яким світські кодекси сусідніх суспільств просто дозволили б виплатити відшкодування їхнім жертвам чи родинам жертв.

Але істинним є й протилежне, як результат тієї самої аксіоми. Тоді як інші законодавства передбачали смертну кару за порушення прав власності, от як грабунок під час пожежі, вдирання в дім, серйозне порушення власності в нічну пору чи викрадення дружини, Мойсеїв закон жодного порушення права власності не карає смертю. Людське життя надто священне, щоб ним платити за порушення якогось там права власності. А ще воно відкидає представницьке покарання: скоєні батьками кривди не повинні каратися стратою синів чи дочок або переступ чоловіка — віддаванням дружини в проституцію⁹². До того ж, не тільки людське життя є священним — дорогоцінною є сама людська особа, створена за образом Божим. Там, де, наприклад, середньоасирійський кодекс наводить перелік лютих фізичних покарань,

зі спотворенням обличчя, кастрацією, саджанням на палю й бичуванням, до смерті включно, Мойсеїв звід законів ставиться до тіла з шанобливістю. Фізична жорстокість зводиться до мінімуму. Навіть побиття бичем зводиться до сорока ударів і має виконуватися “перед лицем судді”, “щоб не бити його більше над те великим биттям, і щоб не був злегковажений брат твій на очах твоїх”⁹³. Факт той, що Мойсеїв кодекс був набагато гуманнішим за будь-який інший, оскільки, будучи зосередженим на Богові, він автоматично зосереджувався й на людині.

Осердям Мойсеєвого кодексу став Декалог — переказані Мойсеєм заповіді Бога (Повторення Закону 5:6-18), названі “Десятьма Заповідями” (Повторення Закону 4:13). Згодом первісні версії цих повелінь подано у Виході 20:2-14. У цих текстах є чимало нерозв’язаних проблем і темних місць. Видається правдоподібним, що в своєму первісному вигляді ці заповіді були прості, навіть стислі, а розширено їх лише згодом. Ту найпершу їх форму, як її передав безпосередньо Мойсей, реконструйовано так, як подано нижче; а самі заповіді природно діляться на три групи: 1-4 охоплюють стосунки між Богом і людьми, 6-10 — стосунки між людьми, а п’ята, виступаючи ніби міст між перших двох груп, стосується батьків і дітей. Тож отримуємо: “Я є Яхве, ваш Бог; Ви не повинні мати інших богів, окрім мене; Ви не повинні робити собі різьбленого образу; Ви не повинні називати ім’я Яхве всує; Пам’ятайте день Суботи; Шануйте своїх батька й матір; Ви не повинні вбивати; Ви не повинні чинити перелюб; Ви не повинні красти; Ви не повинні лжесвідчити; Ви не повинні жадати собі чужого”⁹⁴. Деякі з цих етичних правил є спільними й для інших культур древнього Близького Сходу: є, наприклад, один єгипетський документ, відомий як “Протести Невинності”, де душа небіжчика переказує на останньому суді список не скоєних нею кривд⁹⁵. Але в усьому стародавньому світі немає нічого бодай віддалено подібного до Десяти Заповідей — такого стисло підсумку праведної поведінки перед Богом і людьми, даного цілому народові, прийнятого ним і закарбованого в серцях.

Декалог став основою для заповіту з Богом, укладеного спочатку Авраамом, поновленого згодом Яковом, а це поновленого ще раз, в урочистий і привселюдний спосіб, Мойсеєм і всім народом. Сучасні дослідження показують, що Мойсеїв заповіт, викладений коротко у Виході 19-24 і знов, уже докладніше, в Повторенні Закону, наслідує форму стародавнього близькосхідного договору, подібного до угод, що їх уклали хіттити. Тут є історична преамбула, викладено мету, описано природу задуманої справи, є тут божественні свідки, вказано блага, зроблено заклинання, є текст і зберігання скрижалів, на яких його викарбовано⁹⁶. Однак Мойсеїв заповіт унікальний — тим, що це

не договір між державами, а альянс Бог-народ. Тут, по суті, давньо-ізраїльське суспільство поєднало свої інтереси з Богівими й прийняло Його, взамін за покровительство та процвітання, як такого собі тоталітарного правителя, чії бажання визначали кожен аспект їхніх життів. Тож Декалог є просто осердям витонченої системи божественних законів, викладених у книгах Виходу, Повторення Закону й Чисел. У добу пізньої античності юдейські вчені впорядкували ці закони у вигляді 613 заповідей, що діляться на 248 імперативних приписів і 365 заборон⁹⁷.

Цей Мойсеїв правовий матеріал охоплює незліченну розмаїтість тем. Усе воно аж ніяк не походить із Мойсеєвого часу, принаймні, в тому вигляді, в якому дійшло до нас. Дещо з цього регулює осіле землеробство й має датуватися від періоду після завоювання Ханаану. Припускається, що все це просто взято з ханаанітського законодавства, а первісне походження його — шумерське, вавилонське, асирійське й хіттитське⁹⁸. Хоча ізраеліти вже робилися вельми правомислячим народом, цілком здатним на запровадження новацій чи на настільки ґрунтовне переосмислення знайдених довкола себе понять, що з того ставала нова річ. Стару теорію, нібито основний масив Мойсеєвого матеріалу походить із післявавилонських часів, тепер можна спростувати. Технічна Книга Левитів, ця високоритуалістична правова основа для організованого релігійного й світського життя ізраелітів, дуже добре узгоджується з тим, що ми знаємо про політичну історію ізраелітів XIII-XII сторіч до Р.Х. Те саме можна сказати й про Повторення Закону, яке є популярним викладом для загальної публіки жрецьких писань Левитів. Ідеться тут про такі речі, як харчування, медицина, рудиментарна наука й професійна практика, а також про закон. Багато що з того є напрочуд оригінальним, але все воно узгоджується з позабіблійним матеріалом, який охоплює ці самі теми, матеріалом, який створено на Близькому Сході в добу Пізньої бронзи, або ж тим, що вже циркулював там сторіччями.

Але, хоча назагал ізраеліти Мойсеєвого часу й були типовими для свого віку, виникали й певні відмінні характерні риси. Наприклад, угаритські закони, зафіксовані в табличках Рас-Шамри, дозволяли для певних обставин розпусту, подружню зраду, скотолозтво й інцест⁹⁹. Хіттити дозволяли деякі форми скотолозтва, а інцест — ні. Єгиптяни вважали кровозмішування за відносно неістотне. На противагу цьому, ізраеліти заборонили всі нестандартні форми статевого життя, і в них був список заборонених ступенів шлюбу, зокрема й між кривними та некривними родичами¹⁰⁰.

Чимало своїх законів про харчування ізраеліти начебто запозичили в єгиптян, але тут було й чимало відмінностей. Для ізраелітів,

як і для єгиптян, заборонені були до споживання ті морські істоти, що не мали плавців та луски. Хоча побожні єгиптяни не мали б їсти взагалі ніякої риби. З другого боку, вони могли споживати, й таки споживали, багато видів водоплавної птиці, яка була заборонена ізраелітам. Але, як і єгиптяни, ізраеліти могли їсти горлиць, голубів, гусей та іншу домашню птицю, куріпок та перепілок. Здається, під більшістю Мойсеевих правил є якась груба наукова база, а не просто чистий забобон. Хижі й м'ясоїдні тварини розглядались як ризиковані, й тому заборонялися; "чисті" тварини були винятково трав'юдними, парнокопитними й жуйними: муфлон, антилопа, козуля, кам'яний козел, лань та газель. Свині були заборонені через небезпеку споживання в недосмаженому вигляді, коли в м'ясі могли зберегтися паразитичні організми. Ізраеліти не зачіпали також хижаків чи стерв'ятників. Верблюда зарахували до "нечистих" через його високу вартість. Що тяжче збагнути, так це чому вони боронили споживання зайців і шишок.

Ізраелітські закони про гігієну зазвичай наслідували єгипетську практику. Чимало медичної премудрості є в Мойсеевому матеріалі, й добряча його частина походить із Єгипту, де медична традиція починається аж від Імхотепа, а це близько 2650 року до Р.Х. Чотири з найважливіших медичних єгипетських папірусів, із тих копій, що є в нашому розпорядженні, є давнішими за Мойсееву добу чи сучасними їй. Медичний досвід незрідка входив до стародавніх правових кодексів II тисячоліття до Р.Х. — як, наприклад, увійшов і до кодексу Хаммурапі, написаного десь за 500 літ до Мойсея. Але унікальним є той розділ Біблії, який говорить про проказу, встановлюючи діагностичні й терапевтичні обов'язки спеціального класу жерців.

Що є ще унікального — й сиво-історичного вже на Мойсеїв час, — так це та вага, якої ізраеліти надавали обрізанню. До цієї практики не вдавалися ні ханааніти, ні филистимляни, ні ассирійці, ні вавилоняни. Едомітяни, моавітяни, аммонітяни, а також єгиптяни, мали цей звичай. Але жодне з названих суспільств не надавало йому трансцендентальної ваги, й схоже на те, що в II тисячолітті до Р.Х. він назагал відмирав. Уже саме це свідчить про давність цього ізраелітського звичаю, вперше згаданого там, де Авраам здійснює його як частину первісного заповіту. Великий французький вчений, отець де Во, гадав, що ізраеліти спочатку виконували його як ініціаційний ритуал перед шлюбом¹⁰¹. Оце й була його функція для тих суспільств, де його практикували; виконувалося ж обрізання у віці близько тринадцяти років. Але ж Мойсеевого сина мати Ціппора обрізала ще при народженні його (Вихід 4:24-6), а потім церемоніальне усунення крайньої плоти на восьмий день по народженні було освячене Мойсеевим законодавством (Левит 12:3). Так ізраеліти відділили цей обряд від його зв'язку

з чоловічою статевою зрілістю, й, згідно із наміченою вже тенденцією до історизації звичаю, зробили його незгладним символом історичного заповіту й приналежності до обраного народу¹⁰². Дотримуючись традиції, що йде від Авраама, вони зберегли обов'язковий вжиток прадідних крем'яних ножів¹⁰³. Вони зберегли закон про обрізання, тоді як усі інші стародавні суспільства давно його зацурали; зберегли як незгладний знак єдності народу та його вірувань. Чинилося це не просто для того, як глузував Таціт, щоб зробити євреїв відмінними. Хоча воно, звісно, таки й робило їх відмінними, й додалося ще одним складником до поширеного шаблону антисемітизму¹⁰⁴.

Ще однією великою й стародавньою інституцією, котра зробила ізраелітів відмінними од інших народів і також посялася насінням майбутньої непопулярності, стала субота (шаббат). Ідея суботи начебто прийшла від вавилонської астрономії, але її раціональність по-різному стверджується в книгах Виходу й Повторення Закону як відзначення відпочинку Бога після акту світотворення, як визволення Ізраїлю з рабства єгипетського та як гуманітарна потреба дати якийсь передих трудівникам, надто ж рабам і в'ючним тваринам. День відпочинку є одним із великих внесків євреїв до комфорту й радості людства. Але це був не тільки день відпочинку, а й священний день, свято, котре дедалі дужче асоціювалося в умах народу з вірою в себе як обраний народ Бога, тож, зрештою, устами Єзекіїля Бог подає цей день як такий, що покликаний відрізнити євреїв од інших: "І також дав Я їм Свої суботи, щоб були вони знаком поміж Мною та між ними, щоб пізнати, що Я Господь, що освячує їх"¹⁰⁵. Отже, й це додалося ще одним складником до думки інших народів, що євреї тримаються осторонь від решти людства.

Ізраеліти таки вже перебували в процесі становлення вельми відмінними, й у певних визначальних аспектах духовно випереджали свій вік. Але, як на норми розвинених на 1250 рік до Р.Х. суспільств, вони все ще лишалися примітивним народом. Навіть у своїй духовності вони мали чимало елементів відсталості й протягом сторіч їх зберігали. Бо й справді, будучи історично та юридично свідомими, вони були схильні чіплятися за старі забобони й формалізувати їх. У них існувало багато табу, що стосувалися, наприклад, статевого життя, крові та війни¹⁰⁶. Віра в магію була повсюдною й інституціоналізованою. Мойсей не тільки розмовляв із Богом наодинці й повелівав приголомшливими чудесами, а й виконував магічні фокуси. Ціпки й палиці, що оберталися зміями, ця вульгарна банальність давньої близькосхідної магії, входили складовою й до ізраелітської релігії, були освяченими від днів Мойсея й Аарона. Від ранніх пророків щонайменше сподівалися магічних трюків, і вони часто мали

при собі магiчне причандалля. Ми читаємо про харизматичні вбрання, чи то плащі, що їх носив Ілля й успадкував Єлисей (Еліша). Седекія зробив собі пару магiчних залiзних рогів¹⁰⁷. Самсон проілюстрував повір'я, нібито волосся є місцем сили, й це відбилося в ритуальній тонзурі¹⁰⁸. Пророки впадали в екстатичні стани й могли вживати при цьому фіміам і наркотики, щоб справляти велике враження¹⁰⁹. В одній лише книзі самої Біблії зафіксовані вистави включали фокус із магнітом, трюк із водою, наведення хвороби, зцілення її, протиотруту, оживлення померлого, викликання блискавки, збільшення посудини з олією й нагодування великої кількості людей¹¹⁰.

І все одно ізраеліти були першим народом, що систематично змушував свій розум трудитися над релігійними питаннями. Від Мойсеевих днів і через усю їхню історію проходить раціоналізм як центральний елемент єврейського вірування. В певному розумінні він і виступає *тим* центральним елементом, адже монотеїзм сам по собі є раціоналізацією. Якщо існує надприродна, неземна сила, то як вона може, так би мовити, виходити від лісів та джерел, від рік та скель? Якщо рухи сонця, місяця й зірок можна передбачити й виміряти, то як вони можуть бути джерелом надприродної влади, адже й вони — звичайнісінька частина природи? Звідки ж тоді йде та сила? Достоту як людина вчиться панувати над природою, одуховленою й неживою, чи не повинна й божественна сила, *a fortiori*, бути живою й особистою? І якщо Бог живе, як може його сила бути довільно й нерівномірно розподіленою між пантеоном божеств? Ідея обмеженого бога — це суперечність. Щойно процес розумування-міркування прикладено до божества, слідом за цим як щось само собою зрозуміле приходить ідея єдиного всемогутнього Бога-особи, котрий, незмірно перевищуючи людину силою, а отже, й чеснотою, послідовно в своїх діях керується систематичними етичними засадами. Озираючись назад із перспективи ХХ сторіччя, бачимо іудаїзм як найконсервативнішу з релігій. Але у витоках своїх він був щонайреволюційнішим. Етичний монотеїзм започаткував процес, унаслідок якого була зруйнована картина світу античності.

Отримавши поняття єдиного всемогутнього Бога, ізраеліти цілком справедливо виснували, що він не може бути, як поганські боги, частиною світу чи навіть цілим світом; ані не був він однією з сил, що тримали всесвіт, чи навіть усіма тими силами. Його виміри були нескінченно більшими, адже всесвіт — звичайне його творіння. Тож ізраеліти приписували Богові набагато більше сили й дистанційованості, ніж будь-яка інша релігія античності. Бог — це причина всіх речей, від землетрусів до політичних та воєнних катастроф. І немає іншого джерела сили, адже й демонів приводить у рух Бог.

Божество, отже, є неподільним, єдиним, унікальним. А що Бог є не просто більшим за світ, а незмірно більшим, то безглуздою є й думка зобразити його¹¹¹. Зрозуміло, через це, що намагатися створити образ його — це блюзнірство. Ізраелітська заборона на образи-кумири є хоч і не найдавнішою, але вельми древньою частиною їхньої релігії; постала вона невдовзі після запровадження культу монотеїзму. Ця заборона стала вогненным символом фундаменталістів чистої віри, тим аспектом, прищепити який усьому народові виявилось найтяжчим їхнім завданням; найочевиднішою, найвидимішою відмінністю ізраелітської релігії від усіх інших і тією догмою, що найдужче обурювала решту світу, позаяк вона означала, що ревні ізраеліти, а згодом і євреї, не могли вшановувати їхніх богів. Вона тісно пов'язувалася не так із ізраелітською винятковістю, як із агресією, оскільки вірним сказано було не просто відкидати кумирів, а знищувати їх:

Бо ви їхні жертівники поруйнуєте, а їхні камінні стовпи для богів потрощите, а їхні дерева святі повирубуете. Бо не будеш ти кланятись богові іншому, бо Господь — Заздрісний ім'я Його, Бог заздрісний Він! Щоб не склав ти умови з мешканцем Краю, як будуть вони любодіяти слідом за богами своїми, й будуть богам своїм жертви приносити, то якщо він покличе тебе, то ти не будеш їсти із жертви його. І не візьмеш із дочок його для синів своїх, бо будуть вони любодіяти слідом за богами своїми, і вчинять розпусниками синів твоїх слідом за богами своїми.

Цей уривок із Виходу відбиває жажливий страх і фанатизм¹¹².

До того ж, ізраеліти хибно припускали (якщо справді припускали), що використання образів-кумирів є формою релігійного інфантилізму. Більшість близькосхідних релігій античності не розглядали ідолів, зроблених із дерева, каменю чи бронзи, як самих богів. Образ вони мали за практичний засіб, із допомогою якого простий вірний міг би візуалізувати божество й досягти духовного з ним єднання. Саме цим і римський католицизм завжди виправдовував використання образів — не самого Бога, а святих. Відштовхуючись од язичництва, ізраеліти абсолютно справедливо наполягали на більшій інтелектуалізації божества, на рухові до абстрактного. Це було частиною їхньої релігійної революції. Але інтелектуалізація — нелегка справа, й самі ізраеліти не зневажали наочних посібників, вербальних образів, принаймні. Біблія рясніє антропоморфічними зображеннями божества.

Є й ще одна суперечність. Як може людина бути створеною за подобою Божою, якщо та Божа подоба — неувяима, а тому ще й заборонена? І все ж ідея людини, задуманої за образом Божим, є не менш

центральною для цієї релігії, ніж заборона на ідолів. У певному розумінні це — основа її моральності, бо становить надзвичайно місткий принцип¹¹³. А що людина перебуває в образі Божому, то вона належить Богові; цей концепт допомагає людині збагнути, що вона не має реального й перманентного володіння навіть над самою собою, не кажучи вже про будь-що інше, що вона дістає з щедрості Божої. Тіло її — позичене, й вона відповідає перед Богом за те, що робить йому і з ним. Але цей принцип означає також, що з тілом людським слід обходитися шанобливо, ба навіть гідно. Людина має невідривні права. Справді-бо, Мойсеїв кодекс є зводом не лише самих обов'язків та заборон, а й прав — у зародковій формі.

Навіть більше: це — примітивна декларація рівності. Не тільки ж людина як категорія створена за образом Божим, а й кожна індивідуальна людина також за образом Божим створена. У цьому розумінні всі люди рівні. Й ця рівність не є лише суто понятійною; вона реальна в одному щонайважливішому розумінні. Всі ізраеліти є рівними перед Богом і тому — рівними й перед законом. Справедливість, право — для всіх, незалежно від усіх інших можливих нерівностей. Мойсеїв кодекс дає всі можливі привілеї, чи прямо називаючи, чи даючи наздогад, але в істотних питаннях він не провадить різниці між різними типами вірних. Адже всі спільно приймали заповіт, і то було народне, ба навіть демократичне рішення.

Тож ізраеліти створювали новий різновид суспільства. Йосиф Флавій згодом уживав термін «теократія». Її він визначав як «віддавання всієї суверенності в руки Бога»¹¹⁴. Мудреці мали називати це «впряганням у ярмо Царства Небесного»¹¹⁵. Ізраеліти могли мати такі чи інші органи влади, однак їхнє правління було представницьким, оскільки Бог створив закон і постійно втручався, щоб добитися законопослуху. Той факт, що правив Бог, означав, що на практиці правив його закон. А що всі були рівні перед законом, то система першою мала втілити подвійні переваги влади закону й рівності перед ним. Філон називав це «демократією», описуючи її як «найзаконослужнянішу, найкращу з конституцій». Але під терміном «демократія» він розумів не управління всього народу, визначаючи її як таку форму урядування, що «шанує рівність і має закон і суд для своїх правителів»¹¹⁶. Він міг би точніше визначити єврейську систему як «демократичну теократію», адже, по суті, саме цим вона й була¹¹⁷.

Тоді, у Мойсеєві часи, ізраеліти зміцнювали й стверджували тенденцію, що, як ми вже зазначали, підривала основи існуючого ладу. Були вони уярмленим народом, що повстав проти свого єгипетського володаря, найдревнішої автократичної монархії світу. Вони втекли в пустелю й ухвалили свої закони на всенародних зборах, і то не в

якомусь давно заснованому місті, а на голому схилі гори, від шаленого ватажка, що навіть не називав себе царем. Ми не знаємо, де була Мойсеева гора — Синай. Може, то був який-небудь досі діючий вулкан. Нинішній Синайський монастир від самого початку був християнським святилищем; засновано його не пізніше 400 року по РХ., коли не на років двісті раніше. Але навіть ця дата є на 1450 років пізнішою за той день, коли Мойсей зійшов з цієї гори. Ймовірно, що після того, як ізраеліти осіли в Ханаані, Мойсеїв Синай лишився місцем паломництва для численних поколінь. Але, зрештою, традиція ця занепала й те місце забулося, тож вельми сумнівно, що ті перші християни втрапили до потрібного місця. Та хай там як, а ця драматична місцина, з її лютою, страхотливою красою, має свій поетичний чар. Годі знайти кращі лаштунки для основоположного акту революційного народу, який цурався тогочасних міст, влади й багатства, будучи спроможним збагнути, що є такий моральний лад, котрий перевищує порядок земного світу. Згодом Ісайя в драматичному пасажі другої частини своєї книги має висловити єврейську екзальтацію безсилля в особі Стражденного Слуги Господа, який є звитяжним насамкінець, а ще пізніше один єврейський сектяр, св. Павло, має запитати: “Хіба Бог мудрість світу цього не змінив на глупоту?” — й зацитувати Святе Письмо: “Бо написано: “Я погублю мудрість премудрих, а розум розумних відкину!”¹¹⁸ Але джерело цієї мудрості відкрилося на Синаї¹¹⁹.

Для ізраелітів, з їхнім досвідом буття “приходьками й заходжими”, в їхньому виході із Єгипту й блуканні пустелею та Синайським нагір'ям не було нічого нового. Однак цей епізод, завдовжки чи не з півсторіччя, ствердив їх у їхній неповторності, в їхньому антиноміанізмі, в їхній осібності. Цікаво, що, як зазначав єврейський історик Сало Барон, той Бог, що йому вони поклонялися, так і лишився, попри свою появу на горі Синай, переносним, як і в Авраамові дні: він-бо так і мешкав у Ковчезі, великій подобі собачої будки, тільки вдосконаленої, чи в скинії в шатрі, чи діяв через жеребкові предмети — Урім і Туммім¹²⁰. Це рухоме осердя було присутнє навіть у період Храму, тож після зруйнування Храму легко знов сприйнялася ідея, що Бог не має ніякої закріпленої за ним оселі, й відтоді ця ідея лишається чільною в іудаїзмі. Вона природніше узгоджується з єврейським поняттям про всезагального й всюдисущого, але невидимого Бога. А ще в ній відбилася надзвичайна пристосовуваність народу, його велика здатність швидко пускати коріння, витягувати його при потребі й знов укорінюватися деінде, гідна захвату витривалість на шляху до мети за будь-яких обставин. Як сформулював це Барон: “Наріжним каменем єврейської віри й практики стала не так політична сила експансії та завоювання, як релігійна й етнічна сила витривалості”¹²¹.

І все ж тут слід знов наголосити, що ізраеліти, хоч і схильні до неспокою, не були пустельними кочовиками, ні від роду, ні за складом душі. Навіть їхні синайські мандрі не були щиро кочовими. Основний корпус оповідей Виходу зосереджується довкола завоювання Кадешу, багатого й многоводного краю, що був забраний від осілих амаликитян. Гіпотетично ідентифіковані й деякі інші згадані у Виході місця. Але спроби простежити ці мандрі на карті, хоч і безперечно захопливі й неодноразово чинені, не можуть принести нічого, окрім припущень¹²². Одна цікава теорія стверджує, що плем'я левитів, до якого належав і сам Мойсей і яке незабаром стало претендувати на виняткове право священництва, перше оселилося в Кадеші й виробило там нову релігію. А інші племена були вже у Ханаані. Останніми пробивалися до Обітованої Землі плем'я Йосипа з Єгипту й левити з Кадешу, що з них Мойсей зробив знаряддя для палкого поклоніння Яхве. Від цього динамічного імпульсу, де каталізатором стала релігія, й народилося нове суспільство ізраелітів¹²³. Правдоподібна теорія, але ж недовідна.

Одначе із вступом до Ханаану та його завоюванням починає прояснюватися хід історичних подій, позаяк дедалі більше археологічних свідчень підтверджує біблійні записи чи проливає на них світло. Книга Єгошуї, названа так за ім'ям найбільшого воєначальника ізраелітів, може розглядатися тепер як історична, значною мірою, оповідь, хоч і з важливими застереженнями. Єгошуа-Ісус, син Навина із племені Єфремового, був начальником Мойсеевих сил безпеки: він діяв як його охоронець на Синаї й очолював варту шатра. Під час мандрів він здобув свою військову славу у відчайдушній сутичці в Рефідімі із загоном шейха Амалика. Мойсей звелів Єгошуї: “Вийди, воюй з Амаліком!” — тоді як сам він пообіцяв: “Я стану на верхів'ї гори, а Божа палиця буде в моїй руці”. Аарон і Хур підтримували пророкові руки для підбадьорення воїнів, “і були його руки сталі аж до заходу сонця. І переміг Ісус Амаліка й народ його вістряв меча”¹²⁴. Перед самою своєю смертю Мойсей передоручив провід Єгошуї: “поставив його перед громадою” на урочистій всенародній церемонії. Завдяки цьому воєначальник став ще й пророком: “А Ісус, син Навинів, був повний духа мудрости, бо Мойсей поклав свої руки на нього”¹²⁵.

Так Єгошуа-Ісус розпочав і до значної міри й завершив завоювання Ханаану. Може, він і не командував усіма ізраелітами, принаймні, напочатку. І не здійснював він широкомасштабного вторгнення. Великою мірою заселення Краю здійснювалось через інфільтрацію чи зміцнення споріднених племен, що, як ми пересвідчилися, вже тримали такі міста, як Сихем. Але сутичок не бракувало. Було й кілька видовищних перемог. У матеріальному розумінні ханааніти були вищою за ізраелітів цивілізацією й мали, певно, куди краще озброєння,

а ще міцно збудовані кам'яні міста. “Конкіста” ізраелітів була позначена духом відчаю, й це допомагає нам зрозуміти, чому вони були такі безжальні, коли брали місто.

Першим містом, якому судилося впасти після переходу ізраелітів через Йордан, став Єрихон, одне з найдавніших у світі міст. Розкопки Катлін Кеньйон і датування за радіовуглецевим методом засвідчили, що засновано його ще в VII тисячолітті до Р.Х. За віків Ранньої та Середньої бронзи воно мало товстезалізні стіни, й сила його укріплень породила один із найяскравіших у Біблії епізодів. Пророк-войовник Єгошуя наказав священикам носити Ковчега довкола міста, сурмлячи в сурми з баранячого рогу, шість днів поспіль, а на сьомий, “коли сьомого разу засурмили священики в сурми”, він звелів усьому народові: “Закричіть, бо Господь віддав вам це місто!” І як “закричав народ гучним криком, то впав мур на своєму місці, а народ увійшов до міста, кожен перед себе”¹²⁶. Ерозія завадила Катлін Кеньйон визначити точну причину зруйнування мурів, але вона гадає, що ізраеліти могли прийняти землетрус за божественне втручання. Біблійна оповідь повідомляє: “...усе, що в місті, — від чоловіка й аж до жінки, від юнака й аж до старого, і аж до вола, і штуки дрібної худоби, і осла, — усе знищили вістрям меча”. Міс Кеньйон визначила, що місто таки було спалене в той час та що, до того ж, опісля довго не заселялося, й це узгоджується з рішенням Єгошуї, щоб ніхто не смів відбудувати його, та з його погрозою: “Проклятий перед Господнім лицем кожен, хто встане й відбудує це місто Єрихон”¹²⁷.

Єгошуя коли міг, то уникав брати міста приступом. Він волів домовитися про мирну здачу, а ще краще — про союз і мирне оселення. Таке трапилося, наприклад, при Гів'оні. Одначе він з'ясував, що гів'онці ошукали його, укладаючи з ним угоду, й тоді він, хоч і врятував їх від помсти ізраелітів, “дав їх... того дня за рубачів дров та за носіїв води для громади”¹²⁸. Гів'он, повідомляє Біблія, “місто велике, як одне з міст царських”. Його точне розташування остаточно визначив після Другої світової війни американський археолог Джеймс Прічард. У Біблії налічено не менше сорока п'яти посилок на Гів'он, і Прічард зумів багато з них підтвердити. То був центр гарного винарського краю, в ньому містилися льохи для зберігання вина в дев'ятигалонних барилах. На ручках двадцяти п'яти барил Прічард виявив літери *гб'н*: Гібеон, Гів'он¹²⁹. Утрата цього міста вважалася такою тяжкою, що п'ятеро аморейських царів намагалися його відбити. Єгошуя прийшов на порятунок Гів'ону від Гілгала, “він та з ним усі вояки й військові лицарі” (в нього тепер була невелика регулярна армія), й розбив амореян у лютому бою, а на ворогів ще й град падав: “...тих, що повмирили від градового каміння, було більше від тих, що

Ізраїлеві сини повбивали мечем”. Тоді, згідно з біблійним записом, сталася драматична сцена. Єгошуї потрібне було денне світло, щоб докінчити розгром аморейського війська, й він став благати Бога, наказуючи сонцю й місяцю: “Стань, сонце, в Гів’оні, а ти, місяцю, ув Айялонській долині! І сонце затрималося, а місяць спинився, аж поки народ відімстився своїм ворогам”¹³⁰.

Тоді Єгошуя пішов далі — здобути ще важливішу перемогу над Явіном, царем хацорським, який намагався створити коаліцію в північній частині Ханаану, щоб відбити натиск ізраелітів. Той зібрав величезне військо, “народ, чисельний кількістю, як пісок, що на березі моря”, але Господь попалив їхні колісниці вогнем. Тоді Єгошуя “вернувся... і здобув Хацор, а його царя вбив мечем... І вони повбивали вістря меча кожну особу, що в ньому, зробили їх закляттям, — не позосталася жодна душа, а Хацор спалив огнем”¹³¹. Хацор був ретельно розкопаний ізраїльським археологом-генералом Ігаелом Ядіном у 1955-1959 роках. Ядін знайшов велике, чудове місто, де нижній город посідав площу в 200 акрів, а цитадель-дитинець — 24 акри; населення там жило, либонь, понад 50 000 душ. Міцні брами, масивні мури... І тут знов свідчення пожежі й зруйнування протягом XIII сторіччя до Р.Х., часу ізраелітського завоювання, цілком узгоджується з біблійними записами. Серед руйновища Ядін знайшов зумисне спотворену храмову стелу місячного бога Баала Гаммана з піднесеними догори руками, що символізували його дружину Таніт: очевидно, так воїни Єгошуї виконували вказівку “поруйнувати їхні жертівники”¹³².

Однак, попри Єгошуїні яскраві перемоги, на час його смерті завоювання Ханаану було ще аж ніяк не довершене. На консолідацію ізраелітського осідку, підкорення решти міст й остаточне заволодіння узбережжям пішло понад два сторіччя, 1200-1000 роки до Р.Х., й цей процес вивершився, аж коли наприкінці тисячоліття утвердилася об’єднана держава Ізраїль. Різні племена ізраелітів діяли кожне осібно й час від часу воювали. А ворогів не бракувало: ханаанітські анклави, наскоки бедуїнських племен, нова загроза від филистимлян, що рухалися від узбережжя вглиб країни. А ще ж їм треба було перебрати на себе маєтності побитих ними ханаанітів, відбудувати міста, обробити землю. У Книзі Єгошуї Бог промовляє до них: “І дав Я вам Край, що над ним ти не трудився, і міста, що їх ви не будували, і ви осіли в них; виноградники та оливки, яких ви не садили, ви їли”¹³³. Все це щедро підтверджено розкопками, які показують ізраелітів разюче нижчими за їхніх ханаанітських попередників у галузі цивільної технології, особливо в будівництві й гончарстві¹³⁴. Дітям Ізраїля треба було багато чого навчитися.

До того ж, Палестина, хоч яка мала, є країною великої розмаїтості, ділячись на сорок різних географічних та кліматичних одиниць¹³⁵. Саме це й надає країні її надзвичайної чарівності та краси. Але це ж саме сприяло увічненню племінних відмінностей, стояло на заваді єдності. Ізраелітська традиція рівності, вже сильно закорінена, обговорення всією громадою гострих дебатів-суперечок налаштували їх проти ідеї централізованої держави, де треба нести тяжке іго податків на утримання постійної армії професіоналів. Вони віддавали перевагу безоплатній службі рекрутів у племінному війську. Книга Суддів, що охоплює перші два сторіччя заселення краю, справляє таке враження, ніби ізраеліти мали над собою більше проводирів, ніж насправді ладні були знести. Ті “судді” не були загальнонародними правителями, де б один у одного перебирав владу. Зазвичай кожен із них правив тільки одним плем'ям, а декотрі могли й одночасно правити. Тож про кожну військову коаліцію слід було домовлятися на основі правила *ad hoc*, підсумок якого дано в словах Барака, вождя Кедешу Нефталімового, які він промовив до Девори, войовниці-пророчиці: “Якщо ти підеш зо мною, то піду, а якщо не підеш зо мною, — не піду”¹³⁶. Книга Суддів, хоч і є безсумнівною історією, хоч і повна захопливою інформацією про Ханаан доби Пізньої бронзи, присмачена міфічним матеріалом і подана в плутаний спосіб, тому нелегко виробити послідовну історію того періоду.

Може, це й не так істотно, адже те, що Книга Суддів передає, виступає куди важливішим. Вона висвітлює істотно демократичну й меритократичну природу ізраелітського суспільства. Це книга про харизматичних героїв, більшість яких має низьке походження й вибивається нагору завдяки власній заповзятості та здібності, що даються Божою ласкою й номінацією. Так, коли Евлон, цар Моаву, оазний шейх, що “посів Місто Пальм”, примучив частину венеамінітів, “Господь по-ставив їм рятівника” в особі Егуда, “чоловіка-лівші”, що завжди в ті часи було великим ганджем, надто ж для бідної людини. Егуд був надто принижений, щоб носити зброю. Тож “зробив собі Егуд меча, а в нього два вістря, гошед довжина його”, сховав його “під своїм убранням” і намовив місцевих ізраелітів, щоб склалися на подарунок, завдяки якому й отримав доступ до шейха. А Евлон був “чоловік дуже товстий”, і сидів “у прохолодній горниці, що була для нього самого”. Дістав Егуд свого саморобного меча і вгородив його шейхові в пузо, “і ввійшла також ручка за вістря, а сало закрило за вістря, бо він не витягнув меча з його живота”. Це успішне політичне вбивство, здійснене з великою відвагою й спритністю, зробило Егуда місцевим проводирем, який незагадно вирушив підкоряти Моав, після чого “Край мав мир вісімдесят літ”¹³⁷.

Не тільки вбогі чоловіки, лівші, а й навіть жінки підносилися до героїзму, а отже, й до влади. Девора, ще одна постать із оазного краю, мала нахил до полум'яної релігійної містики, вона пророкувала й співала. “І сиділа вона під Девориною пальмою... а Ізраїлеві сини приходили до неї на суд”. Ця незвичайна жінка, дружина якогось Лапідота (про нього більше нічого й не сказано), організувала коаліційне військо проти Явіна, одного зі старших царів Ханаану, й розбила його армію. І мало того — так ще й переможений хананітський воєначальник Сісера заховався в наметі ще лютішої ізраелітки на ім'я Яїл, “жінки Хевера-кенейнина”. Яїл дала йому ліжко, виждала, поки він засне, а тоді взяла наметового кілка, “і взяла в свою руку молотка, і підійшла тихо до нього, та й всадила того кілка в його скроню, аж у землю”¹³⁸. Після чого Девора завела, особливим пророчицьким речитативом, свій гімн перемоги, дику й прекрасну поему, в якій оспівала цей жажливо-підступний акт насильства.

А був ще ж Їфтах (Іефай), найприниженіший з усіх, син повії, яко-го старші брати ще замолоду викинули з батьківської оселі — через заняття матері його. Нічого не лишалося Їфтахові, як сховатися в пуші та зібрати довкола себе банду: “І збралися до Їфтаха гулящі люди, та й виходили з ним”¹³⁹. Коли ж напали аммоніти, цього ватажка зграї розбійників розшукали високі члени місцевої ізраелітської влади й попросили стати на чолі їхнього ополчення — отак перевернутий природний лад робився типовим для ізраелітської історії. Їфтах погодився — на тій умові, що він лишиться їхнім головою й після перемоги. Після несподіваної спроби домовитися про мир (оповіді в Книзі Суддів завжди мають усілякі незвичайні повороти, й цей пасаж дозволяє нам зазирнути до тогочасної дипломатично-релігійної процедури) Їфтах заприсягся великою клятвою перед Господом, щоб заручитися його допомогою. Діставши ту допомогу, він розгромив ворога в битві “дуже великою поразкою” й забрав двадцять міст, “і впокорилися Аммонові сини перед синами Ізраїлевими”. Але ж умова Їфтахової обітниці була така, що він принесе в жертву Господові першого, хто вийде назустріч йому з його домівки, й сталося так, що назустріч йому вийшла його єдина дитина, єдина “дочка його, з бубнами та з танцями”. Тож Їфтах у цій дивній і моторошній історії почувается зобов'язаним сповнити свою обітницю — принести в жертву Богові власне дитя, й дочка покірно приймає свою долю, випросивши лише два місяці часу: “Нехай я піду й зйду на гору, і нехай оплачу дівування своє я та приятельки мої”¹⁴⁰. А ми ж не знаємо навіть імені тієї невинної трагічної жертви.

Та найдивнішими з усіх є чотири розділи Книги Суддів, які змальовують піднесення й падіння, мученицьку смерть Самсона. І цей

був з упосліджених членів суспільства, назореєм із буйним, довгим чубом, присвяченим, в якийсь невідомий нам тепер спосіб, для служби Божої. Безперечно, Самсон, попри міфічні елементи в оповіді, які роблять його ізраелітським Геркулесом, є реальною особою, чудною сумішшю неповнолітнього злочинця й героя, силача й недумка з параноїдальною схильністю до насильства, любов'ю до вандалізму й підпалу, зі смаком до ницого бешкету й лихих жінок. Він — яскравий приклад одного моменту, на який Книга Суддів не стомлюється вказувати: Господові й суспільству часто прислужуються напівкримінальні типи, ізгої та невдахи, що силою своїх подвигів стають народними героями, а з часом — і героями релігійними. Ізраїль за своєю релігійною природою був пуританським суспільством, але дивовижно, як часто Господь звертається до грішників чи щедро винагороджує їх, коли вони до нього звертаються. Так, Самсон, зганьблений, осліплений і зв'язаний мідяними ланцюгами, кричить до Господа: “Владико Господи, згадай же про мене, та зміцни мене тільки цього разу, Боже, і нехай я пімщу филистимлянам одну пімсту за двоє очей своїх!”¹⁴¹ Бог, очевидно, відгукнувся, хоча Біблія достеменно цього не каже. Декотрі з Самсонових подвигів викладено аж геть непрозора, але тло його історії — автентичне. Натиск филистимлян від узбережжя саме ставав відчутним, але війни тим часом між ними й ізраелітами не було, і Самсон не веде ніякого війська. Навпаки: панують постійні контакти, торгівля, навіть міжетнічні шлюби, що підтверджується й такими археологічними свідченнями, як филистимлянські вироби, знайдені в ізраелітському місті Бет-Шемеші¹⁴². Чудеса Книги Суддів завжди будуються на субстраті істини.

Це веде до другого моменту цього періоду. Як ми вже помітили, ізраеліти нарощували свій дар уяви, й Книга Суддів, коли розглядати її з цієї позиції, є однією з найбільших збірок новел у всій світовій літературі. Підґрунтям тут виступає єдність теми, але розмаїття випадків вражає. Чудова економія засобів. Яскраві характери, окреслені реченням-двома, просто вистрибують зі сторінки; майстерно вибрана деталь оживляє тло, а сама оповідь біжить швидко й доладно.

Саме тут ми вперше звертаємо увагу на таку рису Біблії, як деталь: ніби й зайву, а незабутню. Так, у розділі 12 розповідається, що втікачів-ефремівців, перейнятих при йорданських переходах, примушували сказати слово “шібболет”, бо гілеадівці знали, що ті не вміють вимовляти шиплячу “ш”; отож, коли ті вимовляли “сібболет”, їх ідентифікували й убивали¹⁴³. Ця деталь не грає ніякої особливої ролі в оповіді, але оповідача вона так вражала (як і нас із вами), що він просто не міг не навести її. Це саме чуття ми подибуємо знову

в історії про молодого Давида в Першій Книзі Самуїла, де Давид перед царем Ахішем симулює божевілья: “І бив по дверях брами, і пускав слину свою на свою бороду” — провокуючи Ахіша на лютий коментар: “Чи мені бракує безумних, що ви привели його, щоб з’їжджав із глузду передо мною?”¹⁴⁴ Або, знов же, той блискучий письменник, що створив Другу Книгу Самуїла, відчуває, що потрібно дати нам якісь захопливі деталі про Соломонового лицаря Бенаю, “багаточинного” сина Егоядиноного, й розповідає, як той “побив двох синів Аріїла моавського. І він зійшов, і забив лева в середині ями сніжного дня. Також побив він одного єгиптянина, мужа поставного, а в руці цього єгиптянина був спис. І зійшов він до нього з кием, і видер списа з руки того єгиптянина, — та й убив його списом його”¹⁴⁵.

Це чуття було не просто чи переважно літературним — воно було історичним. Любов ізраелітів до минулого була така велика, що вони напихали свої оповідки живописною інформацією, навіть коли дидактична мета була невиразна чи її й зовсім бракувало. Оповідки в книгах Суддів та Самуїла — це не просто собі новели. Це — історія. Як по правді, то в книгах Самуїла вони починають бути великою історією. В ізраелітсько-єврейській літературі цього періоду немає нічого від безцільності язичницьких міфів та хронік. Оповідь визначається незмірно високою метою: розповісти історію, водночас і піднесену, й страхітливу, про стосунки народу з Богом, а що мета настільки поважна, то історія має бути точною, себто письменник повинен серцем вірити в неї. Тож це — історія, а що йдеться в ній про еволюцію інституцій, про війни й завоювання, то вона є для нас особливо повчальною історією.

Насправді Книга Суддів, хай наївна в деяких аспектах, є в одному іншому аспекті нарисом про конституційний розвиток, адже вона показує, як прикрі факти зобов’язали ізраелітів змінити їхню демократичну теократію до такої міри, щоб заснувати обмежену монархію. На початку книги, в розділах 6-8, розповідається історія про Гедеона, ще одного вбогого простолюдина, що “молотив пшеницю в виноградному чавилі” та був піднесений Богом до рівня “хороброго мужа”. Спочатку Гедеон був воєначальником невеликого масштабу, мавши під рукою лише 300 вояків, але його кінцевий успіх був такий великий, що йому, вперше в історії Ізраїлю, було запропоновано заснувати спадкову монархію: “І сказали Ізраїлеві мужі до Гедеона: “Пануй над нами і ти, і син твій, і син твого сина, бо ти спас нас від руки Мідіяна”. І сказав до них Гедеон: “Не буду панувати над вами я, і не буде панувати над вами син мій, — Господь пануватиме над вами””. Цей добрий, скромний чоловік, відмовившись од корони, наголосив тим самим, що Ізраїль усе ще є теократією.

Навіть при цьому деякі історики вірять, що Дім Гедеона все одно став би царським родом, коли б Гедеонів син Авімелех не став таким чудовиськом, не скоїв одного з найнесусвітніших на всю Біблію злочинів — убивства сімдесяти батькових дітей чоловічого роду¹⁴⁶. Чим і був зведений зі світу трагічний рід Гедеона, але багато матеріалу решти Книги Суддів дає наздогад про незадовільну природу роз'єднаної племінної системи, повторюючи одну й ту саму мораль: “У ті дні не було царя над Ізраїлем, і всяк чинив, що було справедливим ув очах його”. Історія про Їфтаху закінчується коротким і лютим епізодом громадянської війни між самими ізраелітами. Три останні розділи книги розповідають про звіряче погвалтування-вбивство наложниці одного левита в Гів'ї, місті веніямінітів, і про те, до якої вкрай жорстокої суперечки між веніямінітами й іншими племенами це призвело — ніби до Троянської війни в мініатюрі. А тим часом, поки племена Ізраїлю воювалися між собою, зростала загроза з боку филистимлян. Спосіб, в який подано ці факти, може й бути монархістською пропагандою *ex post facto*, як доводять деякі дослідники, однак факти промовляють самі за себе. Саме зовнішній ворог згуртував племена, й Ізраїль прийняв централізовану систему командування на час війни, бо ж альтернативи цьому не було.

Филистимляни були куди грізнішим супротивником за тубільних ханаанітів, яких ізраеліти саме позбавляли власності та обертали на рабів. У Біблії то тут, то там прориваються натяки на те, що ізраеліти таки гризлися почуттям вини через відібрану в ханаанітів землю,¹⁴⁷ — чудне провіщення мук сумління ізраїльтян через бездомних палестинських арабів наприкінці ХХ сторіччя. Однак ізраеліти топили будь-які гризоти у вірі в те, що завоювання Ханаану було боговгодною справою: саме “через неправедність цих людей Господь виганяє їх з-перед мене”¹⁴⁸. Филистимляни ж самі були агресорами, це безперечно. Вони становили частину найхижацькішого народу доби Пізньої бронзи, так званих “Народів Моря”, які доруйнували залишки Мінойської цивілізації на Криті й були близькі до захоплення Єгипту. Коли Рамсес III, цей великий фараон дев'ятнадцятої династії, прогнав їх за межі нільського ареалу (ці битви дістали величне зображення в Карнаку), *pulesti* повернули на північний схід, осівши на тому узбережжі, яке й досі називається їхнім ім'ям — Палестиною. П'ять великих міст, що їх вони там заснували: Алон, Ащдод, Екрон, Гат і Газа — досі ще не розкопані систематично. Тож можна ще багато чого довідатися про їхню культуру. Були вони безперечно войовничими. Мали вже залізну зброю. Добре організовані, дуже дисципліновані, вони мали владу феодально-військової аристократії. Близько 1050 року до Р.Х., винищивши прибережних ханаанітів, вони розпо-

чали широкомасштабне просування в глибину гористого краю, вже переважно захопленого ізраелітами. Здається, вони завоювали більшу частину південної Іудеї, не зачепивши земель на схід від Йордану й північної Галілеї. Найбільше постраждало від филистимлян плем'я Веніямина, воно ж і очолило опір нападникам¹⁴⁹.

Період, що почався всенародною кампанією проти филистимлян, винятково щедро задокументовано. На цей час ізраеліти розвинули в собі пристрасть до писання історії. Більшість цього матеріалу втрачено навіки. Книга Суддів дає скорботні посилання на втрачені хроніки. Лишилася тільки згадка про “Книгу хронік царів Ізраїлю”, “Книги хронік царів Іудеї”, “Книгу актів Соломона” та про багато інших творів. Але й ці, що зацілилися, особливо дві книги Самуїла та дві книги Царів, є історією високого ґатунку, рівнею найбільшим творам усієї античності. Місцями вони подають і матеріали з царських архівів: списки урядовців, губернаторів провінцій, ба навіть меню царських кухонь¹⁵⁰. Є змога встановити синхронізми з цих часів за допомогою поданих у Біблії царських списків і таких позабіблійних джерел, як єгиптянські канони фараонів та асирійські *limmu* (списки епонімів). Це дозволяє нам робити точні датування. За ранньомонархічний період похибка може бути років у десять, але згодом ми отримуємо практично абсолютні дати. Так, ми можемо з достатньою певністю стверджувати, що Саула вбито близько 1005 року до Р.Х., що Давид правив до приблизно 966, а Соломон помер коли не в 926, то в 925 році до Р.Х.

До того ж, із біблійних записів вимальовуються різьоме яскраві портрети головних акторів національної драми, портрети, виконані на рівні, а то й вище від рівня найкращих давньогрецьких істориків, що творили понад півтисячоліття пізніше. І ці персонажі твердо й послідовно ставляться в певні етичні рамки. Але в цих історичних моралях не просто фіксуються добро та зло — тут виписано кожен нюанс поведінки, й насамперед увесь пафос, гіркий смуток, людська любов у всій її складності, одно слово, емоції, яких люди доти ніколи не записували. Є тут і пошанування абстрактних інституцій, чуття народного вибору, конституційні питання...

Із цих літописів випливає, що ізраеліти, хоч і вдалися до монархії у відповідь на загрозу загибелі від филистимлянської потуги, пішли на це з великою нехиттю, й то через посередництво давнішої інституції пророків. Авраам був пророком, а Мойсей був узагалі з пророків пророк. Стан пророків пишався найсивішою древністю в ізраелітів і мав велику вагу в їхніх очах, оскільки за такої теократії, як у них, пророк, той медіум, через якого Бог звіщає свої повеління, посідав у суспільстві центральне місце. Походження слова *nabhi* темне; воно могло означа-

ти “покликаний” або “той, що белькоче”. Важливе місце в Книзі Самуїла свідчить: “Того, хто нині зветься *nabhi*, колись звали *roeb*” (ясно-видющий). Звісно, про пророків судили за їхньою здатністю провіщати майбутнє. Такі люди були скрізь по давньому Близькому Сходу. Однією з характерних рис давньоєгипетської історії, десь від початку III тисячоліття до Р.Х., була велика роль оракулів та пророцтв. Від Єгипту це перейшло до фінікійців, а тоді й до греків. Згідно з Платоновим *Федрам*, людське розумування для пророцтва не потрібне, оскільки одержимий Богом є просто його агентом: його стан був відомий як “ентузіазм”, або ж божественний безум. І пророки ізраелітів також діяли як медіуми. В стані трансу чи шаленства вони речитативом вповідали свої богонатхненні видіння, переходячи іноді на крик. Ці стани можна було викликати музикою. Самуїл описує й сам процес: “Стрінеш громаду пророків, що сходять з пагірка, а перед ними арфа, та бубон, та сопілка, та цитра, і вони пророкують”¹⁵¹. Єлисей також просив музики: “А тепер приведіть мені гусяря”. І сталося, коли грав гусяря, то на Єлисеї була Господня рука”¹⁵². Але пророки вживали (а подеколи й зловживали) фіміам, наркотики та алкоголь, як указує на те Ісайя: “Священик і пророк позбивались з дороги напоєм п’янким, від вина збаламутились, від напою п’яного хитаються, блудять вони у видіннях, у постановах своїх спотикаються”¹⁵³.

Однак в ізраелітському суспільстві пророк був чимось набагато більшим за людину, що впадає в екстаз і намагається провіщати майбутнє. Вони виконували й духовні функції. Були також релігійними судьями, от як Мойсей і Девора. До святилищ бували прикріплені колегії пророків, як, наприклад, у Шіло, куди мати Анна віддала малесенького Самуїла. Там він “служив перед Господнім лицем... оперезаний лляним ефодом” — по суті, як священик. А мати щороку приносила йому “малу верхню одежину... коли приходила з своїм мужем приносити річну жертву”¹⁵⁴. Тож при багатьох святилищах священики й гільдії пророків працювали рука в руку, й не було поміж ними неминучості конфлікту. Але чи не від самого початку пророки більше ваги надавали змістові релігії на протипагу її формам, започатковуючи в такий спосіб одну з найбільших тем єврейської, та й світової, по суті, історії. Як висловив це сам Самуїл: “Таж послух ліпший від жертви, покірливість — краща від баранячого лою!”¹⁵⁵ Вони виступали за пуританські й фундаменталістські елементи в релігії, на протипагу пустим церемоніям та безконечним жертвоприношенням священиків. Але достоту як священики схильні були скочуватися в механістичну релігію, так пророки могли впадати в сектярство. Адже й сам Самуїл, подібно до Самсона, належав до секти назореїв, диких з виду чоловіків із нестриженою чуприною та майже роздягнених. Ці секти

могли виростати в ересі чи навіть у цілком нові релігії. Назореї мали багато спільного з ультраррадикальними й лютьними рехавітами, що при нагоді залюбки вирізували віровідступників. Такі секти були здатними до найбільшого екстремізму монотеїстами й іконоборцями. Вони схильні були вести напівкочове життя десь на краю пустелі, в позбавленій рис місцевості, сприятливій для послідовного монотеїзму. Саме з отакого тла й судилося постати ісламу — найбільшій з усіх єврейсько-сектярських ересей¹⁵⁶.

Пророків на той час було безліч, і серед них чимало й лжепророків, як незрідка наголошує Біблія. Пророкові, щоб мати вплив, слід було уникати крайнощів сектярства й тримати руку на пульсі ізраелітського життя. Його найбільшою та єдиною функцією було виступати посередником між Богом і народом, а для цього йому треба було тертися між людей. Коли Самуїл змужнів, то став діяти як суддя, мандруючи по всій країні¹⁵⁷. Коли ж потужні сили филистимлян ударили в самісіньке серце заселеного ізраелітами краю, завдаючи принизливих поразок, захопивши навіть сам Ковчег і (як здається) зруйнувавши святилище в Шіло, народ, цілком природно, звернувся до Самуїла, й той мусив узяти на себе тяжкий обов'язок вирішити, чи слід ізраелітам, у їхній притрузі, заснувати царську владу, й коли слід, то як це зробити.

Перша Книга Самуїлова дозволяє нам підглядіти захопливі моменти присвячених цьому питанню тривожних конституційних дебатів. На пост царя сильно претендував партизанський ватажок Саул із Веніяминового племені — типовий взірець харизматичного ізраелітського лідера, що вийшов з нічого завдяки власній заповзятості й ласці Божій. Але Саул був південець, і йому бракувало дипломатичного хисту, щоб схилити на свій бік північан, повної підтримки яких він так і не добився. Біблія блискуче змальовує його темну, понуру вдачу: непередбачуваний східний владики-розбійник, що легко переходить від раптової щедрості до розгнuzданого шаленства, чи не депресивний маніяк, завжди бравий, безперечно обдарований, але вічно хитається на грані божевілля, незрідка й опиняючись за тією гранню. Самуїл цілком справедливо вагався, перш ніж помазати цього чоловіка. А ще він нагадав народові, що той ніколи не мав над собою царя (одним із обов'язків пророків було читати лекції з народної історії) та що для Ізраїлю, який був теократією, обрати царське правління означало відкинути правління Бога, себто впасти в гріх¹⁵⁸. Він окреслив конституційну історію народу “й записав те до книги, та й поклав перед Господнім лицем”, себто до святилища¹⁵⁹. Він хотів помазати Саула на харизматичного лідера — нагіда, але вагався робити його спадковим царем — мелеком, що означало б його право склика-

ти племінне військо¹⁶⁰. Він застерігав народ від усіх невигод монархії: професійних армій, карального оподаткування, примусових робіт. Він, здається, кілька разів міняв свою думку стосовно точних повноважень, що їх мав отримати Саул. Але, зрештою, ранні Саулові перемоги та його вражаючий зовнішній вигляд — був він дуже високий і вродливий — зробили народну волю невідпорною, й Самуїл, згнітивши серце, поступився, просячи поради від Бога: “А Господь сказав до Самуїла: “Послухайся їхнього голосу, і постав їм царя!”¹⁶¹

Цей ранній конституційно-монархічний експеримент закінчився катастрофою. Через рік після Саулової коронації велика армія филистимлян пройшла через Езраелонську рівнину й розгромила нове царське військо біля гори Гілбоа, й загинув Саул зі своїм сином Йонатаном. Саулові явно бракувало темпераменту, щоб об'єднати країну довкола себе, однак реальною причиною його поразки став брак тилового забезпечення армії. Був він лише дрібномасштабним ватажком опору й хоча, як цар, почав набирати найману армію, йому вочевидь бракувало вміння керувати великими регулярними силами. Але ще задовго до остаточної катастрофи Саул утратив підтримку духівництва й довіру Самуїла. У розділі 15 Першої Книги Самуїлової є яскрава, болісна сцена, де старий пророк картає царя за дії релігійного непослуху стосовно воєнної здобичі; присоромлений цар визнає свій гріх, але просить Самуїла дати йому моральну підтримку перед лицем народу. Самуїл робить це, але в своєму гніві й розчаруванні зганяє зло на нещасному Агагові, цареві амаликитян, який “пішов до нього... весело”, кажучи: “Справді, — відступилася гіркота смерті!” Але “посік Самуїл Агага перед Господнім лицем”. Завжди була в Самуїлові якась фанатична струнка, надто ж супроти амаликитян, винищення яких він домагався¹⁶². І не захотів він більше бачити Саула. Однак, додає літописець, коли вбили Саула, Самуїл сумував за ним, “а Господь жалкував, що настановив був Саула царем над Ізраїлем”.

Серед найманців, яких набирив Саул, був і Давид. Така була політика першого царя: “коли Саул бачив якого чоловіка хороброго та якого сильного, то брав його до себе”¹⁶³. Але біблійний текст, у такому вигляді, в якому він дійшов до нас, змішує дві різні верстви Давидової військової кар'єри. Напочатку був він пастухом, а породила його смиренна й чарівна моавитянка Рут. Коли його вперше взяли на службу, то він зовсім не знався на зброї. Надів панцера, прип'яв меч “та й силкувався йти, бо він не звик був до того”¹⁶⁴. Щоб учинити свій перший великий подвиг — убити филистимлянського одноборця Голіята, він скористався простішою зброєю — пращею. Але інша версія говорить, що Саулову увагу привернули до Давида через те, що Давид “вміє грати, — лицар та вояка, і розуміється на речах, і чоловік

хорошої постави”¹⁶⁵. Здається, правда тут та, що Давид служив Саулові в різні періоди, але свій військовий вишкіл він здобув найманцем у самих филистимлян. Він опанував їхні методи ведення війни, зокрема, вжиток їхньої нової, залізної зброї, й вислужився настільки, що цар Гату Ахіш дав йому на винагороду маєток. Він міг би й цілковито ідентифікуватися з филистимлянами, але насамкінець вибрав трон Іудеї. Почасти як филистимлянський воєначальник, а почасти як лідер опозиції супроти заблуканого Саула, він зібрав довкола себе загін професійних лицарів та вояків, що присягнули на вірність йому, були пов’язані з ним особистою прихильністю й сподівалися винагородити землею. Це й була та сила, що дозволила йому стати царем Іудеї після Саулової смерті. Далі він виждав, поки в північному царстві, Ізраїлі, розпочалися чвари та поки вбили Саулового тамтешнього наступника Ішбаала. Тут старійшини Ізраїлю й запропонували йому престол півночі — на умовах конституційного договору. Важливо мати на увазі, що Давидове царство не було, напочатку, принаймні, об’єднаною нацією, а двома особними національними утвореннями, кожне з яких мало свій окремий договір із Давидом¹⁶⁶.

Давид став найудатливішим і найулюбленішим царем за всю історію Ізраїлю, архетипічним царем-правителем, тож через 2000 років після його смерті євреї стали вбачати в його царюванні золотий вік. Але на той час його влада була завжди нестійкою. Найнадійнішими силами були в нього зовсім не ізраеліти, а охоронці з чужинських найманців — керетяни й пелетяни. Влада його спиралася на професійне військо, воєначальників якого належало винагороджувати землею, що її вони могли б роздавати своїм людям, ділячи на дрібніші маєтки. Але щоб роздаровувати землю, він спершу мав десь її взяти, а взяти завоюванням не завжди виходило. Звідси й низки заколотів та змов проти його влади, найгрізнішу з яких очолив його рідний син Авесалом. Племена все ще плекали інстинкт сепаратизму. Вони обурювалися коштом Давидових кампаній, а ще дужче, либонь, тими централізаторськими тенденціями, що їх він прискорював, та ще запроваджуваним апаратом царства східного типу: канцелярія, секретаріат, гарем, примусові роботи, вишуканий двір. Цей сільський народ відчував, що немає його частки в державі нового стилю, й луною відгукнувся на зболений крик веніямініта Шеви, що “засурмив... у сурму та й сказав: Немає нам частки в Давиді, і нема нам спадщини у сина Єссеєвого! Ізраїлю, — усі до наметів своїх!”¹⁶⁷ Хоча всі ці заколоти придушувалися Давидовою військовою машиною, сорокарічне його царювання ніколи не було безхмарним, і до самого кінця плелися невіддільні од монархічної полігамії гаремові інтриги за престолонаступництво¹⁶⁸.

І все ж Давид був великим царем, і того є три докази. По-перше, він поєднав ролі царя й першосвященика в такий спосіб, на який Саул нізащо б не спромігся. Самуїл не мав по собі безпосереднього наступника, тож чимало його духовного авторитету перенеслося на Давида. Давид, хоч бував іноді лихим, відзначався, очевидно, глибокою релігійністю. Подібно до свого сина й наступника, Соломона, він мав багато обдаровань, зокрема, сильну артистичну уяву. Легенда про нього як про музиканта, поета й псалміста закорінена так глибоко, що її годі відкинути. Біблія свідчить, що він особисто брав участь у ритуальних танках. Здається, він обернув престол, витворений грубою воєнною необхідністю, на блискучу інституцію, де поєднувалися релігійна санкція, східна розкіш і нові норми культури. Консервативним сільським шейхам це могло не подобатися, але хвилювало уяву народних мас і задовольняло їх.

По-друге: здавалося, що Бог благословив Давида в його поєднанні постів царя й першосвященика, оскільки його суто військові досягнення були незрівнянні. Він остаточно переміг филистимлян, затиснувши їх надійно в межах вузької прибережної смуги. Саул чимало зробив, щоб зменшити число ханаанітських анклавів, які ще зоставалися в зоні заселення ізраелітів, але Давид довів цей процес до кінця. Потім він рушив на схід, південь і північ, установивши свою владу над Аммоном, Моавом, Едомом, Арам-Зобаром і навіть над Арам-Дамаском — далеко на північному сході. Його воєнні успіхи доповнювалися дипломатичними альянсами й династичними шлюбами. У певному розумінні ця розцвітаюча невелика імперія ізраелітів залежала від історичної випадковості. Південна імперія, Єгипет, саме підупала, а імперії східні, Ассирія та Вавилон, іще не зіп'ялися на ноги. У цьому вакуумі й розцвіло Давидове царство. Але ж ці експансії не були б можливі й без його особистих здібностей та досвіду, без широти його знань, без його подорожей та розуміння економічних чинників. Він знав, як важливо встановити свою владу над великими регіональними торговельними шляхами, й започаткував економічні та культурні контакти з Тиром, багатим містом-царством. Був він інтернаціоналіст, тоді як попередні ізраелітські проводирі були вузькими регіоналістами.

І по-третє: Давид заснував національну й релігійну столицю, і це також був його особистий здобуток. Протягом добрих 200 років ізраеліти ніяк не могли здобути Єрусалим, хоча це було найважливіше зі стратегічного погляду місто посередині Краю: “А щодо євусеян, мешканців Єрусалима, то діти Юди не могли їх прогнати звідти: але євусеяни живуть із Юдиними дітьми й по сьогодні”. Єрусалим контролював головну дорогу, що зв'язувала північ із півднем посередині Краю, сам, до того ж, будучи природною сполучною ланкою між

північчю й півднем. Невзяття Єрусалима й стало однією з основних причин, чому виникло двоє осібних угруповань ізраелітів, які згодом стали відомі як царство Ізраїль на півночі й царство Юди (Іудея) на півдні. Давид вірив, що, взявши Єрусалим, він зуміє сплавити дві половини в одне ціле, тож зрозуміло, що ця облога була цілком обдуманим політичним і воєнним актом. Залучені до цього були тільки “цар та його люди” — професійне двірське військо, без племінних ополчень, — щоб Давид із певністю міг заявити, що він сам, особисто здобув Єрусалим. І справді: відтоді Єрусалим став відомий як “місто Давида”. А здобув він його відчайдушною вилазкою, героєм якої став його генерал Йоав. Стара частина Єрусалима, яку ми знаємо сьогодні, розбудувалася на трьох долинах — Гінном (захід), Кедрон (схід) і Тіропоеон (центр), — які сходяться на півдні до Кедронського струмка. Набагато менше євусеянське місто посідало лише східний схил — єдине місце, що надійно постачалося водою з Гіхонського струмка. Завдяки розкопкам Катлін Кеньйон та Другій Книзі Самуїлової ми знаємо достеменно, що сталося під час Давидової облоги. Євусеяни, як і мешканці інших палестинських міст того часу: Гезера, Гів’она, Мегіддо — прокопали від середини міста потаємний тунель до струмка, щоб навіть на час облоги бути забезпеченими водою. Вони гадали, що та хитрість — то їхня сила, й такі були певні, що втруть носа Давидові, аж улаштували магічно-ритуальний парад кривих, сліпих та інших калік, намагаючись роздрочити ізраелітів. Але та хитрість виявилася їхньою слабиною, бо Давид довідався про тунель і став викликати добровольців... “І сказав Давид того дня: “Кожен, хто заб’є євусеянина, нехай скине до каналу, а з ним і кривих та сліпих, зненавиджених для Давидової душі”¹⁶⁹. Йоав і його люди здійснили цей подвиг: видержись нагору по водогінному тунелю, вони опинилися всередині мурів і взяли місто зненацька¹⁷⁰.

Давидова подальша поведінка в Єрусалимі підтверджує той погляд, що місто мало для нього велике політичне значення. Він не вирізав єрусалимців і не прогнав їх геть. Навпаки: він ніби хотів зробити з них своїх особистих вірних прибічників. Він полагодив мури й тераси, або ж Мілло, зайняв цитадель, чи то Сіон, як її називали, збудував бараки для своїх “богатирів”, палац для самого себе й купив ув останнього правителя міста землю, щоб спорудити на ній центральне святилище для всього ізраелітського народу. А тоді привіз Ковчег — найціннішу релігійну реліквію ізраелітів, символ їхньої єдності — й поставив його в своєму власному місті, під захист свого престолу та особистого війська. Метою всіх цих заходів було зміцнення особистого становища царя, ототожнення національної релігії, всього народу й корони з самим собою та своїм родом.

Але не менш важливим за зроблене ним було те, чого він не зробив. Здається, Давид набагато краще за Саула чи й будь-кого зі своїх наступників усвідомлював природу ізраелітської релігії та спільноти. Подібно до Гедеона, він збагнув, що насправді це — не яка-небудь звичайна держава, а теократія. Отже, тут цареві ніколи не стати абсолютним правителем за звичайним орієнтальним взірцем. Та й не могла б ця держава, хоч би й за якої форми правління, бути абсолютистською. Навіть на цій стадії внутрішньо притаманною рисою ізраелітського права було те, що, хоча кожен мав свої обов'язки й зобов'язаності перед цілим суспільством, саме суспільство (хай то буде його представник, цар, а чи держава) не могло, ні за яких обставин, мати необмежену владу над індивідом. Тільки Бог міг мати таку владу. Євреї, на противагу грекам та, пізніше, римлянам, не визнавали таких понять, як місто, держава, громада, за персоналізовані абстракції зі своїми власними правами й привілеями. Можна було скоїти гріх проти людини, не кажучи вже про гріх проти Бога, й ці гріхи були злочинами; але не існувало такого поняття, як злочин/гріх проти держави¹⁷¹.

У зв'язку з цим постає центральна дилема ізраелітської, а згодом іудаїстської релігії та її стосунків зі світською владою. Формулюється ця дилема зовсім просто: чи могли б ці дві інституції співіснувати, не ослаблюючи одна однієї фатально? Якби втілити в життя вимоги релігії, то держава мала б замало влади, щоб функціонувати. А з другого боку, якби державі дозволили еволюціонувати нормально, згідно з її природою, вона б поглинула частину сутності релігії й стерилізувала б її. Кожна з двох мала природжену схильність паразитувати за рахунок іншої. Коли б ізраеліти намагалися вижити просто як релігійна громада, без держави, на них раніше чи пізніше напали б, їх би розсіяли й поглинули місцеві язичницькі культури. Поклоніння богові Яхве не вистояло б перед зовнішнім нападом. Звісно, саме це трохи не сталося під час филистимлянського вторгнення й таки сталося б, коли б ізраеліти не звернулися до світського порятунку — через інститут царської влади й унітарної держави. З другого ж боку, якби монархія й держава стали постійними, їхні характерні риси й потреби неминуче зазіхнули б на віру, й культ Яхве поступився б внутрішньому зіпсуттю. Ця дилема була нерозв'язаною під час Першого й Другого царств і лишається нерозв'язаною і в нинішньому Ізраїлі.

Одним із вирішень цієї дилеми для ізраелітів було приймати царську владу й державу тільки на моменти великої небезпеки, от як було в час нападу филистимлян. Є свідчення на користь того, що Давид ніби й схилявся до цього, але дійшов висновку про непрактичність такого варіанту. Щоб захистити свій народ та його віру, щоб забезпечити їх від зовнішніх ворогів, він мав не лише створити держа-

ву-царство, а й згуртувати довкола держави племена ізраелітів. А це означало, що йому треба було заснувати й утвердити Дім Давида з Єрусалимом у ролі столиці й центрального святилища. Але він не приховував того, що не вважає свого царювання за норму. Він знався на релігії Яхве, бачив себе релігійною людиною, ба навіть виконував додаткову роль пророка-жерця, часто музикуючи, танцюючи й пишучи псалми. Значущим є те, що він установив престолонаступництво, але не закріпив права першородства. Трое його старших синів: Авесалом, Амнон та Адонія — всі порвали з ним і наклали головами. На схилі віку Давид призначив свого наступника. Обраний ним син, Соломон, був не завзятим войовником, а богословом-суддею в дусі Мойсеєвої традиції; єдиний із синів, хто був спроможний відправляти релігійні обов'язки царя: Давид-бо відчував істотність цих обов'язків для збереження конституційної рівноваги в ізраелітському суспільстві.

Значущим було також те, що Давид, перевізши Ковчег до Єрусалима, щоб надати своїй столиці ще й статусу релігійної санкції, не став воздвигати для Ковчегу розкішного храму, котрий асоціювався б із його вінцем і царським родом. Сам Ковчег був скромною частиною релігійного устаткування, в якому первісно містився заповіт. Він був дорогий ізраелітам, бо нагадував їм про їхнє невисоке походження, виступаючи символом довічної ортодоксальності й чистоти їхньої теократичної віри. Біблійна оповідь дає пізніші виправдання Давидовій невдачі з побудовою храму для Ковчегу: Бог не дозволяв йому цього, позаяк Давид був насамперед вояком, “мужем крові”; а ще казано, що він був надто заклопотаний війнами¹⁷². Перше виправдання є безперечно хибним, адже релігія ізраелітів була тісно пов'язана з війною. Священики мали особливі військові сигнали для своїх сурм; Ковчегу могли виносити, а часом то й виносили, на поле бою як воєнну емблему, а війни Давидові були до найвищої міри відзначені Божим благословенням¹⁷³. Друге пояснення правдоподібніше, хоча Давид правив у Єрусалимі тридцять три роки, багато з яких були мирними, тож коли б він хотів спорудити храм, такий будові надали б високої переваги над усією тамтешньою широкою забудовою. Найвірогідніше те, що він не бажав уносити зміни до природи ізраелітської релігії, до її внутрішньої рівноваги, відчуваючи, що центральний царський храм якраз і став би такою новацією.

За давніх часів Ковчег був фізичним фокусом культу ізраелітів. То був символ теократичної демократії. Ізраеліти, заселяючи Ханаан, робили свої подячні молитви й жертвоприносини на “висотах”: на відкритих вівтарях по горах і пагорбах або ж у досконаліших історичних святилищах, де були дах і стіни, чи в храмах. Таких святилищ ми знаємо добрий десяток: Шіло, Дан, Бет-Ел, Гілгал, Міцпа, Віфлеєм, Хев-

рон та ще п'ять менших. Розташовувалися вони по становому хребту країни, від півночі до півдня. Ізраелітському культові вони забезпечували певний елемент децентралізації, а також нерозривність із минулим, адже всі ці храми-святини мали важливі асоціації для тих, що приходили туди помолитися. Схоже на те, що Давид, хоч як прагнув добитися достатньої централізації суспільства, щоб забезпечити дійову оборону, не бажав іще більшого ослаблення його демократичної основи. Звідси його неохота наслідувати інших царів-деспотів своєї доби, щоб перетворити Ізраїль на царську храм-державу. Звідси ж також, скидається на те, його передсмертний наказ своєму призначеному ним же наступникові, вченому Соломонові, берегти в чистоті Мойсеїв закон: "І будеш ти стерегти накази Господа, Бога свого, щоб ходити Його дорогами, щоб стерегти постанови Його, заповіді Його, та устави Його й свідчення Його, як писано в Мойсеєвім Законі". Це, — додав він, — єдиний спосіб збереження престолу: добитися, щоб закон у своїй повноті й строгості урівноважував вимоги нової держави¹⁷⁴. Пізніше покоління осягнули глибину Давидового релігійного імпульсу, що проливає світло на велич його як державця. Це — чи не визначальна причина того, що вони шанобливо зберегли пам'ять про нього, бажаючи повернення до його правління; та й не випадково ж він у Старому Заповіті посідає більше місця, ніж будь-який інший правитель.

Однак Давидів спадкоємець, Соломон, був людиною зовсім іншого гатунку. Тоді як Давид був палким, нерозважливим, свавільним, грішним, але розкаяним, свідомим гріха, чистим, зрештою, серцем та богобоязливим, Соломон виявився світською особою: людиною свого світу й віку до глибини серця, якщо воно в нього було. Псалми, що їх Біблія приписує Давидові, є, по суті, духовними за своїми тональністю й змістом; вони близькі серцевині релігії Яхве. Із другого ж боку, та біблійна творчість, яку пов'язують із Соломоном, мудрі вислови й любострасна поезія "Соломонової пісні", хоч і витончені по-своєму, є куди ближчими до інших древніх близькосхідних писань того періоду; їм бракує ізраелітсько-єврейського трансценденталізму й відчуття Бога.

Соломон став не ким іншим, як близькосхідним неабиякого вміння монархом. Але слава про його мудрість засновується на готовності бути нещадним. Хоч і кооптований на царя ще за батькового життя, він, коли Давидова смерть залишила його самодержцем, відзначив зміну режиму й напрямку тим, що поусував усіх батькових колишніх міністрів, декого й забивши. Соломон також запровадив радикальні зміни у військову політику. Описуючи заколот Авесалома проти Давида, Друга Книга Самуїлова провадить розрізнення між старими племінними ополченнями "мужів Ізраїлю", що підтримали бунтівного сина, й найманцями чи то "слугами Давида", які, цілком

природно, виступили на захист царя¹⁷⁵. Ці ж “слуги” забезпечили прихід до влади й самого Соломона, допомогли йому усунути з дороги супротивників на початку його царювання. Давид, будуючи армію найманців, усе ще використовував “мужів Юди”, себто племінне ополчення південців, як осердя свого головного війська. Однак племінні ополчення півночі, себто “мужі Ізраїля”, лишалися нейтральними, а то й ворожими до корони, тож Соломон вирішив скасувати їх зовсім.

Натомість він запровадив примусові роботи, що стосувалися зон, заселених ханаанітами, та північної частини царства; лише Іудея була від них звільнена. Примусові роботи як форма національної повинності були не такими почесними, як служба в ополченні, та ще й тяжчими, й тому викликали більше обурення. Перша Книга Царів, посилаючись на урядові записи, свідчить, що було 80 000 робітників у каменярнях, якими керували 3 300 наглядачів; 70 000 тягали брили до будівельних майданчиків, а 30 000, поділені на позмінні партії по 10 000 у кожній, ходили до Лівану рубати ліс на балки¹⁷⁶. Розмах цих будівельних робіт охоплював розширення та звеличення Давидової трохи елементарної схеми перетворення Єрусалима на національно-релігійний царський центр. Але плани передбачали й побудову трьох нових царських міст-фортець у різних кутках країни: “А оце наказ тих поборів, які брав цар Соломон на збудування храму Господнього та дому свого, і Мілло, і муру єрусалимського, і Хацора, і Мегіддо, і Гезера”¹⁷⁷.

Ці три останні стратегічно важливі міста Соломон перебудував геть заново, ставлячи ізраелітів до тяжкої роботи, а там, де потрібна була висока майстерність, наймав чужоземних мулярів. Розкопки засвідчують вищий назагал рівень ремісницької роботи, ніж ізраеліти показували доти; а ще з них видно, що головним призначенням цих міст було військове: то мали бути бази для Соломонового нового колісничного війська¹⁷⁸. У Давида ніколи не було колісничного війська — головної ознаки військової могуті в ту добу. Соломон же мав близько 1 500 колісниць та 4 000 коней у багатьох стайнях¹⁷⁹. У Мегіддо, стратегічно найважливішій з усіх цих фортець, яка нависає над тим, що згодом мало дістати назву Долини Армагеддону, він вибудував високий, добре захищений царський квартал із надзвичайно масивною брамою та приміщеннями, де могли розташуватися 150 колісниць і 400 коней. Занедбане місто Хацор так само отримало царський квартал, браму, мури й величезні стайні. Гезер, місто, яке Соломон отримав на посаг і яке контролювало дорогу на Єгипет, він також перетворив на ще одне місто царських колісниць¹⁸⁰. Вже саме існування цих потужно захищених царських кварталів було ляпасом теократичній демократії ізраелітів. Соломон, звісно, потребував цих так доладно розта-

шованих колісничних сил, щоб оборонити торговельні шляхи й захистити царство від зовнішнього нападу. Але ж зрозуміло й те, що їхнім призначенням було також підтримувати внутрішній порядок, що вони й виконували вельми ефективно, адже племена колісниць не мали.

Соломон для своїх амбіційних програм потребував не лише праці, а й грошей. Тож він ще й наклав на племена податки. Давид був підготував ґрунт для цього заходу тим, що зробив перепис населення. Але Давида за це люто критикували (мовляв, богопротивне діло), й він визнав свій гріх. Цей епізод характерний для його вагань і сумнівів у справі розбудови держави коштом віри. Соломон таких гризот не плекав. На основі даних перепису він поділив країну на дванадцять податкових провінцій, а тоді обложив податком для забезпечення своїх колісничних міст та інших царських комор припасами¹⁸¹. Але в царства бракувало ресурсів. Тож Соломон раціоналізував батькові завоювання: відійшов із Дамаска, захищати який було надто дорого, й повіддавав інші північно-західні території Хірамові, цареві Тиру, якого зробив своїм надійним союзником, в обмін на вмілих ремісників та поставки. Але він ще й розширив торгівлю, торгуючи на всі боки сам, через “царевих купців”, і заохочуючи торгівців, як чужинських, так і вітчизняних, користуватися його дорогами, щоб брати з них мито.

На той час народне господарство Близького Сходу саме входило в розквіт Залізного віку (ми знаходимо перші залізні лемеші, якими орали десь тоді), й світ ставав багатшим. Своєю діяльністю Соломон добився того, що монарший дім отримував від цього нового процвітання свою царську частку. Торгівлю він розширив тим, що переженився на дочках усіх сусідніх володарів, згідно з гаслом: “за нареченою — торгівля”. Він “поріднився з фараоном, царем Єгипту”, взявши його дочку, — оце так він здобув Гезер. Біблія розповідає нам і про інші матримоніальні альянси, кажучи, що він “покохав багато чужинних жінок: і дочку фараонову, моавітянок, аммонітянок, едомітянок, сидонянок, хіттіянок”¹⁸². Його дипломатія й торгівля взаємно перепліталися. Візит цариці Савської, що прибула з Південної Аравії, був присвячений комерції, адже Соломон контролював арабську торгівлю, переважно мира, ладану й спецій. Флавій розповідає, що Соломон змагався у відгадуванні загадок із Хірамом Тирським, іще одним великим торговельним монархом. Це була вельми звична для раннього Залізного віку форма дипломатичного обміну, коли проґраш оплачувався чималою сумою (іноді — містом), і то була частина бартерного процесу. Соломон із Хірамом разом були відрядили флотилію з Еційон-Гевера на південь, до Офіру, як вони йменували Східну Африку. Обидва царі займалися рідкісними звірами й птахами, сандаловим деревом та слоновою кісткою. До того ж,

Соломон торгував ще й зброєю. Він купував коні в Кілікії, продавав їх у Єгипет в обмін на колісниці, які потім перепродував царям, що правили на північ від нього. Фактично Соломон був постачальником зброї для значної частини Близького Сходу. Недалеко від Соломонового порту Еційон-Гевера, на острові Гірбет ель-Келейфех, американський археолог Нелсон Глук знайшов збудовану царем мідеплавильню, де сильні вітри, що дмуть в одному напрямку, попродавали димоходи для примітивних доменних печей. Тут виплавляли не тільки мідь, а й залізо, навіть виробляли викінчені предмети¹⁸³.

Чимало з того багатства, яке Соломон добував із торгівлі й податків та мит, він уливав до царської столиці. Побудував він розкішний царський палац із великою гіпостильною залогою, на подобу фараонових палаців у Мемфісі, Луксорі й деінде, кедрову стелю якого підпирали сорок п'ять велетенських дерев'яних колон і який Біблія назвала "домом Ліванського Лісу". Окремий палац він спорудив для головної своєї дружини, єгиптянки, оскільки та трималася своєї поганської віри: "Дружина моя не мешкатиме в домі Давида, царя Ізраїлю, бо священні ці місця, куди приходив Ковчег Господа"¹⁸⁴. Палац і царський квартал, бараки та інші укріплення були розташовані неподалік від нового священного кварталу, або ж Храму, тож за рахунок цього Давидове місто розширилося на 250 ярдів на схід.

На сьогодні не залишилося нічого видимого від Соломонового Єрусалима, бо все воно або потонуло під тією гігантською спорудою Храму, яку згодом звів Ірод Великий, або було розібране римлянами¹⁸⁵. Наш опис Соломонового храму ми цілковито взяли з літературних джерел — із розділів 6-7 Першої Книги царів. Але подані в такий спосіб деталі свідчать про те, що Храм був подібний до ханаанітських храмів доби Пізньої бронзи в Лакіші й Бет-Шані, а також до трохи пізнішого, з IX сторіччя до РХ., храму, розкопаного в сирійському Тель-Тайнеті. Як усі вони, Соломонів храм мав три покої, кожен 33 фути завширшки: ганок (Улам), 16 футів завдовжки, священний покій (Гекал), 66 футів завдовжки, і Свята Святих (Дебір), квадрат у 33 фути, де дотримувались цілковитої темряви, подібно до внутрішнього святилища в єгипетському храмі.

Цю споруду збудовано й устатковано в цілковито чужому для ізраелітів стилі. Фінікійські будівничі звели кам'яні ашлари фасаду. Хірам Тирський надіслав ще майстра робити речі з міді-бронзи, свого тезка, щоб той відлив посудини для храмових церемоній. Серед них була "підстава на колах", бронзова знадоба для омовіння рук, подібна до язичницьких посудин, знайдених у Мегіддо й на Кіпрі, й велике "лите море", що вміщувало 2 000 батів води [1 бат = 36 л] й використовувалося священиками для передобрядових очи-

щень, а стояло воно на дванадцятьох бронзових волах. Два бронзові стовпи, Боаз та Яхін, кожен майже 40 футів заввишки, які, можливо, були відповідниками стоячим монолітам ханаанітських висот, захищали покритий золотом вівтар із десятьма золотими свічками. Запона Святая Святих була з висячих золотих ланцюгів. Підлога й стіни були викладені кедром. Збудовано ж Святая Святих, із її захисниками — позолоченими дерев'яними херувимами, для того, щоб там містилися шанобливо бережені реліквії культу древньої релігії Яхве — Ковчег заповіту, насамперед, а ще, за талмудівською традицією, Мойсеїв посох, Ааронова палиця, дзбан із манною та подушка, на якій спочивала голова Якова, коли той мав свій сон про драбину¹⁸⁶. Однак на час падіння Єрусалима в 587 році до Р. Х. всі ці речі давно позникали, тож доводиться сумніватися, чи вони були там ще від самого початку.

Одно зрозуміло: Соломонів храм, у всій його величі й розкішності, з його розташуванням посеред укріплених мурів царського горішнього міста чи то акрополя, мав дуже мало спільного з чистою релігією Яхве, яку Мойсей був виніс із пустелі. Згодом євреї стали вбачати в Соломоновому храмові невідривну частку своєї первісної релігії, але не так воно, либонь, виглядало для побожних людей, що дивилися з-за мурів. Подібно до примусових робіт, податкових провінцій, колісниць, це було нове й багатьма способами просто скопійоване з розвиненіших язичницьких культур середземноморського узбережжя чи долини Нілу. Чи ж не впадав Соломон у язичництво — з його чужинськими дружинами, централізованою монархією та жорстким обходженням зі старими племенами? І чи не був його Храм місцем ідолопоклонства, де вшановувалися речі? Сам Ковчег мав виглядати недоречним у своєму розкішному докльїлі. То була просто дерев'яна скриня, завдовжки чотири фути й завглибшки два фути шість дюймів, яку переносили на жердинах, що вставлялися в кільця обабіч. Усередині зберігалися Скрижалі Закону. Строга віра ізраелітів говорила, що Ковчег — це просто вмістище для Божих заповідей. Це не був предмет культу, якому слід поклонятися. Однак ізраеліти плуталися в цьому моменті, достоту як плуталися, вірячи, що Бог, хоч сам і не зображуваний, створив людину за своїм образом. Один із давніх, найперших храмів у Дані й справді мав статую Бога¹⁸⁷. Хоча Ковчег був збудований на те, щоб у ньому носити скрижалі, ізраеліти, здається, надавали Боговим словам божественної сили, себто в певному розумінні вони вірили, що божество живе в Ковчезі. Подібним же чином вони уявляли, й коли блукали по пустелі: “І бувало, коли ковчег вирушав, то Мойсей примовляв: “Устань же, о Господи, і хай розпорозаються Твої вороги, і хай повтікають твої ненависники з-перед Твого лица”. А коли він ставав, то говорив: “Вернися, о Господи, до десятигтисячок тисяч Ізраїлю!”¹⁸⁸

Соломон скористався з цієї плутанини, щоб проштовхнути свою релігійну реформу в напрямку царського абсолютизму, де б цар контролював єдине святилище, в якому можна було б дійово поклонятися Богові. У розділі 8 Першої Книги царів Соломон наголошує на тому, що Бог таки перебуває в Храмі: “Я збудував оцей храм на оселю Тобі, місце твого пробування навіки!” Але Соломон не був чистим язичником, як мало б впливати з цих слів, бо, коли б ним був, то не клопотався б тим, щоб не допустити своєї дружини-язичниці до священної території. Він розумів теологію своєї релігії, бо запитував: “Бо чи ж справді Бог сидить на землі? Ось небо та небо небес не обіймають Тебе, — що ж тоді храм той, що я збудував?” Він здійснив компроміс між своїми державними потребами й своїм розумінням ізраелітського монотеїзму, припустивши не фізичну, а символічну присутність Усемогутнього: “Щоб очі Твої були відкриті на цей храм уночі та вдень, на те місце, про яке Ти сказав: Нехай буде ймення Мое там”. У цей спосіб і пізніші покоління пристосували Храм до віри, тож сама присутність імені Бога в Свята Святих породжувала потужне божественне випромінювання, яке називали *shekhinah* та яке знищувало всякого профана, що наближався до святині.

Але на той час поняття центрального царського храму викликало осуд у багатьох ізраелітських пуристів. Вони й утворили першу з чисельних сепаратистських сект, що їх судилося породити релігії Яхве: рехавитів¹⁸⁹. Та й чимало північан обурювалося зосередженням релігії в Єрусалимі та його царському храмі, бо ж священники того храму невдовзі висунули абсолютистські вимоги, твердячи, нібито лише їхні церемонії є чинними й нібито старіші святилища та храми, висоти й вівтарі, шановані ще від патріархальних часів, — то гнізда гетеродоксії та зла. Зрештою, ці твердження перемогли й зробилися біблійною ортодоксією. Але на ту пору вони наштовхнулися на опір північан.

Ця ворожість до Соломонових релігійних новацій та його абсолютистських способів і утисків, схоже, й розвалила те об'єднане царство, яке був зібрав до купи його батько. Соломонові сила та успіхи тримали його при купі, але вже в останні роки царевого життя були помітні ознаки напруги. Ізраелітам, для яких минуле було дуже реальним, особливо осоружною була система примусових робіт, що нагадувала їм єгипетське рабство. Свобода й релігія були нероздільними в їхніх головах. Зосередивши культ у Єрусалимі, Соломон принизив такі північні святилища, як пов'язаний з Авраамом Сихем та асоційований з Яковом Бет-Ел. Не дивно, що північани щораз більше добавляли в Соломонові та його родині духовних руйнівників і світських гнобителів.

Тож коли Соломон помер у 925-926 роках до Р.Х., північани відмовили його наступникові Рехав'амові в об'єднаній коронації в Єруса-

лімі й наполягли на тому, щоб він прийшов на північ, до Сихема, й там коронувався на їхнього царя. Стали повертатися такі, як Єровоам, люди, що за Соломона були повтікали у вигнання, й почали вимагати конституційної влади, зокрема, скасування примусових робіт та високих податків: “А ти тепер полегши жорстоку роботу батька свого та тяжке його ярмо, що наклав він був на нас, і ми будемо служити тобі”¹⁹⁰. Схоже, що в Сихемі відбулася повномасштабна політична конференція, де Рехав’ам спочатку порадився зі старшими, ще батьковими, радниками й відкинув їхні примирливі рекомендації, а прийняв раду молодих лицарів: тверда рука! — й відповів північанам: “Мій батько вчинив був тяжким ваше ярмо, а я додаю до вашого ярма. Батько мій карав вас бичами, а я каратиму вас скорпіонами!”¹⁹¹

Оце вкрай хибне судження й зруйнувало об’єднане царство. Рехав’ам не мав таких військових засобів та вміння, щоб утримати його при купі силою, тож північани відкололися, повернувши собі свій власний царський дім, і в добу зростання нових імперій — Вавилонії, а за нею — Ассирії — кожне з цих невеличких царств, Іудея на півдні, Ізраїль на півночі, стало творити порізно свою судьбу.

Однак цей процес занепаду розтягся на кілька сторіч, протягом яких релігійна культура ізраелітів зазнала важливих змін. По-перше, процвітати стало саме північне царство. Там було більше людності, ніж на півдні, більше родючої землі, там ближче було до торговельних осередків того часу. Звільнившись від південського іґа, воно, хоч як це парадоксально, пішло за тим взірцем конституційного й релігійного розвитку, який був доречним на Соломонову думку й який воно було відкинуло, коли його нав’язали йому південці. Як і Дім Давида, північний Дім Омрі став централістським, наслідуючи політико-культурні моделі квітучих сусідніх держав. Сам Омрі був грізним царем, чиї подвиги знайшли жалісне відбиття в таблиці моавітянського бога Хемоша, що її, відому нині як Моавітський камінь, знайдено 1866 року: “Омрі, цар Ізраїлю... гнітив Моав багато днів, бо Хемош розгнівився на свій край. Син Омрі змінив його на троні, й він також сказав, що гнітитиме Моав”.

Омрі, як і Соломон, зміцнював свою владу вигідними шлюбами з чужинками. Свого сина Ахава він одружив із Єзавеллю, дочкою царя Сидону, проклавши в такий спосіб собі шлях до моря та морських торговельних шляхів. Подібно до Соломона, був він великим будівником. На горі в Самарії, звідки за 20 миль видніє море, він заснував і вибудував нове місто, й ми можемо навіть датувати його заснування: близько 875 року до Р.Х. Як і Соломонові царські міста, воно мало укріплений акрополь. І Ахав був великим будівником. У Самарії він звів “дім зо слонної кості”, як каже Біблія, себто палац із тронною залогою, облямованою барельєфом із слонності, а таку розкіш могли мати лише найба-

гатші царі того часу. Коли в 1931-1935 роках розкопали Самарію, то серед сміття знайшли шматки цих прикрас із слонокості. Ахав, як і його батько Омрі, був вельми удатливим царем-войовником, що правив двадцять п'ять років і двічі завдав поразки цареві Дамаску, аж поки одного разу, як розповідає Біблія, під час колісничного бою “один чоловік знехотя натягнув лука та й ударив Ізраїлевого царя між підв'язанням пояса та між панцерем”, смертельно його поранивши¹⁹².

Але Дім Омрі, світський та процвітаючий, мов Соломонів, також викликав гірке соціальне й моральне обурення. Накопичувалися великі багатства й маєтності. Росла прірва між багатими й бідними. Селяни заходили в борги, й їх експропріювали, коли вони не могли повернути боргу. Це було не в дусі Мойсеевого закону, хоча й не зовсім суперечило його букві, оскільки там наполягається лише на тому, щоб не скидати сусідового межового знаку¹⁹³. Царі виступали проти гноблення вбогих елітою, бо їм потрібні були бідняки для війська та для робочих партій, однак усі їхні заходи були немічними. Священники в Сихемі, Бет-Елі мали свою платню, були наближеними до царського дому й клопоталися лише обрядами та жертвоприносинами, а до бідування вбогих, нарікали їхні критики, їм було байдуже. За цих обставин на сцену знову вийшли пророки — висловити соціальне сумління. Подібно до Самуїла, вони підозріливо ставилися до всієї монархічної інституції, розглядаючи її як несумісну з демократичною теократією. Під час правління Дому Омрі профетична традиція несподівано підсилилася на півночі вражаючою постаттю Іллі. Прийшов він із неідентифікованого місця, що називалося Тішба й розташовувалося десь у Гілеаді, на схід від Йордану, на самому краю пустелі. Був він рехавитом — членом тієї вкрай строгої, буйної, фундаменталістської секти, “волохатим чоловіком, із оперезаними веретищем стегнами”. Як чи не всі єврейські герої, вийшов він з убогих і промовляв за них. Легенда свідчить, що він жив над Йорданом, а годували його круки¹⁹⁴. Безперечно, з вигляду він був дуже схожим на Івана Хрестителя, що жив на тисячу років пізніше. Він творив чудеса на користь бідних і найзаповзятіше діяв у часи посухи та голоду, коли страждали маси.

Але Ілля, звісно ж, як і решта строгих послідовників Яхве, виступав проти Дому Омрі не так через соціальні, як через релігійні причини. Адже Ахав занедбав культ Яхве, скотившись у дружинин культ Вала: “Бо ще не було такого, як Ахав, що запродався чинити зло в Господніх очах, що його намовила жінка його Єзавель. І він чинив дуже гидке, ідучи за ідолами”¹⁹⁵. І це ж Єзавель знов підговорила Ахава відібрати, актом деспотичної влади, виноградника в Навота, самого ж Навота пославши на смерть, що було злочином супроти всього етосу ізраелітської теократії.

Очевидним є те, що Ілля міг повести за собою маси, надто ж у часи скрути, коли довго не випадали дощі. Був він грізним народним проповідником. Розділ 18 Першої Книги царів описує драматичну сцену, коли він зібрав величезну юрбу ізраелітів на горі Кармел і кинув виклик жерцям Ваала та “пророкам Астарти”, “що їдять зо столу Єзавелі”, позаगतися у викликанні небесного вогню. Маючи на меті утвердити раз і назавжди релігію народу, він звернувся до зібрання: “Чи довго ви будете скакати на двох галузках? Якщо Господь — Бог, ідіть за Ним, а якщо Ваал — ідіть за ним!” Ваалові жерці проробили всі свої ритуали, “і кололися... мечами та ратищами, аж лилася з них кров”, але нічого не сталося. Тоді Ілля збудував свого вівтаря й приніс жертву Яхве, і враз “спав Господній огонь, та й пожег цілопалення”. І тоді всі люди “попадали на обличчя свої й говорили: “Господь, — Він Бог, Господь, — Він Бог!” Ілля зі своїм натовпом похапали язичницьких жерців, і біля потоку Кішон Ілля “порізав їх”, а після молитви, уже знов на горі Кармел, викликав “малу хмару, немов долоня людська, з моря”, й незабаром “потемніло небо від хмар, і зірвався вітер, — і пішов великий дощ”.

Попри свою тріумфальну відплату, Ілля неспроможний був сам викоренити язичництво а чи скинути Дім Омрі, хоча й передбачив його падіння. Був він самотньою, харизматичною постаттю, здатною сколихнути величезну юрбу, але не тим, хто б створив партію чи двірську фракцію. Він символізував індивідуальне сумління, ставши чи не першим таким прецедентом у єврейській історії; Бог промовляв до нього не в гromі Мойсеевої доби, а “тихим лагідним голосом”. Проклинаючи Ахавів рід за вбивство Навота, він стояв на тій засаді, що царева поведінка не повинна нічим відрізнитись од учинків приватної особи: вона має керуватися моральним принципом. Політика, мовляв, для права, а не для сили. Однак Ілля, хоч і перший профетичний лідер опозиції, політиком не був. Більшу частину свого життя він був переслідуваним утікачем. Свої останні дні він прожив у пущі. Розділ 2 Другої Книги царів розповідає, як він помазав свого наступника Єлисея (Елішу), перш ніж його підхопив вихор, і він піднявся на небеса у вогняній колісниці, залишивши спадкоємцеві свого сакрального плаща.

Проте Єлисей був виіплений з іншого тіста. Біблійна оповідь показує, як він чинив дива: коли біля Бет-Ела почали глузувати з нього “малі хлопці” (чи, можливо, грубіяни-парубійки), він викликав з лісу двох ведмедиць, які й розірвали сорок двох розбишак¹⁹⁶. До того ж, Єлисей діяв не сам. Він створив собі організацію послідовників, таку собі колегію пророків, і працював з елементами світського істеблішменту, щоб добитися тих релігійних реформ, котрих ви-

магав Ілля. Ахав зберіг, ще й розбудував Соломонові колісничні міста на півночі. Він та його наступники мали велику професійну армію, джерело як сили, так і слабкості. Серед видатних колісничних воєначальників був Єгу, син Німші, який “іде несамовито”. Єлисей уклав із Єгу релігійно-військову змову, помазав його як майбутнього царя й так започаткував один із найкривавіших на всю історію переворотів¹⁹⁷. Єгу звелів Єзавелінім євнухам викинути її з вікна палацу, “й бризнула кров її на стіну та на коні. І він топтав її”. Сімдесят Ахавових синів були обезголовлені, й голови їхні були складені “на дві купи при вході до брами”. Єгу вирізав весь Ахавів царський дім, “і всіх вельмож його, і знайомих його, і священників його, тож не позоставив йому і врятованого”. Далі він зібрав і винищив усіх жерців Ваалових. “І розбили вони Ваалового боввана, і розбили Ваалів дім, та й зробили з нього нечисте місце, і так є аж до сьогодні”¹⁹⁸.

Ця люта релігійна чистка, може, й відновила на час офіційне пошанування єдиного Яхве, але вона не розв’язала одвічного конфлікту між потребою дотримуватися релігійної ортодоксії (щоб народ тримався купи) й потребою пристосовуватися до світу (щоб існувала держава). Єгу, як і слід було сподіватися, невдовзі вже поведився геть на манір Дому Омрі. Як по правді, то всі царі Ізраїлю раніше чи пізніше поривали з релігійними пуристами. Щоб уберегти свою владу, цар, здається, мав удаватися до таких речей, яких не міг би стерпіти істинний послідовник Яхве. Ось той славетний пасаж, де Бог надихає Іллю сказати Ахавові: “Ти вбив, а тепер хочеш посісти?” — а Ахав відказує: “Ось ти знайшов мене, вороже мій!”¹⁹⁹ Проста заміна Ахавових синів іншим домом — Єгу з його синами — не розв’язувала проблеми. У трохи відмінній формі вона знов постає в Книзі Амоса з VIII сторіччя. Ця книга є сучасницею Гесіодових *Трудів і днів* у погомерівській Греції й засвідчує подібну турботу про абстрактну справедливість, хоча в Амосовому випадку ця турбота безпосередньо пов’язана з кульгом Яхве. Походив він із півдня, з Іудеї, де вирощував сикоморові дерева, а на північ, в Ізраїль, прийшов проповідувати суспільну справедливість. Він ніколи не забував зазначати, що ніякий він не природжений пророк та що не належить ні до якої колегії: просто звичайний собі трудяга, що бачить правду. Він виступав проти витончених церемоній, що їх виконували священники в північному храмі Бет-Елі, мовляв, то ж глюм, коли потоптувані ногами вбогі помирають від голоду. Через нього Бог промовляв: “Зненавидів Я, обридив ваші свята... Усунь же від Мене пісень своїх гук, і не почую Я рокоту гусел твоїх, і хай тече правосуддя, немов та вода, а справедливість — як сильний потік!”²⁰⁰ Амація, першосвященик Бет-Ела, дуже заперечував проти Амосової діяльності. Святилище, доводив він,

— це царева каплиця, частина царського двору; обов'язком священиків є підтримувати державну релігію з належним етикетом і не входить грати в політику та втручатися в економічні процеси. Він сказав Амосові: “Ясновидче, іди, утікай собі до Юдиного краю, і їж там хліб, і там пророкуй”. Цареві він доніс, що Амос, по суті, вчинив проти нього змову в царських володіннях, додавши значущо: “Не може земля змістити всіх його слів!”²⁰¹

Ця суперечка була й досі лишається важливою. Пізніші єврейські ясновидці, а по їхніх слідах і більшість християнських моральних теологів, схвалювали Амосову позицію. Талмуд стверджує: “Заповідь праведності переважає всі інші заповіді разом узяті”²⁰². Однак на талмудистах не лежала відповідальність за збереження цілості держави, усе те було в минулому, й вони могли дозволити собі розкіш морального абсолютизму. Одначе в дні Амації компроміс між світською й духовною владою мав істотне значення, якщо держава хотіла вижити взагалі. Якби пророкам із півдня дозволялося вештатися скрізь, розпалюючи класову ворожнечу в ім'я Бога, фатально ослаблене суспільство могло виявитися відданим на поталу зовнішнім ворогам, котрі стерли б із лиця землі сам культ Яхве. Саме це він і мав на увазі, коли казав, що земля не може змістити Амосових гірких слів.

Потягом IX сторіччя зростала сила Ассирії. Чорний обеліск Салманасара засвідчує, що навіть за часів Єгу Ізраїль змушений був платити данину. Якийсь час Ізраїль від ассирійців відкуплявся чи входив у коаліції з іншими невеликими державами, щоб стримувати їхній натиск. Але в 745 році до Р.Х. на ассирійський престол сів жорстокий Тіглатпаласар III і обернув свій войовничий народ на імперіалістів. Він запровадив політику масових депортацій на завойованих територіях. Його літопис за 740 рік свідчить: “Що ж до Менахема [царя Ізраїлю], то його охопив жах... він утік і дав мені срібла, барвистого вовняного вбрання, льняного одягу... я прийняв як його данину”. У 734 році він прорвався до узбережжя й пройшов понад морем аж до “Єгипетського Струмка”. Вся еліта, багаті, купці, ремісники, солдати були перевезені до Ассирії й там поселені, а на їхнє місце прийшли халдейські та арамейські племена з Вавилонії. Тоді Тіглат удерся до центру країни. Внутрішньо роздиране релігійними й соціальними чварами, північне царство, Ізраїль, було нездатне вчинити опір. У 734-733 роках Тіглат завоював Галілею та Зайордання, не зачепивши лише Самарії. Тіглат помер 727 року, але його наступник Салманасар захопив і Самарію взимку 722-721 років, а наступного року вже Саргон II довершив розгром північного царства, депортувавши всю еліту й увівши колоністів. “Я обложив і здобув Самарію, — записує Саргон у Хорсабадських анналах, — вивівши з краю 27 290 місцевих

жителів”. Друга Книга царів втворює йому скорботним відлунком: “І пішов Ізраїль на вигнання з своєї землі до Ассирії, і він там аж до цього дня... І спровадив ассирійський цар людей з Вавилону, і з Кути, і з Авви, і з Гамоту, і з Сефарваїму, й оселив по містах Самарії замість Ізраїлевих синів. І посіли вони Самарію, й осілися по містах її”²⁰³. Археологічні дані щедро підтверджують цю катастрофу. Царський квартал у Самарії був цілковито зруйнований. Мегіддо було стерте з лиця землі, а на руйновищі звели нові, ассирійського типу будівлі. Мури Хачора розвалено. Від Сихема не зосталося й сліду. Так само й від Тірци.

Так сталася перша велика масова трагедія в єврейській історії. І цієї трагедії так і не залікувало остаточне відродження. Розсіяння-холокост північного народу, Ізраїля, було безповоротним. Вирушаючи в свою останню, вимушену подорож до Ассирії, десятеро племен півночі щезли з історії, перейшовши в міф. Вони жили в подальшій єврейській легенді, а в реальності просто асимілювалися з довколишнім арамейським населенням, утративши свою віру й мову. Поширення ж арамейської на захід як загальної мови ассирійської імперії допомогло приховати їхнє зникнення. Ізраелітські селяни й ремісники лишилися в Самарії, пережившись із новопоселенцями. Розділ 17 Другої Книги царів, де записано ці сумні події, повідомляє, що вислана в Ассирію еліта все ще поклонялася Яхве, навіть пославши назад одного із священників, щоб він жив у Бет-Елі й навчав люд, що зостався без проводу. Але додає при цьому: “Та крім того кожен народ робив свого бога, і ставили їх у пагірковому місці, що робили попередні самаряни”, — а далі змальовує страхітливую картину змішаного язичництва, в яке скотилося північне царство. В Іудеї завжди з підозрою ставилися до способу, що ним північани вшановували Яхве. Цей сумнів стосовно північної ортодоксії став відбитком іще давнішого розколу ізраелітів, який стався на час їхнього прибуття до Єгипту й який так по-справжньому й не був ніколи залікований після Виходу й завоювання Ханаану. В очах Єрусалима та його священників північани були завжди з домішкою язичництва. Падіння й розсіяння північного царства, а також пошлюблення того, що лишилося, з чужинцями було використано для заперечення права самарян на первісно-ізраелітський спадок. Від цього моменту їхня претензія на належність до обраного народу й на заселення Обітованої Землі в повному праві володіння ніколи більш не визнавалася євреями.

Однак північ залишила півднєві спадок, що мав стати паростком нової стадії розвитку релігії Яхве, яка розцвіла на півдні в останні дні старого Єрусалима. Коли впала Самарія, дехто з освічених біженців зумів уникнути депортації й прибув на південь; там утікачів прийняли й поселили в Єрусалимі. Хтось із них приніс туди твору невідомого

пророка на ім'я Осія, які потім зазнали обробки від південної руки²⁰⁴. Осія пророкував і писав напередодні розгрому північного царства. Він був першим з ізраелітів, хто чітко зрозумів, що воєнно-політична поразка була неминучою карою, накладеною Богом на обраний народ за його язичництво та моральне гріхопадіння. В своєму блискуче написаному й подекуди поетичному тексті він провістив падіння Самарії. Адже Бог потрощить на друзки їхніх ідолів: “А що вітер вони засівають, то бурю пожнуть”. І застерігав вірних, що прогрішили перед Яхве: “Ви беззаконня орали, — пожали ви кривду”²⁰⁵.

Осія — загадкова постать, а його писання, в певному розумінні, належать до найнепрозоріших на всю Біблію. Тональність у нього часто темна й песимістична. Він мав силу, якій судилося стати характерною для стількох єврейських письменників, передавати вистражане й усе ж лишати непогасну іскру надії. Можливо, він був колись пияком та жонолюбом, але виправився. Ось він нарікає: “Блуд і вино та сік виноградний володіють їхнім серцем”²⁰⁶. Особливо відвортною для нього є сексуальність. Він розповідає, як Бог звелів йому оженитися на повії Гомер і мати від неї дітей, причому повія Гомер символізує й ритуальних проститутток язичницьких храмів, і саму країну Ізраїль, що відвернулася од свого істинного мужа, Яхве, щоб злягтися з Валом. Він викриває всі північні інституції, вважаючи, по суті, що північ узагалі ніколи не мала б існувати, оскільки Ізраїль та Юда-Іудея — це ж, власне, одне ціле. Політичні рішення — нікчемні, а чистка Єгу — лиха. Організоване священство — це ж скандал: “І як той розбишака чигає, так ватага священників на дорозі в Сихем — учиняють розбій, бо злочин учиняють вони”. Не кращі й колегії пророків при царських святилищах та деінде: “Нерозумний пророк цей, шалений муж духа”²⁰⁷.

Тож Ізраїль з усіма своїми інституціями був приречений і мав бути виведеним у вигнання. Але в підсумку це не мало значення. Адже Бог любив свій народ. Він карав, але й прощав: “Він ударив — і нас перев'яже”. І додає, у вражаюче пророчій фразі: “Третього дня нас поставить, — і будемо жити ми перед обличчям Його”²⁰⁸. Важило не матеріальне приготування, а зміна в людських серцях. Саме любов до Бога, відповідь на Богову любов до нас мала забезпечити спасіння Ізраїлю, дати змогу очищеному й просвітленому “залишкові” понести віру в майбутнє.

Це дивовижне послання, де вперше ізраелітський мислитель нібито провіщає релігію серця, відокремлену од конкретної держави й організованого суспільства, прийняла Іудея, що була нажахана падінням північного сусіди й боялася подібної долі. Іудея була бідніша за північ, більш сільська, не настільки домінована політикою військової сили й ближча до коренів культу Яхве, хоч і біблійна оповідь, і здійснені в

1961-1967 роках розкопки Єрусалима подають свідчення сповзання назад, у язичництво. Прості люди краю, *am ha-arez*, були там у пошані. Вперше вони вийшли на історичну арену 840 року до Р.Х., коли скинули деспотичну царицю-вдову Аталію, що захопила престол і запровадила поклоніння Ваалові в храмі. Друга Книга царів стверджує, що під час подальшої конституційної реставрації було воскресене поняття теократичної демократії. Адже недарма саме священик Єгояда став на чолі народного повстання, і то ж він наполіг, щоб народ був визнаний за політичну й конституційну силу: “І склав Єгояда заповіта між Господом та між царем і народом, щоб був народом Господнім, і між царем та між народом”²⁰⁹. У жодній іншій тогочасній країні Близького Сходу, чи й навіть у Греції набагато пізніше, не могла бути складена подібна угода. Навіть більше: коли тїнь імперіалізму впала й на Іудею, народові було надане особливе право обирати царя, якщо престолонаступництво викликати сумніви.

Коли впав Ізраїль, Єзекія, цар Іудеї, професійне військо якої було вбоге, дуже поступаючись давній колісничній армії півночі, скористався підтримкою народу в справі кращого укріплення Єрусалима й збудував новий мур на західному кряжі: він “підбадьорився, і збудував увесь виломаний мур, і поставив на нього башту, а поза тим муром — інший мур”. А ще, готуючись до асирійської облоги, він пробив Сілоамський тунель, яким води Гіхону плинули у видовбаний у камені басейн; надмір же води скидався ринвою в струмок Кедрон. Місто могло користуватися цим великим басейном, а обложники про це й не здогадувались. Це також описано в Біблії²¹⁰ й разюче підтвердилося, коли тунель дослідили в 1867-1870 роках. На мурах знайшли тогочасний напис, що гебрейською мовою звіщав про закінчення цих робіт:

Ось розповідь про те, як пробрили тунель: коли [каменярі підняли] свої кайла, б'ючи один одному назустріч, і коли три лікті [ще лишалось] пробити, [почувся] голос чоловіка, що гукав товариша, бо в скелі було по тріщині з правого й лівого [боку]. І в день пробиття каменярі вдарили один одному назустріч — кайлом у кайло. І вода ринула із джерела в копанку, дванадцять сотень ліктів²¹¹.

Єрусалим і справді витримав люту облогу асирійського царя Сеннахеріба в 701 році до Р.Х. Порятунком принесли не так нові стіни й резервуар води, як раптовий спалах принесеної мишами бубонної чуми, що вразила асирійський табір, на що згодом посилався й грецький історик Геродот. А в Другій Книзі царів це розглядається як чудо: “І сталося тієї ночі, і вийшов Ангел Господній, і забив в асирійському таборі сто й вісімдесят і п'ять тисяч. І повставали вони рано вранці, аж ось — усі трупи!”²¹² Правителі Іудеї шукали ще безпе-

ки в різних альянсах із малими сусідніми державами й навіть із величезним слабким Єгиптом, “поламанною очеретиною”, на яку, глузували асирійці, “коли хто опирається... то вона входить у долоню йому й продірявлює її”²¹³.

Однак і правителі, й народ Іудеї почали пов’язувати свою найвищу політичну та воєнну судьбу зі своєю поточною теологією й моральною поведінкою. Здається, поширилося таке поняття, що народ може бути врятований тільки вірою й працею. Але сам концепт релігійного розв’язання національної проблеми виживання — ідея, протилежна тій, що спонукала Ізраїль прийняти царську владу в час вторгнення филистимлян, — штовхала Іудею в двох різних напрямках. Як найкраще задобрити Яхве? Священики Єрусалимського храму доводили, що цього можна досягти тільки зруйнуванням, раз і назавжди, непевної культової практики старих висот і провінційних храмів, зосередивши культ лише в Єрусалимі, де можна було підтримувати ортодоксію у всій її чистоті. Цей процес прискорився в 622 році до Р.Х., коли першосвященик Хілкія під час ремонту Храму знайшов книгу древніх текстів — чи то першотекст П’ятикнижжя, чи то Повторення Закону, де подається заповіт між Богом та Ізраїлем, а наприкінці йдуть страхітливі прокляття розділу 28. Це відкриття породило паніку, бо цим начебто підтверджувалися пророчі застороги Осії й натякалося на те, що лиха доля півночі ось-ось спіткає й південь. Цар Йосія “роздер свої вбрання” й звелів провести всезагальну реформу культу. Всі кумири були побиті, “пагірки” позакривані, язичницькі, гетеродоксальні та еретичні священики замордовані, а кульмінацією цієї фундаменталістської реформи стало таке урочисте всенародне святкування Пасхи, якого доти ще не було в Єрусалимі²¹⁴. Тож, завдяки дивному парадоксу, це повернення до коренів релігійного минулого народу відбулося саме завдяки Єрусалимському храмові, запровадженому як майже язичницьке нововведення Соломоном. Різко зростає роль священиків Храму, а сам він став загальнонародним чи, принаймні, офіційним суддею всякої релігійної істини.

Але в цей доленосний період окреслилася й друга, неофіційна лінія думки. Вона вказувала на спасіння в зовсім іншому напрямку, й, зрештою, саме той напрямок і виявився істинним. Осія писав про силу любові й закликав до зміни в людських серцях. А один південець, молодший сучасник Осії, розвинув його ідеї далі. Ісайї випало жити в той час, коли північне царство було приречене на загибель. На відміну од інших героїчних постатей Біблії, народився він не вбогим: згідно з переказом Вавилонського Талмуду, Ісайя доводився небожем Амації, цареві Іудеї²¹⁵. Але ідеї його були популістські чи то демократичні. Він не вірив ні в армії, ні в мури, ні в царів, ні у величні храми.

Його творчість позначає той момент, коли ізраелітська релігія почала спіритуалізуватися, рухатися від конкретного розташування в часі й просторі до універсалістського плану. Ділиться вона на дві частини: розділи 1-39 описують життя й пророкування Ісайї в період 740-700 років до Р.Х., а розділи 44-66 другої частини датуються набагато пізнішим часом, й історичний зв'язок між ними неясний, хоча розвиток ідей досить логічний.

Ісайя був не тільки найвидатнішим із пророків, а й незрівнянним серед усіх авторів Старого Заповіту. Очевидно, він був чудовим проповідником, але, ймовірно, він записував свої слова. Безперечно, його твори вилилися в письмо досить давно й стали одними з найпопулярніших серед усіх священних писань: поміж текстів, знайдених у Кумрані після Другої світової війни, був і шкіряний сувій завдовжки 23 фути, а на ньому записаний весь Ісайя, в п'ятдесяти колонках гебрійського письма, — найкраще збережений і найдовший із наявних у нас стародавній рукопис Біблії²¹⁶. Давні євреї любили його іскрометну прозу з її блискучими образами, багато з яких відтоді перейшло до літератури всіх цивілізованих народів. Але важливішою за мову була думка: Ісайя підштовхував людство до нових моральних відкриттів.

У Ісайї переплітаються всі теми. Подібно до Осії, він має за обов'язок застерегти від катастрофи. “Стороже, яка пора ночі? — питає він. — Стороже, яка пора ночі?” Дурні люди на те не зважають, вони знай примовляють: “Будем їсти та пити, бо взавтра помremo!” Або ж покладаються на укріплення та спілки. Хоча натомість мали б послухатися Божої заповіді: “Впорядкуй свій дім”. Це означає моральну зміну серця, внутрішню перебудову як для окремих осіб, так і для громади. Метою має бути суспільна справедливість. Люди повинні перестати ганятися за багатством як за головною метою життя: “Торе тим, що долучують дома до дому, а поле до поля приточують, аж місця бракує для інших”. Бог не потерпить гноблення слабких. Він вимагає: “Що це сталося вам, що народ Мій ви гнобите та утискаєте вбогих? Так говорить Господь, Бог Саваот”²¹⁷.

Друга Ісайїна тема — це каяття. Якщо серце змінилось на краще, Бог щоразу прощає. “Прийдіть, і будемо правуватися, — говорить Господь: коли ваші гріхи будуть як кармазин, — стануть білі, мов сніг”. Чого Бог хоче від людини, так це визнання його святості, взаємобміну нею: “Свят, свят, свят Господь Саваот, уся земля повна слави Його!” А Ісайя уявляє, як ангели доторкаються до людських уст розжевленим вугіллям, випікаючи гріх. Коли ж грішна людина змінює своє серце, перестаючи шукати багатства й влади, прагнучи лише святості, Ісайя вводить свою третю тему: ідею про вік миру, коли люди “мечі свої перекують... на лемеші, а списи свої — на серпи. Не

підійме меча народ проти народу, і більше не будуть навчатись війни!" У цей вік миру "звеселиться пустиня та пуща, і радітиме степ, і зацвіте, мов троянда"²¹⁸.

Однак Ісайя не просто проповідує нову систему етики. Походячи з історично свідомого народу, він бачить, як воля Бога, причина й наслідок, гріх і спокута йдуть одне за одним у певному лінійному порядку. Він подає своє видіння майбутнього, й воно, це видіння, населене виразними персонажами. У цей момент він вводить свою четверту тему: ідею не просто колективного відвернення од гріха, а особливої постаті спасителя: "Ось Діва в утробі зачне, і Сина породить, і назвеш ім'я Йому: Еммануїл". Це незвичайне дитя діятиме в той вік миру: "І замешкає вовк із вівцею, і буде лежати пантера з козлям, і будуть разом телятко й левчук, та теля відгодоване, а дитина мала їх водитиме!" Однак те дитя буде й великим правителем: "Бо Дитя народилося нам, даний нам Син, і влада на раменах Його, і кликнуть ім'я Йому: Дивний Порадник, Бог сильний, Отець вічності, Князь миру"²¹⁹.

Ісайя не лише писав, а й проповідував у Храмі. Однак говорив він не про релігію офіційного культу, про нескінченні жертвоприносини й священницькі церемонії, а про таку собі етичну релігію серця, спілкуючись із народом через голови жерців. Сильна талмудична традиція твердить, нібито його забито за царювання ідолопоклонника Манасії, хоча й ортодоксальному священству, Храмовому офіціозу, він також не був любий. Тема мучеництва дедалі наполегливіше пробивалася в писання ізраелітів. У другій частині Книги Ісайї постає новий герой, начебто пов'язаний із постаттю спасителя в частині першій — Стражденний Слуга, що бере на себе гріхи всієї громади й, приносячи себе в жертву, очищає її, а ще персоніфікує й спрямовує до звитяжного вивершення місію народу²²⁰. Стражденний Слуга є відлунком голосу й долі самого Ісайї, й дві частини книги мають єдність, хоча писане компонування їх розділяють щонайменше два сторіччя. А загалом Книга Ісайї знаменує собою значну зрілість релігії Яхве. Тепер її мета — справедливість і суд: суд над народами й суд над індивідуальними душами. Особливо в другій частині Книги Ісайї наголошується на індивідові як носієві віри, поза претензіями племені, народу, держави. Не просто сам лише Ілля, а й кожен із нас і всі ми маємо отой "тихий лагідний голос" сумління. Все це — частина відкриття індивіда, гігантський крок уперед у людському самопізнанні. Незабаром греки почнуть просуватися в тому самому напрямку, однак ізраеліти, чи, як ми невдовзі називатимемо їх, євреї, були тут першовідкривачами.

До того ж, ізраеліти, на відміну од греків, отримавши натхнення від Ісайї, рухалися до чистого монотеїзму. Є чимало пасажів у давніших частинах Біблії, де Яхве розглядається не стільки як єдиний

Бог, скільки як наймогутніший із богів, котрий може діяти й на територіях інших божеств²²¹. А в другій частині Книги Ісайї існування інших богів заперечується, й то не просто на практиці, а в ідеологічній теорії: “Я перший, і Я останній, і Бога нема, окрім Мене!”²²² Відтепер чітко проголошується, що Бог є всезагальний, всюдисущий і всемогутній. Бог — це спонукальна сила, до всього, єдина, впродовж усієї історії, спонукальна сила. Він створив усесвіт, він його спрямовує й він же дасть йому кінець. Ізраїль є частиною його задуми, але, виходить, так само й кожен інший народ. Тож якщо нападуть асирійці, вони вчинять це за його повелінням; і коли вавилоняни поженуть народ у вигнання — це також буде Божа воля. Пустельна релігія Мойсея почала дозрівати до рівня витонченої світової віри, до якої все людство може звертатися в пошуках відповідей на свої запитання²²³.

Ми можемо не сумніватися, що послання Ісайї проникло у свідомість народу ще до падіння Єрусалима. Одначе в останні десятиріччя перед катастрофою до його потужного голосу приєднався ще один, не такий поетичний, але живий і не менш проникливий. Про Єремію ми знаємо більше, ніж про будь-якого іншого “дополонного” письменника, тому що він надиктував свої проповіді й автобіографію Барухові, своєму учню²²⁴. Життя Єремії тісно переплелось з трагічною історією його країни. Був він веніамінітом із родини священика, із села, що лежало на північний схід від Єрусалима. Проповідувати він почав 627 року, в дусі Осії й трохи — Ісайї. Народ він бачив таким, що, плачевно грішний, поспішає до своєї лихого долі: “А серце в народа цього неслухняне та непокірне”. У нього не було часу, як в Осії, займатися Церквою — чи то священиками, писарями, “мудрецами”, чи то храмовими пророками: “Пророки віщують неправду, при помочі їхній панують священики, і народ мій оце так кохає! І що зробите ви, як кінець тому прийде?”²²⁵ Здійснену за Йосії велику релігійну реформу на користь Храму Єремія розглядав як суцільний промах, і невдовзі після смерті царя, в 609 році до Р.Х., він прийшов до Храму й виголосив шалену проповідь, в якій усе так і сказав. Унаслідок цього його мало не вбили й заборонили підходити близько до Храмового кварталу. Рідне село, ба навіть родина відвернулись од нього. Він не зміг чи й не захотів одружитися. В своїй ізоляції, в самотині, Єремія виявляє в своїх писаннях ознаки того, що ми б назвали паранойєю. “Проклятий той день, коли я народився”, — пише він. І знов: “Чому біль мій став вічний, а рана моя невигойна?” Він відчував, що зусібч його оточували вороги, які “на мене вимишляли затії”, та що “я був, мов лагідна вівця, що провадять її на заколення”²²⁶. Ці слова були не без правди: Єремії не тільки заборонили проповідувати, а й спалювали його твори.

Цю непопулярність можна зрозуміти. Адже в той час, коли “північний ворог”, Навуходоносор зі своїм військом, ставав дедалі більшою загрозою й усі в царстві силкувалися знайти якийсь вихід із біди, Єремія начебто проповідував поразництво. Він казав, що народ та його правителі самі, своєю гріховністю, накликали на себе небезпеку. Ворог виступав просто знаряддям Божого гніву, тож мав перемогти. Це виглядало чорним фаталізмом, звідки й поняття “єреміади”. Але його сучасники пустили повз увагу другу частину його послання — підстави для надії. Адже Єремія стверджував, буцім знищення царства не мало значення. Ізраїль усе одно лишався обранцем Господа. Дану йому Богом місію він міг виконати і у вигнанні, і в розсіянні — незгірш, ніж у межах своєї невеличкої народо-держави. Зв'язок Ізраїля з Господом переживе поразку, тому що зв'язок цей непорушний, а отже, й нерозривний. Єремія не проповідував відчаю — навпаки: він готував своїх одноплемінців-ізраелітів до зустрічі з відчаєм і до поборення його. Він намагався навчити їх, як стати євреями: скоритися переможній потузі й пристосуватися до неї, якнайкраще використати протистояння й виплекати в серцях непройдешню певність у справедливості Божій.

Урок цей був необхідний, бо вже виднів кінець Першої держави. За три роки до того, як Єремія прочитав свою проповідь у Храмі, асирійська імперія зненацька розпалася, й нова державна потуга — Вавилон — посіла залишену Ассирією пустку. У 605 році до Р.Х. Вавилон виграв вирішальну битву при Кархеміші, розбивши армію Єгипту, “зламаної очеретини”. Єрусалим упав у 597 до Р.Х., про що свідчить Вавилонська хроніка, яка нині зберігається в Британському музеї: “У сьомому році, місяця кіслева, [Навуходоносор] зібрав свої війська й, пішовши у країну Хатті, обложив місто Іудеї, й другого дня місяця адара взяв місто й полонив царя. Там він призначив свого власного правителя, одержав щедру данину й відіслав [їх] до Вавилону”. Це дає нам точну дату: 16 березня. Друга Книга царів додає, що Єгоякіма, царя Іудеї, забрано до Вавилону: “І повиводив він увесь Єрусалим, і всіх князів, і всіх лицарів військових, — десять тисяч пішло до неволі, — і всіх теслів та ковалів”; нікого не лишилося, окрім “нужденного народу Краю”. Золоті посудини Храму були “порізані на шматки” й так само вивезені²²⁷.

Та це ще не був кінець злигодням Іудеї. За Седекії, призначеного вавилонянами ізраелітського правителя, що склав їм присягу, місто повстало й знов було обложене. 1935 року археолог Дж.Л.Старкі розкопував браму Лахіша й знайшов черепки з написами, відомими нині як Лахішські листи. Датуються вони осінню 589 року до Р.Х., є донесеннями дозору до лахішського штабіста й охоплюють останню фазу Єрусалимової волі. В одному листі є посилання на “пророка”, чи не на

самого Єремію. В іншому стверджується, що Єрусалим, Лахіш та Ацєка — єдині анклави, які лишилися в руках ізраелітів. У 587-586 роках до Р.Х. був пробитий вилам у єрусалимських мурах, і голодне місто здалося. В жажливій сцені дітей Седекії зарізано на його очах, а коли він став свідком цього страхітливого видовища, йому самому викололи очі — звичайна кара васалові, що порушив свою клятву. Храм зруйнували, розбили стіни, понищили великі міські будинки, а старе місто Мілло, засноване ще до Давидового завоювання, спустили в яр²²⁸.

Була, втім, одна істотна відмінність між вавилонським завоюванням Іудеї та асирійським нашествиям на північ. Вавилоняни поводитися куди милосердніше. Вони не колонізували. Ніяких чужих племен не нагнали зі сходу, щоб ті покривали Обітовану Землю язичницькими святилищами. Вбогі, *am ha-arez*, були залишені без проводирів, але могли якось сповідувати свою віру. До того ж, вєніаминіти, які нібито здалися в 588 році до Р.Х., не були вислані, а їхні міста Гів'он, Міцпа й Бет-Ел не були зачеплені. І все ж сталося велике розсіяння народу. Було й вигнання, адже чимало повтікало на північ, у Самарію, а хто — в Едом чи Моав. Декотрі подалися до Єгипту. Серед цих останніх опинився й сам Єремія. В останні дні Єрусалима він поводився з великою впертістю й хоробрістю, наполягаючи, що опір безглуздий та що Навуходоносор — то рука Господа, послана покарати Іудею за її гріхи. Його посадили під арешт. Після падіння міста він волів залишитися там і розділити долю вбогих, але гурт громадян потяг його з собою далеко, аж за єгипетський кордон, де він і далі, будиши вже у вельми похилому віці, таврував гріхи, що призвели до помсти Господньої, та вкладав свою віру в ту “решту”, “невелике число”, яке мало пересвідчитися в історичному підтвердженні правоти його слів. Там і стих його голос — першого єврея²²⁹.

ПРИМІТКИ

¹ Опис і план гробниць див. у виданні: L.H.Vincent *et al.*, *Hebron: Le Haram El-Khalil. Sepulture des Patriarches* (Paris 1923); *Encyclopaedia Judaica*, xi 671.

² G.L.Strange, *Palestine Under the Moslems* (London 1890), 309 ff.

³ E.Sarna, *Understanding Genesis* (London 1967), 168 ff.

⁴ Herbert Han, updated by H.D.Hummel, *The Old Testament in Modern Research* (London 1970); R.Grant, *A Short History of the Interpretation of the Bible* (New York 1963).

⁵ Англійський переклад: *Prolegomena to the History of Ancient Israel*, Edinburgh 1885; New York 1957.

⁶ M.Noth, *The History of Israel* (2nd edn, London 1960); A.Alt, *Essays on Old Testament History and Religion* (New York 1968).

⁷ G.Mendenhall and M.Greenberg, "Method in the Study of Early Hebrew History", in J.Ph.Hyatt (ed.), *The Bible in Modern Scholarship* (Nashville, New York 1964), 15-43.

⁸ See W.F.Allbright, *Archaeology and the Religion of Israel* (3rd edn, Baltimore 1953) and *Yabweh and the Gods of Canaan* (London 1968); Kathleen Kenyon, *Archaeology in the Holy Land* (4th edn, London 1979) and *The Bible and Recent Archaeology* (London 1978).

⁹ Повторення Закону 4:19.

¹⁰ R.D.Barnett, *Illustrations of Old Testament History* (London 1966), ch. 1, "The Babylonian Legend of the Flood".

¹¹ Буття 11:31.

¹² L.Woolley et al, *Ur Excavations* (British Museum, London, 1954); L.Woolley, *The Sumerians* (London 1954).

¹³ M.E.L.Mallowan, "Noah's Flood Reconsidered", *Iraq* 26 (1964).

¹⁴ W.G.Lambert and A.R.Millard, *Atrabasis: The Babylonian Story of the Flood* (London 1970); E.Sollberger, *The Babylonian Legend of the Flood* (3rd edn, London 1971).

¹⁵ *Cambridge Ancient History*, I i (3rd edn 1970), 353 ff.

¹⁶ Буття 9:18.

¹⁷ *Encyclopaedia Judaica*, v 330; Michael Grant, *A History of Ancient Israel* (London 1984), 32.

¹⁸ Резюме цих підрахунків див. у виданні: R.K.Harrison, *Introduction to the New Testament* (London 1970).

¹⁹ Див.: Kenyon, *Archaeology of the Holy Land* (London 1960), де порівнюються гроб-

ниці віку Середньої бронзи побіля Єрихона й печера Махпела, а також Nelson Glueck, "The Age of Abraham in the Negev", *Biblical Archaeologist* 18 (1955).

²⁰ A.Parrot, *Mari, une ville perdue* (Paris 1935).

²¹ D.H.Gordon, "Biblical Customs and the Nuzi Tablets", *Biblical Archaeologist* 3 (1940).

²² P.Matthiae, "Ebla à l'Époque d'Akkad", *Académie des inscriptions et belles-lettres, compte-rendu* (Paris 1976).

²³ A.Malamat, "King Lists of the Old Babylonian Period and Biblical Genealogies", *Journal of the American Oriental Society* 88 (1968); "Northern Canaan and the Mari Texts", in J.A.Sanders (ed.), *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century* (Garden City, NY 1970), 167-77; and "Mari", *Biblical Archaeologist*, 34 (1971).

²⁴ Буття 25:29-34.

²⁵ Quoted in R.K.Harrison, *Introduction to the Old Testament* (London 1970).

²⁶ C.H.Gordon, "Abraham of Ur", in D.Winton Thomas (ed.), *Hebrew and Semitic Studies Presented to G.R.Driver* (Oxford 1962), 77-84; E.A.Speiser, *Genesis, Anchor Bible* (Garden City, NY 1964). See also M.Grunberg, "Another Look at Rachel's Theft of the Terraphin", *Journal of Biblical Literature* 81 (1962).

²⁷ Kenyon, *The Bible and Recent Archaeology*, 7-24.

²⁸ J.-R.Kupper, *Les Nomades de Mesopotamie au temps des rois de Mari* (Paris 1957); I.J.Gelb, "The Early History of the West Semitic Peoples", *Journal of Cuneiform Studies*, 15 (1961).

²⁹ E.A.Speiser, "The Biblical Idea of History in its Common Near Eastern Setting", in Judah Goldin (ed.), *The Jewish Experience* (Yale 1976).

³⁰ Буття 26:16.

³¹ Буття 16:12.

³² J.L.Myers, *The Linguistic and Literary Form of the Book of Ruth* (London 1955); Albright, *Yabweh and the Gods of Canaan*, 1-25; S.Daiches, *The Song of Deborah* (London 1926).

³³ S.W. Baron, *Social and Religious History of the Jews* (2nd edn, New York 1952), i I 44. Grant, *A History of Ancient Israel*, 32 ff.

³⁴ Єрошуа 24:2.

³⁵ Ісайя 29:22.

³⁶ Speiser, *op. cit.*

³⁷ G.E. Wright, "How Did Early Israel Differ from Her Neighbours?", *Biblical Archaeology* 6 (1943); Baron, *op. cit.*, i I 48.

³⁸ Буття 22:2 говорить: "свого сина, свого одинака... Ісака", маючи на увазі, звісно, сина від Сарі.

³⁹ *Encyclopaedia Judaica*, ii 480-6; Philo, *De Abrahamo*, 177-99, 200-7; Maimonides, *Guide of the Perplexed*, 3:24; Nahmanides, *Works*, ed. C.B. Chavel (London 1959), i 125-6.

⁴⁰ *Fear and Trembling* (trans.), Penguin Classics (Harmondsworth 1985).

⁴¹ Ernst Simon in *Conservative Judaism* 12 (Spring 1958).

⁴² Буття 22:14.

⁴³ *Там-таки*, 22:18.

⁴⁴ Ця тема блискуче тлумачиться у виданні: Dan Jacobson, *The Story of the Stories: The Chosen People and its God* (London 1982).

⁴⁵ Abot 6:10 (baraita, Kinyan Torah); quoted in Samuel Belkin, *In His Image: The Jewish Philosophy of Man as Expressed in the Rabbinical Tradition* (London 1961).

⁴⁶ Мідраш Тегіліім 24:3.

⁴⁷ Левит 25:23; I Хроніки 29:15; Псалми 39:13.

⁴⁸ Буття 18:21.

⁴⁹ Буття 17:8.

⁵⁰ W.D. Davies, *The Territorial Dimensions of Judaism* (Berkeley 1982), 9-17.

⁵¹ Gerhard von Rad, *The Problem of the*

Hexateuch and Other Essays (trans., Edinburgh 1966); J.A. Sanders, *Torah and Canon* (Philadelphia 1972).

⁵² Буття 32:28; 35:10.

⁵³ Буття 37:1.

⁵⁴ Буття 29:30; 35:16-18; 48:5-6.

⁵⁵ Буття 25:13-16; 22:20-4; 10:16-30; 36:10-13.

⁵⁶ W.F. Allbright, "The Song of Deborah in the Light of Archaeology", *Bulletin of the American School of Oriental Research*, 62 (1936); H.M. Orlinsky, "The Tribal System of Israel and Related Groups in the Period of Judges", *Oriens Antiquus*, 1 (1962).

⁵⁷ O. Eissfeld in *Cambridge Ancient History*, II ii ch. xxxiv, "The Hebrew Kingdom", 537 ff.

⁵⁸ Буття 14:18-20; 17:1; 21:33.

⁵⁹ Щодо Сихема див.: W. Harrelson, B.W. Anderson and G.E. Wright, "Shechem, 'Navel of the Land'", in *Biblical Archaeologist*, 20 (1957).

⁶⁰ Буття 48:22.

⁶¹ Єрошуа 8:30-5.

⁶² *Cambridge Ancient History*, II ii 314-17.

⁶³ Baron, *op. cit.*, i I 22.

⁶⁴ Буття 41:39.

⁶⁵ *Encyclopaedia Judaica*, x 205.

⁶⁶ Вихід 1:11.

⁶⁷ *Cambridge Ancient History*, II ii 321-2.

⁶⁸ H.H. Ben Sasson (ed.), *A History of the Jewish People* (trans., Harvard 1976), 42 ff.

⁶⁹ I Царі 6:1, посилення на те, що "сталося, року чотирисотого й вісімдесятого по виході Ізраїлевих синів з єгипетського краю, четвертого року Соломонового царювання над Ізраїлем..." Соломонове правління є першим точно датованим в історії Ізраїлю царюванням.

⁷⁰ В. Couroyer, "La résidence Ramesside du Delta et la Rames Biblique", *Revue biblique* 53 (1946).

⁷¹ Ben Sasson, *op. cit.*, 44; *Cambridge Ancient History*, II ii 322-3.

⁷² Повторення Закону 4:32, 34; Вихід 19:4-6.

⁷³ Вихід 4:10 і далі.

⁷⁴ Вихід 18:14-24.

⁷⁵ Sifra 45d; *Encyclopaedia Judaica*, xii 568.

⁷⁶ Євсевій (помер бл. 359 по Р.Х.) підсумував чимало з цієї традиції в своєму *Præparatio Evangelica*, 9: 26-7 тощо.

⁷⁷ Josephus, *Contra Apion*, 2:154.

⁷⁸ Philo, *Questiones et Solutiones in Gesesin*, 4:152; *De Providentia*, 111.

⁷⁹ Numenius, *Fragments* (ed. E.A. Leemans, 1937), 19, 32.

⁸⁰ Reproduced in Josephus, *Contra Apion*, 1:228 ff; Theodore Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme* (Paris 1895).

⁸¹ Marx to Engels, 10 May 1861; 30 July 1862; *Marx-Engels Works*, vol. XXX, 165, 259.

⁸² *Moses and Monotheism* (London 1939).

⁸³ Вихід 1:9-10.

⁸⁴ C.J.Gadd, *Ideas of Divine Rule in the Ancient Near East* (London 1948).

⁸⁵ Speiser, *op. cit.*

⁸⁶ Enid B. Mellor (ed.), *The Making of the Old Testament* (Cambridge 1972).

⁸⁷ Приклади кодексів див. у виданні: James B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (3rd edn, Princeton 1969).

⁸⁸ Moshe Greenberg, "Some Postulates of Biblical Criminal Law", in Goldin, *op. cit.*

⁸⁹ Повторення Закону 22:22-3; Левити 20:10.

⁹⁰ Вихід 21:22 і далі.

⁹¹ Вихід 21:29; див.: A.van Selms, "The Goring Ox in Babylonian and Biblical Law", *Archiv Orientali* 18 (1950).

⁹² Повторення Закону 24:16; 5:9; Вихід 20:5. Є, однак, у біблійних оповідях приклади застосування закону про відплату, наприклад, випадок Саулових синів. Єгошуа 7, II Самуїл 21.

⁹³ Повторення Закону 25:3; E.A.Hoebel: *The Law of Primitive Man* (Harvard 1954); G.R.Driver and J.C.Miles, *The Babylonian Laws*, 2 vols (Oxford 1952); W.Kornfeld, "L'Adultère dans l'orient antique", *Revue biblique* 57 (1950).

⁹⁴ J.J.Stamm and M.E.Andrew, *The Ten Commandments in Recent Research* (New York 1967).

⁹⁵ Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 35.

⁹⁶ G.Mendenhall, *Biblical Archaeology* 17 (1954).

⁹⁷ Викладені в зручній формі, з посиланнями на біблійний текст, у: *Encyclopaedia Judaica*, v 763-82.

⁹⁸ Вихід 21:1 до 22:16; O.Eissfeldt in *Cambridge Ancient History*, II ii ch. xxxiv, 563: see J.P.M.Smith, *The Origin and History of Hebrew Law* (Chicago 1960).

⁹⁹ A. van Selms, *Marriage and Family Life in Ugaritic Literature* (New York 1954).

¹⁰⁰ D.R.Mace, *Hebrew Marriage* (New York 1953).

¹⁰¹ Roland de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (trans., New York 1961), 46-7.

¹⁰² J.M.Sasson, "Circumcision in the Ancient Near East", *Journal of Biblical Literature*, 85 (1966).

¹⁰³ Вихід 4:25; Єгошуа 5:2-3.

- ¹⁰⁴ Baron, *op. cit.*, i I 6-7.
- ¹⁰⁵ Єзекіїль 20:12.
- ¹⁰⁶ Левит 17:14; Буття 9:4; Буття 38:24. Див.: I.M.Price, "Swine in Old Testament Taboos", *Journal of Biblical Literature* 44 (1925).
- ¹⁰⁷ I Царі 22:11.
- ¹⁰⁸ II Царі 2:23.
- ¹⁰⁹ A.H.Godbey, "Incense and Poison Ordeals in the Ancient Orient", *American Journal of Semitic Languages*, 46 (1929-30).
- ¹¹⁰ Приклади й посилання див. у виданні: George Fohrer, *History of Israelite Religion* (trans., London 1973), 233.
- ¹¹¹ Von Rad, *op. cit.*, "Some Aspects of the Old Testament World View".
- ¹¹² Вихід 34:13-16.
- ¹¹³ Такої думки дотримувався мудрець-мішраїст Симеон бен Ассай; Sifra on Leviticus 19:18.
- ¹¹⁴ *Contra Apionem* (Loeb Classics 10951), ii 165.
- ¹¹⁵ Berakot 2, 2.
- ¹¹⁶ *De Specialibus legibus* (Loeb Classics 1950), iv 237.
- ¹¹⁷ Belkin, *op. cit.*, 15-18.
- ¹¹⁸ I Коринтяни 1:19-20.
- ¹¹⁹ Дискусію про місце гори Синай див. у виданні: *Cambridge Ancient History*, II ii 324 ff.
- ¹²⁰ Baron, *op. cit.*, i I 48-9.
- ¹²¹ *Ibid.*, i I 23.
- ¹²² Поп.: W.F.Allbright, "Exploring in Sinai with the University of California Expedition", *Bulletin of the American School of Oriental Research*, 109 (1948).
- ¹²³ *Cambridge Ancient History*, II ii 327.
- ¹²⁴ Вихід 17:8-13.
- ¹²⁵ Числа 27:15-21; Повторення Закону 34:9.
- ¹²⁶ Єгошуа 6:16-20.
- ¹²⁷ Єгошуа 6:21, 26; Kathleen Kenyon, *Digging Up Jericho* (London 1957).
- ¹²⁸ Єгошуа 9:27.
- ¹²⁹ James B. Pritchard, *Gibeon, Where the Sun Stood Still: The Discovery of a Biblical City* (Princeton 1962).
- ¹³⁰ Єгошуа 10:9-13.
- ¹³¹ Єгошуа 11:4-11.
- ¹³² Yigael Yadin, *Hazor: The Rediscovery of a Great City of the Bible* (London 1975).
- ¹³³ Єгошуа 24:13.
- ¹³⁴ W.F.Allbright, *From the Stone Age to Christianity* (Baltimore 1946), 194, 212, and *Archaeology and the Religion of Israel* (3rd edn, Baltimore 1953), 3, 102
- ¹³⁵ Baron, *op. cit.*, II 55.
- ¹³⁶ Судді 4:8.
- ¹³⁷ Судді 3:15-30.
- ¹³⁸ Судді 4:17-21.
- ¹³⁹ Судді 11:1-3.
- ¹⁴⁰ Судді 11:37.
- ¹⁴¹ Судді 16:28.
- ¹⁴² Див.: A. van Selms in *Journal of Near Eastern Studies*, 9 (1950).
- ¹⁴³ Судді 12:5-6.
- ¹⁴⁴ I Самуїл 21:13-14.
- ¹⁴⁵ II Самуїл 23:20-1.
- ¹⁴⁶ Судді 9.

¹⁴⁷ Єрошша 24:8; Судді 11:17 і далі; II Самуїл 7:23; Числа 33:50 і далі.

¹⁴⁸ Повторення Закону 9:4 й далі; див. також 18:9-14, 29:22 і далі, а також Псалми 44:3.

¹⁴⁹ T.Dothan, "Archaeological Reflections on the Philistine Problem", *Antiquity and Survival* 2, 2/3 (1957).

¹⁵⁰ J.A.Montgomery, "Archival Data in the Book of Kings", *Journal of Biblical Literature*, 53 (1934).

¹⁵¹ I Самуїл 10:5.

¹⁵² II Царі 3:15.

¹⁵³ Ісайя 28:7.

¹⁵⁴ I Самуїл 2:19.

¹⁵⁵ I Самуїл 15:22.

¹⁵⁶ Grant, *History of Ancient Israel*, 118.

¹⁵⁷ I Самуїл 7:16-17.

¹⁵⁸ I Самуїл 10:17; 12:1-25.

¹⁵⁹ I Самуїл 10:25.

¹⁶⁰ S.Mowinkel, "General Oriental and Specific Israelite Elements in the Israelite Conception of the Sacral Kingdom", *Numen*, iv (1959).

¹⁶¹ I Самуїл 8:22.

¹⁶² I Самуїл 15:3.

¹⁶³ I Самуїл 14:52.

¹⁶⁴ I Самуїл 17:39.

¹⁶⁵ I Самуїл 16:18.

¹⁶⁶ *Cambridge Ancient History*, II ii 579-80.

¹⁶⁷ II Самуїл 20:1.

¹⁶⁸ Allbright, *Archaeology and the Religion of Israel*, 158 ff.

¹⁶⁹ II Самуїл 5:8.

¹⁷⁰ Kathleen Kenyon, *Royal Cities of the Old Testament* (London 1971) and *Digging Up Jerusalem* (London 1974); *Encyclopaedia Judaica*, ix 1379-82.

¹⁷¹ Belkin, *op. cit.*, 117.

¹⁷² I Царі 5:3.

¹⁷³ De Vaux, *op. cit.*, 253-65.

¹⁷⁴ I Царі 2:3-4.

¹⁷⁵ II Самуїл 18:7.

¹⁷⁶ I Царі 5:27-30.

¹⁷⁷ I Царі 9:15.

¹⁷⁸ Kenyon, *The Bible and Recent Archaeology*, ch. 4, "Palestine in the Time of David and Solomon", 44-66.

¹⁷⁹ *Cambridge Ancient History*, II ii 589.

¹⁸⁰ Kenyon, *Royal Cities*.

¹⁸¹ I Царі 4:7-19.

¹⁸² I Царі 11:1.

¹⁸³ Про знахідки Нелсона Глука див. у: *Bulletin of the American School of Oriental Research* (1938-40); I Царі 9:26.

¹⁸⁴ I Царі 7:1-12.

¹⁸⁵ Kenyon, *Royal Cities*.

¹⁸⁶ Joan Comay, *The Temple of Jerusalem, with the History of the Temple Mount* (London 1975).

¹⁸⁷ Haran, *Temples and Temple Service*, 28 f.

¹⁸⁸ Числа 10:35-6.

¹⁸⁹ De Vaux, *op. cit.*, 305 ff.

¹⁹⁰ I Царі 12:4.

¹⁹¹ I Царі 12:14.

¹⁹² I Царі 22:34-7.

¹⁹³ Повторення Закону 27:17.

- ¹⁹⁴ I Царі 17:3-4.
- ¹⁹⁵ I Царі 21:25-6.
- ¹⁹⁶ II Царі 2:23-4.
- ¹⁹⁷ Grant, *History of Ancient Israel*, ch. 11, "Northern Prophets and History", 122-34.
- ¹⁹⁸ II Царі 10.
- ¹⁹⁹ I Царі 21:19-20.
- ²⁰⁰ Амос 5:21-4.
- ²⁰¹ Амос 7:10-13.
- ²⁰² Baba Batra 9a; Shalom Spiegel, "Amos v. Amaziah", in Goldin, *op. cit.*
- ²⁰³ II Царі 17:23-4.
- ²⁰⁴ Текстологічний аналіз Осії див. у: *Encyclopaedia Judaica*, viii 1010-25.
- ²⁰⁵ Осія 8:7; 10:13.
- ²⁰⁶ Осія 4:11.
- ²⁰⁷ Осія 6:9; 4:5; 9:7.
- ²⁰⁸ Осія 6:1-2.
- ²⁰⁹ II Царі 11:15-17.
- ²¹⁰ II Хроніки 32:3-5.
- ²¹¹ Kenyon, *Royal Cities*.
- ²¹² II Царі 19:35; Herodotus, *Histories*, book II: 141.
- ²¹³ II Царі 18:21.
- ²¹⁴ II Царі 23:21-3.
- ²¹⁵ *Encyclopaedia Judaica*, ix 44-71; O.Eisfeldt, *The Old Testament, an Introduction* (London 1965), 301-30.
- ²¹⁶ Grant, *History of Ancient Israel*, 148-9.
- ²¹⁷ Ісайя 21:11; 22:13; 38:1; 5:8; 3:15.
- ²¹⁸ Ісайя 1:18; 6:3; 2:4; 35:1.
- ²¹⁹ Ісайя 7:14; 11:6; 9:6.
- ²²⁰ H.H.Rowley, *The Faith of Israel* (London 1953), 122; Ісайя 42:1-4; 49:1-6 тощо.
- ²²¹ II Царі 3:27; Псалми 89:6-9; Буття 20:1 і далі; 12:10 і далі; Вихід 7:8 і далі.
- ²²² Ісайя 44:6.
- ²²³ Fohrer, *op. cit.*, 172 ff., 324-5, 290; see also N.W.Snaith, "The Advent of Monotheism in Israel", *Annals of Leeds Univ. Oriental Society*, v (1963-5).
- ²²⁴ J.P.Hyatt, *Jeremiah, Prophet of Courage and Hope* (New York 1958).
- ²²⁵ Єремія 5:23; 5:31.
- ²²⁶ Єремія 20:14; 15:18; 11:19.
- ²²⁷ II Царі 24:14 і далі.
- ²²⁸ II Царі 25:18 і далі.
- ²²⁹ Єремія 44:28.

ЧАСТИНА II

ІУДАЇЗМ

— це не єврейський іудаїзм, а єврейський іудаїзм.

— це не єврейський іудаїзм, а єврейський іудаїзм.

— це не єврейський іудаїзм, а єврейський іудаїзм.

— це не єврейський іудаїзм, а єврейський іудаїзм.

— це не єврейський іудаїзм, а єврейський іудаїзм.

— це не єврейський іудаїзм, а єврейський іудаїзм.

— це не єврейський іудаїзм, а єврейський іудаїзм.

— це не єврейський іудаїзм, а єврейський іудаїзм.

— це не єврейський іудаїзм, а єврейський іудаїзм.

— це не єврейський іудаїзм, а єврейський іудаїзм.

— це не єврейський іудаїзм, а єврейський іудаїзм.

— це не єврейський іудаїзм, а єврейський іудаїзм.

— це не єврейський іудаїзм, а єврейський іудаїзм.

— це не єврейський іудаїзм, а єврейський іудаїзм.

— це не єврейський іудаїзм, а єврейський іудаїзм.

— це не єврейський іудаїзм, а єврейський іудаїзм.

— це не єврейський іудаїзм, а єврейський іудаїзм.

— це не єврейський іудаїзм, а єврейський іудаїзм.

— це не єврейський іудаїзм, а єврейський іудаїзм.

— це не єврейський іудаїзм, а єврейський іудаїзм.

— це не єврейський іудаїзм, а єврейський іудаїзм.

— це не єврейський іудаїзм, а єврейський іудаїзм.

— це не єврейський іудаїзм, а єврейський іудаїзм.

Серед першої групи еліти, змушеної піти у Вавилонський полон 597 року до Р.Х., був поважний учений священик на ім'я Єзекіїль. Дружина його померла під час останньої облоги міста, тож він жив і помер у самотньому вигнанні на Кеварському каналі біля Вавилону¹. Сидячи на його берегах і переживаючи гіркоту й відчай, він побачив божественне видіння: "...бурхливий вітер насував із півночі, велика хмара та палючий огонь; а навколо неї — сяйво, а з середини його — ніби блискуча мідь, з-посеред огню"². Це було перше з цілої низки сильних зорових переживань, унікальних для Біблії своїми буйними барвами та сліпучим світлом, які побачив Єзекіїль і записав, перетрушуючи свій словник у пошуках слів для їх опису: міняться кольори топазу, сапфірів, рубінів, палахкотить і сяє світло, іскриться, й блискоче, й засліплює, й палить своїм огненным жаром. Його довга плутана книга заплугоє читача своєю почерговою зміною ніби снів, страхітливих образів, проклять і насильства. Він — один із найбільших авторів Біблії, один із найпопулярніших і в свій час, і в потемності. Але він, от ніби проти своєї волі, оточує себе тайнами й загадками. Чому, говорить він, я мушу весь час говорити загадковою мовою?

Однак, по суті, цей палкий віщун мав передати одне тверде й могутнє послання: єдине спасіння — через релігійну чистоту. Держави, імперії, престולי нічого в підсумку не значать. Вони всі погинуть через Божу силу. Має значення лише та істота, яку Бог створив за своєю подобою: людина. Єзекіїль описує, як Бог переніс його в долину, де було повно кісток, і спитав його: "Сину людський, чи оживуть оці кістки?" І тоді перед його нажаханими очима ті кістки починають торохтати й зближатися одна до одної: Бог натягує на них жили, м'язи й шкіру, і, зрештою, вдихає в них дух, "і вони ожили, і поставали на

ноги свої, — військо дуже-дуже велике!”³ Християни згодом стали тлумачити цю страхітливу сцену як образ Постаання з мертвих, але для Єзекїїля та його публіки то був знак відродження Ізраїля, хоча такого Ізраїлю, що буде ближчий і залежніший від Бога більше, ніж будь-коли доти, де кожен індивідуально буде перед ним відповідальний, кожен від народження відданий пожиттєвому виконанню його законів. Якщо Єремія був першим євреєм, то Єзекїїль із його видіннями дав формулюванню іудаїзму динамічний імпульс.

Вавилонський полон неминуче означив собою розрив із племінним минулим. Бо й справді, десять племен уже зникло. Єзекїїль не стомлювався наголошувати, як і Осія, Ісайя та Єремія, що ті злигодні, які опали євреїв, були прямим і неунікненним наслідком гріховного порушення Закону. Але, тоді як давніші історії та пророцтва застановлювалися на чутті колективної провини, приписуючи царям і проводирям ту гріховність, що й накликала Божий гнів на всіх, євреї у вигнанні не мали на кого нарікати, окрім як кожен на самого себе. Бог, писав Єзекїїль, більше вже не карає народ гуртом за гріх проводиря чи теперішнє покоління за провини його предків. “Що це вам, — гримів Бог, — що ви складаєте приповідку на Ізраїлеву землю, говорячи: Батьки їли неспіле, а оскома в синів на зубах!” Це вже неправда, це застаріло, це слід відкинути. “Тож усі душі Мої, — сказав Бог Єзекїїлеві, — й кожна сама відповідальна перед ним: — Душа, що грішить, — вона помре”⁴. Звісно, ідея індивіда завжди була присутня в Мойсеєвій релігії, оскільки вона є внутрішньо притаманною вірі в те, що кожен чоловік і кожна жінка створені за образом Божим. Цю думку могутньо підкріпив своїми висловами Ісайя. У Єзекїїля ж вона стала наскрізною, й відтоді індивідуальний звіт перед Богом став самою сутністю єврейської релігії.

З цієї наскрізності виплигло багато наслідків. Між 734 і 581 роками до Р.Х. було шість помітних депортацій ізраелітів, а ще більше їх доброхитів утекло до Єгипту й інших частин Близького Сходу. Починаючи від цього часу, більшість євреїв завжди житиме поза межами Обітованої Землі. Отак розкидані, без проводу, без держави чи бодай якого нормального допоміжного апарату, створюваного власним урядом, євреї були змушені знаходити альтернативні засоби збереження своєї особливої ідентичності. Тож вони звернулися до своїх писань — до своїх законів, до літописів свого минулого. Відтоді ми чуємо більше про писарів, переписувачів. Доти вони були просто секретарями, от як Барух, що записували слова великих. Нині ж вони стали поважною кастою, що переносила усні передання на письмо, копіювала дорогоцінні сувої, винесені із зруйнованого Храму, впорядковуючи, редагуючи й раціоналізуючи єврейські архіви. На

якийсь час вони стали навіть важливішими за священників, що не мали храму, де б блиснути своєю славою та необхідністю. Вавилонське полоніння стало спонукою до цього пориву переписувачів. Ставлення ж до євреїв у Вавилоні було поміркованим. Таблиці, знайдені біля брами Іштар цього древнього міста, перелічують харчі, що видавалися полоненим, починаючи з “Яхуіна, царя землі Ягуд”, себто Єго-якіма. Дехто з євреїв став купцем. У діаспорі переповідалися перші історії про успіхи. Комерсантським багатством фінансувалися зусилля переписувачів і праця, спрямована на утримування євреїв у їхній вірі. Якщо індивід відповідає за законопослух, він має знати, в чому ж полягає той Закон. Отже, недосить записати й переписувати Закон — його треба ще й вчити, викладати.

Саме під час Полону прості євреї вперше навернулися на дисципліноване й регулярне сповідання своєї релігії. Обрізання, що так вирізняло їх з-поміж довоколишніх язичників, провадилося неухильно, й цей акт став церемонією, а отже, частиною єврейського життєвого циклу та церковного ритуалу. Поняття Шаббату-Суботи, сильно підкріплене тим, що вони довідалися з вавилонської астрономії, стало осердям єврейського тижня, а найпопулярнішим новим ім'ям, придуманим під час Полону, було “Шаббетай”. Єврейський рік уперше став розділений регулярними святами: Пасха уславляла заснування єврейського народу, Трійця — дарування законів, себто заснування релігії; Кучки — блукання в пустелі, де були поєднані водно народ і релігія, а вже коли усвідомлення особистої відповідальності запало в їхні серця, євреї почали святкувати Новий рік на згадку про створення світу й День Примирення — щоб пам'ятати про останній суд. Знов же, вавилонське знання, календарна культура допомогли регуляризувати й інституціоналізувати цю річну релігійну структуру. Саме в Полоні правила віри почали видаватися найважливішими: правила чистоти, охайності, дієти. Закони тепер вивчалися, читалися вголос, запам'ятовувались. Чи не від цього часу ми маємо наказ із Повторення Закону: “І будуть ці слова, що Я сьогодні наказую, на серці твоїм. І пильно навчиш цього синів своїх, і будеш говорити про них, як сидітимеш удома, і як ходитимеш дорогою, і коли ти лежатимеш, і коли ти вставатимеш. І прив'яжеш їх на ознаку на руку свою, і будуть вони пов'язкою між очима твоїми. І напишеш їх на бічних одвірках дому свого та на брамах своїх”⁵. Євреї в Полоні, будучи позбавлені держави, стали номократією — добровільно скорившись владі Закону, який міг бути впроваджений тільки згодою. Доти в історії не було нічого подібного.

Вавилонський полон був короткий — у тому розумінні, що протривав лише півсторіччя після остаточного падіння Іудеї. Проте

приголомшливою була його творча сила. Тут ми доходимо до важливого моменту єврейської історії. Як ми вже зазначали, існує внутрішньо притаманний конфлікт між релігією та державою Ізраїлю. Коли висловлюватися в релігійних термінах, то в єврейській історії були чотири великі формотворчі періоди: за Авраама, за Мойсея, під час і незабаром після Полону й після зруйнування Другого Храму. Перші два витворили релігію Яхве, а другі два розвинули її, рафінували, аж поки з неї став сам іудаїзм. Однак у жоден із цих періодів євреї не мали своєї незалежної держави, хоча правда й те, що під час Мойсеевого періоду ними ніхто ж інший і не правив.

А з другого боку, не можна не помітити, що коли ізраеліти, а згодом євреї, отримували усталене й процвітаюче самоврядування, виявлялося, що їм надзвичайно тяжко утримати свою релігію чистою й незіпсутою. Відразу ж після Єгошуїного завоювання почався релігійний занепад, поновившись за Соломона, й повторювалося це в обох царствах, північному й південному, особливо за багатих і могутніх царів та коли часи бували добрі; точнісінько ця сама модель повернеться знов за гасмонівців і за таких правителів, як Ірод Великий. При самоврядуванні й процвітанні євреїв начебто завжди тягло до сусідніх релігій: ханаанітської, филистимлянсько-фінікійської, грецької. Лише в скрутні вони рішуче трималися за свої засади, розвиваючи надзвичайні сили своєї релігійної уяви, своєї оригінальності, ясноти й заповзятості. Тож, можливо, їм і краще було без власної держави, коли вони легше корилися Законові й дужче боялися Бога, а інші мали обов'язок чи спокусу поправувати ними. Єремія перший збагнув можливість того, що бездержавність і праведність якось пов'язані між собою та що іноді можна віддати перевагу чужинському правлінню перед самоврядуванням. Він упритул підійшов до думки, що сама держава є вроджено порочною.

Ці ідеї мали глибоке коріння в історії ізраелітів, зародившись ще в назореїв і рехавитів. Вони були внутрішньо притаманними самому яхвеїзмові, позаяк правителем є Бог, а не людина. Подеколи Біблія начебто наводить на думку, що вся мета праведності — це перевернути існуючий, створений людиною лад: “Хай підійметься всяка долина, і хай знизиться всяка гора та підгірок”⁶. У розділі 2 Першої Книги Самуїлової його мати Ханна співає тріумфальний гімн переворотові в ім'я Бога, божественній революції: “Він... підіймає нужденного з пороку, підносить убогого зо смітників, щоб посадити з вельможами”⁷; і Діва Марія згодом луною підхоплює цю саму тему у Величальній Пречистої. Євреї були розчиною, на якій виростав розпад існуючого ладу, хімічним чинником зміни суспільства, — тож як могли вони бути ладом і самим суспільством⁸?

Від цього самого моменту ми й завважуємо існування в євреїв “вавилонсько-діаспорної” ментальності. Незабаром вавилонську імперію замінив створений Кіром Великим союз персів та мідян, і новий правитель не мав ніякого бажання тримати євреїв під вартою. Але чимало з них, і то чи не більшість, воліли залишитися у Вавилоні, який на 1 500 років став великим центром єврейської культури. Інші єврейські громади поселилися в Єгипті, не щоразу переходячи й кордон, як Єремія, хоча понад Нілом подавалися аж до острова Елефантини, до Першого порога: там, серед інших документів, зберігся папірусний лист, в якому єврейська громада просить дозволу перебувати свій храм⁹. Навіть серед тих, хто таки повернувся до Іудеї, частина була перейнята Єремійним поглядом: поки не свінув день довшеної чистоти, є певна позитивна якість і в Полоні. Жили ці люди на краю пустелі й розглядали себе як внутрішніх вигнанців у тому, що вони називали “Дамаським краєм”, символом депортації, де Яхве мав своє святилище; вони чекали на Божий слухний час, коли якась зоря й священний проводир приведуть їх знов до Єрусалима. Ці “екзиліки” були нащадками рехавитів і попередниками Кумранської секти¹⁰.

Може бути, що й справді перський цар Кір Великий сам заохотив євреїв до повернення. Віра перського правлячого класу була етична й універсалістська, на противагу нетерпимим, вузьким націоналізмам попередніх імперських утворень. Сам Кір був зороастрійцем і вірував у єдину предвічну добродайну істоту, “Творця всіх речей через святого духа”¹¹. За Кіра перси розробили таку імперську релігійну політику, що радикально відрізнялася од політики асирійців та вавилонян. Вони залюбки шанували релігійні вірування підлеглих їм народів, за умови, що ті вірування узгоджуватимуться із прийняттям перської верхньої влади. Справді схоже на те, що Кір мав за свій релігійний обов’язок відшкодувати лихі депортації та руйнування храмів, скоєні його попередниками. На Кіровому циліндрі, знайденому серед руїн вавилонського палацу в ХІХ сторіччі (нині — в Британському музеї), він виклав свою політику: “Я — Кір, володар світу... Мардук, великий бог, тішиться моїми благочестивими вчинками... Я зібрав усі їхні народи й привів їх назад, до їхніх домівок... а богів... за наказом Мардука, великого Господа, я повідновлював з радістю у їхніх святилищах... Нехай же всі боги, яких я поприводив назад, до їхніх міст, [моляться всякчас], щоб подовжилися мої дні”¹². Згідно з другою частиною Книги Ісайї, виданою близько цього часу, саме Господь повелів здійснити цю реставрацію Кірові, якого книга називає “помазанцем Господа”¹³. У Книзі Ездри, яка розповідає про повернення, Кір промовляє до вавилонських євреїв: “Усі земні царства дав мені Господь, Бог Небесний, і Він наказав мені збудувати Йому храма в Єрусалимі, що в Іудеї. Хто між вами

з усього Його народу, — нехай буде Бог його з ним, і нехай він іде до Єрусалима, що в Іудеї, і нехай буде дім Господа, Бога Ізраїлевого”¹⁴.

Попри Кірові наказ і підтримку, перше повернення в 538 році, під проводом Шенацара, сина колишнього царя Єгоякіма, закінчилося невдачею, бо вбогі євреї, що лишалися на місці, *am ba-arez*, учинили опір і, закликавши на поміч самарян, едомітян та арабів, не дали поселенцям вибудувати стіни. Друга спроба, за цілковитої підтримки Кірового сина Дарія, була зроблена в 520 році до Р.Х. під офіційним проводом Зоровавеля, чий авторитет як нащадка Давидового був підкріплений ще й призначенням його на пост перського намісника Іудеї. Біблія свідчить, що з ним повернулося 42 360 вигнанців, серед яких було велике число священиків і писарів. То був вихід на єрусалимську сцену нової єврейської ортодоксії, що оберталася довкола єдиного централізованого храму та його законного культу. Негайно ж розпочалося спорудження Храму. Збудовано його в скромнішому стилі, ніж Соломонів, що й засвідчує Огій 2:2, хоча знов були використані кедрі з Лівану. Самарянам та іншим євреям, що вважалися еретиками, не було дозволено взяти участь у цих роботах. “Не вам і нам разом будувати храм для Бога!” — сказано було їм¹⁵. Можливо, через цю відрубність колишніх вигнанців їхня колонія не процвітала. У 458 році до Р.Х. вона була підкріплена третьою хвилею, яку вів Ездра, священик і переписувач великої мудрості й авторитету, який без успіху намагався дати раду правовим проблемам, спричиненим гетеродоксією, змішаними шлюбами та спірним правом на землю. І, нарешті, в 445 році до Р.Х. до Ездри приєднався потужний контингент на чолі з єврейським проводирем та видатним перським урядовцем Неемією, якому дане було намісництво над Іудеєю й повноваження розбудувати її як незалежну політичну одиницю в межах імперії¹⁶.

Четвертій хвилі, нарешті, пощастило стабілізувати поселення — здебільшого завдяки тому, що Неемія, людина дії, дипломат і державний діяч, відбудував із похвальною швидкістю мури Єрусалима, створивши в такий спосіб безпечний анклав, звідки можна було керувати справою повторного заселення. І описав, як він це робив, у своїх мемуарах — блискучому взірці єврейського історичного письма. Нам розповідається про перший огляд, уночі, потайки, зруйнованих мурів; наводиться почесний список тих, хто брав участь у будівництві, говориться, хто що збудував; повідомляється про відчайдушні спроби арабів, амонітян та інших перешкодити роботам, про їх продовження під озброєною вартою: “А в кожного будівничого його меч був прив’язаний на стегнах його, і так вони будували”¹⁷; про повернення щоночі до міста (“ні я, ні брати мої... ми не здимали своєї одежі”) й про тріумфальне закінчення. Неемія каже, що всю справу зроблено

за п'ятдесят два дні. Відбудоване місто було менше за Соломонове, бідне й надто рідко заселене, щоб почати існувати. “А місто було широке-просторе й велике, — пише Неемія, — та народу в ньому мало, і доми не були побудовані”. Але з усієї Іудеї були приведені родини, на які випав жереб. Енергія й винахідливість Неемії стали джерелом натхнення, коли єврейські активісти знов заселяли Палестину вже у XX сторіччі. Та коли він скінчив свою роботу, настало раптове затишшя й цілковите мовчання.

Період 400-200 років до Р.Х. — це загублені для єврейської історії сторіччя. Не було таких великих подій чи бід, що їх вони вважали б за потрібне записати. Либонь, вони були щасливі. Євреям-таки, певно, найдужче подобалося мати над собою правителями персів. Вони ніколи не повставали проти персів — навпаки: єврейські найманці допомагали господарям придушити повстання єгиптян. Євреї могли вільно відправляти свою релігію вдома, в Іудеї, чи й будь-де в перській імперії, тож незабаром єврейські поселення вже розповсюдилися по широчезній території: відлунком цього розсіяння стала Книга Тобіт, складена в Мідії близько V сторіччя до Р.Х. Ще один відлунок — збірка з 650 клинописних ділових документів, написана між 455 та 403 роками до Р.Х. в місті Ніппурі, біля якого жив Єзекїль: у цих текстах вісім відсотків імен — єврейські¹⁸. Два єврейські родинні архіви збереглися від часів Елефантинської колонії; вони проливають світло на тамтешні життя й релігію¹⁹. Більшість євреїв діаспори, про яких до нас дійшли дані, начебто добре гараздувала й вірно відправляла обряди своєї релігії. До того ж, це була релігія нової ортодоксії — іудаїзм.

Воїстину ті двісті літ були хоч і мовчазні, зате вельми продуктивні. Саме в цей час вималювався Старий Заповіт, більш чи менш у такому вигляді, яким ми його знаємо. Необхідність цього була продиктована природою нової, іудейської версії ізраелітської віри, яку Неемія з Езд-рою запровадили у відбудованому Єрусалимі. Розділ 8 Книги Неемії описує, як усі громадяни зібралися біля Водної брами послухати читання з “книги Мойсеевого Закону”. Очоловав їх книжник Ездра, який стояв “на дерев'яному підвищенні, що зробили для цієї справи”. У світлі цих читань, що викликали велике піднесення почуттів, був укладений новий урочистий заповіт, і його підписав і заприсягся всяк, чоловіки й жінки, їхні сини й дочки, що мали себе за вірних релігії Яхве, “кожен, хто мав знання, й кожен, хто мав розуміння”²⁰.

Одно слово, новий заповіт, яким, можна сказати, офіційно й законно впроваджено іудаїзм, засновувався не на одкровенні чи проповіді, а на писаному текстові. Це означало офіційну, авторизовану, акуратну й звірену версію. Що, своєю чергою, означало потребу сортувати, вибирати й редагувати ту неосяжну історичну, політичну та

релігійну літературу, яку на той час уже накопичили євреї. Письменними вони стали ще на досить ранньому етапі своєї історії. Книга Суддів розповідає, що Гедеон, коли був у Суккоті, захопив юнака й розпитував його про те місце, а хлопець написав йому імена всіх місцевих землевласників та старійшин, “сімдесят і сім чоловіка”²¹. Ймовірно, що більшість селян могла трохи читати²². А в містах рівень освіченості був і зовсім високим, і дуже багато городян складало якісь записки, фіксуючи почуті історії чи свої власні пригоди та переживання, як світські, так і духовні. Записувалися висловлювання сотень пророків. Не злічити було всіх історій та хронік. Ізраеліти не були великими ремісниками-умільцями, чи митцями, чи будівничими. Але письмо було їхньою народною звичкою, майже одержимістю. Може бути, що вони продукували, як за чистою кількістю, найбільшу літературу стародавнього світу, з якої Старий Заповіт — це лише невеличкий фрагмент.

Однак євреї розглядали літературу як певну дидактичну діяльність із колективною метою. Література не була актом потурання особистим забаганкам. Більшості книг Біблії приписується індивідуальне авторство, але самі євреї винагороджували своїм авторитетом ті книги, що здобували їхнє схвалення. Осердя їхньої літератури було завжди публічним, улеглим суспільному контролю. Флавій у *Contra Apionem*, своїй апології єврейської віри, так описує цей підхід:

У нас не кожному дозволено бути літописцем... Лише пророки мали такий привілей, дістаючи знання про найвіддаленішу й найдревнішу історію через натхнення, яким завдячували Богові, й викладаючи на письмі чіткий звіт про події свого часу, як вони відбувалися... Ми не маємо міріад несумісних книжок, що суперечать одна одній. Наші книги, що справедливо здобули загальне визнання, двадцять дві числом, і в них уміщається запис усіх часів²³.

Пишучи “справедливо здобули загальне визнання”, Флавій має на увазі “канонічні”. Слово “канон” вельми древнє, в шумерській мові воно означало “очерет”, звідки притаманне йому поняття прямої; у греків воно означало “правило”, “кордон” чи “стандарт”. Євреї перші приклали його до релігійних текстів. Для них воно означало божественні висловлювання незаперечної авторитетності чи богонатхненні пророчі писання. Ось чому кожна книга, щоб її прийняли до канону, повинна була мати своїм визнаним автором якого-небудь ушавленого істинного пророка²⁴. Канон почав формуватися, коли писаного вигляду набули перші п’ять книг Мойсея, або П’ятикнижжя, які згодом стали відомі євреям як Тора. П’ятикнижжя в своїй най-

первісніший версії походить, можливо, із часу Самуїла, але в тій формі, яку ми маємо, цей текст є компіляцією п'ятьох, коли не більше, елементів: південного джерела, яке Бога називає Яхве й відноситься до первісних Мойсеевих писань; північного джерела, що називає Бога Елоїмом, також дуже древнього; Повторення Закону, чи частин його, “загубленої” книги, яку знайдено в Храмі під час реформ Йосії; й двох окремих, додаткових кодексів, відомих ученим як Священицький кодекс та Кодекс святості, походженням обидва з тих часів, коли релігійний культ дедалі більше формалізувався, а каста священиків набувала строгої дисципліни.

Отже, П'ятикнижжя не є однорідним твором. Не є воно, однак, і зумисною, як те доводили вчені німецької критичної традиції, фальсифікацією “поствавилонських” священиків, що нібито намагалися накинути народові свої егоїстичні релігійні норми, приписуючи їх Мойсееві та його добі. Ми не повинні дозволяти викоханим гегелівською ідеологією академічним упередженням, антиклерикалізмові, антисемітизмові та інтелектуальним віянням ХІХ сторіччя спотворювати наш погляд на ці тексти. Всі внутрішні свідчення промовляють за те, що й люди, які записували, об'єднували різні варіанти цих письмен, і книжники, що копіювали їх, коли після повернення з Полону був зібраний канон, мали абсолютну віру в богонатхненність тих древніх текстів і переписували їх із шанобою та з найвищими з найможливіших нормами точності, зберігаючи багато пасажів, яких вочевидь не розуміли. Бо й справді, П'ятикнижжя двічі дає урочисті застороги від самого Бога проти самовільних спотворень тексту: “Не додавайте до того, що я вам наказую, і не зменшайте з того... що я наказав вам”²⁵.

Всі свідчення промовляють за те, що книжники, чи то переписувачі (по-гебрейському *sofer*) були високопрофесійними й із великою серйозністю ставилися до своїх обов'язків. Уперше це слово вжито в стародавній Пісні Девори, й невдовзі ми вже чуємо про спадкові корпорації книжників, які Перша Книга Хроніки називає “родинами книжників”²⁶. Найпочеснішим їхнім обов'язком було зберігати канон у всій його священній цілості. Почали вони свою справу з Мойсеевих текстів, які для зручності переписувалися на п'ятьох окремих сувоях, звідки й назва “П'ятикнижжя”, а також індивідуальних заголовків для окремих книг. До цих текстів додали другий розділ Біблії, Пророків — *Nevi'im* гебрейською мовою. Пророки ж діляться на “давніших” і “пізніших”. “Давніші” охоплюють переважно розповідні й історичні твори: Єгошую-Ісуса, Суддів, Самуїла й Царів, а “пізніші” — писання промовців-пророків, які, своєю чергою, діляться на дві частини: трьох більших пророків — Ісайю, Єремію та Єзекіїла (терміни “більший”,

“менший” тут означають обсяг, а не вагу творів) — і дванадцятьох менших: Осію, Йоїла, Амоса, Овдія, Йону, Михея, Наума, Авакума, Софонію, Огія, Захарія й Малахію. Далі йдуть твори третього розділу, *Ketuvim* або ж “писання”, часто звані агіографією. Сюди входять Псалми, Приповісті, Книга Йова, Пісня над піснями, Рут, Голосіння, Екклезіаст, Естер, Даниїл, Ездра, Неемія та обидві книги Хронік.

Цей тричастинний поділ відбиває не так довільність класифікації, як історичний розвиток. Коли публічні читання стали складовою частиною єврейських богослужінь, тоді додали ще текстів, і книжники сумлінно взялися їх переписувати. П'ятикнижжя, чи Тора, було канонізоване ще 622 року до Р.Х. Поступово додавалися інші книги, й процес цей завершився близько 300 року до Р.Х. Окрім даних у Торі, ми не знаємо критеріїв, за якими укладався канон. Але схоже на те, що свою роль у цьому відіграли як народний смак, так і судження священників та книжників. П'ять сувоїв, відомих як Megillot, або Пісня над піснями, читалися привселюдно на великі свята, Пісня Соломонова — на Пасху, Рут — на Трійцю, Екклезіаст — на Кучки, Естер — на Пурім, а Голосіння — на день зруйнування Єрусалима. Внаслідок цього вони стали популярними й тому були включені до канону. Поза своєю асоційованістю з великим царем, Пісня Соломонова є, очевидно, збіркою любовних пісень, і немає якоїсь особливої внутрішньої причини для її канонізації. Рабинічна традиція стверджує, що на Раді, яка відбулася в Джамнії (Джабне) на початку християнської ери, коли був остаточно визначений канон, раббі Аківа сказав: “Оскільки у всьому світі немає нічого, що дорівнялося б дневі, коли Ізраїлеві дано Пісню над піснями, то, хоч усі писання є священними, Пісня над піснями — це Свята Святих”. Але потім він додав як застереження: “Той, хто ради забави співатиме Пісню так, ніби то — простенька пісенька, не матиме місця в наступному світі”²⁷.

Включення до канону було єдиним певним способом забезпечити виживання літературному творові, оскільки в стародавньому світі, коли рукопису не копіювали постійно, він мав тенденцію зникнути безслідно за життя десь одного покоління. Тож родини книжників і забезпечували, протягом доброго тисячоліття, збереженість текстів Біблії, а потім їх заступили родини книжників-учених, *masorettes*, які спеціалізувалися на переписуванні, перечитуванні й наголошуванні біблійних текстів. Саме вони витворили офіційну єврейську канонічну версію, відому як Мазоретичний текст.

Існує, однак, не один канон, і тому — багато древніх текстів. Самаряни, будиши відрізнаними од Іудеї в середині I тисячоліття до Р.Х., зберегли лише п'ять Мойсеевих книг, а що їм не дозволили взяти участь у канонізації пізніших творів, то вони й не визнали їх. А ще ж є

Септуагінта, грецька версія Старого Заповіту, складена членами єврейської діаспори Александрії під час елліністичного періоду. Сюди ввійшли всі книги Біблії гебрейської, тільки погруповані інакше, а ще — книги апокрифів, псевдоепіграфів, як-от: I Ездра, так звана “Мудрість Соломонова”, Мудрість Бен Сіри, або Екклезіастікус, Юдіт, Тобіт, Барух та книги Маккавеїв — усі відкинуті ерусалимськими євреями як нечисті чи небезпечні. На додачу до всього, ми маємо ще й сувої, збережені та переписані Кумранською сектою й знайдені в печерах біля Мертвого моря.

Сувої Кумрану засвідчують, назагал, точність, із якою Біблія копіювалась упродовж сторіч, хоча й траплялося чимало помилок та варіацій. Самаряни стверджували, буцім їхній текст походить аж від Авішуї, Ааронового правнука, й він таки справді старий та, здебільша, непопсований, хоча подекуди відбиває самарянські традиції, на противагу іудейським. Від Мазоретичного тексту він відрізняється десь у 6 000 місць, а з версією Септуагінти ці 6 000 збігаються приблизно в 1 900 випадках. Подібуються варіації й у мазоретичних текстах. Караїтська синагога в Каїрі має один із найдавніших, що дійшли до нас, текстів: це книга пророків, в обкладинці; скопіював її у 895 році по Р.Х. Бен Ашер, глава однієї з найславетніших родин мазоретів. Повний Ашерів текст, над яким працювало п'ять поколінь родини, переписано близько 1010 року мазоретом на ім'я Самуїл бен Якоб, і нині текст зберігається в Ленінграді (сучасний Санкт-Петербург)*. Ще один знаменитий мазоретичний текст, переписаний родиною Бен Нафталі, існує в копії, що датується 1105 роком; відомий як Кодекс Ройхліна, він зберігається в Карлсруе. А найдавніша із збережених християнська версія — це Codex Vaticanus, IV сторіччя по Р.Х., що зберігається у Ватикані; неповний, IV сторіччя, Codex Sinaiticus та Codex Alexandrinus, V сторіччя (ці два останні — в Британському музеї). Існує також сирійська версія, в рукописі, що датується 464 роком по Р.Х. Однак найдавніші біблійні рукописи — це ті, що знайдені серед кумранських сувоїв у 1947-1948 роках; тут гебрейські фрагменти всіх двадцяти чотирьох книг канону, окрім Естер, цілий текст Ісайї та ще деякі фрагменти Септуагінти²⁸. Цілком можливо, що ще будуть відкриті й інші давні тексти: чи то в Іудейській пустелі, чи то в Єгипті, й зрозуміло, що пошуки довершеного тексту триватимуть до кінця часів.

Увага, що приділяється Біблії: в пошуках істинного тексту, в інтерпретації, герменевтиці й коментуванні, — набагато перевищує інтерес до будь-якого іншого літературного твору. І така увага цілком виправдана, адже ця книга — найвпливовіша з усіх книг. Євреї як старожитні письменники мали дві унікальні характерні риси. Вони перші

* Прим. перекладача.

створили реальну інтерпретативну історію, засновану на взаємодії причин і наслідків. Дехто доводив, нібито вони перейняли мистецтво історії у хеттів, ще одного історично налаштованого народу, але очевидним є те, що євреї були заворожені своїм минулим іще від дуже давніх часів. Вони усвідомлювали себе як особливий народ, що не просто еволюціонував із якогось незаписаного минулого, а прийшов у цей світ для якихось визначених цілей, завдяки особливій низці божественних дій. Вони вважали за свою колективну справу визначати, записувати, коментувати ці дії та розмірковувати над ними. Жоден інший народ не засвідчив, надто ж у той давній час, такого сильного пориву до дослідження своїх витоків. Біблія постійно дає приклади цього пошукового історичного духу: чому, приміром, перед брамою міста Ай лежала купа каміння? І що означали дванадцять каменів у Гілгалі?²⁹ Ця пристрасть до етіології, це вишукування пояснень розширилися до загальнішої звички бачення теперішнього й майбутнього в термінах минулого. Євреї хотіли знати про себе та свою судьбу. Хотіли знати про Бога й про його наміри та бажання. Оскільки Бог, у їхній теології, є єдиною причиною всіх подій (“Чи станеться в місті нещастя, що його не Господь допустив?” — як каже Амос), а отже, й автором історії, й оскільки вони — обрані актори в його неосяжних драмах, то записування й вивчення історичних подій є ключем до розуміння як Бога, так і людини.

Ось чому євреї були насамперед істориками, й Біблія є, по суті, історичною працею, від початку й до кінця. Євреї розвинули здатність писати стисло й драматичну історичну оповідь за півтисячоліття до греків, а що вони постійно додавали літописи до літописів, то розвинули глибоке чуття історичної перспективи, якого греки так і не досягли. І в зображенні характеру біблійні історики сягнули такого рівня сприйняття й портретування, якого не могли доскочити навіть найкращі грецькі та римські історики. Ніщо у Фулідда не зрівняється з майстерним зображенням царя Давида, яке схопив, очевидно, котрийсь свідок із його двору. Біблія рясніє різко викарбуваними характеристиками, а інші, дрібніші постаті єдиною фразою вводяться в яскравий фокус. Але наголошування на акторах ніколи не затьмарює постійного розвитку великої людсько-божественної драми. Євреї, як і всі добрі історики, дотримувалися рівноваги між біографією й оповіддю. Більшість книг Біблії має історичну структуру, а всі разом співвідносяться з ширшою структурою, яку можна б назвати “Історією Бога в його стосунках із людиною”. Але навіть ті книги, що не мають чіткої історичної спрямованості, ба навіть поезія, от як Псалми, містять у собі постійні історичні алюзії, тож на задньому тлі завжди чути ходу судьби, що невблаганно крокує від створення світу до “кінця днів”.

Стародавня єврейська історія є водночас яскраво божественною й яскраво гуманістичною. Історію створив Бог, що діє незалежно або ж через людину. Євреї не вірили в безособові сили й не цікавилися ними. Вони менше цікавилися фізичною стороною світотворіння, ніж хоч би який інший освічений народ античності. Вони повернулися до природи спиною, нехтуючи її виявами, за винятком тих випадків, коли в них відбивалася божественно-людська драма. Цілковито чужим було для них поняття неосяжних географічних чи економічних сил, що нібито визначають історію. В Біблії є чимало описів природи, є тут картини дивовижної краси, але вони виступають лише сценічними лаштунками для історичної гри, театральним задником для дійових осіб. Біблія аж бринить від переповненості живими істотами, вся вона — про живе, а що Бог, хоч і живий, не піддається описові чи навіть уявленню, то вся увага невтомно спрямовується на чоловіків і жінок.

Ось звідки друга неповторна риса давньоєврейської літератури: словесний показ людської особистості в усій її глибині й складності. Євреї були першим народом, що знайшов слова на вираження щонайглибших людських емоцій, надто ж для почуттів, породжуваних тілесним чи душевним стражданням: тривоги, відчаю та безвідрадності — й ліків, що їх на ті лиха придумала людська винахідливість: надії, рішучості, впевненості в Божій допомозі, усвідомлення невинності чи праведності, каяття, жалю й смирення. Близько сорока чотирьох коротких поезій, чи то псалмів, що включені до ста п'ятдесяти в канонічній Книзі псалмів, підпадають під цю категорію³⁰. Деякі з них — шедеври, що знаходять відгук у серцях у всі віки й повсюди. Ось псалом 22 — благання допомоги, псалом 23 з його простою довірою, 39 — квінтесенція тривоги, 51 — прохання милосердя, 91 — велика поезія про впевненість і вітху, 90, 103, 104 славлять силу й велич Творця та злуку Бога з людиною, 130, 137 і 139 сягають самого дна людського горя, виносячи на поверхню вісті надії.

У цих пристрасних поезіях вилилося лиш одне вираження єврейського проникнення в глибини людської душі. А ще ж воно відбилося у величезних кількостях народної філософії, частина якої ввійшла й до канону. Тут євреї не такі унікальні, бо приповіді й мудрі вислови записувалися на стародавньому Близькому Сході від III тисячоліття до Р.Х., особливо в Месопотамії та Єгипті, й дешиця з цієї літератури мудрості здобулась і на міжнародний статус. Звісно ж, євреї були знайомі з *Мудрістю Амено́пе*, славетним твором єгипетської класики, оскільки частина звідти безпосередньо перейшла до Книги приповістей³¹. Однак писані євреями мудрі твори мають назагал вищий рівень, ніж їхні попередники чи взірці: тут спостереження над людською природою точніші й етично узгодженіші. Еклезіаст, написаний Коелетом, чи то

“скликачем зборів”, — це іскрометний твір, якому немає рівні в стародавньому світі. Його холодний, скептичний тон, що часом межує з цинізмом і так різюче контрастує з палкістю псалмів, ілюструє діапазон єврейської літератури, позмагатися з яким могли б хіба що греки.

Однак навіть греки не витворили такого документа (непросто навіть придумати, до якої категорії його б віднести) — такого чогось загадкового й болісного, як Книга Йова. Цей великий нарис у теодіцеї й проблемі зла заворожує та бентежить учених і простих людей ось уже добрі два тисячоліття. Карлайл назвав його “однією з найвеличніших речей, будь-коли написаних пером”. З усіх інших книг Біблії Йов найбільше вплинув на інших письменників. Але ніхто не знає, що воно таке, звідкіля прийшло й коли було написане. У Йові є понад 100 слів, що не подибуються більш ніде, й це, очевидно, завдавало непереборних труднощів древнім перекладачам і переписувачам. Деякі дослідники гадають, що прийшов Йов з Едому; однак ми мало знаємо про едомську мову. Інші припускають: із Харана, що біля Дамаска. Є якісь слабенькі паралелі у вавилонській літературі. В IV сторіччі по Р.Х. християнський учений Теодор із Мопсуестії доводив, що Книгу Йова запозичено з грецької драми. Видавали Йова й за переклад з арабської. Це розмаїття його витоків і породжених ним впливів свідчить, парадоксальним робом, про його універсальність. Адже Йов, зрештою, порушує те фундаментальне питання, яке породжувало сум'яття в усіх людей, надто ж у вірних сильної віри: чому Бог робить нам ці страхітливі речі? Йов був текстом для античності й лишається текстом для сучасності, текстом особливо для того обраного й битого народу, євреїв; текстом, насамперед, для Холокосту³².

Йов — вражаючий твір гебрейської літератури. За єдиним винятком Ісайї, жоден твір Біблії не написаний на такому незмінно високому рівні могутнього красномовства. І воно ж якнайкраще підходить для теми — справедливості Бога. Як твір моральної теології, ця книга є невдалою, бо автор, як і всякий інший, збитий з пантелику проблемою теодіцеї. Але навіть зазнаючи невдачі, він розширює проблему й ставить певні питання про всесвіт та про те, як людині його розглядати. Йов переповнений природничою історією, викладеною в поетичній формі. Він подає заворожливий каталог органічних, космічних та метеорологічних явищ. У розділі 28, наприклад, подається незвичайний опис добування копалин у стародавньому світі. Через цей образ відкривається погляд на майже необмежений науково-технологічний потенціал людства, який протиставляється невинувато слабким моральним здатностям людини. Власне, автор Йова стверджує, що є два плани творіння: лад фізичний і моральний лад. Збагнути й опанувати фізичний лад у світі — цього недосить; людина

повинна прийняти моральний лад і жити згідно з ним, і для цього їй слід отримати таємницю Мудрості, а це вже знання зовсім іншого типу, ніж, скажімо, гірнича технологія. Мудрість прийшла до людини, як невиразно збагнув це Йов, не через намагання проникнути в Божові міркування та в його мотиви завдання болю, а лише через послух, цю істинну основу морального ладу: “І сказав він людині: Дивись, страх Божий — ось мудрість, а розлука зі злом — ось розуміння!”

На цей момент знову вказав Бен Сіра в розділі 24 Екклезіастікуса, своєї поеми про мудрість, де він зазначає, що Бог після гріхопадіння виплекав новий задум і дав цій тайні оселю в Ізраїлі³³. Саме євреї мали знайти мудрість через богослухняність і навчити людство чинити так само. Вони, євреї, мали скинути існуючий фізичний світолад, замінивши його ладом моральним. І знов цей момент відгукнувся луною, могутньо й парадоксально, в єврея-еретика св. Павла, в драматичному зачині його Першого послання до коринтян, де він цитує Господа: “Я погублю мудрість премудрих, а розум розумних відкину” — й додає: “Бо Боже й немудре — розумніше воно від людей, а Боже немічне — сильніше воно від людей... [тому] Бог вибрав немудре світу, щоб засоромити мудрих, і немічне світу Бог вибрав, щоб засоромити сильне”³⁴. Тож у неясності й сум’ятті Йова ми маємо ще одне ствердження божественного призначення євреїв перевернути існуючий лад і світський спосіб бачення речей.

Отже, Йов був частиною головного напрямку, бистрині єврейської філософії, й та бистринь стала тоді могутнім потоком. Перетворення іудаїзму на першу “релігію Книги” забрало два сторіччя. До 400 року до Р.Х. не було й натяку на канон. А на 200 рік до Р.Х. канон уже був. Звісно, канон той був ще не повний, не остаточний. Але він уже починав швидко затвердівати. Це породило кілька наслідків. По-перше, додатки не заохочувалися. Пророкування й пророки попали в неславу. В Першій Книзі Маккавеїв є посилання на “день, коли перестали з’являтися пророки”³⁵. Тих, хто намагався пророкувати, відкидали як фальшивих пророків. Коли проводирем став Симон Маккавей, термін його посади оголосили невизначеним: “аж поки з’явиться істинний пророк”. Книга Захарія містить тираду проти пророків: “І станеться, коли буде хто пророкувати ще, то скажуть йому його батько та мати його, що його породили: Не будеш ти жити, бо ложне говориш Господнім Ім’ям”. Пророки “навчались у хтивості”³⁶. Єврейський філософ Бен Сіра, що творив невдовзі після 200 року до Р.Х., хвалився: “Я знов проллю вчення, мов пророцтво, й заповім його прийдешнім поколінням”³⁷. Але євреї не включили його до канону; Даниїл, що писав трохи пізніше (бл. 168-165 до Р.Х.), також був вилучений. А ще канонізація знеохочувала писання історії. Однак вона

не вбила цілковито цієї єврейської пристрасті. Ще мали статися деякі потужні спалахи: книги Маккавеїв, творчість Флавія, наприклад. Але велика динамічність ущухла, й, коли канон був остаточно освячений на початку християнської ери, єврейська історія, одна з найславетніших на всю античність, мала замовкнути на півтора тисячоліття.

Та коли одним із наслідків канонізації було приборкання креативності єврейської священної літератури, то другим стало незмірне побільшення знання, вплив схвалених текстів на єврейство. Книги, що дістали авторитетне схвалення, у великій кількості переписувалися й поширювалися, тож тепер їх систематично викладали. Євреї почали ставати освіченим народом, як того й вимагало їхнє божественне призначення виконувати роль священників для народів. З'явився й новий, геть революційний в історії релігії заклад — синагога, прототип церкви, каплиці й мечеті, де Біблію систематично читали й тлумачили. Такі місця могли існувати й до Полону, як наслідок Йосіїної реформи; вони, звісно ж, визріли протягом років Полону, коли єврейська еліта не мала Храму, а по поверненню, коли всяка релігійна діяльність була строго зосереджена в Єрусалимському храмі, коли позникали, нарешті, провінційні храми й “пагірки”, саме синагоги взяли на себе викладання Храмової ортодоксії, яку містила в собі канонізована Біблія³⁸.

Це дало ще один важливий наслідок. Коли священна література стала каноном, який систематично викладався з центрального фокусу, іудаїзм зробився набагато одноріднішим. І це була гомогенність із яскраво вираженим пуритансько-фундаменталістським присмаком. У єврейській історії існує тенденція до переваги ригоризму. Саме Мойсей, суворий законник-пурист, нав'язав релігію Яхве іншим єврейським племінним угрупованням. Саме ригористи знову здобули перемогу під час Йосіїної реформи. Саме ригористична Іудея, а не готовий до компромісів Ізраїль, витримала натиск імперій, і саме ригористична вавилонська громада, повернувшись із Полону, нав'язала свою волю всім євреям, багатьох вилучивши, а інших змусивши пристосуватися. Канон і синагога стали знаряддями цієї строгості, якій судилося здобути ще багато перемог. Цей процес, вияви якого раз у раз засвідчуються в єврейській історії, можна розглядати з двох позицій: як перлину очищеного іудаїзму, що постає із гнилої черепашки світу й світськості, — або як нав'язування винятковості й фанатизму екстремістами решті.

Та хоч би як розглядати цю ригоризуючу тенденцію іудаїзму, вона створювала дедалі більше проблем як для самих євреїв, так і для їхніх сусідів. Під благодатним правлінням персів, котрих єврейські тексти осипають самими лише похвалами, євреї почали оговтуватися й процвітати. Ездра говорить, що з Полону повернулося 42 360 євреїв

разом із 7 337 служниками й служницями та 200 “співаками й співачками”. Все населення новоздобутої Іудеї не могло перевищувати 70 000 душ. Але вже на III сторіччя до Р.Х. населення тільки Єрусалима становило 120 000 осіб³⁹. Євреї з їхнім сильним релігійним чуттям і схильнням перед Законом були дисципліновані й працьовиті. Вони розселилися по прикордонних з Іудеєю територіях, зокрема, в Галілеї, Зайорданні й по узбережжю. Постійно розросталася й діаспора. Євреї почали й інших навертати до своєї віри, стаючи прозелітизуючою силою. І все ж у вік імперій вони лишалися невеличким народом, безкомпромісним релігійно-культурним утворенням посеред великого неспокоїного світу.

Проблеми почали виявлятися від 332 року до Р.Х., коли Александр Македонський розбив перську імперію, мов тухле яйце. Це було перше справді європейське вторгнення до Азії. В III й переважній частині II тисячоліть до Р.Х. розколу між континентами не існувало: море служило сполучною силою для того, що великою мірою було спільною міжнародною культурою. Але потім настала варварська анархія XII-XI сторіч до Р.Х. й довгі Темні віки. Коли ж світ знову виринав — у цивілізацію Залізного віку, — тоді й почав вимальовуватися поділ на Схід-Захід, і від західного боку постала одна з наймогутніших культурних сил, які тільки бачив світ — цивілізація полісів, грецьких міст-держав.

Греки плекали постійний надлишок населення. Вони створили всюдисушу морську торгівлю. По всьому Середземномор'ю вони засновували колонії. В Александрові дні вони пробивалися в Азію й Африку, а його наступники викрадали з його імперії просторі царства: Птолемей у Єгипті, Селевк — у Сирії та Месопотамії, Аттал, згодом, — в Анатолії. Від 332 до 200 років до Р.Х. євреї були під владою Птоlemeїв, потім — Селевкідів. У євреїв їхні нові правителі викликали страх і трепет. Греки мали страхітливую, абсолютну на той час зброю — фалангу. Вони будували дедалі могутнішу воєнну машинерію, баштові облогові механізми, величезні військові кораблі, колосальні укріплення. Данийїл виводить єврейський образ грецького мілітаризму: “Аж ось четвертий звір, страшний і грізний, та надмірно міцний, і в нього великі залізні зуби. Він жер та трошив, а решту ногами своїми топтав”⁴⁰. Євреї вивчили все про грецький мілітаризм, бо служили грекам найманцями, як доти служили персам. Грецька військова підготовка починалася в гімнасії, початковому виховному інструменті поліса. Але то не була єдина функція гімнасію. Головним його призначенням було сприяти грецькій культурі — як було це покликанням і решти інституцій поліса: стадіону, театру, одеону, ліцею, агори. Греки були незрівняними будівничими. Були вони скульпторами, поетами, музикантами, драматурга-

ми, філософами й сперечальниками. Вони ставили дивовижні спектаклі. А ще ж були й чудовими комерсантами. Де вони проходили, там розцвітала економіка, зростали життєві стандарти. Екклезіаст нарікає на шалену гонитву за багатством у часи грецького панування. “Як маєток примножується, то множаться й ті, що його поїдають, і яка користь його власникові, хіба тільки, щоб бачили очі його?” — питається він⁴¹. Більшість людей, однак, відчувала, що багато блага додається, якщо до рук припливе багатство. Грецькі економіка й культура мали велику притягальну дію для не дуже розвинених суспільств Близького Сходу — достоту як Азія й Африка ХІХ сторіччя не могли опиратися притяганню західного прогресу.

Тож грецькі колоністи ринули в Західну Азію, розбудовуючи повсюди свої міста, а до них приєднувалися ті місцеві жителі, що бажали причаститися до їхнього багатства й способу життя. Сирія й Палестина стали зонами інтенсивного грецького заселення й стрімливої еллінізації місцевого елемента. Незабаром узбережжя вже й цілковито еллінізувалося. Грецькі правителі надавали щедрих вольностей та привілеїв таким містам, що розвивалися в дусі полісів, як Тир, Сидон, Газа, Стратонова вежа, Бібл, Тріполі, а ці, своєю чергою, засновували в “глибинці” міста-сателіти. Одне таке місто виникло біля Сихема, друге — біля Марісси на півдні, ще інші — біля Аммана-Філадельфії й Гамала за Йорданом. Невдовзі міста, що кишіли греками й напівгреками, колом обсіли зусібіч єврейські Самарію та Іудею, дивлячись на ці краї як на гірські, сільські й відсталі. Грецька орбіта дотикалася до багатьох таких чудних “храмових державок”, анахронічних осколків старожитності, які от-от мали бути зметені непереборним сучасним припливом елліністичних ідей та інституцій.

Як же євреї мали реагувати на цю культурну інвазію, що була і сприятливою нагодою, і спокусою, і загрозою разом? Відповідь буде та, що реагували по-різному. Хоча до, під час і після Полону перемогла була ригоризуюча тенденція, підтримуючись через викладання канону, — діяла й зрівноважлива сила чимраз потужнішого наголошування на індивідуальному сумлінні, що ми вже зазначали. Духовний індивідуалізм породжував незгоду, підсилюючи в іудаїзмі сектярство, всякчас латентне, а часом то й активне. Одна крайність була така: прихід греків штовхав більше фундаменталістів у пустелю, де вони приставали до абсолютистських груп, що плекали традиції рехавитів та назореїв, розглядаючи Єрусалим як уже незворотно зіпсутий центр. Найдавніші тексти, знайдені в Кумранській громаді, датуються десь 250 роком до Р.Х. — саме тим часом, коли ще лише починав стягуватися довкола Іудеї зашморг грецьких міст. Ідея була така: відійти в пушу, надихнутися предковичним мойсеївським ентузіазмом, а тоді — назад, наверхтати

міста. Дехто, як ессеї, гадав, що це можна зробити мирним шляхом, через слово, й ходив проповідувати по селах на краю пустелі: в душі цієї традиції діяв згодом й Іван Хреститель. Інші, подібно до Кумранської громади, надію покладали на меч: zorganizувались як для війни, послуговуючись символічною дванадцятиплемінною структурою, вони планували, коли певний знак засвідчить кінець їхньому пробуванню в пустелі, вирушити, як колись Єгошуа, на міста, й це мало бути в душі сучасного партизанського руху⁴².

Була й друга крайність: чимало євреїв, і то й побожних, ненавиділо ізоляціонізм разом із фанатиками, що його плекали. Ці навіть зробили свій внесок до канону — у вигляді Книги Йони, яка, попри всі свої безглуздя й плутанину, є насправді апологією поширення терпимості й дружби на чужинців. Бог закінчує цю книгу, ставлячи Йоні риторичне запитання: чи не справедливо було б змилюватися над Ніневією з її “дванадцятьма десятитисячками люда, які не вміють розрізняти правиці своєї від своєї лівиці” й чий єдиний гріх — невігластво?⁴³ Це передувало Христовому: “Отче, відпусти їм, — бо не знають, що чинять вони!” — й це стало закликком нести Тору чужинцям, себто прозелітизувати їх. Цю думку, звісно, багато хто поділяв, чи не більшість спостережливих євреїв із діаспори. Ці діаспорні євреї вивчали грецьку мову як звичайну знадобу для провадження своєї справи. В належний час вони переклали Біблію на грецьку, й Септуагінта стала першим кроком до навернення неєвреїв, “іудаїзування”. В Александрії, наприклад, грецький гімнасій, заснований первісно на те, щоб запобігти звироднінню грецьких колоністів, прийняттю ними місцевих мови та звичаїв, відкрили й для місцевих жителів-негреків (хоча не для єгиптян), і євреї залюбки користалися цією нагодою; згодом єврейський філософ Філон Александрійський мав за само собою зрозуміле те, що сини багатих єврейських купців ходять до гімнасію⁴⁴. Вони еллінізували свої імена або ж користувалися двома наборами імен: еллінськими — для подорожей та комерції, а гебрейськими — для релігійних служб і вдома.

Та сама тенденція виявлялась і в палестинському іудаїзмі. Еллінізація гебрейсько-арамейських єврейських імен відбилася тут у написах та графіті. Багато хто з освіченіших євреїв сприймав грецьку культуру як глибоко привабливу. Коелет, автор Екклезіаста, свідчить, як він сам розривається між новими чужинськими ідеями й своєю успадкованою побожністю, між критичним духом та консерватизмом. Той імпульс, який дала еллінізація освіченим євреям, був у багатьох значеннях подібним до впливу просвітництва на гетто XVIII сторіччя. Він збудив Храмову державу з її зачарованого сну. В духовному розумінні це була дестабілізуюча й, насамперед, секуляризуюча, матеріалістична сила⁴⁵.

У Палестині, як і в інших грецьких колоніях, саме вищі класи, багаті, старші священики зазнавали найбільшої спокуси наслідувати своїх нових правителів. Це — спільний для всіх колоній досвід. Набуття грецької культури правило за перепустку до першокласного громадянства — достоту як згодом такою перепусткою мало стати хрещення. З'явилося кілька помітних історій про успіхи євреїв. Як колись Йосип служив міністром у фараона, так тепер розумні, підприємливі євреї робили високі кар'єри в імперській бюрократії. Один текст із II сторіччя до Р.Х., включений Флавієм до *Іудейських старожитностей*, розповідає, як Йосип, син заможних Тобіасів (мати його була сестрою першосвященика), прибув на аукціон відкупів, який Птолемеї провадили в Александрії: "І сталося так, що в цей час усі можновладці й правителі з'їхалися туди з міст Сирії та Фінікії, щоб запропонувати ціни на свої податки, бо цар щороку продавав їх найбільшим вельможам кожного міста". Йосип виграв, звинувативши своїх суперників у створенні картелю для зниження ціни; він тримав контракт двадцять два роки "й підняв євреїв із убогства й нещастя до кращого способу життя". Йосип пішов далі за свого тезка з доби фараонів. Він просунувся до іншого архетипу — першого єврейського банкіра⁴⁶. Як такий він виступив символом еллінізуючого принципу в Іудеї II сторіччя до Р.Х.

Між ізоляціоністами, з одного боку, й еллінізаторами, з другого, стояла велика група побожних євреїв, що сповідувала традицію Йосії, Єзекіїля й Ездри. Багато хто з них не заперечував у принципі проти грецького панування, як не заперечували вони й проти персів, оскільки схильні були прийняти Єремїїні аргументи, що, мовляв, релігія й благочестя краще процвітають, коли розтліваючу справу урядування беруть на себе язичники. Вони залюбки воліли платити податки завойовникам — за умови, що ті даватимуть їм спокійно займатися своєю релігією. Таку політику згодом послідовно захищали фарисеї, що вирости з цієї традиції. Добродесні євреї до певної міри були згодні й повчитися в греків і перейняли куди більше елліністичних ідей, ніж ладні були визнати. У Мойсеевих законництві й теології завжди був певний раціоналізуючий елемент, який майже несвідомо підсилювався грецьким раціоналізмом. Ось так фарисеї витворили Усний Закон, раціоналістичний по суті, щоб застосовувати Мойсеїв закон до актуальних проблем сьогоденного світу. Значущим є те, що їхні вороги саддукеї, які строго трималися писаного Закону й знати не хотіли ніякої казуїстики, стверджували, буцім логіка фарисеїв призведе до більшого пошанування "книги Гомера" (себто грецької літератури), ніж "святих писань"⁴⁷.

Однак всяка можливість співжиття греків та євреїв у розважливій згоді була зруйнована виникненням єврейської реформістської

партії, що хотіла форсувати ходу еллінізації. Цей реформістський рух, про який нам мало відомо, оскільки історія його писалася його звитяжними фундаменталістськими опонентами, найсильнішим був серед уже напівеллінізованого правлячого класу Іудеї, котрий хотів утягти маленьку храмову державу до сучасного віку. Мотиви їхні були первинно світськими й економічними. Однак серед реформістів були також релігійні інтелектуали, що мали вищі цілі, споріднені, в певних аспектах, із християнськими з I сторіччя по Р.Х. Вони хотіли вдосконалити іудаїзм, просунути його далі по логічній дорозі, якою він начебто прямував. У монотеїзмі криється ж універсалізм. І друга частина Ісайї чітко це з'ясовує. Універсальний монотеїзм — ось та нова, гігантська ідея, яку євреї мали дати світові. А греки мали що запропонувати — велику, всезагальну ідею: універсалістську культуру. Александр творив свою імперію як ідеал: він хотів злити народи водно й “повелів усім людям дивитися на світ як на свою країну... на добрих людей, як на свою рідню, а на лихих — як на чужинців”. Ісократ доводив, що “означення “еллін” уже є справою не походження, а позиції людини”; він гадав, що греки за освітою мають більше підстав претендувати на громадянство, ніж “греки за народженням”⁴⁸. І чом би й не поєднати шлюбом грецьке поняття уніфікованої ойкумени, світової цивілізації, з єврейським поняттям усезагального Бога?

Така була мета інтелектуалів-реформістів. Вони перечитували історичні писання й намагалися депровінціалізувати їх. Хіба ж не були Авраам і Мойсей, ці “приходьки й захожі”, справді великими громадянами світу? Вони ж започаткували й першу біблійну критику: Закон, як він нині записаний, не дуже великої давності й аж ніяк не дістає до часів Мойсея. Вони доводили, що первісні закони були куди більш універсалістські. Реформістський рух ширився, аж поки вилився в атаку на Закон, чого й слід було сподіватися. Реформісти дійшли висновку, що Тора повна байок і неможливих вимог та заборон. Про їхні нападки ми знаємо з нарікань і проклять ортодоксів. Філон картає тих, “хто виражає своє невдоволення положеннями, що їх запровадили предки, й безперестанку засуджує закон”; а ясновидці додавали: “Хай буде проклятий той, хто вирощує свиню, й прокляті ті, хто навчає синів своїх грецької мудрості”⁴⁹. Реформісти не збиралися скасовувати Закон повністю, а лише хотіли очистити його від тих елементів, що не допускали причетності до грецької культури: наприклад, від заборони наготи, через що добродісні євреї лишалися поза гімнасієм і стадіоном, — і звести його до етичного осердя, в такий спосіб його універсалізувавши. Для досягнення своєї остаточної мети — світової релігії — вони домагалися негайного шлюбу грецького поліса та єврейського морального Бога.

На лихо, тут була суперечність у термінології. Адже греки були не монотеїстами, а політеїстами, а в Єгипті ще й навчилися синкретизувати, себто раціоналізувати незліченні подібні божества, зліплюючи їх до купи, щоб виходили синтетичні “многобоги”. Одним із таких мутантів став Аполлон-Геліос-Гермес, божество сонця. Вони злили водно свої діонісійські ритуали з єгипетським культом Ісиди. Свого боголікаря Асклепія стопили водно з єгипетським Імхотепом. Верховний бог Зевс був тим самим, що й єгипетський Аммон, перський Ахура-Мазда чи й, як на те пішло, єврейський Яхве. Певна річ, це аж ніяк не збігалось з поглядами доброчесних євреїв. Істина тут, звісно, була та, що грецьке поняття божества зовсім не могло дорівнятися до єврейського концепту безмежної влади. Євреї провадили цілковите розрізнення між людським і божественним. Греки ж постійно підносили людське (бувши прометеївцями) й занижували божественне. Для них боги були чимось не набагато більшим за їхніх шанованих доблесних предків: більшість-бо людей пішла від богів. Отож їм було й зовсім недалеко до обожествлення монарха, що вони й почали здійснювати, тільки-но заволоділи Сходом. Чим людина судьби не гідна апофеозу? Арістотель, Александрів навчитель, доводив у своїй *Політиці*: “Коли в державі є індивід, який настільки переважає всіх у чесноті, що всі інші громадяни ані чеснотою, ані політичною здатністю не можуть дорівнятися до нього... то така людина має вважатися богом серед людей”. Зайве й казати, що такі поняття були цілковито неприйнятні для євреїв хоч би якого гатунку. Як по правді, то можливості злиття іудаїзму з грецькою релігією як такою ніколи й не існувало; чого бажали реформісти, так це універсализації іудаїзму шляхом проникнення його до грецької культури, а це означало охоплення поліса.

У 175 році до Р.Х. єврейський реформістський рух знайшов собі ентузіастичного, але й небезпечного союзника в особі нового монарха-Селевкіда — Антіоха Епіфана. Цей прагнув прискореної еллінізації своїх володінь: і виходячи із загальнополітичних міркувань, і гадаючи, зокрема, що цим побільшаться прибутки від податків, адже йому хронічно бракувало грошей на його війни. Він повністю підтримав реформістів і замінив першосвященика-ортодокса Онію III Ясоном, ім'я якого, еллінізоване Єгошуй, засвідчувало його партійну приналежність. І Ясон розпочав перетворювати Єрусалим на поліс, перейменувавши його на Антіохію та збудувавши гімнасій під Храмовою горою. Друга Книга Маккавеїв обурено свідчить, що священики Храму “перестали виказувати всякий інтерес до служби Божої, а натомість, зневажаючи Храм і занедбавши священнодіяства, поспішали взяти участь у беззаконних вправах на ристалищі”⁵⁰. Наступним кроком стало цільове перепризначення коштів Храму: не на безконечні й дороги

жертвоприносини, а на таку характерну для поліса діяльність, як міжнародні ігри й акторські змагання. Першосвященик контролював громадські кошти, оскільки податки сплачувалися йому, а від нього надходили до відкупників (усі вони були поріднені через шлюби), тож скарбниця Храму правила за державний депозитний банк для населення. Перед Антіохом була велика спокуса натиснути на своїх спільників-еллінізаторів, які контролювали Храм, щоб чимраз більше їй більше давали грошей на будівництво трирем та воєнних машин, і він тій спокусі піддався. Так реформісти ототожилися не лише з окупантською владою, а й із виснажливим оподаткуванням. У 171 році до Р.Х. Антіох визнав за необхідне замінити Ясона на посту першосвященика ще “прогрецькішим” Менелаем, а відтак зміцнив грецьке панування в Єрусалимі тим, що збудував над Храмом фортецю-акрополь⁵¹.

У 167 році конфлікт дійшов кульмінації через оприлюднення декрету, яким скасовувався чинний Мойсеїв закон, а замість нього впроваджувався закон світський, причому Храм зводився до екуменічного місця богослужіння. Це означало встановлення статуї інтерденомінаційного бога, грецьке найменування якого, Зевс Олімпійський, євреї-ригористи перетлумачили на “Гидоту Спустошення”. Навряд чи сам Антіох стояв за тим декретом. Іудаїзмом він не цікавився та й утискувати котрийсь конкретний культ було вкрай нехарактерно для грецького урядування. Свідчення дозволяють припускати, що ініціатива виходила від єврейських реформаторів екстремістського гатунку на чолі з Менелаем, які гадали, що тільки таким рішучим заходом можна покінчити, раз і назавжди, з обскурантизмом та безглуздям Закону й культу Храму. Це була не так десакралізація Храму язичництвом, як вияв войовничого раціоналізму, щось на кшталт антихристиянських спектаклів, ставлених республіканцями-дієстами в революційній Франції. Є рабинська оповідка про те, як Міріам, що була родом із тієї самої сім’ї, що й Менелай, а заміжня за селевкідським офіцером, удерлася до Храму й “вдарилася своєю сандалею об край вівтаря, сказавши при цьому: Вовче, вовче, скільки ти пожер багатств Ізраїлю!”⁵²

Але й греки, й сам Менелай переоцінили сили, що його підтримували. Його діяльність у Храмі викликала нарікання. Священики розділилися. Книжники стали на бік його ортодоксальних опонентів. Так само вчинила й більшість хасидів, добродесних євреїв. Існувала одна велика категорія євреїв, на яку могли б спертися реформісти. То були *am ha-arez* — прості вбогі люди краю. Саме їм випала роль головної жертви, коли, після повернення іудаїстської еліти з Полону, Езра, спираючись на повну підтримку перської імперії, нав’язав релігійну строгість. Езра зробив поблажливе

розрізнення між богобоязливими, праведними *bnei hagolah*, “людьми Полону”, та *am ha-arez*, які навряд чи й узагалі були євреями, оскільки в багатьох випадках, на його думку, були дітьми нечинних шлюбів. По тому він без будь-яких гризот жорстоко їх карав⁵³. І відтоді їх, переважно неписьменних і необізнаних у Законі, трактували як громадян другої категорії чи й узагалі проганяли геть. Їм би першим була вигода, коли б ригористи програли, а Закон став би раціоналізованим. Але ж як могли реформісти, що були, по суті, партією вельмож та урядовців, звернутися до простолюду через голови ригористів? Та й як, зокрема, могли б вони сподіватися на успіх такого звернення, коли самі вони ототожнювалися з високими податками, від яких бідняки потерпали найдужче? Відповідей на ці запитання не знайшлося, то так і пропущено було нагоду воздвигнути універсалізм на народній основі.

Натомість Менелай спробував нав'язати реформу згори, через державну владу. Щоб декрет приніс ефект, недосить було зупинити храмові жертвоприносини, що для багатьох було бажаним. Треба було ще й змусити доброчесних євреїв учиняти символічні жертвоприносини по-новому, на вітварях, що їх ті розглядали як поганські. Хасиди відкидали той аргумент реформістів, буцім ці ритуали означали всюдисущість єдиного Бога, якого неможливо прикувати десь до одного конкретного, витвореного людьми місця: для доброчесних не було різниці між новим універсалізмом та давнім культом Ваала, стільки разів затаврованим у їхніх священних писаннях. Тож вони не захотіли впокоритися, воліючи краще померти. Реформістів вимусили наробити мучеників: таких, як дев'яносторічний Елеазар, названий “одним із чільних книжників”, що його побили на смерть, або семеро братів, жахливе вбивство яких описує Друга Книга Маккавеїв. Саме від цієї дати, власне, й започатковується поняття релігійного мучеництва, й писання Маккавеїв, розпалюючи стражданнями вірних пропаганду релігійної чистоти та єврейського націоналізму, вміщають перші мартирологи.

Отже, не реформісти, а ригористи спромоглися схилити глибоко закорінений біблійний інстинкт на свій бік, щоб повалити існуючий лад, перетворивши релігійний диспут на заколот проти окупаційної влади. Подібно до більшості антиколоніальних виступів, почалося не з штурму залоги, а з убивства місцевого прислужника режиму. В містечку Модіні, що в Іудейському передгір'ї, за шість миль на схід від Лідди, один єврейський реформатор, який саме очолював нову офіційну відправу, був забитий Матіасом Гасмоном, главою старої священицької родини із храму “Сторожа Єгоярїба”. Потім п'ятеро синів старого, на чолі з Юдою Маккавеем-“Молотом”, почали парти-

занську війну проти селевкідських залог та їхніх єврейських при-служників. За два роки (166-164 до Р.Х.) вони повиганяли всіх греків із єрусалимської околиці. В самій столиці вони загнали реформістів із селевкідвцями до Акрополя (Акри) й очистили Храм від богозневаги, поновно присвятивши його Яхве під час урочистої служби в грудні 164 року до Р.Х., й цю подію євреї дотепер відзначають як свято Ханукки, або ж Очищення.

Селевкіді ж, мавши купу власних клопотів, серед яких була й дедалі більша потуга Риму, відреагували десь так, як сучасні колоніальні держави в середині ХХ сторіччя: хитаючись між лютими репресаліями й подачками щораз більшого самоуправління, на які повстали націоналісти відповідали щораз більшими вимогами. У 162 році до Р.Х. Епіфанів син і наступник Антіох V насипався на Менелая, “винного в усій цій біді”, який, за словами Флавія, “умовив його батька змусити євреїв відмовитися од свого традиційного богослужіння”, й стратив його⁵⁴. Родина Гасмонів відповіла в 161 році до Р.Х. тим, що уклала із Римом договір, згідно з яким Гасмони трактувались як правляча родина незалежної держави. У 152 році до Р.Х. Селевкіді обличили свої спроби еллінізувати Іудею силою і визнали Йонатана, що став на той час главою родини, за великого першосвященика, й цей пост Гасмони мали право тримати 115 років. У 142 році Селевкіді де факто визнали незалежність Іудеї, звільнивши її від оподаткування, тож Симон Маккавей, який заступив брата на посту першосвященика, став етнархом і правителем: “І народ Ізраїля почав заволодівати своїми документами й контрактами, “у рік перший Симона, великого першосвященика, військового уповноваженого й вождя євреїв”⁵⁵. Ось так Ізраїль знову, через 440 років, став незалежним, хоча лише через рік по тому відчайдушні євреї-реформісти з Акрополя (Акри), нарешті, настільки заморилися голодом, що здалися, і їх вигнано було з країни. І тоді гасмонівці ввійшли до фортеці, “несучи пальми, під звуки арф, кімвалів і цитр, виспівуючи гімни й канти, адже ж то великого ворога розгрошено й викинуто геть із Ізраїля”⁵⁶.

У цьому підйомі націоналістського почуття релігійні питання відсунулися на задній план. Однак тривала боротьба за незалежність від грецького універсалізму лишила незгладний слід на іудейському характері. Між першим нападом на Закон та остаточним вигнанням реформістів з Акрополя (Акри) пролягли тридцять чотири вбивчогіркі роки. Запал і сила атаки на Закон породили відповідне завзяття боротьби за Закон, звужуючи погляд єврейського проводу й штовхаючи його дедалі глибше в зосереджену довкола Тори релігію⁵⁷. Зазнавши невдачі, реформісти дискредитували тим самим і саме поняття реформи, ба навіть будь-якої дискусії про природу й спрямо-

ваність єврейської релігії. Всяка така мова відтепер таврувалася в усіх офіційних текстах не більше й не менше, як тотальне віровідступництво й колабораціонізм із чужинським гнітом, тож поміркованим усіх гатунків чи інтернаціонально налаштованим проповідникам, що поглядали далі, за межі вузького анклаву ортодоксального іудаїзму, стало нелегко знайти якийсь відгук. Гасмонівці виступали за глибоко реакційний дух в іудаїзмі. Їхня сила полягала в атавізмі й забобоні, черпаних із сивої ізраелітської давнини численних табу й брутального фізичного втручання божества. Віднині кожний зовнішній вплив на Храм і його святилища миттєво розворушував люту ерусалимську юрбу релігійних екстремістів, яка ще й розбухала від розхвильованого наброду. Юрба тепер стала важливою частиною ерусалимської сцени, від чого й саме місто, й уся Іудея поробилися вкрай нелегкими для керування хоч би ким: греками чи еллінізаторами, римлянами чи їхніми тетрархами, ба навіть самими євреями.

На цьому тлі інтелектуального терору релігійної юрби світський дух та інтелектуальна свобода, що були розцвіли в грецьких гімнасіях і академіях, були вигнані з центрів єврейської науки. В своїй боротьбі проти грецької освіти добродісні євреї почали, від кінця II сторіччя до Р.Х., розвивати національну систему освіти. До старих шкіл книжників-переписувачів поступово додавалася мережа місцевих шкілок, де, теоретично, принаймні, всі хлопчики-євреї навчалися Тори⁵⁸. Цей розвиток подій мав велике значення для справи поширення й зміцнення синагоги, для народження фарисеїзму як руху, закоріненого в народній освіті, й, зрештою, для виникнення рабинату. Освіта, яку давали ці школи, була цілковито релігійною; тут відкидалася геть будь-яка форма знання, що виходила за рамки Закону. Але, принаймні, ці школи подавали Закон у відносно гуманістичному дусі. Вони йшли за древніми переказами, надиханими одним непроясненим місцем із Повторення Закону: “Вклади її [пісню] в їхні уста”⁵⁹ — про те, що Бог дав Мойсееві, на додачу до Закону писаного, ще й Усний Закон, щоб учені старійшини могли з його допомогою тлумачити й доповнювати священні заповіді. Практика Усного Закону уможливила пристосування Мойсеевого кодексу до змінних умов, а також використання його в реалістичній манері.

На противагу ж фарисеям, священики Храму, де тон задавали саддукеї, себто нащадки Цадока, великого першосвященика з Давидових часів, наполягали на тому, що всякий закон має бути писаний і незмінний. Ці мали свій власний додатковий текст, що називався Книгою Постанов, де викладалася система покарань: кого каменувати, кого спалювати, кого обезголовлювати, а кого задушувати. Але це було писане й священне; саддукеї не припускали, щоб усне вчення

могло піддати Закон процесові творчого розвитку. Саддукеї, з їхньою твердою відданістю Мойсеевому спадкові, з їхнім поняттям про Храм як про єдине джерело й осердя єврейського урядування та з їхнім власним успадкованим становищем у Храмових функціях, були природними союзниками нових першосвящеників-гасмонівців, дарма що походження цих останніх і не давало їм прямого права на цей пост. Незабаром саддукеї уже й ототожилися з гасмонівцями в жорсткій системі Храмової адміністрації, де спадковий великий першосвященик виконував обов'язки світського правителя, а комітет старійшин, синедріон, відправляв релігійно-судові функції. Щоб утвердити верховенство Храму, Симон Маккавей не тільки зруйнував мури Акрополя (Акри), а й, за Флавієм, “зрівняв із землею сам пагорб, на якому стояла цитадель, щоб Храм був вищий за нього”.

Симон був останнім із братів Маккавеїв. Були ж Маккавеї хоробрі, відчайдушні, фанатичні, сильні духом, буйні мужі. Вони бачили себе покликаними оживити Книгу Єгошуї: очистити повторно, заручившись підтримкою Господа, Обітовану Землю від язичників. Жили вони з мечем і від меча й гинули, в душі нещадної доброчесності. Здебільшого померли вони насильницькою смертю. Симон також не став винятком: його, разом із двома синами, підступно забили Птолемеї. Симон хоч і заплямував руки кров'ю, але був некорисливий і в певному розумінні гідний шани. Попри своє тріумфальне сходження на пости великого першосвященика й етнарха, він, позначений харизмою героїчної доброчесності, зберіг дух партизанського ватажка.

Зовсім не схожим на Симона вдався його третій син Йоханан Гіркан (134-104 до Р.Х.) — це був природжений володар. Він карбував свої власні монети з написом: “Єгоханан-першосвященик і громада євреїв”, а його син Александр Янней (103-76 до Р.Х.), на своїх монетах уже звав себе “Йонатан-цар”. Відтворення держави й царства, первісно й показово на основі суто релігійного фундаменталізму — захисту віри, швидко воскресило всі внутрішньо притаманні проблеми колишньої монархії, зокрема, нерозв'язний конфлікт між цілями та методами держави й природою єврейської релігії. Конфлікт цей відбився в історії самих гасмонівців, і оповідь про їхнє піднесення й падіння є повчальним уроком гордині. Починали вони як месники за мучеників, а закінчили, самі ставши релігійними гонителями. До влади вони доскочили на чолі завзятого партизанського загону, а кінчили в оточенні найманців. Засноване на вірі їхнє царство розпалося в нечесті.

Йоханан Гіркан перейнявся фундаменталістським переконанням, що саме Божа воля велить йому відтворити Давидове царство. Він першим із євреїв шукав бойового духу та геополітичної ради в древніх

історичних текстах Біблії, зводячи водно книги Єгошуї та Самуїла. Він сприйняв як буквальну істину слова, що вся Палестина є божественним спадком єврейського народу й що завоювати її — це не просто його право, а й обов'язок. Для цього він створив сучасну найманську армію. До того ж, це завоювання, подібно до Єгошуїного, мало викоренити чужинські культури й гетеродоксальні секти, а при потребі — то й винищити їхніх прихильників. Йохананова армія спустошила Самарію й знесла самарянський храм на горі Герізім. Після року облоги він удерся в саме місто Самарію й “зруйнував його дощенту, й підвів річки, щоб його затопити, прокопавши рови, щоб обернути його в потоки та заплави; навіть знаки позносив, які б засвідчували, що колись тут було місто”⁶⁰. В такий самий спосіб він розграбував і спалив грецьке місто Скіфополіс. Характерною ознакою Йохананових воєн вогню й меча було вирізування міського населення, єдиним злочином якого була його грекомовність. Так була завойована провінція Ідумея, мешканців двох головних її міст, Адори й Марісси, силоміць навернено в іудаїзм, а хто відмовлявся, тих забито.

Александр Янней, Йохананів син, продовжив цю політику експансії та насильницької іудаїзації. Він удерся на територію Декаполіса, ліги грекомовних десяти міст, зосереджених довкола Йордану. Налетів на Набатею й захопив Петру, “трояндово-червоне місто, майже таке саме старе, як час”. Далі — в провінцію Гавланітіс. Гасмонівці посувалися на північ — у Галілею й Сирію, на захід до узбережжя, на південь і схід — у пустелю. По дорозі вони ліквідували анклав неєврейського населення — наверненням в іудаїзм, винищенням чи вигнанням. Таким-то робом єврейський народ швидко виріс і дуже поширився, в термінах території й населення, але ж при цьому вбираючи в себе великі маси людності, що, хоч і єврейська номінально, була також напівеллінізованою і в багатьох випадках фундаментально язичницькою чи й навіть дикою.

До того ж, Гасмонові нащадки, стаючи правителями, царями й завойовниками, зазнавали зіпсуття владою. Йоханан Гірканський нібито зберіг досить високу репутацію в єврейській історії. Флавій каже, що Бог мав його за “гідного трьох найбільших привілеїв: керування народом, достоїнства великого першосвященства й дару прощання”⁶¹. Але Александр Янней, згідно з наявними в нас свідченнями, перетворився на деспота й монстра, серед жертв якого опинилися добродесні євреї, що своєю підтримкою піднесли його родину на вершину влади. Як і всякий близькосхідний правитель того часу, він не уник впливу панівних грецьких уявлень, почавши зневажати деякі з найекзотичніших, варварських для греків, аспектів культу Яхве. Очолюючи як першосвященик святкування Кучок в Єрусалимі, він

відмовився виконати передбачену узвичаєним ритуалом церемонію узливання, й добродішні євреї закидали його лимонами. “Від чого, — пише Флавій, — він розлютився й перебив їх шість тисяч”. Фактично Александр опинився, подібно до своїх ненависних попередників, Ясона з Менелаєм, перед внутрішнім бунтом ригористів. Флавій пише, що ця громадянська війна тривала шість років і коштувала 50 000 єврейських життів.

Саме з цього часу до нас доходять перші чутки про *Perushim*, або ж фарисеїв, “тих, що відділилися”. Ця релігійна партія відкидала царську релігійну інституцію з її великим першосвященником, аристократами-саддукеями й синедріоном, складаючи релігійний нагляд на єврейський націоналізм. Рабинічні джерела розповідають про боротьбу між монархом і цією групою: то була як соціально-економічна, так і релігійна сутічка⁶². Як зазначав Флавій, “саддукеї спираються лише на багатих, а народ не підтримує їх, тоді як фарисеї мають спільників у народі”. А ще він розказує, як наприкінці громадянської війни Александр триумфально повернувся в Єрусалим, ведучи серед полону багатьох своїх єврейських ворогів, і тоді “скоїв одну з найварварськіших на світі дій... адже він, бенкетуючи зі своїми наложницями на очах у всього міста, звелів розп’яти вісімсот із них і, поки вони ще були живі, наказав перерізати горлянки їхнім дітям і дружинам перед їхніми очима”⁶³. Є посилення на цей садистський епізод і в одному з кумранських сувоїв: “лев гніву... коли він вішає живих людей”.

Тож коли Александр у 76 році до Р.Х. помер, після того, як (за Флавієм) “упав у нездоров’я від пиятики”, єврейський світ лишився різко поділеним: збільшившись фізично, він охопив чимало напівєвреїв, відданість яких Торі була селективною й непевною. Гасмонівська держава, як і її прототип, Давидове царство, розцвіла у міжчассі, в проміжку між імперіями. Зуміла вона розпросторитися в той період, коли система Селевкідів безнадійно розклалася, а Рим іще не настільки зміцнів, щоб заступити греків. Однак на момент Александрової смерті Римська імперія вже присунулася впритул до єврейського горизонту. Рим побув союзником євреям, поки вони боролися з імперією греків: він ладен був до пори терпіти існування, навіть відносну незалежність маленьких, слабеньких державок. Але ж експансивно налаштоване ірредентистське єврейське царство, що силою навертало сусідів до своєї вимогливої й нетерпимої віри, було неприйнятним для римського сенату. Рим вичікував, поки єврейська держава стане вразливою завдяки внутрішнім розколам, як було сталося з імперією Селевкідів. Усвідомлюючи це, Александрова вдова Саломея, що поцарювала трохи після свого чоловіка, спробувала відновити народну

єдність тим, що ввела фарисеїв до синедріону й зробила їхній Усний Закон прийнятним у царському судочинстві. Але вона померла в 67 році до Р.Х., а її сини не потрапили успадкувати престол.

Один із претендентів на корону, Гіркан, мав сильного першого міністра — Антіпатера, ідумейця з родини, що була силоміць іудаїзована гасмонівцями. Був він напівевреєм, напівеллінізатором. Для таких людей природною справою було домовитися з новою наддержавою — Римом; що поєднувала невідпорну воєнну технологію з грецькою культурою. Антіпатер куди охочіше волів мати договір із Римом, завдяки якому процвітали б такі значні родини, як його, аніж мати громадянську війну. Тож у 63 році до Р.Х. він дійшов згоди з римським воєначальником Помпеем, й Іудея стала для римлян державою-клієнтом. Антіпатерів син, що став Іродом Великим, міцно замкнув євреїв у рамки адміністративної системи Римської імперії.

Царювання Ірода, що був успішним правителем Іудеї й ще багато ким від 37 року до Р.Х. аж до його смерті за чотири роки до християнської доби, — це такий епізод у єврейській історії, через який єврейські історики, не менше за християнських, досі ламають критичні списи. Ірод був і євреєм — і антиєвреєм; прихильником і благодійником греко-римської цивілізації — й здатним на невимовні жорстокості східним варваром. Він був блискучим політиком і, в деяких аспектах, мудрим і далекоглядним державним діячем, щедрим, конструктивним і вельми вдатним — але й наївним, забобонним, схильним до гротескного потурання власним бажанням, правителем, що хитався на грані божевілля, часом опиняючись і за гранню. В одній своїй особі він поєднував трагедію Саула й успішний матеріалізм Соломона, перед яким, звісно ж, схилився, й страшенно жаль, що поруч нього не трапилося нікого такого, хто описав би його вдачу й життєвий шлях так блискуче, як зробив би це автор Першої Книги царів⁶⁴.

Уперше Ірод висунувся й уславився, коли його батько був намісником Галілеї. Там, діючи в щирому дусі римського урядування, він розгромив загін напіврелігійних партизанів, яких очолював чоловік на ім'я Хезекія, й стратив ватажків, без хоч би якої подоби єврейського релігійного суду, лише своєю власною владою. За єврейським законом, це був тяжкий злочин, тож Ірода притягли до синедріону: лише настрашлива присутність його охорони врятувала його від звинувачення й вироку. Через чотири роки Ірод скоїв уже релігійний переступ, стративши ще одного єврея-фанатика, Маліха, котрий отруїв його батька. Іродова родина підтримувала, звісно, гасмонівську фракцію, очолювану Гірканом II, і сам він одружився з Маріамною, що була з тієї родини. Але в 40-х роках до Р.Х. суперницька фракція на чолі з Гіркановим небожем Антігоном захопила,

з допомогою парф'ян, Єрусалим. Іродів брат Фазайл, намісник Єрусалима, був заарештований і наклав на себе руки у в'язниці, а дядечка Гіркана небіж скалічив, щоб його не могли обрати першосвященником: відкусив йому вуха.

Сам Ірод чудом урятувався й подався до Риму, виклавши свою справу в сенаті. Сенатори відреагували тим, що зробили його маріонетковим царем, надавши йому офіційний титул *rex socius et amicus populi Romani*, “союзний цар і друг римського народу”. Тоді він повернувся на Схід на чолі римського війська, що складалося з 30 000 піхоти й 6 000 кінноти, відібрав Єрусалим і запровадив цілковито новий режим. Політика його була трояка. По-перше, він використовував свої великі політико-дипломатичні здібності для певності, що, хоч би хто прийшов до влади у Римі, він, Ірод, матиме його підтримку. Коли на висоті був Марк Антоній, вони з Іродом були друзями й союзниками; коли Антоній упав, Ірод швиденько замирився з Октавіаном Августом. У добу Августової імперії Ірод був найвірнішим і найнадійнішим серед Римових східних царів-сателітів, безжально знищуючи піратів і бандитів та підтримуючи імперію в усіх її кампаніях і сварах. Його ж і винагороджували найщедріше, і з Римовою поміччю він розширив царство навіть поза гасмонівські межі, а правив то й з куди більшою певністю.

По-друге, він з усіх своїх сил винищував гасмонівців. Антігона видав римлянам, а ті його стратили. Свою дружину Маріамну, правнучку Александра Яннея, він, пише Флавій, страшенно ревнував, аж поки зненавидів і її, й увесь її рід. Її брата Арістобула утоплено, за його наказом, у плавальному басейні в Єрихоні. Саму ж Маріамну він звинуватив у намаганні отруїти його, виніс їй вирок перед судом, що складався з його власної родини, й стратив. Далі й на її матір Александру впало звинувачення в державній зраді, й цю також страчено. Зрештою, він звинуватив двох власних синів від Маріамни у змові з метою вбити його, тож хлопці по черзі пройшли суд, були засуджені й законно задушені. Флавій пише: “Якщо коли хто й любив свою родину, то це був Ірод”. І це була правда — лише стосовно його власної частини сім'ї, бо ж він засновував міста на честь своїх батька, матері й брата. Але стосовно гасмонівців чи й будь-кого, хто мав предківські претензії на його набутки (от як члени Дому Давидового), він поводився з параноїдальною підозріливістю та безоглядною брутальністю. Історія про винищення немовлят, хоч і перебільшена, має історичну основу в його вчинках.

Третя Іродова політика була спрямована на ослаблення руйнівної сили ригористичного іудаїзму й реалізувалася шляхом розокремлення держави та релігії, а також утягування діаспорних євреїв до гри. Першим його актом по захопленню в 37 році до Р.Х. влади в Єруса-

лимі стала страта сорока шістьох провідних членів синедріону, що і в його власному випадку, і в інших старалися застосовувати Мойсеїв закон до світських справ. Відтоді синедріон став лише релігійним судом. Сам Ірод навіть не намагався стати великим першосвященником, відділивши цей пост від корони й перетворивши його на офіційну посаду, здійснюючи як акти власної прерогативи призначення й звільнення першосвящеників, котрих добирав переважно з єгипетської чи вавилонської діаспори.

Ірод мав історичну свідомість, як і більшість євреїв, тож зрозуміло, що рівнявся він на Соломона. Метою його було увічнення власної пам'яті колосальними будівлями й жертвами, величними витратами на публічні справи й нечуваним добродійництвом. Тож він став архетипом ще одного єврейського типу — збирача-філантропа. Життя своє він присвятив здобуванню й витрачання коштів у гігантських масштабах. Подібно до Соломона, він і користався зі свого становища на торговельних шляхах, збираючи мито з комерції, й сам займався виробництвом товарів. Брав в оренду кіпрські мідні копальні в імператора Августа, забираючи половину продукції собі. На величезній території віддавав податки на відкуп, а прибутками ділився з Римом. Флавій пише, що Іродові видатки перевищували його статки, й тому він визискував своїх підданців, а своє величезне багатство стягнув, звісно, переважно завдяки конфіскаціям власності тих, кого оголошував ворогами держави, й, звичайно ж, тут помітна була частка від гасмонівців. Але протягом його правління зріс і загальний рівень палестинського процвітання: завдяки зовнішньому миру, внутрішньому ладу й розширенню торгівлі. Зростало повсюди й число євреїв, як уроджених, так і навернених, тож, згідно з одним середньовічним переказом, на час Клавдієвого перепису (48 по Р.Х.) в межах імперії проживало близько 6 944 000 євреїв, плюс іще, як пише Флавій, “міриади й міриади” у Вавилонії та поза її межами. За одним підрахунком, в Іродів період на світі було близько восьми мільйонів євреїв, з яких від 2 350 000 до 2 500 000 жило в Палестині, тож євреї становили близько 10 відсотків населення Римської імперії⁶⁵. Цей ростучий народ і велика діаспора були джерелами Іродового багатства й впливу.

Справді, в основу своєї політики Ірод клав усвідомлення наростаючої хвилі єврейства й іудаїзму, почуття народної й релігійної гордості. Достоту як євреї-еллінізатори перед ним, він бачив себе героїчним реформатором, що силкується витягти один упертий і консервативний близькосхідний народ до освіченого кола сучасного світу. Влада Риму й новостворена єдність за першого римського імператора уможливили нову еру міжнародного миру та вселенської торгівлі, заклали підвалини економічного золотого віку, куди Ірод якраз і хотів прилу-

чити свій народ. Щоб євреї могли посісти належне їм по праву місце в кращому світі, він мав знищити ослаблючі елементи його минулого, а надто позбавити єврейське суспільство й релігію від егоїстичної олігархії родин, що їх експлуатують. Робив він це самотужки, й серед його паранойї та жорстокості був і сильний складник ідеалізму.

Ірод хотів також показати світові, що серед євреїв є й чимало здібних, цивілізованих людей, спроможних зробити важливий внесок до нового, ростучого духу середземноморської світової цивілізації. Для цього він задивлявся поза межі Єрусалима, з його юрбами й фанатиками, на євреїв діаспори. Ірод був близьким другом Агріппи, провідного Августового воєначальника, й ця дружба захищала особливим покровительством Риму великі, розкидані й іноді загрожені єврейські громади в межах римської орбіти. Діаспорні євреї добачали в Іродові свого найліпшого друга. А ще ж він був найщедрішим із патронів. Він забезпечував коштами синагоги, бібліотеки, лазні та добродійні агенції, заохочуючи й інших чинити так само, тож в Іродові дні євреїв вперше уславилися своїми мініатюрними державками добробуту, засновуваними серед своїх громад в Александрії, Римі, Антіохії, Вавилоні й деінде, які дбали про хворих і вбогих, про вдів і сиріт, перевідували ув'язнених і хоронили померлих.

Ірод був не настільки дурний, щоб робити євреїв діаспори єдиними отримувачами дарів своєї щедрості. Він був благодійником численних багатонаціональних міст, розкиданих по східній частині імперії. Підтримував і фінансував усі інституції грецької культури, зокрема й стадіон, будучи спортсменом-ентузіастом: відчайдушним мисливцем і вершником, завзятим списометальником і лучником, палким уболівальником. Своїми грошима, організаторськими здібностями й заповзятістю він сам-один урятував Олімпійські ігри від занепаду, забезпечивши регулярне їх проведення, й то з належною урочистістю, завдяки чому його ім'я стало шанованим по багатьох маленьких грецьких островах та містах, які надали йому титул пожиттєвого голови. На цивільні й культурні заходи він видавав великі суми грошей Афінам, Лікії, Пергамові й Спарті. Перебудував храм Аполлона на Родосі. Обгородив новими мурами Бібл, спорудив форум у Тирі й ще один у Бейруті, дав Лаодікеї акведук, звів театри в Сидоні й Дамаску, відкрив гімнасії у Птолемаїді й Тріполі, а Ашкелон забезпечив водограєм та лазнями. В Антіохії, найбільшому на той час місті Близького Сходу, замостив бруком головну вулицю завдовжки 2,5 милі, поставивши по всій її довжині колонаду, щоб антіохійці не мокли під дощем, і вивершив цю роботу полірованим мармуром. Євреї жили чи не по всіх цих місцях, і вони купалися у віддзеркаленій славі свого прецедного брата-яхвіста.

Ірод намагався провадити цю щедру та універсалістську політику й у самій Палестині, охоплюючи своїм пан-іудаїзмом також вигнанські чи гетеродоксальні елементи. Самарію, яку Йоханан Гірканський був зрівняв із землею й затопив, з його допомогою відбудовано й названо Себастою, за грецьким ім'ям його патрона Августа. Себасті він подарував храм, мури й вежі, а також вулицю з колонадою. Ще один храм, із єгипетського граніту, спорудив біля Баніяса на узбережжі. Знов же на узбережжі, на місці Стратонової вежі, вибудував масивне нове місто Цезарею. Згідно з Флавієм, тут була передбачена й штучна гавань, “більша за грецький Пірей”, яку Іродові інженери обвели покладеними “на глибину 20 морських сажнів кам'яними блоками, що були переважно по 50 футів завдовжки, по 10 завширшки й по 9 заввишки, а деякі то й ще більші”. Був то фундамент гігантського, завширш 200 футів, хвилеріза. Місто, що розпросторилося на площі в 200 акрів, мало театр; ринкову площу й урядовий будинок із вапняку, а ще — гарний амфітеатр, де що чотири роки відбувалися розкішні ігри. Там Ірод поставив гігантську постать Цезаря, не нижчу, за Флавієм, від Зевса Олімпійського, одного з семи чудес античного світу. Цезарея й стала природною римською адміністративною столицею для Іудеї, коли Іродова імперія розпалася після його смерті. Вся Палестина була поцяткована Іродовими фортецями й палацами. До них належала Антонія, єрусалимська цитадель, споруджена на Барісові, цьому гасмонівському форті, побудованому Йонатаном Маккавеєм; однак новий форт, згідно із щирим іродівським духом, був більшим, потужнішим і розкішнішим. А ще були Іродій, Кіпр біля Єрихона, названий за ім'ям його матері, Махер на східному боці Мертвого моря та його вілла-фортеця, вирізана в скелі біля Масади, звідки відкривався мальовничий краєвид пущі.

Побудова фортеці Антонії в Єрусалимі була для Ірода частиною політичної, ба навіть геополітичної мети. Коли він уперше взяв був це місто в 37 році до Р.Х. силою римських легіонів, йому насилу пощастило умовити союзників-римлян не виганяти єрусалимлян та не руйнувати міста, бо ті вже взяли собі в голову, що це некероване місце. Ірод планував інтернаціоналізувати Єрусалим, поселити в ньому нове єврейство, щоб виправити вади старого, а з міста зробити столицю не лише самої Іудеї, а й усього єврейського народу. Діаспорних євреїв він мав за освіченіших, як порівняти з палестинськими, за сприйнятливіших до грецьких та римських ідей і за таких, що швидше підтримали б ті форми культури в Єрусалимі, які б краще узгоджувалися з сучасним світом. На громадські посади в столиці він призначав євреїв діаспори, всіляко підтримуючи їхній авторитет, щоб заохотити й інших діаспорців регулярно сюди приїздити. Теоре-

тично Закон вимагав, щоб євреї тричі на рік прибували до Храму: на Пасху, на свято Тижнів і на Кучки⁶⁶. Ірод надумався підтримати цю заведенцію, маючи на увазі особливо гостей з діаспори, й забезпечив Єрусалим усіма вигодами тогочасного римсько-грецького міста, перебудувавши найперше сам Храм як видовищний монумент, щоб варто було приїхати його побачити. Ірод був не просто помітним філантропом, а й натхненним пропагандистом і великим шоуменом.

Свою програму для Єрусалима, цього найпідозріливішого, найнезручнішого міста світу, він складав системно та продумано. Побудова Антонії дала йому її фізичне домінування, тож свій стиск він зміцнив ще й додатковими трьома могутніми вежами — Фазайлом (згодом була відома як “Давидова вежа”), Гіппікусом і Маріамною (вивершеною ще до того, як він убив дружину). Доконавши це, він визнав за досить безпечне спорудити ще й театр із амфітеатром, хоча розсудливо помістив їх поза межами території Храму. Потім, у 22 році до Р.Х., він скликав загальнонародні збори й оголосив проект свого життя: перебудувати Храм у величному масштабі, щоб він перевершив навіть славу Соломонового. Наступні два роки були потрачені на те, щоб зібрати й підготувати цілу потугу з 10 000 майстрів і 1 000 священників-наглядачів, які також працювали майстрами — в заборонених місцях. Ці ретельні приготування були потрібні, щоб переконати єрусалимських євреїв у тому, що попереднє зруйнування старого святилища було прелюдією до спорудження нового, ще гарнішого Храму⁶⁷. Ірод удавався до надзвичайної обачності, щоб не покривдити релігійних почуттів ригористів: наприклад, для вівтаря та його пандуса брали необроблені брили, щоб були не торкнуті залізом. Створення Храму як функціонального місця для жертвоприносин забрало всього вісімнадцять місяців, і весь цей час святилище було дбайливо завішене від профанського ока. Але вся величезна будівля потребувала ще сорока шести років завершальної праці, й майстри все ще докінчували оздоблювальні роботи, аж поки в 70 році по Р.Х. прийшли римляни й розвалили всю будівлю, не лишивши каменя на камені.

Описи Іродового Храму ми маємо у Флавієвих *Іудейських старожитностях* та в його ж *Іудейських війнах*⁶⁸, а ще в талмудичних трактатах — *Міддоті*, *Таміді* й *Йомі*. Ці твори доповнюються сучасною археологією. Щоб досягти бажаних грандіозних ефектів, Ірод подвоїв площу Храмової гори, вибудувавши величезні опорні стіни й заповнивши проміжки гравієм. Довкола створеного в такий спосіб переднього подвір'я звів портики, з'єднавши все це з містом мостами. Святилище, розташоване на одному кінці платформи, було набагато вище й ширше за Соломонове (100 проти 60 ліктів), але, оскільки

Ірод походив не із священницької родини й тому не міг заходити навіть на внутрішнє подвір'я, на інтер'єр він витратив мало, й Святая Святих лишилася голою, хоч і з золотою облямівкою. Натомість золотий дощ обсипав екстер'єр: ворота, деталі, прикраси були покриті золотими й срібними пластинками. Флавій пише, що камінь був "винятково білий", і блиск каменю та мерехтіння золота, відбиваючи на багато миль яскраве сонячне сяйво, вражали мандрівників, що вперше здала бачили Храм.

Та дивоглядна платформа, що мала 35 акрів площі й милою округлості, підносилася більш ніж на подвійну висоту проти сьогодення, коли дивитися з долини, адже нижчі прогони величезних кам'яних блоків присипало сміттям сторіч. Флавій пише, що деякі з цих блоків були "45 ліктів завдовжки, 10 заввишки й 6 завширшки", а чужоземні майстри обробили їх до незвичайно високого рівня. Горішні 40 футів платформи покривали склепінчасті коридори, а над ними, на самій платформі, були криті галереї з сотнями корінфських колон по 27 футів заввишки, а завтовщ такими, пише Флавій, що й трое чоловіків, узявшись за руки, не могли обійняти колону. А сама будівля, пише він, була така висока, що голова паморочилась, коли глянути вниз від галерей.

Прочани з усїєї Палестини й діаспори, сотнями тисяч стікаючись до міста на великі свята, піднімалися від міста на платформу широчезними сходами й головним мостом. Зовнішнє подвір'я, хоч і обведене стінами, було відкрите всякому, і в брамах та галереях грошоміни обмінювали монети з усього світу на "святі шекелі", що приймалися як Храмова плата (саме ці міняйли й накликали на себе Ісусів гнів), і продавалися голуби для жертвоприносин. Тут-таки стіна й брама, де були викарбувані грецькою й латинською мовами написи, що застерігали неєвреїв, під загрозою смерті, не проходити далі, охоплювали Жіночий двір, із спеціальними кутками для назореїв та прокажених, а всередині цього двору був Двір ізраелітів для євреїв-чоловіків. Кожен внутрішній двір був на підвищенні, куди підіймалися сходами, а найвищий проліт сходів вів до сакрального приміщення, або Двору священників, де було святилище.

Багато тисяч священників, левитів, книжників і добродішних євреїв працювало в Храмі й побіля нього. Священники відповідали за ритуали та церемонії, левити були за хористів, музикантів, підмітальників та інженерів. Вони ділилися на двадцять чотири сторожі, чи то зміни, а на час гарячкової активності великих свят їм допомагали чоловіки священницького чи левитського роду з усїєї Палестини й діаспори. Найпершим священницьким обов'язком був догляд за святилищем. У єгиптян євреї перейняли поняття вічного вівтарного вогню, а це означало, що треба було постійно підтримувати світло численних світильників,

наповнювати їх оливою. З Єгипту ж прийшов і звичай регулярного пропахчування найтемніших і найпотаємніших частин Храму. Храм споживав 600 фунтів дорогого фіміаму за рік, а виготовляли ці пахощі за секретним рецептом Автіни, священицької родини, жінкам якої заборонено було напахчуватися, щоб уникнути звинувачень у зіпсутті. Насправді виготовлявся фіміам із перетертих морських мушель, содомської солі, особливого цикламену, мира (камфорної камедесмоли), ладану (терпентинової камедесмоли), цинамону, кассіаму, нарду, шафрану, камедового бальзаму й ще однієї загадкової речовини, яка називалася маалах ашан і завдяки якій дим урочисто здіймався вгору.

Далі були звичайні жертвоприносини: двоє ягнят на світанку та ще двоє при заході сонця, й для кожного обряду потрібна була участь тринадцятьох жерців. Звичайні євреї, звісно, не сміли заходити до святилища, але двері під час служби тримали відчиненими, щоб вони могли бачити. Кожне богослужіння закінчувалося ритуальним пригублюванням вина, читанням писань і співанням гімнів та псалмів. Акомпанемент хористам забезпечував оркестр, що складався з подвійної флейти, дванадцятиструнної арфи, десятиструнної ліри й бронзових кімвалів, а срібна сурма й *chofar*, або баранячий ріг, видавали гудки, якими позначалися стадії літургії. Ритуали жертвоприносин вражали гостей як екзотичні, ба навіть варварські, адже чужинці прибували здебільшого на великі свята, коли кількість жертвоприносин була величезною. В такі моменти Храм був жажливим місцем: мекання й бекання перепудженої худоби злилося з ритуальними вигуками й співами, з оглушливими звуками рога й сурми, й повсюди лилася кров. Автор *Арістеевого листа*, один александрійський єврей, що відвідав храм як пілігрим, пише, що він бачив 700 священиків, які чинили жертвоприносини: мовчки, але професійно вміло вони обходилися з важкими тушами, кладучи їх точно на потрібне місце віттаря.

Через величезне число тварин їх забиття, кровопускання й розтин туш слід було виконувати хутко. Щоб позбуватися величезної кількості крові, платформу зроблено не суцільною, а порожнистою, у вигляді гігантської дренажної системи. Там було всередині тридцять чотири цистерни, найбільша з яких, Велике Море, вміщувала понад два мільйони галонів. Узимку тут накопичувалася дощова вода, а влітку сюди, на південь, акведук приносив додаткові припаси води з Сілоамського ставу. Незліченні труби виводили воду до поверхні платформи, й дуже багато дренажних отворів відводили геть потоки крові. Арістей писав: “Біля підніжжя віттаря є багато отворів для води, невидимих для всіх, окрім тих, хто робить жертвоприносини, тож уся кров збирається у великих кількостях і змивається умлівіч”.

Храм у час свята вирував людьми, через те ворота мали бути відчинені вже від опівночі. Лише першосвященик міг заходити до Святого Святих раз на рік у День Примирення, але на свята його загона піднімалася, й прочани-євреї чоловічої статі, зазираючи у ворота святилища, могли бачити, що там усередині, тоді ж для огляду виносилися священні посудини. Кожен прочанин робив щонайменше одне індивідуальне жертвоприношення (ось звідкілья така маса тварин), і цей привілей був відкритий також для неєвреїв. Іродів Храм мав світову славу й велику шану, пише Флавій, тому й поважні неєвреї робили тут жертвоприношення: із добродесних міркувань та щоб догодити єврейській опінії. В 15 році до Р.Х., наприклад, Іродів друг Марк Агріппа зробив великий жест гекатомби (жертвоприношення 100 тварин)⁶⁹.

Храм був казково багатий, принаймні, в періоди між пограбуваннями. Чужоземні царі й державці, від Артаксеркса до імператора Августа, обдаровували його великими кількостями золотих посудин, що зберігалися в спеціальних укріплених кімнатах у глибині Храму. Євреї з усієї діаспори лили в нього гроші та коштовний метал — десь як нині вливають в Ізраїль, і Флавій пише, що Храм зробився “загальною скарбницею всеєврейського багатства”. Наприклад, Гіркан, глава багатой відкупницької родини Тобіадів, “уклав туди весь скарб свого дому”⁷⁰. Але основним регулярним джерелом його прибутку був податок у півшекеля, накладений на всіх євреїв чоловічої статі від двадцяти літ віку.

Ірод був для Храму винятково щедрим, бо всі роботи поновного збудування оплачував із власної кишені. Принизивши вагу першосвященика, яким був ненавиджений саддукей, Ірод автоматично підніс значення його заступника, сегана, фарисея, що взяв контроль над усіма регулярними функціями Храму й добився, щоб навіть першосвященики-саддукеї виконували літургію на фарисейський манір. Оскільки Ірод був у поміркованих стосунках із фарисеями, то йому зазвичай щастило уникати конфлікту між Храмом та своїм урядуванням. Але в останні місяці його життя ця спілка зламалася. Головний вхід до Храму він прикрасив золотим орлом, що був складовою його загального декоративного задуму. Діаспорні євреї лишилися задоволені тим орлом, а от столичні благочестивці, й фарисеї зокрема, сильно запротестували, тож гурт студентів Тори видерся нагору та й потрощив його на друзки. Ірод був уже хворий, відлежувався в своєму палаці біля Єрихона, але відреагував із характерною для нього енергією й нещадністю. Першосвященика було усунуто з посади. Бешкетників ідентифікували, схопили й у кайданах привезли до Єрихона, засудили в тамтешньому римському театрі й спалили живцем. Ще й не розвіявся дим цієї жертви, принесеної його зраненій щедрості

та самоповазі, як Ірода повезли до гарячих джерел Каллірої, де він і помер навесні 4 року до Р.Х.

Іродові плани стосовно свого царства не спрацювали через неспроможність його спадкоємців — синів від першої дружини, набатейки Доріс. У 6 році по Р.Х. римлянам довелося скинути з престолу Архелая, на якого він лишив Іудею. Відтоді нею правили безпосередньо римські прокуратори з Цезареї, які, своєю чергою, були підзвітні римському легатові, що сидів в Антіохії. Аж онук старого царя, Ірод Агріппа, виявився спроможним керувати, й у 37 році по Р.Х. римляни передали йому Іудею. Але в 44 році по Р.Х. він помер, і в римлян не лишилося іншого вибору, як знов установити пряме правління. Тож смертю Ірода Великого, по суті, завершився останній період сталого єврейського правління в Палестині, аж поки воно поновилося в середині ХХ сторіччя.

Натомість настала доба великої, дедалі більшої напруженості. Це було зовсім незвичне для римського владування явище. Римляни творили ліберальну імперію. Вони шанували місцеві релігійні, соціальні й навіть політичні інституції, поки все це узгоджувалося з їхніми життєвими інтересами. Це правда, що коли де й вибухало зрідка повстання, воно придушувалося з великою силою та жорстокістю. Але більшість народів Середземномор'я й Близького Сходу процвітала під римським пануванням, вважаючи це куди ліпшим за все інше, що могло їм випасти. Такої думки дотримувалися й добрих шість мільйонів єврейської діаспори, які ніколи не завдавали клопоту владі, окрім хіба одного разу в Александрії, та й то під впливом палестинських подій. Правдоподібно, що й на єврейській батьківщині чимало, коли не більшість, євреїв не вбачали в римлянах гнобителів чи ворогів релігії. Але певна істотна меншість у Палестині непримиренно заворогувала з *kittim* (римлянами) й час від часу залюбки наражалася на люті кари, якими неминуче винагороджувались буйні виклики владі. Так, у 6 році по Р.Х. спалахнуло повстання під проводом Юди з Гамали — як протест проти запровадженого після Іродової смерті прямого правління. Ще одне повстання відбулося, через подібні причини, коли після смерті Ірода Агріппи в 44 році по Р.Х. відновлено пряме правління, а очолив його якийсь Тевда, що повів юрбу Йорданською долиною. Й третє сталося за прокуратора Фелікса (52-60 по Р.Х.), коли 4 000 люду зібралося й перегукувалося на Оливковій горі, сподіваючись, що мури Єрусалима впадуть подібно до ерихонських. І, нарешті, були ще великі повстання в 66 й 135 роках по Р.Х., які своїм величезним масштабом сколихнули східну імперію. Оцій послідовності подій немає паралелей на жодній іншій керованій Римом території.

Чому ж євреї були такі неспокійні? Аж ніяк не тому, що вони були трудним, войовничим, племінним чи істотно відсталим суспільством на кшталт парфян, які постійно непокоїли римлян на східних окраїнах, подібно до того, як патанці з афганцями завдавали клопоту британцям на північно-західному кордоні Індії. Навпаки: справжня біда євреїв полягала в тому, що вони були надто розвинені, надто свідомі інтелектуально, щоб вважати чужинське правління за прийнятне. Греки мали таку саму проблему з Римом і розв'язали її тим, що піддалися фізично, але взяли гору над Римом інтелектуально. В культурному розумінні Римська імперія була грецькою, надто на Сході. Освічені люди розмовляли й мислили грецькою, грецькі взірці встановлювали норми в мистецтві й архітектурі, в драматургії, музиці й літературі. Тож греки ніколи не мали почуття культурної підпорядкованості Римові.

А трудність із євреями полягала саме в цьому. Вони мали древнішу культуру, ніж греки. Вони не могли дорівнятися до греків в артистизмі й деяких інших речах, зате їхня література була в багатьох аспектах вищою. В Римській імперії євреїв було не менше, ніж греків, серед них був вищий відсоток письменних. Однак греки, що контролювали культурну політику Римської імперії, не допускали ніякого визнання єврейської мови й культури. Характерним фактом є те, що греки, такі допитливі щодо природи й такі промітні в перейманні чужоземної технології та артистичних навичок, зовсім не цікавилися чужими мовами. В Єгипті вони просиділи тисячу років, але так і не потурбувалися вивчити ще щось, окрім базарної говірки; Піфагор, очевидно, був єдиним грецьким ученим, що знався на ієрогліфіці. Точнісінько таку саму сліпоту вони плекали стосовно гебрійської мови й літератури та єврейської релігійної філософії. Нею вони нехтували, а знали про неї тільки з неточних переказів. Саме ця культурна зневага з грецького боку й та любов-ненависть, яку деякі освічені євреї мали до грецької культури, стали джерелами постійної напруги.

До певної міри стосунки між греками й євреями в античності нагадували скузування між євреями й німцями в ХІХ та на початку ХХ сторіч, хоча в цьому порівнянні й не слід заходити надто далеко. Греки й євреї мали дуже багато спільного: їхні універсалістські поняття, наприклад, їхні раціоналізм та емпіризм, їхнє усвідомлення божественного впорядкування космосу, їхнє чуття етики, їхня поглинутість інтересом до самої людини, — однак на практиці їхні відмінності, загострившись від непорозумінь, виявилися важливішими⁷¹. Як євреї, так і греки проголошували й гадали, що вірять у свободу, але, тоді як для греків це була самодостатня мета, що реалізується у вільній, самокерованій спільноті, що сама собі вибирає свої власні закони й божества, для євреїв це було лише засобом, не більше, що

відвертає зовнішнє втручання до релігійних обов'язків, які встановив Бог і які не випадає змінювати людині. За єдиної умови євреї могли б змиритися з грецькою культурою: коли б греки змогли перейняти в них їхню культуру. Що, зрештою, ті й зробили: перейняли у формі християнства.

Тож тут важливо збагнути, що позірно антиримський бунт євреїв був, в основі своїй, сутичкою між єврейською й грецькою культурами. До того ж, сутичка ця виникла з книг. На той час існували тільки дві великі літератури, грецька й єврейська, оскільки змодельовані на еллінському взірці латинські тексти лише починали ставати літературою. Дедалі більше людей робилося письменними, особливо в греків та євреїв, які мали початкові школи. Письменники почали вирізнятися як особистості: ми знаємо імена понад 1 000 елліністичних авторів, і єврейські автори також почали ідентифікуватися. Вже існували великі бібліотеки, як державні, так і приватні; Александрійська мала понад 700 000 сувоїв. Грецька література належала міжнародному цивілізованому суспільству, однак євреї куди заповзятіше переписували, розповсюджували, читали й вивчали свої власні священні писання.

І справді, гебрейська література в багатьох аспектах була набагато динамічніша за грецьку. Грецькі тексти, починаючи від Гомера, були провідниками до доброчесності, вихованості й способів філософувати, тоді як гебрейські тексти мали чітку тенденцію ставати планами дії. На додачу, цей динамічний елемент ставав дедалі важливішим. Наміром своїм він був пропагандистський, тоном полемічний і ґрунтовно ксенофобічний, з особливою антигрецькою ворожістю. В око впадало наголошування на мучеництві, як наслідок маккавеївських борінь. Типовий для цієї тенденції твір, написаний євреєм на ім'я Ясон із Кирени й первісно ділений на п'ять томів, дійшов до нас у короткому викладі, що називається Друга Книга Маккавеїв. Хоча автор і послуговується всіма риторичними засобами грецької прози, це — антигрецька діатриба, ще й запальний мартиролог.

Навіть важливішим за історії про мучеництва був новий літературний засіб апокаліптичного, який від часів Маккавеїв заповнює той вакуум у єврейській свідомості, що його лишив по собі занепад пророчеського руху. Саме слово апокаліпсис означає "одкровення". Апокаліптичні тексти намагаються передавати тайни, недоступні нормальному людському пізнанню чи досвіду, часто посилаючись на імена померлих пророків задля більшої автентичності. Починаючи від II сторіччя до Р.Х., потім знов під враженням від маккавеївської кризи, вони у величезній своїй більшості зосереджуються на есхатологічних темах, переносючи єврейську одержимість історією в майбутнє й передрікаючи те, що станеться "в кінці днів", коли Бог згорне

історичний період і людство вступить до ери підсумку. Цей момент характеризуватиметься великими космічними потрясіннями, останньою битвою — Армагеддоном, і тоді, як висловлюється один із кумранських сувоїв, “війнство небесне гукне великим гуком, струснутья основи світу й війна могутніх неба захопить увесь світ”⁷². Ці події будуть позначені крайнім насильством, абсолютним поділом людей на добрих (доброчесних євреїв) і лихих (греків, згодом римлян), а також прикметами навислої загрози.

Із цих творів найбільший вплив мала датована ранньогасмонівськими часами Книга Даниїла: завдяки тому, що пробилася в канон і стала прототипом для багатьох інших творів. Книга використовує історичні приклади з асирійських, вавилонських і перських часів, щоб підстобнути ненависть до язичницького імперіалізму взагалі й грецького панування зокрема, а ще вона провіщає кінець імперії й постання Божого царства, можливо, завдяки героїчному визволителю, Сину Людському. Вся книга аж бринить ксенофобією й закликами до мучеництва.

Апокаліптичні книги могли прочитуватися й прочитувалися на різних рівнях реальності. Для поміркованих доброчесних євреїв, цієї очевидної більшості, схильної змиритися, від днів Єремії та Єзекїїля, з тим, що їхня релігія може бути практикована (й чи не найкраще практикувалася) під ліберальним, у розумних межах, чужоземним пануванням, Даниїл обіцяв не реставрацію історичного, фізичного царства, на кшталт Давидового, а остаточну подію цілковито відмінного типу: воскресіння й особисте безсмертя. Що особливо вражало фарисеїв, так це твердження наприкінці Книги Даниїла, що в кінці днів “буде врятований із народу твого кожен... І багато хто з тих, що сплять у земному поросі, збудяться, одні на вічне життя, а одні на наруги, на вічну гидоту”⁷³. Це Даниїлове поняття дістало підкріплення від так званої Ефіопської Книги Єноха, написаної на самому початку I сторіччя по Р.Х., яка говорить про “останній день” та “день суду”, коли “обрані” будуть спасенні й увійдуть до свого царства.

Ідея посмертного суду й безсмертя на підставі заслуги була розвинулася в Єгипті ще за добру тисячу літ до того. Ідея ця не була єврейською, бо її не було в Торі, тож саддукеї, тримаючись своїх текстів, начебто повністю заперечували життя після смерті. В зародковому вигляді ця ідея була в Ісайї, й фарисеї жадібно вхопилися за цей аспект апокаліпсису, оскільки він відповідав їхньому сильному чуттю етичної справедливості. Може й не бути земної відповіді на проблему теодіцеї, як те засвідчив Йов, але коли немає справедливості в цьому світі, то напевне ж буде справедливість у наступному, коли праведники дістануть винагороду від божественного судді, а грішники будуть

засуджені. Ідея останнього суду дуже добре вписувалася в цілу іудаїстську концепцію влади Закону. Саме завдяки тому, що фарисеї навчали цієї доктрини, разом із раціоналістичним підходом до дотримання Закону, уможливіючи в такий спосіб спасіння, за ними потяглося стільки послідовників, особливо з-поміж добродесних бідняків, які знали з гіркового досвіду, наскільки мала ймовірність щастя по цей бік смерті⁷⁴.

Однак коли фарисеї провадили розрізнення (як це зробить згодом св. Августин) між царствами небесним і земним, то інші сприймали апокаліптичні провіщення буквально. Вони вірили, що царство справедливості є фізичне, реальне, близьке та що саме їм випадає прискорити його появу. Найвойовничішою групою була та, яку римські окупаційні сили називали сікаріями: ці ходили з прихованими кинджалами й зазвичай убивали євреїв-колабораціоністів, особливо в юрбах під час святкувань. Однак то була просто ультранасильницька піна на хвилі руху, що називав сам себе “ревнителами”, зілотами по-грецькому. Ця назва походить з історії про Пінхаса з Книги Чисел: той був порятував Ізраїль від моровиці, забивши списом грішника разом із його жінкою, тому й сказано було, що він “запалився для Бога свого”⁷⁵. Згідно з Флавієм, рух цей заснував у 6 році по Р.Х. Юда-Галілеянин, коли організував повстання проти римського прямого правління й оподаткування. Здається, він був кимось таким, ніби перший рабин, а вчив він тієї прадавньої доктрини, що єврейське суспільство є теократією, яка не визнає нічийої влади над собою, окрім Божої.

Флавій розрізняє між зілотами, що проповідували й практикували насильство, й тим, що він визначає як три інші головні секти: фарисеї, саддукеї та есеї, — ці назагал начебто приймали чужинське правління⁷⁶. Але той факт, що Юдин заступник, Цадок, був фарисеєм, застерігає від проведення різких розрізень, адже чим далі спливало I сторіччя по Р.Х., тим більше добродесних євреїв, таких, як фарисеї, начебто визнавало неминучість насильства за певних обставин⁷⁷. Однак це — непевна, темна зона, бо Флавій, головний наш авторитет, був зацікавленою стороною. Термін зілот він мав за почесний титул, забираючи його в тих, діяльність яких уважав за терористичну чи антисоціальну. Законність тероризму, коли вичерпано інші форми протесту, так само палко дебатовалася тоді, як і сьогодні, й та точна роль, яку зіграли зілоти й сікарії, що активно виступали в кожному лютому повстанні сторіччя, дотепер є предметом наукової спекуляції.

Ще більше суперечок точиться довкола різних мілленаріанських сект, котрі гніздилися на краю пустелі й котрих Флавій, а також Філон із Плінієм, згрупували під назвою “есеїв”. Фактично тут було багато різних категорій. Найвідомішими є кумранські ченці, оскільки їхній

монастир над Мертвим морем розкопали Г.Л.Гардінг і отець де Во в 1951-1956 роках, а їхні численні писання в повному обсязі аналізуються й видаються. Влітку вони мешкали в наметах, а взимку закопувалися в печери. В своїх центральних приміщеннях вони мали складне водогінне устаткування для відправлення ритуальних очисних жертв, і ми знайшли їхні кухню, пекарню, їдальню, гончарну майстерню, а також залу для зборів. Секта засвідчує важливість літератури в цих екстремістських групах, бо тут були добре обладнані приміщення для переписування рукописів і велика книгозбірня, що з міркувань безпеки зберігалась у високих дзбанах, хованих у поближких печерах, коли під час повстання 66 року по Р.Х. громаді загрожували римляни. Але вона ще й ілюструє спосіб, в який література плекала насильство, адже на додачу до канонічних текстів з апокаліптичними натяками (от як Ісайя) ченці продукували ще й свої есхатологічні писання революційного, по-справжньому воєнного типу. Їхній документ, відомий нам як "Війна Дітей Світла проти Дітей Тьми", був не просто туманно-апокаліптичним, а й містив докладну інструкцію бойової підготовки до битви, яку вони вважали близькою та неминучою. Їхній табір мав оборонне планування, була сторожова вежа, тож і справді здається, що "кінець днів" таки настав: у 66-70 роках по Р.Х., коли напали римляни й зруйнували табір⁷⁸.

Однак войовничі ченці Кумрану були лише однією з численних громад есейського типу. Всі вони були позначені апокаліптичним світоглядом, але не всі були насильницькими, було й кілька пацифістських. Деякі ж сиділи відлюдниками по печерах, от як секта терапевтів, що прийшла з Єгипту, де пустельні громади існували щонайменше 2 000 років. Сирійські маргеріанці були також монастирськими троглодитами. Ще інші ченці-печерники були хрестительськими групами, що жили понад Йорданом, і найвідоміші з них — Іван Хреститель зі своїми послідовниками.

Іван Хреститель жив і працював переважно в Галілеї й Переї, території здебільшого єврейській, але анексованій вогнем і мечем на користь Іудеї ще й насильно наверненій в іудаїзм за маккавеївських часів. Це був терен і строгої ортодоксії, й розмаїтої гетеродоксії, а також релігійного та політичного бродіння. Багато цієї землі було сплюндровано під час заворушень відразу ж після Іродової смерті в 6 році по Р.Х., й Ірод Антип, син великого царя, настановлений тут римлянами на губернатора, намагався відродити край, засновуючи нові міста на грецький манір. Між 17 і 22 роками по Р.Х. він створив новий адміністративний центр у Тіберії на Галілейському озері, а для заселення його зганяв туди євреїв із довколишньої місцевості, змушуючи їх кидати свої господарства. Брав він туди й бідняків та колишніх

рабів. Тож вийшла курйозна аномалія: єдине грецьке місто з більшістю єврейського населення. Антип давав підстави й для іншої критики. Його іудаїзм був непевним, бо мати його була самарянка, а ще він порушив Мойсеїв закон тим, що одружився з братовою. Саме проповіді Івана Хрестителя супроти цього гріха й призвели до його ув'язнення й страти⁷⁹. За Флавієм, Антип відчував, що послідовники Хрестителеві стають грізною силою, яка може вилитися в бунт.

Хреститель вірував у те, що євреї називали Месією. Його місія зосереджувалася на двох книгах: Ісайї та Єноха. Він не був самотником, сепаратистом чи затягим сектярем. Навпаки: він проповідував усім євреям, що близький день підсумку. Всі мали зізнатися в своїх гріхах, покаятися й отримати хрещення водою як символ примирення, щоб стати готовими до Останнього Суду. Його завданням було відповісти на заклик Ісайї: “На пустині вготуйте дорогу Господню”,⁸⁰ — й проголосити настання кінця днів і пришестя Месії, що буде Сином Людським, як це описано в Єноха. Згідно з Новим Заповітом, Іван Хреститель зустрівся з Ісусом Назаретським, похрестив його та ідентифікував як Сина Людського, й саме невдовзі після Хрестителевої страти Ісус розпочав виконання своєї власної місії. Що ж то була за місія й за кого мав себе Ісус?

Єврейське вчення про Месію походило з віри в те, що цар Давид був помазаний Господом, щоб він та його нащадки правили над Ізраїлем до кінця часу й запанували над чужинськими народами⁸¹. Після падіння царства це вірування трансформувалося в пророче сподівання на чудесне відновлення влади Давидового дому⁸². А згори до цього прищеплено Ісайїн опис цього майбутнього царя як творця справедливості, й то був чи не найважливіший момент у всьому віруванні, оскільки Ісайю, здається, найбільше читали й найдужче любили, адже була це, звісно, найкрасномовніша з усіх біблійних книг. Протягом II й I сторічч до Р.Х. ця справедливістьтворча реінкарнація давидівського правителя чудово припасувалася до висловлених у Книзі Даниїла, Книзі Єноха й інших апокаліптичних творах понять кінця днів та Чотирьох Останніх Речей: смерті, суду, пекла й раю. Саме на цій відносно пізній стадії ту божественно обрану й харизматичну постать уперше названо Месією, чи то “помазаником”. Слово це первісно гебрійське, потім арамейське, й воно просто транслітероване по-грецькому як *messias*; однак грецьке слово для “помазаника” буде *christos*, і значущим є те, що саме грецьке, а не гебрійське означення пристало до Ісуса.

Месіянська доктрина, маючи складне й навіть суперечливе походження, викликала велике сум'яття в умах євреїв. Але більшість їх, здається, сприйняла це так, що Месія буде політико-воєнним лідером

та що його прихід відкриє собою якусь фізичну, земну державу. В Діях святих апостолів є важливе місце, де описується, як старійшина Гамаліїл, внук Хіллеля й певного часу голова синедріону, відмовляв єврейську владу не карати перших християн, доводячи, що істинність їхнього Месії буде засвідчена успішністю їхнього руху. Був же, казав він, випадок Тевди, який “казав, що великий він хтось”, але ж його вбито, “а всі ті, хто слухав його, розпорошилися та обернулися в ніщо”. А ще ж був Юда-Галілеянин “під час перепису”, й “загинув і він, а всі ті, хто слухав його, розпорошилися”. І християн, говорив він, слід облишити, бо, коли їхній місії бракує Божого благословення, “розпадеться вона”⁸³.

Решта єврейських старійшин послухали Гамаліїлової ради, бо й вони міркували в термінах повстання, покликаного змінити уряд. Коли Ірод Великий прочув, що народився Месія, чи то Христос, він відреагував на це насильством, от ніби на загрозу його династії. І хоч би хто з євреїв послухав кого-небудь, хто б висловлював претензію на месіянство, для нього було б само собою зрозумілим, що претендент має якусь політико-воєнну програму. Римський уряд, єврейський синедріон, саддукеї й навіть фарисеї гадали, що Месія робитиме зміни в існуючому ладі, частинами якого вони всі були. Вбогі люди Іудеї й Галілеї також ладні були повірити, що Месія, який проповідує фундаментальні зміни, не говоритиме тільки в духовно-метафізичних термінах, а провадитиме мову про реальності влади: урядування, податки, право.

Але ж із наявних у нас свідчень випливає з усією очевидністю, що Ісус Назарянин не відповідав жодній із цих месіянських моделей. Він не був єврейським націоналістом. Навпаки: він був єврейським універсалістом. Подібно до Івана Хрестителя, він перебував під впливом пацифістських елементів учення есеїв. Але, як і Хреститель, він вірив, що програму каяття й воскресіння треба нести в маси, що й передбачено в розділі 53 в Ісайї. То була не робота вчителя праведності — ховатися в пустелі чи в печері, а чи засідати в такому місці сили, як синедріон. Його місією було проповідувати всім, і то в душі смирення перед Богом, який, можливо, вимагатиме крайнощів страждання. Особа, про яку писав Ісайя, мала бути “пагінчиком”, “погордженим”, кого “люди покинули”, “страдником, знайомим із хоробами”, “раним за наші гріхи”, “за наші провини мученим”; “Він гноблений був та понижуваний, але уст Своїх не відкривав”. Цей “страждений слуга Божий” буде “від утиску й суду забраний”, “як ягня проваджений на заколєння”; “І з злочинцями визначили Йому гроба його... хоч провини Він не учинив”. Цей Месія був не проводирем юрби, чи демократом, чи партизанським ватажком, і вже ж не майбутнім земним царем та світським правителем. Був він скорше богословом і очисною жерт-

вою, учителем, що вчив своїм словом і прикладом, а також своїми життям і смертю⁸⁴.

Якщо ж Ісус був теологом, то яка його теологія й звідки вона? Його тлом були гетеродоксальний іудаїзм та дедалі більша еллінізація Галілеї. Його батько, тесля, помер ще до Ісусового хрещення, в 28-29 роках по Р.Х. В грецькомовному Новому Заповіті батько Ісуса Йосип зберіг гебрійське ім'я, а мати Ісусова зветься Марія, грецькою формою гебрійського Міріам. Двоє з Ісусових братів, Юда й Симон, мали гебрійські імена, а двоє інших — Яків (по-гебрійському Якоб) і Йосес (по-гебрійському Йосеф) — ні. Та й Ісус — грецька форма гебрійського імені Єшошуа. Родина претендувала на походження з Давидового роду, й ця претензія могла бути в основному конформізмом, оскільки Новий Заповіт натякає на спричинене Ісусовим ученням тертя в родині. Однак після його смерті родина прийняла його місію. Його брат Яків очолив ерусалимську секту, а коли Якова замучили саддукеї, того на посаді заступив Ісусів небіж Симон; онуки його брата Юди очолювали галілейську громаду християн за правління Траяна.

Найвні в нас свідчення доводять, що Ісус, хоч і перебував під впливом учення ессеїв і, може, прожив із ними якийсь час, хоч і був особисто пов'язаний із сектою Івана Хрестителя, по суті, був одним із хакамів — добродесних євреїв, що мандрували світом. До фарисеїв він стояв ближче, ніж до будь-якої іншої групи. Це твердження може вести до хибних висновків, позаяк Ісус відкрито критикував фарисеїв, особливо за “лицемірство”. Та коли придивитися пильніше, Ісусів осуд виявиться зовсім не таким суворим чи містким, як нібито випливає з євангельського контексту; по суті, осуд цей подібний до критики, яку спрямовували на фарисеїв ессеї, а згодом і мудреці-рабини, що провадили чітке розрізнення між хакамами, в кому вбачали своїх попередників, і “фальшивими фарисеями”, яких мали за ворогів щирого іудаїзму⁸⁵.

Істина, як нам видається, тут та, що Ісус був частиною дискусії, яка стрімко розвивалася серед громади добродесних євреїв, включно із фарисеями кількох спрямувань. Метою хакамічного руху було розвинути святість і зробити її загальною. Але ж як цього досягти? Суперечка зосереджувалася довкола двох питань: центральності й необхідності Храму та дотримування Закону. Щодо першого питання, то Ісус недвозначно був на боці тих, хто розглядав Храм як перепону на шляху до всезагального поширення святості, оскільки зосередженість на фізичній будівлі, з її ієрархіями, привілеями (здебільшого спадковими) та багатством, була формою відділення од народу — вибудованою супроти нього стіною. Ісус використав Храм як проповідницький форум — але ж так само чинили й інші відомі борці з Храмом — Ісайя

та Єремія. Ідея про те, що євреї можуть обходитися без Храму, не була новою. Навпаки, була вона вельми старою, й можна було доводити, що істинна єврейська релігія, ще задовго до побудови Храму, була універсалістською й не локалізованою. Ісус, як і багато інших добродішних євреїв, добачав засіб поширення святості серед усього народу в початкових школах та синагогах. Але він пішов далі за більшість із них, розглядаючи Храм як джерело зла й провіщаючи його зруйнування, а до влади Храмової й усїєї централізованої системи іудейського адміністрування ставлячись із мовчазною зневагою⁸⁶.

Що торкається другого питання, то до дискусії, наскільки слід коритися Законові, цієї первісної суперечки між саддукеями, які визнавали лише писане П'ятикнижжя, й фарисеями, що навчали Усного Закону, додалася, на Ісусів час, ще й полеміка між хакамами та фарисеями. Одна школа, на чолі зі старійшиною Шаммаем (*бл.* 50 до Р.Х. — *бл.* 30 по Р.Х.), трималася ригористичного погляду, особливо на справі чистоти й нечистоти, цієї вибухової зони, оскільки тут надто войовничо заперечувалася здатність простих, убогих людей досягти святості. Ригоризм Шаммаєвої школи був такий великий, що вивів, зрештою, своїх наступників і послідовників узагалі з рабинсько-іудейської традиції, й вони пощезли, як і самі саддукеї. А з другого боку стояла школа старійшини Хіллеля, Шаммаєвого сучасника. Цей прийшов із діаспори, й згодом його стали називати Хіллелем Вавилонянином⁸⁷. Цей приніс більш людяні й універсалістські уявлення про інтерпретацію Тори. Для Шаммая сутність Тори полягала в її деталях: якщо правильно не осягнеш деталі, то вся система стає безглуздою й розпадається. Для Хіллеля ж сутністю Тори був її дух: якщо правильно збагнеш дух, то деталь уже й сама дасть собі раду. Переказ протиставляє гнівливість і педантизм Шаммая й смиренність та людяність Хіллеля, але найкраще запам'яталося наполягання Хіллеля на тому, щоб зробити покору Законові можливою для всіх євреїв та наверненців. Одному язичникові, котрий сказав, що стане євреєм, якщо його навчать Тори, поки він вистоїть на одній нозі, Хіллель нібито відповів: "Не чини сусідові того, що прикре тобі. Оце й уся Тора. А вся решта — коментар: піди та й вивчи його"⁸⁸.

Ісус був членом Хіллелевої школи й, можливо, вчився в нього, бо Хіллель мав багатьох учнів. Ісус повторив цей славетний Хіллелів вислів і може бути, що він використав й інші його афоризми, бо Хіллель був славетним афористом. Але, звісно, коли тлумачити Хіллелів вислів про Тору буквально, то він хибний. Обходитися з іншими так, як би ти хотів, щоб обходилися з тобою, це ще не вся Тора. Адже Тора лише почасти є етичним кодом. Вона ще, в самій своїй сутності, є низкою абсолютистських божественних повелінь,

що охоплюють великий розмаї дій, чимало з яких не мають жодного стосунку до міжлюдських взаємин. Неправда, нібито “вся решта — коментар”. Коли б було так, то інші народи, й греки зокрема, мали б куди менше труднощів при її прийнятті. “Вся решта”, від обрізання до дієти, до правил контакту й чистоти, була аж ніяк не коментарем, а повеліннями сивої давнини, які й становили великі бар’єри між добросесними євреями та рештою людства. В тому була велика перепона, й то не лише для універсалізування іудаїзму, а й для уможливлення його практики для всіх євреїв.

Ісус у своїй кар’єрі вчителя розвинув Хіллелів афоризм у цілу систему моральної теології, причому лишив у Законі самі морально-етичні елементи. Річ не в тому, що Ісус нібито не був строгим. У деяких аспектах він був суворішим за багатьох мудреців. Він не хотів, наприклад, дозволити розлучення, й це вчення мало стати згодом, як і понині лишається, надзвичайно важливим. Але Ісус, як не хотів прийняти Храм, коли цей заклад ставав між Богом і прагненням людини до святості, так і Закон відкидав, коли Закон більше заважав, ніж допомагав, на шляху до Бога.

Ісусів ригоризм у доведенні Хіллелевого вчення до його логічно-гивершення спонукав його перестати бути ортодоксальним мудрецем у будь-якому розумінні, що мало велике значення, й, по суті, перестати бути євреєм. Він створив релігію, що була *sui generis* і цілком виправдано зветься християнством. У своєму етичному іудаїзмі він утілював вражаючу суміш перейнятої в Ісайї, Даниїла й Єноха есхатології та того, що видалося йому корисним у есеїв з Іваном Хрестителем, спромігшись подати чітку перспективу смерті, суду й посмертного життя. І цю свою нову теологію він пропонував кожному, хто траплявся йому в межах його місії: добросесним євреям, убогим *am ha-arez*, самарянам, нечистим, навіть неєвреям. Але, як і багато творців нових релігій, він мав публічне вчення для мас і конфіденційну доктрину для своїх безпосередніх послідовників. Ця ж остання зосереджувалася на тому, що станеться з ним як із особистістю в житті й смерті, й тут містилася його претензія на буття Месією — не просто Стражденним Слугою, а кимось набагато значнішим.

Що більше вивчаєш учення й діяльність Ісуса, то очевиднішим видається, що вони били по іудаїзму в багатьох фатальних моментах, завдяки чому неминучими стали його затримання й суд єврейською владою. Його ворожість до Храму була неприйнятна навіть ліберальним фарисеям, які все ж надавали богослужінню в Храмі певного центрального значення. Його відкидання Закону було основоположним. Марко розповідає, що Ісус “покликав народ” і сказав урочисто: “Немає нічого назовні людини, що, увиходячи в неї, могло б опогани-

ти її; що ж із неї виходить, — те людину опоганює”⁸⁹. Це означало заперечення доречності й інструментальності Закону в процесі спасіння й виправдання. Він стверджував, що людина може мати безпосередні стосунки з Богом, навіть якщо вона вбога, неписьменна й грішна, та що навпаки: не послух людини перед Торою забезпечує відповідь Бога, а милість Богова до людей, до тих, принаймні, що вірують у нього, спонукає їх дотримуватися його заповідей.

Для більшості вчених євреїв це була фальшива доктрина, бо Ісус відкидав Тору як недоречність, наполягаючи на тому, що для близького Останнього Суду потрібна не слухняність перед Законом, а віра. Якби Ісус ходив лише по провінціях, його б не спіткало жодне лихо. Але, прибувши до Єрусалима зі своїми послідовниками й навчаючи відкрито, він спровокував, особливо своїм ставленням до Храму, арешт і суд на себе, й саме на цьому моменті зосередилися його вороги⁹⁰. Фальшивих учителів зазвичай засилали до якої-небудь віддаленої області. Але своєю поведінкою на суді Ісус накликав на себе набагато тяжчу кару. Розділ 17 Повторення Закону, особливо ж вірші 8-12, начебто стверджують, що в справах правової та релігійної суперечки має провадитися повне розслідування, й більшістю суддів має бути ухвалений вирок, а того, хто відмовиться прийняти рішення, слід скарати на горло. Такий рішучий, звичний до суперечок і життя під владою Закону народ, як євреї, вважав це положення, відоме як злочин “бунтівного старійшини”, за істотне для єдності суспільства. Ісус був ученою людиною, тому й Юда назвав його, перед самим його арештом, “равві”. Тож коли його привели до синедріону чи якого там суду, він повівся як “бунтівний старійшина”; відмовившись захищатися, він тим самим учинив образу суду, а мовчанкою визнав себе винним у скоєнні цього злочину. Безперечно, саме священики Храму й фари塞ї-шаммаїти, а також саддукеї відчували в Ісусовому вченні найбільшу для себе загрозу й хотіли, відповідно до писання, засудити його на смерть. Але Ісуса неможливо було визнати винним в аж такому злочині, принаймні, за сформульованим пізніше Маймонідовим визначенням, у його Іудейському кодексі. В будь-якому разі не було певності, чи мають євреї право виконати смертний вирок. Щоб розвіяти ці сумніви, Ісуса було послано як державного злочинця до римського прокуратора Пилата. За цим звинуваченням проти нього не існувало ніяких інших свідчень, окрім припущення, що ті, хто видає себе за Месію, рано чи пізно стають призвідцями повстань; зазвичай претендентів на звання Месії хапали й відсилали до римської влади аж тоді, коли вони ставали досить небезпечними. Ось чому Пилат не хотів визнавати його винним, але таки визнав, зваживши на політичні обставини. Саме тому Ісуса не каменували, за єврейським

законом, а розп'яли — за римським⁹¹. Обставини, що супроводжували процес, чи процеси над Ісусом, видаються, за описами євангелій Нового Заповіту, незвичайними⁹². Але ж ми маємо замало інформації про інші процеси тих часів, і всі вони видаються незвичайними.

Мали значення не обставини його смерті, а той факт, що дедалі більше число людей повсюдно й затято вірило у його воскресіння. Це надало надзвичайної ваги не просто його морально-етичному вченню, а його ствердженню, що він є Стражденим Слугою, та його особливий есхатології. Найближчі Ісусові учні збагнули значення його смерті й воскресіння як “нового заповіту”, чи то свідчення промислу Божого, як основи, що на ній кожен індивід міг би укласти новий договір із Богом. Але в справі поширення цієї вісті вони тільки й спромоглися, що повторювали Ісусові вислови та переповідали його історію. Справжню ж євангелічну роботу виконав Павло з Тарса, єврей із кілійської діаспори, родина якого походила з Галілеї; повернувшись до Палестини, він навчався в старійшини Гамаліїла. Збагнути Ісусову теологію йому допомогла наука у фарисеїв, і він почав тлумачити її — щойно переконався в істинності Ісусового воскресіння та в тому, що Ісус — справді Месія-Христос. Часто стверджують, нібито Павло “придумав” християнство — тим, що взяв Христову етичну доктрину й вклав її в якусь нову теологію, засновану на інтелектуальних концептах елліністичної діаспори. Його розрізнення між “плоттю” й “духом” порівнюють із Філовою дихотомією тіло-душа⁹³. Доводять також, що під словом “Христос” Павло мав на увазі щось подібне до Філонового “логоса”. Однак Філон мав справу з абстракціями. А для Павла Христос був реальністю⁹⁴. “Тіло” й “душа” у Філона означали внутрішню боротьбу в людській натурі. У Павла ж “дух” і “плоть” належать до світу зовнішнього: людина — це плоть, а духом є Бог — чи Христос⁹⁵.

Істина тут, здається, та, що обидва вони — й Ісус, і Павло — були закорінені саме в палестинському іудаїзмі. Ніхто з них не впроваджував понять елліністичної діаспори. Обидва проповідували нову теологію, яка в обох була, по суті, одна й та сама. Ісус напроорокував новий заповіт пролиттям своєї крові “за багатьох” та своїм воскресінням⁹⁶. Павло вчив, що пророцтво те здійснилося, що Христос утілювався в Ісусові та що тим самим здійснився Новий Заповіт, відкритий для всіх, хто в нього вірує.

Ні Ісус, ні Павло не заперечували морально-етичної вартості Закону. Вони тільки відділили його сутність від його історичного контексту, застарілого, на їхню думку. Грубим надспрощенням буде казати, ніби Павло проповідував спасіння через милість на противагу спасінню трудами (себто через дотримання Закону). Павло стверджував, що

добрі труди є передумовою для можливості обрання до Нового Заповіту, але самі собою вони не є достатніми для спасіння, яке дається милістю. Як Ісус, так і Павло були щирими євреями в тому, що розглядали релігію як історичну послідовність подій. І перестали бути євреями, додавши одну нову подію. Як казав Павло: коли Христос утілювся в Ісусові, основа Тори перестала бути реальною. Колись, мовляв, первісний єврейський заповіт був тим засобом, яким забезпечувалася милість. Але це, казав Павло, перестало бути істинним. Божий задум змінився. Механізмом спасіння став нині Новий Заповіт, віра в Христа. Заповітові обітниці Авраамові, мовляв, відтепер стосуються не його нинішніх нащадків, а християн: “А коли ви Христові, то ви Авраамове насіння й за обітницею спадкоємці”⁹⁷. Ісус оспорив, а Павло по-своєму заперечив саме основоположний процес спасіння в іудаїзмі: обрання, заповіт, Закон. Процес перестав бути дійовим, закінчився й змінився іншим. Складний новий теологічний процес можна підсумувати просто: Ісус винайшов християнство, а Павло його проповідував.

Отже, Христос і християни взяли від іудаїзму його універсалістський потенціал і спадок. Сам Ісус Христос намагався здійснити божественну місію, як провіщено: “В тобі всі родини світу благословенні будуть”. Павло ж поніс цю благу вість далеко в розпорошене єврейство й до неєврейських громад, що жили поруч. Він не лише прийняв логіку Ісусового палестинського універсалізму, а й перетворив її на універсалізм усезагальний, заперечивши при цьому існування старих категорій. “Давня людина з її вчинками”, колишня обраність і Закон відкидалися, а натомість ставилися Новий Заповіт і його новий обранець, “нова людина”, створена за образом Божим і тим тільки й обмежена. Люди обираються лише милістю й лише за віру, й для цього їм треба бути тільки людьми: “де нема ані геллена, ані юдея, обрізання та необрізання, варвара, скита, раба, вільного, — але все та в усьому Христос!”⁹⁸

Отже, тут у певному розумінні відбилася й програма універсалістської реформи реформаторів-еллінізаторів доби Селевкідів. Та коли Менелай разом зі своїми інтелектуальними спільниками силкувався універсалізувати згори, в злуці з владою й багатством, військами й збирачами податків, неминуче заганняючи більшість громади, й навіть убогих, у руки ригористам Тори, то Ісус і Павло універсалізували знизу. Ісус був ученим євреєм, що говорив про необов'язковість ученості, що брав не букву, а дух як сутність Закону, охоплюючи в такий спосіб і невчених, і невігласів, і зневажених, і *am ha-arez*, справді зробивши їх своєю особливою клієнтурою. Павло поніс благу вість до тих, хто взагалі був поза Законом. Справді-бо, неподібно до реформаторів-еллінізаторів, він зумів доторкнутися до почуття, глибо-

ко захованого в іудаїзмі, в давній релігії Яхве, до сили, що була чи не квінтесенцією заповітової віри, — до ідеї, що Бог переверне існуючий світолад, зробить убогих багатими, а слабких — сильними, віддасть перевагу невинним перед мудрими й возвеличить смиренних і при-нижених. Ніхто з євреїв, навіть Ісус, не промовляв так красномовно на цю тему, як Павло. Тож релігія, яку він проповідував, була не лише універсалістською, а й революційною; однак ця революція була одуховленою й ненасильницькою.

А на цю вість уже чекала, готова її прийняти, величезна частина людства. Неосяжною була діаспора, по якій із запалом мандрували Павло з товариством. Римський географ Страбон повідомляє, що євреї були силою по всьому населеному світу. Мільйон їх було в само-му Єгипті. В Александрії, чи не найбільшому місті світу після самого Рима, вони утворювали більшість у двох із п'яти кварталів. Числен-ними були вони в Кірені й Береніці, в Пергамі, Мілеті, Сардах, у фригійській Апамеї, на Кіпрі, в Антіохії, Дамаску й Ефесі, а також по обидва боки Чорного моря. Вже 200 років жили вони в Римі, ставши там на цей час солідною колонією, а з Рима розселилися по всіх містах Італії, далі — по Галлії, Іспанії, звідти — через море, в Північно-Західну Африку. Багато з цих розпорошених євреїв були добродіями до крайнощів, тож вони й мали залишитися стійкими виконав-цями всієї істотної строгості Тори. Але інші чекали, коли ж їх хтось переконає, що сутності їхньої віри можна дотриматися, ще й укріпив-ши її при цьому, коли облишити обрізання й безліч старозаповітних Мойсеївських законів, які так утруднювали життя серед сучасного їм суспільства. Ще готовішими до навернення були великі маси добро-чесних неєвреїв, близьких до громад євреїв-розпорошенців, але доти відокремлених од них саме через неспромогу прийняти ті правила, що, як казали самі християни, є зайвими. Так прискорилося повільне доти поширення нової релігії. Прийшов-бо час ідеї етичного моно-теїзму. То була єврейська ідея. Але саме християни понесли її в широ-кий світ, викравши у євреїв право батьківства.

Розходження шляхів християнства та іудаїзму було поступовим процесом. До певної міри воно визначилося діями самих євреїв. Кон-солідація іудаїзму довкола ригористичного зміцнення Мойсеевого закону, як наслідок розгрому реформної програми Маккавеями, стала істотним тлом для виникнення й розвою єврейського христи-янства. Так само й сповзання єврейського ригоризму до насильства, що невідворотно призвело до лобового зіткнення з греко-римським світом у 66-70 роках по Р.Х., остаточно відтяло християнську гілку іудаїзму від її єврейського стовбура. Найперші послідовники Ісуса Христа в Єрусалимі безперечно розглядали себе як євреїв. Навіть

Степан, найбільший серед них екстреміст, не пішов далі відродження деяких інтелектуальних засад давньої реформної програми. В своїй довгій захисній промові, виголошеній перед синедріоном, він лише повторив той погляд реформістів, що Бога неможливо локалізувати в одному Храмі: “Але не в рукотворнім Всевишній живе, як говорить пророк: Мені небо — престол, а земля — то підніжок ногам Моїм! Який Мені дім ви збудуете, — говорить Господь, — або місце яке для Мого відпочинку? Хіба не рука Моя все це створила?” Але наступної ж миті він обізвав своїх звинувачувачів “людьми серця й вух необрізаних”, себто поганими євреями, тож і його напад, і страта каменуванням сталися в рамках структури іудаїзму⁹⁹. З розділу 15 Дій апостолів випливає, що на початку Павлової місії до ерусалимських християн належало чимало фарисеїв, твердо переконаних, що й неєвреї при наверненні мають бути обрізувані, тож лише з труднощами добився Павло звільнення від цього обряду для своєї пастви¹⁰⁰. В Іудеї ж багато єврейських послідовників Христа (так вони, безперечно, себе називали) й далі обрізалися та дотримувалися численних аспектів Мойсеевого закону, аж поки сталася катастрофа 66-70 років по Р.Х.

Обидва великі єврейські повстання проти римського панування слід розглядати не просто як підігріті релігійним націоналізмом виступи колонізованого народу, а як етнокультурний конфлікт між євреями та греками. Такі характерні для єврейської літератури ксенофобія й антиеллінізм від II сторіччя до Р.Х. почали отримувати повний відгук. Було б анахронізмом говорити про антисемітизм в античності, позаяк сам цей термін створено аж 1879 року. І все ж фактичний антисемітизм, хоч і без такого імені, безперечно, існував, набуваючи дедалі більшої ваги. Від сивої давнини “діти Авраама” були “приходьками й заходжими” й такими себе бачили. Чимало було таких груп, і габіру, до яких належали й ізраеліти, були тільки однією з них, і всі вони не користувалися популярністю. Але специфічна ворожість до євреїв, яка почала виникати в другій половині I тисячоліття до Р.Х., була функцією єврейського монотеїзму та його соціальних наслідків. Євреї не визнавали, бо й не могли визнавати, існування інших божеств чи виказувати пошану до них. Уже на 500 рік до Р.Х. єврейська віра була вельми древньою, зберігаючи облишені сусідами прадавні звичаї й табу: євреї ж їх, під впливом дедалі дужчого ригоризму свого керівництва, й далі вірно дотримувалися. Відділяло євреїв від сусідів обрізання, що його греко-римський світ розглядав як огидне варварство. Але обрізання, принаймні, не заважало соціальним стосункам. А от старожитні єврейські закони харчування й чистоти таки заважали. Саме це, чи не більше за інші чинники, породило ворожість до єврейських громад. Одно слово, античний антисемітизм виріс

із “відчуженості” євреїв, бо ж вони не тільки були іммігрантами, а й трималися відсторонено¹⁰¹.

Так, Гекатей із Абдери, який писав наприкінці IV сторіччя до Р.Х., за 150 років до тієї сутички з Селевкідами, багато за що хвалив євреїв та іудаїзм, але засуджував при цьому їхній ненормальний спосіб життя, називаючи його “негостинною й нелюдяною формою життя”¹⁰². Коли стали поширюватися грецькі ідеї про єдність людства, єврейська схильність трактувати неєвреїв як ритуально нечистих та забороняти шлюби з ними викликала обурення як нелюдяність, причому часто тут вживалося слово “мізантропія”. Варто зазначити, що у Вавилонії, куди не проникли грецькі ідеї, відрубність великої єврейської громади не викликала обурення: Флавій зазначає, що антиєврейських настроїв там не було¹⁰³. Греки розглядали свою ойкумену, себто цивілізований універсум (на противагу хаосу поза ним), де панували їхні ідеї, як багаторасове, багатонаціональне суспільство, а хто відмовлявся цей універсум прийняти, той був ворогом людини. Розгортаючи свій великий наступ проти Мойсеевого іудаїзму, Антіох Епіфан присягався, що поскасовує “ворожі людству” єврейські закони, приносячи при цьому в жертву свиней над священними книгами євреїв¹⁰⁴. У 133 році до Р.Х. селевкідівському правителю Антіоху Сідету його радники радили зруйнувати Єрусалим, а єврейський народ винищити, оскільки євреї, мовляв, — єдиний на світі народ, що відмовляється спілкуватися з рештою людства.

Багато з антиєврейських настроїв, які пробилися в літературу, були відгуком на те, що сприймалось як агресивне єврейське подання своєї релігійної історії. В III сторіччі до Р.Х. грецькомовний єгипетський жрець Манетон написав історію своєї країни, кілька уривків якої дійшли до нас у Флавієвих *Іудейських старожитностях*; так от Манетон нападає на єврейську розповідь про Вихід. Очевидно, він, разом з іншими єгипетськими інтелектуалами, сприйняв ту оповідь як глибоко образливу й постарався відплатити тією самою монетою. Манетон подає Вихід не як чудесну втечу, а як вигнання колонії прокажених та інших занечищених груп. Він втворює грецьким поняттям про євреїв як мізантропів, стверджуючи, буцім Мойсей (його він представляє як Осарсіфа, єгипетського жерця-ренегата) звелів, щоб євреї “не мали ніяких зв’язків із будь-ким, окрім членів своєї власної конфедерації”; однак очевидним є те, що єгипетський антисемітизм існував іще до грецького завоювання Єгипту. Ми можемо бачити, як із Манетонового часу постають перші антисемітські наклепи й вигадки. Кілька грецьких авторів відгукнулися на них і ще й додали від себе, стверджуючи, начебто Мойсеїв закон спеціально велить євреям не виказувати ніякої доброї волі нікому з неєвреїв, надто ж грекам.

Масштаби антиєврейської критики вельми зросли з установам гасмонівського царства й релігійного придушення греко-язичницьких міст. Пішли в хід єгипетські ярлики й твердження, що євреї не мають реального права претендувати на Палестину, буди завжди бездомними мандрівниками, та що їхнє перебування в Іудеї є просто епізодом. Євреї ж відповіли тим, що земля Ізраїлю — це подарунок Божий євреям: розділ 12 апокрифічної Мудрості Соломонової, написаної в I сторіччі до Р.Х., таврує первісних мешканців краю як дітовбивць, каннібалів та убійників, винних у невимовно-жахливих звичаях, називає їх “проклятим від самого початку народом”¹⁰⁵.

Достоту як і в нову добу, байки про євреїв якомсь-то фабрикувалися, а тоді безконечно повторювалися. Твердження, нібито євреї поклоняються віслюкам і мають осячу голову в своєму Храмі, виникло ще десь у II сторіччі до Р.Х. Аполлоній Молон, перший, хто написав цілий нарис, спрямований винятково проти євреїв, підхопив це твердження, а слідом за ним його використали Посідоній, Демокріт, Апіон, Плутарх і Тацит — цей повторив останніх, хоча й знав пречудово, що євреї ніколи ніяким образом не поклонялися¹⁰⁶. Інша байка твердила, начебто євреї в своєму Храмі таємно чинять людські жертвоприносини, тому й боронять будь-кому туди заходити. А свинини євреї уникають, мовляв, тому, що надто схильні підчепити проказу: відлунок Манетонавої обмови.

До того ж, як і в нинішні часи, антисемітизм розпалювався не так чутками серед народу, як цілеспрямованою пропагандою інтелігенції. Звісно ж, що в I сторіччі по Р.Х. антиєврейські настрої, які постійно наростали, великою мірою були витвором письменників, греків здебільшого. Римляни спочатку були союзниками євреїв, надавали єврейським громадам великих міст привілеї — наприклад, право не працювати в суботу¹⁰⁷. Але із заснуванням імперії та прийняттям культу імператора ці стосунки швидко погіршилися. Відмова євреїв відбувати формальності державного культу розглядалась не просто як ризик, що характеризує єврейську претензію на винятковість і нечемність (у цьому їх постійно звинувачували греки), а як активна нелояльність. Офіційну римську ворожість залюбки підігривали грецькі інтелектуали. Александрія, де єврейська громада була дуже великою, а греко-єврейські стосунки вирізнялися напруженістю, стала осередком антисемітської пропаганди. Помітним баламутом тут був Лісімах, начальник Александрійської бібліотеки. Саме після однієї тамтешньої колотнечі імператор Клавдій, підтверджуючи права євреїв, застеріг їх публічно, що вони мають розважливіше ставитися до релігій інших народів¹⁰⁸. Зберігся його писаний на папірусі едикт Александрії. В цьому документі говориться до тамтешньої єврейської громади, що, коли

вони покажуть себе нетолерантними, він трактуватиме їх як народ, що поширює “всезагальну чуму по світу”, — ще один відлунок Манетона¹⁰⁹. Грецькі інтелектуали-антисеміти не лише, як Апіон, розповсюджували всілякі звинувачення, а й систематично отруювали уми правителів. Наприклад, імператор Нерон не виказував ніякої особистої ворожості до євреїв, а один талмудичний переказ навіть зображає його як прозеліта; однак його вихователь, грек Херемон, був помітним антисемітом.

Після смерті ж Нерона Великого стосунки між євреями й Римом незмінно погіршувалися, й правління його онука в Іудеї стало лише коротким перепочинком у спадній спіралі. Бунт неодмінно вибухнув би під час правління Калігули (37-41 по Р.Х.), коли б не милість його вбивства. Немає сумніву, одним із чинників тут було зростання єврейського апокаліптичного націоналізму, як це недвозначно стверджує Тацит: “Більшість євреїв була переконана, що так написано в древніх священницьких писаннях, нібито в ці часи Схід набере сили, й ті, хто походить з Іудеї, заволодіють світом”¹¹⁰. Але не меншу вагу мала й дедалі більша греко-єврейська чвара. Еллінізовані неєвреї були елітою Палестини. Більше з їхнього, ніж із єврейського середовища, виходили багатії й купці. Саме з них склалися місцеві цивільна й податкова служби. Більшість солдатів у римських гарнізонах була з неєвреїв, рекрутованих із таких еллінізованих міст, як Цезаря та самарянська Себаста. Подібно до александрійських греків, палестинські елліни славилися своїм антисемітизмом: саме греки-нашіптувачі з Ябнеха й Ашкелона підштовхнули Калігулу на антиєврейські заходи¹¹¹. Рим нерозважно наполягав на тому, щоб набирати своїх прокураторів для Іудеї з грецькомовних неєврейських територій: останній і найнечуліший з них, Гессій Флор, походив із грецької Малої Азії. Римське правління в I сторіччі по Р.Х. було незграбним і неуспішним. А ще воно було хронічно неплатоспроможним, і напади на Храмову скарбницю, під приводом несплачених податків, стали джерелом грубих порушень законності. Край кишів безкарними бандами розбійників, що поповнювалися неспроможними боржниками й політично невдоволеними. Багато селян опинилося в безнадійних боргах. У містах із мішаним греко-єврейським населенням атмосфера була часто напруженою.

Насправді повстання 66 року по Р.Х. почалося не в Єрусалимі, а в Цезарії, після греко-єврейського процесу, який виграла греки. Свій успіх вони відзначили погромом у єврейському кварталі, а грецькомовний римський гарнізон і пальцем не поворухнув. Ця новина викликала обурення в Єрусалимі, а Флор ще й підкинув дров до вогню, вибравши саме цей момент, щоб забрати гроші в скарбниці Храму. Сталася сутичка, римські війська пограбували горішне місто, Храмові священники припинили жертвоприносини на честь народу й імпера-

тора Риму, а між поміркованими й войовничими євреями спалахнула люта суперечка. Єрусалим повнився сердитими й підстливими євреями-біженцями з інших міст, де грецька більшість удерлася до єврейських кварталів, попаливши їхні оселі. Цей елемент допоміг екстремістам узяти гору: римський гарнізон був атакований і перебитий. Отже, Велике повстання було цивільно-етнічною війною між греками й євреями. Але це була ще й війна між самими євреями, тому що, як і в часи Маккавеїв, єврейський заможний клас, значною мірою еллінізований, ототожнювався з гріхами греків. Коли радикальні націоналісти взяли Єрусалим, вони обернулися проти багатих. Одним із їхніх перших актів стало спалення Храмових архівів, щоб знищити всі записи про борги.

Велике повстання 66 року по Р.Х. та облога Єрусалима становлять одну з найважливіших і найстрахітливіших подій єврейської історії. На жаль, освітлено її погано. Тацит лишив довгий звіт про цю війну, але збереглися лише фрагменти. Рабинські ж перекази складаються з анекдотів, де або немає ясного історичного контексту, або є чиста фантазія. Дуже мало епіграфічних та археологічних свідчень¹¹². Практично нашим єдиним авторитетом у справі цієї війни є Флавій, але він тенденційний, суперечливий і вкрай ненадійний. Загальна послідовність подій така. Після загибелі єрусалимської залоги Цестій Галл, римський легат у Сирії, зібрав велику потугу в Акрі й рушив на місто. Підійшовши до околиць, він жахнувся сили єврейського опору й дав наказ про відступ, який перетворився на розгром. Тоді Рим перейшов у наступ, виславши проти Іудеї величезне військо, не менш як чотири легіони: V, X, XII і XV, — а на чолі цієї потуги став один із найдосвідченіших воєначальників імперії — Тіт Флавій Веспасіан. Він не поспішав: лишивши Єрусалим у жорстокій самотині, спочатку очистив узбережжя й забезпечив свої комунікації, узяв більшість контрольованих євреями фортець і вгамував село. У 69 році по Р.Х. Веспасіана проголошено імператором, і наприкінці року він повернувся до Рима, полишивши на свого старшого сина, двадцятидев'ятирічного Тіта, фінальну стадію кампанії — облогу та взяття Єрусалима, й ця стадія тривала від квітня по вересень 70 року по Р.Х.

Йосиф Флавій брав визначну участь у цих подіях, лишивши про них два різні звіти. Його *Іудейську війну*, де докладно описано 66-70 роки, а попереду дано історію єврейства в Палестині від Маккавеевих часів, створено в основному ще за життя Тіта, котрий заступив Веспасіана. Потім, десь через двадцять років, Флавій викінчив свої *Іудейські старожитності*, подаючи тут всю історію від Сотворіння світу (засновуючись переважно на Біблії) й закінчуючи 66 роком, а наприкінці ще й додавши автобіографічне *Життя*¹¹³. Більшість

істориків античності писала, керуючись тенденційними мотивами. Проблема з Флавієм та, що його мотиви змінювалися між написанням двох книг. У *Житті* він, наприклад, відбивався од нападок на його образ іншого єврейського письменника, Юста з Тіберіади¹¹⁴. Але головною причиною зміни його поглядів стало те, що він був прикладом типово єврейського феномена, який сформувався з бігом сторіч: розумний молодий чоловік замолоду приймає сучасність, мудрість сьогодення, а згодом, у статечному віці, повертається до свого єврейського коріння. Свою письменницьку кар'єру він розпочав римським апологетом, а закінчив наближенням до єврейського націоналізму.

Отож, як нещодавно зазначив один із дослідників Йосифа Флавія, легко зруйнувати довіру до його розповіді, але майже неможливо замінити її істинною¹¹⁵. Яке ж воно, те світло, що його кидає Йосифів звіт на цей трагічний розділ єврейської історії? Переважає враження, що євреї протягом усього цього відтинку були поділені на багато непримиренних фракцій. Первісне знищення залоги було роботою невеличкої меншості. Аж коли відкинули назад Цестія Галла й розбили його потугу, аристократичний елемент вирішив зібрати військо, але й тоді мотиви його були мішані. Здається, метою аристократів було продовжувати правління й вичікувати подій. Тож стали карбувати монети: шекелі, півшекелі й дрібняки. Йосифа, як старшого священика, прикріпленого до родини одного з аристократів, Елеазара бен Ананія, послали з двома іншими священиками в Галілею підготувати населення до війни. Він з'ясував, що більшість населення налаштована проти війни. Селяни ненавиділи розбійників (серед останніх були й ультраєврейські націоналісти), ненавиділи й міста. Хоча римляни вони також не любили, але й не палали бажанням із ними битися. Із міст Сефоріс був проримським, Тіберіяс розділювався в думці, Габара тягла руку за Йохананом із Гіскалі, одним із повстанських ватажків. Йосиф пише, що він намагався об'єднати міста, селян і розбійників, але зазнав невдачі; селяни не хотіли йти до війська, їхні рекрути швидко дезертирували. Тож він відійшов до Іродової старої фортеці Йотапати й, після символічного опору, здався Веспасіанові. Потім служив римлянам: спочатку як перекладач, а згодом як пропагандист. Він дотримувався тієї самої думки, що й Єремія при першому падінні Єрусалима: все це — Божа воля, і римляни — Його знаряддя, тож битися з римлянами не тільки нерозумно, а й грішно¹¹⁶.

Можливо, Йосиф і має слушність, розглядаючи цю тривалу, дику й катастрофічну війну як витвір невеличких зловмисних меншостей, що діяли з обох боків. Згодом він дійшов розуміння сили єврейської вимоги релігійних та політичних прав, навчився трохи поважати Маккавеїв, пишатися й тішитися єврейським партикуляризмом.

Однак чинним залишилося його первісне переконання, що боронити Єрусалим було безглуздя. Тіт мав 60 000 вояків і найсучаснішу облогу техніку. Він цілком міг розраховувати на те, що голод і незгоди між євреями докінчать справу. Захисники ж мали 25 000 бійців, що були розколоті на групи: зілоти під проводом Елеазара бен Симона захищали Антонію й Храм; екстреміст Симеон бен Гіора зі своїми сікаріями утримував горішнє місто, а за решту відповідали ідумейці та інші партизани на чолі з Йохананом із Гіскалі. Маса громадян та біженців були безпорадними заручниками цих воєвничих мужів. Йосиф описує останні стадії облоги в страхітливих подробицях. Захисники билися до останку. Римляни приступом узяли Антонію, далі захопили Храм і спалили його, а вже через місяць здобули й Іродову цитадель. А людей — кого продали в рабство, кого забили, а кому зберегли життя, щоб воно згодом урвалося на арені Цезареї, чи Антіохії, чи й Рима. Симеона бен Гіору захопили живого, привезли до Рима для Тітової тріумфальної процесії, а тоді стратили на Форумі. Там і досі стоїть Тітова арка з вирізьбленою в камені менорою — трофеєм звияття. А ще він зберігав у своєму палаці запону, що закривала Свята Святих, і копію писань — коли б то вона збереглася!

Після падіння Єрусалима трималося ще лише три осередки єврейського опору: Іродій, що був узятий невдовзі; Махер, здобутий у 72 році по Р.Х., й Масада — живописна скеля 1 300 футів заввишки на краю Іудейської пустелі, перетворена Іродом на велику фортецю в 37-31 роках до Р.Х. До неї можна було підійти лише по “змістій стежці”, як висловився Йосиф. У 66 році євреї здобули її завдяки “воєнній хитрості”, а героєм цього бойового епізоду став Менахем, син Юди-Галілеянина, засновника зілотства й страченого революціонера¹¹⁷. Але Менахем був забитий під час однієї з численних сутичок у боротьбі за владу в Єрусалимі, тож керував обороною Масади його небіж Елеазар. Коли римський воєначальник Флавій Сільва оточив її, нарешті, наприкінці 72 року по Р.Х., там було 960 інсургентів та біженців — чоловіки, жінки, діти. У 1963-1965 роках це місце скрупульозно розкопав Ігаїл Ядін із величезною потугою археологів і тисячами помічників-добровольців з усього світу. Були яскраво відтворені подробиці тієї облоги. Сільва мав у своєму розпорядженні цілий X-й легіон, всляку допоміжну техніку та безліч єврейських військовополонених за чорноробів. Здобуття цієї твердині було воєнно-інженерною проблемою такого типу, що саме для римлян. Падіння Масади було неминучим, і коли це стало очевидним, Елеазар змусив чи умовив захисників, що ще лишалися в живих, учинити акт масового самогубства. Йосиф наводить гадану його останню промову. Дві жінки та ще п'ятеро їхніх дітей уникли смерті, заховавшись у печері. Шматки одягу, сандалії, кістки, цілі скеле-

ти, кошики, уламки особистих речей, комори з неторкнутими припасами (вони переконали римлян у тому, що масове самогубство було продиктоване не голодом), націоналістські монети, лати, стріли залишилися німими свідками облоги. Вони свідчать про безрозсудну відвагу захисників куди красномовніш за Йосифів сильний опис. Серед черепків знайдено й гральні кості — чи не ними останні десятеро живих повстанців визначали, кому з них випаде забити дев'ятох товаришів, а тоді й самого себе? Рясні свідчення богослужінь у фортечній синагозі й частини чотирнадцяти сувоїв біблійних, сектярських та апокрифічних книг указують на те, що тут розташувалася богобоязлива зала вояків, які перебували під глибоким впливом страхітливої влади єврейської літератури¹¹⁸.

Після облоги Єрусалим лежав руйновищем: розвалений Храм, на місці мурів — купи каміння. Але гіркий досвід цих семи кривавих літ аж ніяк не покінчив ні з греко-єврейським протистоянням, ні зі здатністю релігійного почуття вести добродесних євреїв, старих і молодих, на відчайдушний, хоч і безнадійний, захист своєї віри. Антисемітські настрої й далі поширювалися. Падіння Єрусалима тлумачилось як свідчення того, що Бог ненавидить євреїв. Філострат стверджував у своїй *Vita Apollonii*, що, коли Єлена Іудейська піднесла Тітові звитяжного вінка після взяття ним міста, римлянин нібито відмовився його прийняти — на тій підставі, мовляв, що немає ніякої заслуги в перемозі над народом, якого покинув власний Бог. Звучить це вкрай неправдоподібно з вуст професійного воєначальника, що пережив тяжку війну з дуже затятим ворогом. Але це типово для антисемітської пропаганди, що тепер виникала повсюдно. Гораций з Марціалом були помірковані в своїй критиці, зате Тацит зібрав як тільки були грецькі наклепи. Починаючи від 100 року по Р.Х., євреї стали мішенню для ще лютіших нападок — за гадане розтління нижчих класів та поширення нечуваних руйнівних ідей, а відлункам цього звинувачення судилося помандрувати по віках¹¹⁹. Тож у містах єврейського розпорошення постійно траплялися сутички, особливо ж у 115-117 роках.

Останнім єврейським повстанням посприяла хвиля урядової ворожості до євреїв за імператора Адріана, що перебував на Сході в 128-132 роках. Спочатку симпатизувавши євреям, він згодом заворугував із ними, чи не під впливом Тацітового кола. Він незлюбив східні релігії взагалі, а особливо відворотним видалося йому обрізання, яке він зарахував до того самого класу явищ, що й кастрація — така форма самоскалічення, котра заборонялася під страхом смерті. Адріан запровадив панелліністичну політику по всьому Сходу, й одним із його прожектів було створити новий, язичницький поліс на руїнах Єрусалима, із присвяченим Юпітерові храмом на Храмовій горі.

Діо Кассій, римський історик, що є нашим основним джерелом за ці роки, говорить, що євреї не сміли повставати, поки Адріан перебував на Сході, хоча й озброювалися потай, будували секретні укріплення. Римляни розташували тут два свої легіони. Але щойно Адріан поїхав собі, євреї Іудеї вдарили, а ще ж, пише Діо, “євреї в цілому світі піднялися також і приєдналися до своїх співвітчизників, завдавши римлянам чимало клопоту, потайки чи відкрито, й навіть чимало нееврейських народів прийшло їм на допомогу”¹²⁰. Цей заколот протривав чотири роки. Втрати римлян, пише Діо, були тяжкі. З усіх кінців імперії, навіть із Британії й Дунаю, довелося стягувати в Палестину легіони, тож, зрештою, євреям довелося мати справу з не менше, ніж дванадцятьма. І знов римські методи були забарні, але систематичні та безпечні: розколоти й ізолювати сили бунтівників, голодом змушуючи передові анклави здаватися, а тоді поступово розправляючись і з рештою осередків опору. На якийсь час євреї захопили були й Єрусалим, але мурів не було, що унеможливило оборону. Вони тримали кілька фортець, і нещодавно були розкопані їхні тунельні роботи, як, приміром, в Іродії. Здається, штаб-квартиру вони розташували в тодішньому місті Бетарі, що в Іудейських горах на південний захід від столиці, й ця остання їхня твердиня впала перед римлянами в 135 році по Р.Х.

Розмах і первісні успіхи повстання стали можливими завдяки тому, що цього разу євреї чи, принаймні, їхні войовничі елементи були об’єднані й керувала ними одна сильна особистість. Симон бар Кохба, чи то Косіва, став однією з найзагадковіших особистостей у єврейській історії, й саме його ім’я, чи імена, досі викликає жваву вчену дискусію, якій не видно кінця. Найвинахідливіші з єврейських бунтівників, на кшталт Юди-Галілеянина, називали себе Месією, щоб здобути ширшу підтримку, й це було головною причиною бажання римлян розп’ясти Ісуса Христа. Згідно з єпископом Євсевієм, ворожим, християнським джерелом, Симон таки робив месіянські претензії, бо й його ім’я Кохба (“зірка”) натякало на пророцтво в Числах: “Сходить зоря он від Якова, і піднімається берло з Ізраїля, — ламає він скроні Моава та черепи всіх синів Сифа”¹²¹. Одне рабинське джерело стверджує, що його був визнав за Месію найбільший богослов того часу, рабин Аківа бен Йосип (бл. 50-135 по Р.Х.)¹²². Аківа — цікавий соціальний випадок, бо походження він був вельми скромного — з *am ha-arez*, від неписьменних батьків, і довго (він сам про це каже) ненавидів ученість та працював пастухом. Із часом він здобув велику вченість, але зберіг палку любов до вбогих, що могло й спонукати його приєднатися до повстання (якщо він таки приєднався, бо ця легенда оспорується). Але решта рабинів не підтримала його. Згідно

з Єрусалимським Талмудом, коли Аківа сказав про Симона: “Це — цар Месія!” — рабин Йоханан бен Торта відказав: “ О Аківо! Трава виросте між твоїх щелеп, а Син Давидів іще не прийде”¹²³.

Симон називав себе не “зіркою”, а “Косевою”, й на карбованих ним монетах не було згадки про Месію, а тільки “Симон, Насі [принц] Ізраїлю”. Головним його духовним наставником був не Аківа, а рідний дядько Елезар із Модіна, чие ім’я також фігурує на деяких його монетах; однак на останніх стадіях повстання ці двоє сварилися, аж поки небіж вбив дядька¹²⁴. Із тих уривчастих свідчень, що ми маємо, випливає, начебто в Симона було небагато підтримки серед учених євреїв, а насамкінець він утратив і те, що мав. У 1952-1961 роках археологи, що працювали в Іудейській пустелі, натрапили на пов’язані з повстанням речі в кількох місцях, зокрема в так званій “Печері Листів”. Багато з цих документів, писаних єврейською, арамейською та грецькою мовами, промовляють від його імені й ним підписані. Ці відкриття засвідчують, що повстанці були ортодоксальними євреями, які з усіх сил, попри відчайдушне становище, силкувалися дотримуватися Мойсевого закону: суботи, свят, священницьких і левитських обов’язків зокрема. Але немає жодного свідчення на користь того, що Симон мав себе за Месію, помазаника чи хоч якогось там духовного вождя. З листів видно, що правив він великою територією, клопотався орендою землі, сільськогосподарськими поставками, мобілізацією сільської місцевості для припливу бійців і харчів на його війну. В усіх значеннях він був світським правителем, насі, як сам себе називав у своїх листах, різким, практичним, незламним, жорстоким: “Я закликаю Небеса в свідки... я закую тебе в кайдани”; “як не зробиш цього — будеш покараний”; “Живете ви в достатку, істе й п’ете з добра Дому Ізраїля, й вам начхати на братів ваших”¹²⁵. Пізніші рабинські перекази, сплетені довкола “Сина Зірки” не мають, як видається, ніякої фактичної підстави. Симон був радше прототипом сучасного сіоністського бійця: неромантичним і професійним, чоловіком, що жив і помер партизаном і націоналістом.

Симона забито в Бетарі. Аківу спіймано, ув’язнено й, зрештою, замучено на смерть: “залізними гребенями” виривали м’ясо з його тіла. Діо стверджує, що з бунтівників “дуже мало врятувалося”. Римська помста була страхітлива. Зруйновано п’ятдесят укріплень, де бунтівники вчинили опір, а також 985 міст, сіл і хуторів. Діо пише, що в боях загинуло 580 000 євреїв, а “від голоду, вогню й меча — безліч. Чи не вся земля Іудеї була спустошена”¹²⁶. Наприкінці IV сторіччя св.Ієронім переповідав віфлеємський переказ про те, що після поразки з’явилося стільки рабів-євреїв, що раб став коштувати менше за коня.

Адріан невблаганно доводив до завершення свій план перетворити зруйнований Єрусалим на грецький поліс. Видолинки старого міста він засипав гравієм, щоб став рівний будівельний майданчик. За межами міста розгріб сміття й докопався до скельної породи, щоб вирубувати ашлари для громадських будівель, які зводилися на розрівняному майданчику. Нове місто стало першим з усіх попередніх, яке широко відбилосся на плані теперішньої старої частини. Велика північна дорога вливалася в місто через нинішню Дамаську браму; головна східна брама була тією, що згодом стала відома як Ворота св.Степана, — з тріумфальною аркою, руїни якої збереглися. Будоване місто Адріан назвав *Aelia Capitolina*. Для заселення сюди привезли грецькомовних, тоді як євреям під страхом смерті було заборонено проникати в нове місто. Цього правила, можливо, й не надто дотримувалися, а в середині IV сторіччя його скасував язичницький рецидивіст Юліан Відступник. Принаймні, євреї примудрялися відвідувати частину старого руйновища, відомого нині як Стіна Плачу, на роковини зруйнування міста. Ієронім у своєму Коментарі Зефанії малює зворушливу й жорстоку водночас картину:

В день Зруйнування Єрусалима ти бачиш сумний народ, що йде перевідати руїни: ветхих, маленьких, обтяжених лахміттям і літами жінок і стариків, що свідчать і тілом, і вбранням своїм про гнів Господа. Юрба жалюгідних створінь збирається, й під блискотливою шибеницею Господа та іскрометним його воскресінням, і перед осяйним прапором із хрестом, що має на Оливковій горі, вони плачуть над руїнами Храму. І все ж вони не заслуговують на жаль¹²⁷.

Оці дві катастрофи, 70 й 135 років по Р.Х., фактично поклали край стародавньому відтинку єврейської державності. Й вони мали два безпосередні наслідки великої історичної ваги. Першим стало остаточне розокремлення іудаїзму й християнства. Павло, пишучи в десятиріччі близько 50 року по Р.Х., по суті, відкинув Мойсеїв закон як механізм виправдання й спасіння, і в цьому, як ми вже переконалися, він не суперечив Ісусовому вченню. На зустрічі з єврейсько-християнськими проводирями в Єрусалимі він виборів право звільняти неєврейських новонавернених від єврейських релігійних вимог. Але ніщо з цього аж ніяк не означало, що євреї й християни дійдуть до того, щоб розглядати свої вірування як взаємовиключні та щоб прихильники тих і тих ставилися одні до одних як до ворогів. Євангеліє Луки, написане, либонь, у 60-х роках, нагадує, в певних аспектах, спрямовані на потенційних навернених до іудаїзму писання елліністичних євреїв діаспори. Здається, ніби завданням Луки було

підсумувати й спростити Закон, що його він розглядав як просвітлений комплекс єврейських звичаїв — як етику особливого народу. Добročестя ж бо одне й те саме, що в євреїв, що в неєвреїв: в обох випадках воно є засобом, із допомогою якого душа готується прийняти євангеліє. Неєвреї також мають свої добрі звичаї, й Бог не дискримінував же тих, хто не має Закону, себто єврейських звичаїв. І євреїв Бог не дискримінував. Обидві ці категорії були спасенні через віру й милосердя¹²⁸.

Поняття, що як євреї, так і неєвреї можуть уливатися до християнства як до такої собі надрелігії, не змогло пережити подій 66-70 років, які фактично знищили стару християнсько-єврейську Церкву Єрусалима¹²⁹. Більшість її членів, либонь, загинула. Ті, хто врятувався, розсіялися. Так чи так, а їхня традиція перестала бути головним напрямком християнства, зберігшись лише у вигляді скромної секти ебїонітів, яку, зрештою, оголошено еретичною. А в утвореному таким робом вакуумі розцвіло елліністичне християнство, яке й стало цілим християнством. Наслідком цього стало ще шаленіше зосередження християнського віровчення на Павловому поданні Христової смерті й воскресіння як механізму спасіння (чітко провіщеного в самому Ісусовому вченні) та на природі спасителя-помазаника. Ким же був, як він сам стверджував, Ісус? Найчастіше сам він себе означував, й інші його означували терміном “Син Людський”. Термін цей міг означати багато — або ж мало, а то й нічого: просто Ісус казав, що він — людина, або що він — людина для особливої місії¹³⁰. Можна б доводити, що Ісус не добачав у собі нічого понад харизматичного єврейського хасида¹³¹. Але поняття божественності Ісуса, яке прозирає в його воскресінні та в його ж провіщенні цього чуда, а також у його богоявленнях опісля, було присутнім на самому припочатку апостольського християнства. До того ж, воно супроводжувалося не менш ранньою вірою в те, що він започаткував церемонію євхаристії — в передчутті своєї смерті й воскресіння для спокути гріха, де його плоть і кров (субстанція жертвоприносин) набули форми хліба й вина. Поява євхаристії, “святої й довершеної жертви”, як християнської заміни всіх єврейських форм жертвоприносин, підтвердила вчення про Ісусів апофеоз. Ось чому на запитання: “Був Ісус Богом чи людиною?” — християни відповідали: і Богом, і людиною. Після 70 року по Р.Х. вони відповідали одностайно й дедалі емпатичніше. Через це неминучим був повний розрив з іудаїзмом. Євреї могли прийняти децентралізацію Храму: багато хто з них давно це робив, а незабаром так довелося чинити всім. Вони могли прийняти відмінний погляд на Закон. Але чого вони не могли прийняти, так це усунення абсолютного розрізнення між Богом і людиною, яке вони завжди провадили, оскільки то була сутність єврейської

теології, та віра, що найдужче відділяла їх від язичників. Усуненням цього розрізнення християни безповоротно самі себе вивели за межі іудейської віри.

Та й зробили вони це в такий спосіб, що антагонізм між цими двома формами монотеїзму став неминучим, непримиренним і жорстоким. Євреї не могли б припускати божественність Ісуса як утіленого в людину Бога так, щоб не відмовитися од центрального положення своєї віри. А християни не могли б припускати, що Ісус хоч чимось менший за Бога, без того, щоб не відкинути й сутності та мети свого руху. Якщо Христос — не Бог, то й християнство ніщо. Якщо ж Христос — Бог, тоді іудаїзм — хибна віра. В цьому питанні не могло бути жодного компромісу. Тож обидві віри становили загрозу одна для одної.

Свара загострилася ще дужче тому, що обидві віри, розійшовшись в істотному, практично в усьому іншому погоджувалися. Християни взяли в іудаїзмі П'ятикнижжя (з його мораллю та етикою включно), пророків та книги мудрості, й набагато більше апокрифів, ніж самі євреї ладні були канонізувати. Перейняли й літургію, бо навіть евхаристія мала єврейське походження. Взяли поняття суботи й святкових днів, ладану й світильників, псалмів, гімнів та хороспівів, риз і молитов, священників і мучеників, читання священних книг та інституцію синагоги (трансформованої на церкву). Перейняли навіть поняття клерикальної влади (яку євреї незабаром мали змінити) у вигляді першосвященника, перетвореного християнами на патріархів і пап. У тій первісній Церкві немає нічого такого, окрім христології, що не було б запозиченим з іудаїзму.

Не меншою мірою вийшли християни й з єврейської літературної традиції, успадкувавши, отже, серед усього іншого, й єврейську священну полеміку. Як ми вже переконалися, то був спадок маккавевських мартирологій і вельми важливий елемент іудаїстського письменства протягом I сторіччя по Р.Х. Найперші ж християнські писання переймають той ворожий тон, в якому єврейські сектярі зверталися один до одного. Коли прірва між християнством та іудаїзмом стала такою широкою, що годі перекинути міст, для них лишилася єдина форма спілкування — полеміка. Ті чотири євангелія, що хутко стали Торою християнства, увібрали й єврейську полемічно-сектярську традицію. В цьому розумінні їхня мова дуже нагадує декотрі сувої з-над Мертвого моря, тож її, подібно до тих сувоїв, слід розглядати як дискусію меж євреями. Вираз “євреї” подибується по п'ять разів у євангеліях Матвія та Луки, шість у Марка й сімдесят один раз — у Івана. Це не обов'язково має бути тому, що Іванове євангеліє набуло письмової форми пізніше й, мовляв, через це й ворожіше до іудаїзму. В своєму первісному вигляді Іванове, може, було насправді

найдавнішим із євангелій. У нього слово “євреї”, виявляється, означає чимало різного: саддукеїв, фарисеїв чи й тих і тих, разом узятих, Храмову поліцію, єврейську систему влади, синедрион, єврейський правлячий клас — і народ також. А найзагальніше тут значення — “вороги Ісусового вчення”¹³². Іван просто веде полеміку з ерессю. Коли кумранські ченці пишуть про “синів Беліала”, вони мають тут на увазі опонентів у рамках іудаїзму, б’ючи туди ж, куди й Іван: “Ваш батько — диявол”. Так само й кумранці в Дамаському документі вживають вирази “євреї”, “Земля Юди” й “Дім Юди” в достеменно тому значенні, що й Іван, маючи на увазі своїх єврейських опонентів, чий голос переважав їхній на той час¹³³. Найобразливіший, найшкідливіший з усіх євангелій пасаж подибується, власне, у Матвія, цитований іноді як найбільш “проєврейський” текст на весь Новий Заповіт. Стається це тоді, коли “народ”, після того, як Пилат умив руки, вигукує: “На нас Його кров і на наших дітей!”¹³⁴ Адже цим ясно засвідчено, що євреї приймають смерть Ісуса як такий тягар, що його понесуть і їхні діти. Цей інцидент ще дужче підкреслено в оповіді про пристрасті, яку подає апокрифічне Євангеліє від Петра¹³⁵.

На жаль, ці професійно-релігійні полеміки, ці літературні вправлення в *odium theologicum* (теологічної ненависті) були вирвані з їхнього історичного контексту, щоб стати основою для всехристиянського звинувачення єврейського народу. Полеміки слід уникати, зазначав згодом Еразм, “бо довга війна слів і писань закінчується бійкою”. Звинувачення в колективній вині у Матвія та звинувачення в спорідненості з дияволом у Івана були поєднані водно, й так утворилося осердя специфічно християнського відгалуження антисемітизму, яке наклалося на розгалужену антично-язичницьку антисемітську традицію, зрослося з нею, утворивши з часом потужний двигун ненависті.

Падіння єврейсько-християнської Церкви після 70 року по Р.Х. й триумф елліністичного християнства спонукали і євреїв, своєю чергою, до суворого засудження християн. Єврейські щоденні молитви проти еретиків та опонентів походять від боротьби з програмою елліністичної реформи в II сторіччі до Р.Х. Екклезіастікус, полемічна мудрість, яку склав ригорист Бен Сіра (саме нею надихалися сікарії в Масаді), просить Бога: “Здійми свою лютість, пролий свій гнів, зруйную супротивника, знищ ворога”¹³⁶. Молитва проти еретиків, первісно відома як “Благословення Йому, хто ускромлює пихатого”, стала частиною щоденної служби, аміді, як Дванадцяте Благословення. Якийсь час вона спеціально спрямовувалася проти саддукеїв. За правління Рабана Гамаліїла II (бл. 80-бл. 115 по Р.Х.) Дванадцяте Благословення, чи то *Birkat ha-Minim* (“Благословення стосовно еретиків”), було перероблене в антихристиянському дусі, й чи не в цей момент

рештки євреїв — послідовників Христа — були вигнані з синагоги. На час повстання 132 року по Р.Х. християни й євреї розглядали одні одних як відвертих опонентів чи навіть як ворогів. Християнські громади Палестини навіть просили римську владу надати євреям окремий релігійний статус, а християнський письменник Юстін Мученик (бл. 100-бл. 165), що мешкав у Неаполісі (Наблусі), свідчив, що послідовники Симона бар Кохби винищували християн нарівні з грецькими громадами. Саме від цього періоду в коментарях до єврейської Біблії з'являється антихристиянська полеміка.

Другим наслідком остаточного провалу державного іудаїзму стала глибока зміна в природі й діапазоні єврейської діяльності. Від 70 року по Р.Х., й особливо після 135 року по Р.Х., іудаїзм перестав бути національною релігією в хоч би якому фізичному й видимому розумінні, а євреї були депатрійовані. Натомість і єврейство, й іудаїзм стали однаково протяжними з вивченням і дотриманням Тори. Нелегко убити єврейську історію в хоч би яку загальну таксономію національно-релігійного розвитку, тому що вона — унікальний феномен. Бо й справді, історик єврейства всякчас опиняється перед проблемою категоризування такого процесу, якому більш ніде немає аналогій. Зосереджування іудаїзму та єврейського народу на Торі відбувалося постійно, починаючи від останнього періоду Давидового царства. Реформи Йосії, Полон, Повернення з полону, праця Ездри, триумф Маккавеїв, виникнення фарисейства, синагог, шкіл, рабинів — усі ці етапи розвитку почергово спочатку встановлювали, а відтак поступово зміцнювали домінування Тори в релігійно-соціальному житті євреїв. У такий спосіб вона ослабила інші інституції іудаїзму та єврейства. Після 135 року по Р.Х. її панування стало цілковитим, бо ж нічого іншого й не лишилося. Ригористи, почасти зумисне, почасти завдяки спровокованим ними катастрофам, витіснили все інше геть.

Була в цьому “рука провидіння” чи ні? В короткостроковій перспективі II сторіччя по Р.Х. євреї показали себе сильною національно-релігійною групою, що заgravала з руїною, поки не накликала її. Протягом чи не всього I сторіччя по Р.Х. євреї не тільки становили десяту частину імперії (в деяких великих містах їх було ще й більше), а й розпросторювались. Вони володіли трансцендентальною новою ідеєю доби — етичним монотеїзмом. Майже всі вони були письменниками. Вони мали єдину існуючу систему добробуту. Мали новонаверненців у всіх соціальних групах, із найвищими включно. Як мінімум хтось один із імператорів Флавіїв міг легко стати євреєм, достоту як Константин мав стати християнином через 250 років. Йосиф Флавій міг із цілковитим правом хвалитися: “Немає жодного міста, грецького чи варварського, ані жодного народу, де б не дотримувалися звичаю

сьомого дня, коли ми відпочиваємо від усякої праці, та постів, та засвічування свічок... і як Бог наповнює собою всесвіт, так і Закон знайшов шлях до сердець усіх людей". А через сто літ весь цей процес повернувся навспак. Єрусалим узагалі перестав бути єврейським містом. Александрія, колись на 40 відсотків єврейська, повністю втратила свій єврейський голос. Великі цифри втрат у двох повстаннях, які називають Йосиф Флавій, Таціт і Діо (Таціт пише, що лише в змаганнях 66-70 років було вбито чи продано в рабство 1 197 000 євреїв), можуть бути й перебільшеними, але зрозуміло, що на той час єврейське населення Палестини різко скоротилося. В діаспорі ростучі християнські громади не лише присвоювали найліпші єврейські теологічні й соціальні ідеї, а отже, й роль "світла для неєвреїв", а й дедалі частіше робили виправи на самі єврейські маси, тож євреї-розпорошенці становили одне з основних джерел для навернення в християнство¹³⁷.

Не тільки єврейське населення драматично скорочувалось, як на батьківщині, так і в діаспорі, але відбувалося й не менш драматичне звуження єврейського обрію. За часів Ірода Великого євреї починали відігравати видатну роль у культурно-економічному житті нової імперії. Такий чоловік, як Філон Іудейський (бл. 30 до Р.Х.- бл. 45 по Р.Х.), член однієї з найбагатших і найкосмополітичніших родин александрійської діаспори, який виріс на Септуагінті й писав добірною грецькою мовою, чудово знався на грецькій літературі, історик і дипломат, великий і своєрідний світський філософ, був водночас добродієм євреєм і плідним коментатором як П'ятикнижжя, так і цілого корпусу єврейського права¹³⁸. Філон був утіленням найкращої традиції єврейського раціоналізму. Пізніші християнські теологи багато завдячували йому своїм розумінням Старого Заповіту, надто в алегоричному сенсі. Філонове подання духу іудаїзму глибоке, оригінальне й творче, а той факт, що він начебто й не знав гебрейської мови, свідчить про ту міру, до якої освічені євреї зробилися на початок християнської ери частиною міжнародної цивілізації й світської культури, не втрачаючи нічого істотного зі своєї віри. Однак на середину II сторіччя по Р.Х. людина Філонової широти світогляду вже не змогла б утриматися в рамках єврейської громади. Єврейство перестало писати історію. Воно більше не займалося хоч би якою спекулятивною філософією. Занехаяні були всі традиційні форми творчості: мудрі оповідки, поезія, псалмоспів, алегорія, історичні новели, апокаліптичне пророкування. Із палкою зосередженістю й щирістю воно зайнялося єдиною формою літературної праці — коментуванням релігійного Закону. Й заглибилося в це завдання, забувши про своє багатше минуле, збайдужівши до хоч би якого інтелектуального бродіння в зовнішньому світі, на сотні літ.

І все ж це занурення іудаїзму в самого себе, ця логічна кульмінація семи сторіч дедалі суворішого ригоризму, було, либонь, передумовою самого його виживання, а також виживання єврейського народу як чіткої окремішньої сутності. Євреї не щезли так просто з анналів історії, як позникало стільки народів у тих великих конвульсивних рухах населень пізньої античності. Вони не втратили своєї ідентичності в започатковуваних уже спільнотах Темних віків, як те спіткало римлян та еллінів, галлів і кельтів, чи й, коли вже про євреїв мова, мільйони діаспори, які поробилися християнами. Іудаїзм і залишки єврейства збереглися в бурштині Тори. Ні, це збереження й виживання не було непоясненою примхою історії. Євреї вижили завдяки тому, що цей період пильної інтроспекції дозволив їхнім інтелектуальним проводирям виростити Тору до масштабів системи надзвичайно узгоджених, логічно впорядкованих і соціально потужних моральної теології та громадського закону. Втративши царство Ізраїль, євреї перетворили Тору на твердиню розуму й духу, де вони могли жити безпечно й навіть щасливо.

Це велике починання в галузі соціальної метафізики зародилося досить скромно серед наслідків падіння Єрусалима в 70 році по Р.Х. Спадкові священницькі родини й традиційний єврейський правлячий клас погинули в руїні міста. Відтоді євреї стали формувати з себе катедократію: керували ними тепер з учительської кафедри. Ця традиція була завжди внутрішньо притаманною для іудаїзму, адже хіба пророки не були знаряддями, через які Бог навчав свій народ? Тепер вона лише викристалізувалась. Легенда говорить, що рабина-фарисея Йоханана бен Цаккая, заступника голови синедріону, винесли з обложеного Єрусалима в труні. Він був проти повстання, виступаючи за той давно вже усталений елемент в іудаїзмі, який стверджував, що Богові й вірі угодніш, коли немає тягаря й зіпсуття держави. Цаккай добився від римської влади дозволу заснувати в Ябнеху (Джамні), біля узбережжя, що на захід від Єрусалима, центр регулювання єврейської релігії. Там і були поховані синедріон із державою, а натомість збирався такий собі синод рабинів — серед виноградника біля голубника чи на мансарді якого-небудь будинку. Рабин і синагога поробилися нормативними інституціями іудаїзму, що віднині ставав, по суті, конгрегаціоналістською вірою. Ябнеська академія робила щорічні розрахунки єврейського календаря. Вона завершила канонізацію Біблії. Вона запровадила правило, що, попри падіння Храму, годилося регулярно здійснювати певні церемонії, от як урочисте споживання пасхальної страви. Визначила форму богослужіння для громад, а також правила для посту й прощі. Цей новий дух іудаїзму був помітною реакцією на буйну екзальтацію зілотів та націоналістів.

“Не поспішайте розбивати вівтарі неевреїв, — запам’яталися слова раббі Йонатана, — щоб вас не змусили відбудовувати їх вашими власними руками”. Або ще: “Якщо ви саджаєте дерева, а тут хтось каже вам, що прийшов Месія, спочатку присипте коріння саджанця, а тоді вже йдіть вітати Месію”¹³⁹. В Ябнеху занедбали меч — тут правило перо. Ця система було самозбережною олігархією, оскільки академія вибирала й “висвячувала” нових рабинів на підставі їхньої вченості й заслуженості. Але тенденція була надавати владу родинам, що відзначалися вченістю. В належний час послідовників раббі Йонатана витіснив раббі Гамалїїл II, син того чоловіка, що був учителем св.Павла. Римляни визнали його як *nasi*, себто як патріарха.

Ці вчені люди колективно відмовились од участі в повстанні Бар Кохби. Але воно, звісно ж, відбилосся на них. Богословам часто доводилося збиратися потайки. Сам Ябнех зробився ненадійний, і після того, як повстання було придушене, рабинська влада перевезлася до міста Уші, що в західній Галілеї. Рабини були переважно вбогі. Вони працювали, й то зазвичай руками. Нелегко реконструювати історію за цей час, бо самі євреї перестали її писати, а біографічна та всяка інша записувана інформація виринала від випадку до випадку, без прив’язки до хронології, з уривків *galakbab*, чи то судових ухвал, або агадичних історій та легенд. Єврейське академічне суспільство не завжди було гомогенним і замкнутим. Один із найбільших учених Ябнеха, Еліша бен Авуйях, став еретиком. Але один із його учнів, раббі Меїр, найкращий з богословів II сторіччя, був, либонь, новонаверненцем. Зіграли свою роль тут і жінки. Меїрова дружина Брурія вибилася в провідний галахічний авторитет. Час від часу імперська влада залякувала євреїв і навіть переслідувала їх. Іноді їм давали спокій. А бувало, що вони злагоджено співпрацювали з Римом. Інколи їхнім проводирям дарувалися імперські землі й дозволялося здійснювати широкі юридичні повноваження. Християнський учений Оріген (185-254) пише, що *nasi* навіть ухвалював смертні вироки. Звісно ж, він мав право збирати податки. Раббі Юда Га-Насі, себто Князь Юда, що жив у другій половині II й на початку III сторіч, був багатою людиною й мав охорону, правлячи над єврейською громадою як Галілеї, так і півдня майже як світський можновладець. Майже — але не зовсім: своє багатство він витрачав на підтримку вчених, найздібніші з яких харчувалися нагорі, за його столом; освічених він звільняв від податків, за рахунок робочого простолу; в часи недороду підгодовував, зі своїх продуктових припасів, учених, але неосвічених — ні. Подейкують, що навіть його служниця знала давньоєврейську й могла пояснювати значення рідкісних слів. Юда був інтелектуальним елітистом найбезкомпромісного типу. В нього була похмура примовка: “Саме неосвічені баламутять світ”¹⁴⁰.

Династії вчених існували навіть у добу Другого царства, коли їх групували як *zugot*, “пари”. Існувало п’ять пар провідних учених, і останню складали славетний Хіллел, Христів учитель, та його опонент Шаммай. Їхніх наступників та послідовників, а також інших учених, що тулилися до еліти, називали *tannaim*. Хіллелів онук, старійшина Гамалііл, був першим із шести поколінь, де останнім був Юда Га-Насі. Наступне ж покоління, починаючи з раббі Хійї Раббаха близько 220 року по Р.Х., започаткувало добу *amoraim*, яка протривала в Іудеї протягом п’яти поколінь, до кінця IV сторіччя, й протягом восьми поколінь у Вавилоні, аж до кінця V сторіччя. Звичайно ж, у Вавилоні та його околицях існували, від часу Полону, великі єврейські громади. Контакт був постійний, оскільки вавилонське єврейство приймало календарні розрахунки ерусалимської влади, а згодом і ябнеської. Також вавилонські євреї ходили, коли можливо було, до Єрусалима на прощу. Фарисейський, чи то рабинський іудаїзм прийшов до Вавилонії як безпосередній наслідок повстання Бар Кохби, коли біженці-вчені, тікаючи з Іудеї, засновували академії на цій території, що на той час належала парфянам. Зосереджувалися ці школи в Сурі, що на південь від того місця, яке нині є Багдадом, і в Пумбедіті, що на захід, де й процвітали до XI сторіччя. Розташування ж західних академій у Палестині мінялося. Юда Га-Насі свого часу зосередив усі вчені сили в Бет-Шеарімі, але по його смерті існували важливі академії в Цезареї, Тіберіаді й Лідді.

Фізичні сліди цього періоду єврейської історії не справляють враження. Єврейські археологи, звісно, досі не можуть дослідити майданчики в Іраку. Єврейське поселення біля Сури зникло повністю близько 1170 року, коли це місце відвідав єврейський мандрівник Венямин із Тудели; місто, писав він, лежало в руїнах. Однак він застав чималу громаду в Пумбедіті, але це була остання звістка про неї. З другого ж боку, розкопки 1932 року відкрили в римському караванному місті Дура-Европусі рештки синагоги, датовані 245 роком по Р.Х., із написами арамейською, грецькою та пехлевійсько-парфянською мовами. Здається, тамтешня єврейська колонія започаткувалася ще після зруйнування північного царства й депортації населення, але зміцнилася багатьма ортодоксальними євреями після повстань 66-70 та 132-35 років. Проте навіть тоді це була гетеродоксальна громада, яких, либонь, існувало багато на той час. Архітектура була, як і слід сподіватися, елліністичною, але сюрпризом стали близько тридцяти кольорових панелей (нині — в Дамаському національному музеї), які ілюструють месіанську тему Повернення, відновлення й спасіння. Є тут образи патріархів, Мойсея й Виходу, втрати Ковчега та його повернення, Давида й Естер. Учені відносять ці картини до ілюстро-

ваних Біблій, що, як гадають, існували в II й III сторіччях по Р.Х., засвідчуючи, що християнське мистецтво також має єврейське походження. Очевидно, правила про образи тоді не дотримувалися суворо, принаймні, не в усіх єврейських колах¹⁴¹.

Чимало синагог і гробниць із доби мудреців заціліло в Палестині. В Тіберіаді на Галілейському озері синагога IV сторіччя також має людські й тваринні образи на мозаїчній підлозі, поруч зі знаками зодіаку. На пагорбі неподалік від міста збереглися могила мученика, раббі Аківі, й поховання Йоханана бен Цаккая; за дві милі дороги понад озером розташована могила раббі Меїра. В Капернаумі, де центуріон, чийого слугу зцілив Ісус, збудував синагогу, між 1905 і 1926 роками була розкопана її наступниця з II-III сторіч, де відкрито вирізьблені шофар і менору, горщик із манною, пальмове дерево й щит царя Давида. Три синагоги розкопано в Сирії та північному Ізраїлі, а біля самої дороги Назарет-Хайфа міститься бетшеарімський академічний центр Юди Га-Насі, зі своїми синагогою, катакомбами й цвинтарем, — останній щедрий притулок образотворчого мистецтва, який десь у собі ховає й могилу самого Юди¹⁴².

Але головними меморіалами цієї доби колективної й індивідуальної вченості є самі єврейські святі писання. Єврейську священну вченість слід розглядати як низку верств, де кожна наступна залежить від своєї попередниці. Першою верствою є саме П'ятикнижжя, яке було, по суті, вивершеним іще до Полону, хоча зрозуміло, що певне редагування здійснювалося й після Повернення. Це — основний комплекс писаного єврейського Закону, на якому тримається вся решта. Далі йдуть книги пророків, псалми й мудрі оповідки, що їх канонізація завершилась, як ми вже переконалися, за раббі Йоханана бен Цаккая, між 70 та 132 роками по Р.Х. Сюди ще додалися деякі неканонічні твори, необхідні для вивчення єврейської релігії й історії — грецький переклад Біблії, або ж Септуагінта; праці Йосифа Флавія; апокрифи й різні папіруси.

Наступною верствою, чи то стадією, стало впорядкування й записування Усного Закону, накопичуваного впродовж сторіч. Ця практика називається *Mishnah*, себто повторення або вивчення, оскільки первісно ці речі запам'ятовувалися й конспектувалися. Мішну становили три елементи: мідраш, себто метод тлумачення П'ятикнижжя для з'ясування правових моментів; галаха, в множині галахот, — комплекс загальноновживаних юридичних рішень певних справ, та агада, чи гомілієс, куди входили анекдоти й легенди, що використовувалися для кращого розуміння закону простолюдом. Мало-помалу, переходячи з покоління в покоління, ці інтерпретації, ухвали й ілюстрації набували писаного вигляду. Після повстання Бар Кохби почалася

робота над цим матеріалом, яка вивершилася працею раббі Юди Га-Насі та його школи на початку II сторіччя по Р.Х.: відредагований матеріал зібрано в книгу, яку назвали Мішна, “повторення”. Вона має шість ладів, кожен з яких поділяється на змінне число трактатів. Перший — це *Zera'im*, де вміщено одинадцять трактатів про благословення, жертвоприносини й титули. Далі — *Mo'ed*, із дванадцятьма трактатами, де йдеться про суботу й свята. Семитрактатний *Nashim* опікується питаннями шлюбу й розлучення. Десятитрактатний *Nezikin* охоплює цивільні кривди, чи то громадянські праворушення, суддів, свідків та покарання. Одинадцятитрактатний *Kodashim* присвячено жертвоприносам та блюзнірству, із частковим захопленням і сфери першого ладу. I, насамкінець, *Tohorot*, дванадцять трактатів якого тлумачать чистоту й ритуали¹⁴³. На додачу до Мішни є ще таннаїмська збірка висловів та ухвал, обсягом учетверо більша, яка відома під назвою “Tosefta”. Звідкіля достеменно походить Tosefta, коли вона виникла та як складалася, яке її точне відношення до Мішни — над цими питаннями безуспішно б'ються вчені ось уже добру тисячу років¹⁴⁴.

Звісно ж, тільки-но Мішну дописали, наступні покоління вчених (а вони, не треба цього забувати, визначали правову теорію в світлі реальних судових справ) узялися її коментувати. На той час, оскільки рабинські методи поширилися й на Вавилонію, утворилося два осередки коментування: ізраїльський Еретц і вавилонські академії. Обидва вони написали цілі томи Талмуду (це слово означає “вивчення”, “студювання”), компіляцію якого вивершили кілька поколінь *amoraim*. Єрусалимський Талмуд, який правильніше буде називати Західним Талмудом, дописано на кінець IV сторіччя по Р.Х., а Вавилонський Талмуд — на сторіччя пізніше. Обидва вміщують фоліанти коментарів, які тлумачать трактати Мішни. З цього склалася третя верства.

Далі наростали наступні верстви — *Perushim*, або ж коментарі до обох Талмудів, з яких видатним прикладом є тлумачення Вавилонського Талмуду, що його здійснив Раши в XI сторіччі; і *Hiddushim*, або ж “новели”, які порівнюють та узгоджують різні джерела, витворюючи в такий спосіб нові ухвали, чи то галахот, тоді як класичні новели створено на теми Вавилонського Талмуду в XII-XIII сторіччях. Була й ще одна верства — *responsa prudentium* (*She'elot u-Teshuvot*), або ж письмові відповіді провідних учених на поставлені їм запитання. І остання з верств склалася зі спроб спростити й кодифікувати неосяжну масу матеріалу — спроб таких видатних учених, як Ісаак Альфасі, Маймонід, Яків бен Ашер і Йосип Каро, що жили в XI-XVI сторіччях. Від V до XI сторіч, відомих як доба гаонів, чи *geonim*, учені трудилися над виробленням колективних ухвал та компіляцій,

що мали авторитет академії. Згодом, у так звану “рабинську” добу, ухвали були децентралізовані, й над еволюцією Закону запанували індивідуальні вчені. Епілогом же, від XVI до кінця XVIII сторіч, став вік *abaronim*, або пізніших учених.

Протягом усього цього часу єврейські громади, поширившись по всьому Близькому Сходу й Середземномор'ю, а насамкінець і по Центральній та Східній Європі, розв'язували більшість своїх правових проблем через власні релігійні суди, тож цей багатосторонній комплекс писань становив не просто працю безперервного дослідження істинного смислу Біблії, а й живий організм громадського закону, що має справу з реальними позовами й реальними людьми. Коли б його розглядати в світлі західної термінології, то це було б зведеними водно природним правом, біблійним Законом, кодексом Юстиніана, канонічним законом, англійським загальним правом, європейським цивільним правом, парламентськими законами, конституцією США й Наполеоновим кодексом. Лише в XIX сторіччі, коли вже чимало євреїв емансипувалося, переставши жити правовою автономією, вивчення єврейського *halakhab* почало набувати академічного характеру, але навіть і тоді воно й далі давало лад єврейському матримоніальному життю в розвинених суспільствах, а також численним аспектам життя на відсталих теренах.

Отже, в світовій історії немає іншої такої системи, яка б так довго намагалася поєднати морально-етичне вчення з практичним відправленням цивільного й карного судочинства. Ця система завжди відзначалася численними вадами. Ось чому євреї-християни зуміли сягнути універсалізму аж коли порвали з нею. Зрештою, в добу Прорісвітництва вона стала виглядати безнадійно відсталою, ба навіть абсолютно осоружною в очах багатьох освічених євреїв, а також неєврейського суспільства. Однак вона мала й багато надзвичайно сильних сторін, давши євреям такий морально-соціальний світогляд, що є й цивільним, і практичним, і засвідчує свою незвичайну довговічність.

Поняття священності людського життя, створеного за образом Божим, було центральною заповіддю єврейської етики й, як ми вже переконалися, від найдавніших часів визначало положення єврейських карних кодексів. Але мудреці зі своїми послідовниками висвітлили в дотепних деталях імплікації цього вчення. Усе ж бо походить від Бога, а людина просто тимчасово користується тими дарами; отже, вона повинна обробляти землю винахідливо, пам'ятаючи, що земля знадобиться ще й прийдешнім поколінням. Але ж до цих дарів належить і тіло людини. Старійшина Хіллель учив, що тим-то людина має обов'язок глядіти за своїм тілом, щоб воно було здоровим і дієздатним. Філон, як і чимало інших, хто зазнав впливу грецьких понять, розділяв

тіло та душу моральними термінами й навіть відгукувався про тіло як про емоційного, ірраціонального “інтригана”, що затіває змови супроти раціональної душі. Але головний напрямок рабинського іудаїзму відкидав дихотомію тіла-душі, достоту як не приймав поділу на добрі й злі сили в гностицизмі. Тіло й душа, навчав він, є єдністю, яка сукупно відповідає за гріх, тож і каратися тіло й душа мають спільно. Це й стало важливою відмінністю між християнством та іудаїзмом. Християнська ідея того, що, ослаблюючи тіло через умертвляння й постування, людина укріплює душу, була анафемою для євреїв. Вони хоч і мали аскетичні секти аж до I сторіччя по Р.Х., та, відколи запанував рабинський іудаїзм, відвернулися назавжди від самітництва, схимництва й аскетизму. Загальногромадські пости могли бути заповідані як символи громадського примирення, однак приватне постування було гріховним і заборонялося. Утримування від вина, якого додержувалися назореї, було гріховним, виступаючи відмовою од дарів, даних Богом для потреб людини. Євреї рідко заохочували вегетаріанство. Не заохочували й, на відміну од християнства, безшлюб'я. Ось рабинське ставлення до цього питання: “Чи тобі не досить заборон Тори, що ти ще й інші сам собі додаєш?” Тож створене за образом Божим тіло має й поводитися, й трактуватися в усіх розуміннях помірковано. Стосовно цілого діапазону людської поведінки гаслом єврейським є не утримання-абстиненція, а стриманість і поміркованість¹⁴⁵.

А що людина належить Богові, то й самогубство є блюзнірством, і важити життям без потреби — гріх. Для народу, котрий жив без захисту держави, в постійній небезпеці переслідування, тут були важливі питання, які набули першорядної ваги через дві тисячі літ, під час Холокосту. Мудреці ухвалили, що людина не має права рятувати своє життя, спричиняючи смерть когось іншого. Від неї не вимагається жертвувати своїм життям задля врятування іншого. Під час Адріанових переслідувань мудреці постановили в Лідді, що єврей може, задля порятунку свого життя, порушити будь-яку заповідь, окрім трьох: заповіді проти ідолопоклонства, проти перелюбу-інцесту й проти вбивства. Коли справа доходила до людського життя, кількісні чинники не мали значення. Індивід, якщо невинний, не міг бути принесений у жертву групі. В тому й полягав важливий принцип Мішни, що кожна людина — це символ усього людства, й коли будь-хто вбиває людину, він тим самим убиває, в певному розумінні, принцип життя, достоту як рятуєчи когось одного, він тим самим спасає й людство¹⁴⁶. Раббі Аківа гадав, здається, що вбивати означає “зрікатися Подібності”, себто випадати з людського роду. Філон називав убивство найбільшим із блюзнірств і незрівнянно тяжким карним злочинном. “Викуп, — писав Маймонід, — ніколи не може бути прийнятним,

навіть якщо вбивця ладен відкупитися всіма грошима світу й навіть коли позивач згоден відпустити вбивцю з миром. Адже життя вбитої особи є... власністю Святого, хай буде Він благословен"¹⁴⁷.

Оскільки ж Бог володіє всім і всіма, саме він є потерпілою стороною в всіх кривдах, заподіяних ближнім. Гріх, скоєний супроти Бога, тяжкий, однак гріх, допущений супроти ближнього, ще тяжчий, оскільки скоєно його й супроти Бога. Бог є "Невидимим Третім". Отож коли Бог є єдиним свідком обуродки, фальшива відмова од неї є більшим гріхом, ніж коли б існувала писана угода; відкритий грабунок не такий гріховний, як таємна крадіжка, позаяк той, хто коїть цю останню дію, показує тим самим, що дужче шанує земні сили людини, аніж небесну помсту Бога¹⁴⁸.

Оскільки люди всі однаковою мірою створені за образом Божим, то вони мають і рівні права, в будь-якому фундаментальному розумінні. Невипадково ж і зникнення рабства в євреїв під час Другого царства збіглося з виникненням фарисейзму, адже фарисеї наполягали, що, позаяк Бог є істинним суддею в приміщенні суду, всі там рівні: цар, першосвященик, вільна людина, раб. Це в них була одна з найперших розбіжностей із саддукеями. Фарисеї відкидали той погляд, нібито господар відповідає за вчинки своїх рабів, як і за свою худобу, адже й раб, подібно до всіх людей, має свій власний розум. Цим раби отримали статус у суді, а коли вже вони мали правовий статус, рабство більше не спрацьовувало. Фарисеї, коли синедріон був під їхнім контролем, наполягли також на тому, щоб цар був підзвітним цьому органу й стояв у його присутності, що стало одним із джерел жорстокого конфлікту між синедріоном і царями: гасмонівцями, Іродом. Ці буйні царі могли на практиці змушувати й таки змушували синедріон трепетати перед ними благоговійним страхом, але ця теорія лишалася, затріумфовавши цілковито, коли єврейська галахічна практика була зібрана в Мішну, внаслідок чого рівність перед законом стала незаперечною єврейською аксіомою. Тут, однак, була суперечність із поняттям єврейського царя як "помазаника Божого", що його згодом християнські теоретики використали для розроблення доктрини про божественне право королівської влади. Але євреї ніколи не приймали правових імплікацій помазання. Всі Давидові акти свавільної влади дістали категоричний осуд у Біблії, а Ахавове заволодіння Навотом виноградником подається як страхітливий злочин. Таки були причини на те, щоб царська влада не мирила з іудаїзмом: євреї бажали собі царя з усіма обов'язками, але без жодного з прав царської влади. Як по правді, то в серцях своїх багато хто з них вірив не в помазання, а в вибори, адже ці останні, здається, таки передували тому першому. В оборону обраних царів, суддів та іншої

влади Філон цитував Повторення Закону: “Конче з-посеред братів своїх поставиш над собою царя, не зможеш поставити над собою чоловіка чужинця, що він не брат твій”¹⁴⁹. Флавій приставав на Гедеонову думку, що Бог, і ніхто інший, править, але, коли відчувається потреба в царях, вони повинні бути з єврейського народу й улягати Законові.

Істина тут та, що реальними правителями єврейської спільноти, як воно й природно для суспільства, керованого божественним законом, були суди. Наголошується на суді, а не на судді, оскільки однією з найважливіших аксіом була та, що люди не повинні настановляти єдиних суддів: “Не суди сам-один, бо ніхто не може судити сам-один, окрім Єдиного”¹⁵⁰. Присуд виносився більшістю, а для смертних вироків вимагалася більшість у щонайменше два голоси. Той самий принцип більшості застосовувався й до тлумачення Тори. Однією з причин того, що іудаїзм так міцно тримався купи впродовж сторіч, була його відданість рішенням більшості, а ще велика суворість, із якою він карав тих, хто відмовлявся їм коритися, шойно рішення вже були готові. Водночас той, хто не згоджувався, але скорявся рішенню, мав право наполягати, щоб його думку записали; цю важливу практику запровадила Мішна. В судах і колективах учених удавалися не так до виборчості, як до кооптації, оскільки вченість була необхідністю й лише вчені могли судити (єврейське суспільство перше придумало пільговість за вчену кваліфікацію), але ж на практиці: “Ми не настановляємо чиновника над громадою, поки не порадимося з нею”¹⁵¹. Не лише суди, а й сам Закон мав під собою демократичну основу. Збирали щось вельми подібне до пізніших англо-саксонських присяжних, щоб допевнитися, які достеменно звичаї панують у тій чи тій конкретній громаді, щоб можна було це брати до уваги в судових рішеннях. Той принцип, що Закон має бути прийнятним для загалу громади, проходив в іудаїстській юриспруденції підтекстом, а іноді — то й текстом: “Будь-яке рішення, нав’язане судом громаді при тому, що більшість громади його не приймає, не матиме жодної сили”¹⁵².

Людина тут розглядається і як наділений правами індивід, і як обтяжений обов’язками член громади. Жодна інша відома історії система правосуддя не робила таких наполегливих і назагал успішних зусиль примирити індивідуальні й соціальні ролі — ще одне пояснення, чому євреї зуміли втримати свою згуртованість перед лицем утисків, що були б нестерпними за інших умов. Суспільство вимагало, щоб перед законом була рівність — найбільша з усіх можливих гарантій для прав індивіда, але ж суспільство, особливо таке, що постійно зазнає переслідування, мало, серед загальної рівності, свої пріоритети. Вчитаймося в ось оцю дивовижну серію ухвал мудреців:

Порятунок життя чоловіка має пріоритет над порятунком життя жінки... Прикриття наготи жінки має пріоритет над прикриттям наготи чоловіка. Викуп жінки має пріоритет над викупом чоловіка. Чоловік, якому загрожує небезпека бути насильно введеним у содомський гріх, має пріоритет над жінкою в небезпеці згвалтування. Священик має пріоритет над левитом, левит — над ізраелітом, ізраеліт — над байстрюком, байстрюк — над натіном, нащадком гів'онця, натін — над прозелітом, прозеліт — над рабом... Та коли байстрюк обізнаний із Законом, а першосвященик — невіглас у Законі, байстрюк має пріоритет перед першосвящеником¹⁵³.

Вчений для суспільства був цінніший за, скажімо, одного з *am ba-arez*, за невігласа. Тож ученому дозволялося сидіти перед судом. Але коли другою стороною в процесі був *am ba-arez*, тоді засада індивідуальної рівності вимагала, щоб і він сидів, а не стояв. Ці мудреці були першими законниками, які визначили всім людям право на гідність. Вони постановили: “Якщо чоловік поранить свого ближнього, він тим самим стає винним за п'ятьма рахунками: пораненням, болем, лікуванням, утратою часу й ушкодженою гідністю”. Одначе втрата гідності оцінювалась ієрархічно в термінах соціального становища в громаді¹⁵⁴.

Людина була не тільки рівною перед Законом, а й фізично вільною. Мудреці й рабини надзвичайно неохоче вдавалися до ув'язнення як кари (на противагу затриманню перед судом), і поняття основного права людини вільно мандрувати було глибоко закорінене в іудаїзмі — ще одна причина, чому іудейське суспільство першим в античності відмовилось од рабства. Але якщо людина була вільною фізично, то вільною морально вона, звісно, не була. Навпаки, вона мала купу всіляких обов'язків перед громадою, й не найменшим тут був обов'язок послуху перед її належно настановленою владою. Єврейський Закон не має милосердя до бунтівника, покаранням якого може бути смерть. У пізній античності кожна єврейська громада управлялася, по суті, конгрегаційно — колегією сімох, які встановлювали платню, ціни, ваги й міри, а також усяку регламентацію, й мали право карати порушників Закону. Обов'язок сплачувати громадські податки був і релігійним, і соціальним. До того ж, обов'язковою була філантропія, оскільки слово *zedakah* означало й праведність, і добродійність. Єврейська антична держава добробуту, прототип для всіх інших, не була добровільною; людина мусила вносити кошти до загального фонду пропорційно до своєї заможності, й цей обов'язок міг накладатись і в судовому порядку. Маймонід навіть ухвалив, що єврей, котрий уникає робити внески, повинен розглядатись як бунтівник і мати відповідну кару. Серед інших громадських обов'язків

були: шанування чужої таємниці, потреба добросусідськості (себто суміжна ділянка продавалась аж тоді, коли сусіди відмовлялись од свого права на її купівлю), а також суворі правила щодо запобігання гамору, смороду, вандалізму й забрудненню довкілля¹⁵⁵.

Громадські обов'язки необхідно розуміти в рамках понять єврейської теології. Мудреці вчили, що єврей повинен розглядати ці суспільні обов'язки не як тягарі, а як додаткові шляхи засвідчення своєї любові до Бога, своєї праведності. Євреїв іноді звинувачують у бракові такого розуміння свободи, яке мали греки, але істина тут та, що євреї розуміли її краще, осягнувши той момент, що справжня свобода — це добре сумління; саме це поняття св.Павло й переніс з іудаїзму в християнство. Євреї вважали, що гріховність і доброчесність бувають як колективними, так і індивідуальними. Біблія неодноразово засвідчує, що місто, громада, народ своїми діями заслуговували як хвалу, так і осуд. Тора так згуртувала євреїв до купи, як єдине тіло й єдину душу¹⁵⁶. Наскільки індивідуальна людина тішиться гідністю своєї громади, настільки ж вона й зобов'язана додавати до тієї гідності. Старійшина Хіллель установив: "Не відділяйся од громади й не покладайся на самого себе аж до дня твоєї смерті". Навіть такий ліберал, як Маймонід, застерігав, що той єврей, який тримається осторонь від громади, не матиме своєї частки в наступному світі, хоч би й був він богобоязливим у всіх інших розуміннях.

Підтекстом по Біблії проходить холистичне поняття, що гріх однієї людини, хай який невеличкий, а відбивається, хоч і майже невідчутно, на цілому світові, й навпаки. Іудаїзм завжди дбав про те, щоб принцип індивідуальної вини й суду, хай там який важливий, не заступав собою повністю ще первіснішої засади суду колективного, й, дбаючи про обидва принципи в тандемі, витворив мудровитончену й тривку доктрину суспільної відповідальності, що є одним із найбільших його внесків до вселюдської цивілізації. Грішники — ганьба для всіх, а святі — наша гордість і радість. Філон так висловлюється в одному зі своїх найзворушливіших пасажів:

Кожен мудрець є викупом для дурня, що не прожив би й години, коли б мудрий не беріг його своїми співчуттям та завбачливістю. Мудрі — вони мов лікарі, що поборюють слабощі недужих... Тож коли я чую, що помер мудрий чоловік, моє серце сповнюється скорботою. Не за ним, звісно, бо він жив у радості й помер у честі. Ні — шкода мені тих, хто лишився жити. Без сильної покровительської руки, що давала їм безпеку, вони будуть полишені на злигодні, що є їхньою пустелею та що їх вони скоро й відчують, якщо тільки Провидіння не поставить їм нового покровителя замість того, померлого¹⁵⁷.

Мудрий повинен ділитися своєю мудрістю з громадою, достоту як багатий має ділитися часткою свого багатства. Тож гріх не служити, коли потрібна твоя служба. Молитва за інших є обов'язком. “Кожен, хто здатен просити Божої милості для своїх ближніх і не робить цього, є грішником”. Кожен єврей є поручителем за кожного іншого єврея. Коли він бачить, що ближній грішить, то має запротестувати й запобігти, якщо можна, гріхові, а інакше він також грішить. Громада відповідає за того, хто грішить публічно. Єврей повинен завжди свідчити й протестувати проти зла, надто ж проти великих громадських гріхів можновладців, гріхів, що волають до Бога за помсту. Однак саме тому, що таким важливим є обов'язок протестувати проти грішіння ближнього, фальшиві та облудні звинувачення вважаються особливо відворотними. Свавільно й несправедливо зіпсувати репутацію людині — це один із найгірших гріхів. “Полювання на відьом” — це велике колективне зло.

Тора та її надбудова з коментарів утворили таку собі моральну теологію, а також практичну систему цивільного й карного права. Ось чому вона, хоча й була вельми специфічною та юридичною в конкретних моментах, завжди прагнула укріпити світську владу судів посиленнями на духовні чинники й санкції. Поняття суворої законності ніколи не було цілком достатнім. Євреї перші запровадили поняття каяття й примирення, яке стало й первинною християнською темою. Біблія неодноразово посилається на “зміну серця”: “Верніться до Мене всім серцем своїм, — як висловлюється Книга Йоїла, — й деріть своє серце, а не свою одіж”. У Книзі Єзекіїля наказ звучить так: “Зробіть собі нове серце”. Закон і суди прагнули заходити далі за просте відшкодування збитків, щоб принести ворогуючим сторонам ще й замирення. Мета завжди була одна: щоб єврейська громада трималася купи. Тож і Закон, і мудреці в своїх ухвалях прагнули до того, щоб нести позитив, схилити до гармонії, запобігаючи можливим джерелам тертя. Сприяти мирові було куди важливіше, ніж чинити номінальне судочинство. У сумнівних же випадках мудреці зазвичай цитували вислів Приповістей про мудрість: “Дороги її — то дороги приємності, всі стежки її — мир”¹⁵⁸.

Ідея миру як позитивного стану, такого шляхетного ідеалу, що є ще й реальним становищем людини, — це ще один єврейський винахід. Це — один із великих мотивів Біблії, надто ж її найгарнішої книги, Ісайї. Мішна ствердила: “Три речі тримають на собі існування світу: справедливість, істина й мир”, — а весь цей твір завершується такими словами: “Найбільшим із благословень, якими наділив Бог Ізраїль, є мир, бо ж записано: “Господь подасть силу народу Своему, Господь поблагословить миром народ Свій!”¹⁵⁹ Мудреці доводили, що однією з найбільших функцій ученості є вживати Закон на сприяння

миру — миру між мужем і дружиною, між батьками й дітьми, а далі — в ширшому світі громади й усього народу. Молитва за мир була одним із головних благословень і проказувалася доброчесними євреями тричі за день. Мудреці цитували Ісайю: “Які гарні на горах ноги благовісника, що звіщає про мир”¹⁶⁰, — стверджуючи ще, що першою акцією Месії буде проголошення миру.

Одним із найважливіших етапів єврейської історії, одним із способів, якими іудаїзм найбільше відрізнився од первісної ізраелітської релігії, саме й був оцей дедалі дужчий наголос на мирі. Після 135 року по Р.Х. іудаїзм, по суті, відмовився навіть од справедливого насильства, достоту як, у підтексті, зрікся держави, склавши свою віру й довіру на мир. Єврейська доблесть і героїчність як опорна національна тема відсунулися на задній план, а на передній виступив єврейський іреницизм, себто миролюбство. Для незліченних поколінь євреїв набагато важливішим за те, що трапилося в Масаді, стало те, що відбулося в Ябнеху, де, зрештою, вчений перейняв ініціативу у воїна. Та втрачена фортеця була практично забута, й тільки в грозовому полум’ї Холокосту ХХ сторіччя вона стала національним міфом, заступивши собою міф про Ябнех.

Ця зосередженість на зовнішньому мирові й внутрішній гармонії та ще вивчення засобів, якими можна було б добитися того й того, були життєво важливими для вразливого народу, що втратив державний захист, і ці дві речі виразно стали основними цілями коментування Тори. Досягнутий у цій справі успіх був блискучий, просто чудесний. Тора зробилася великим джерелом єднання, згуртованості. Жодному народові не послужили краще його громадський закон і доктрина. Від II сторіччя по Р.Х. сектарство, що було такою помітною рисою Другого царства, практично зникло, принаймні, з нашого поля зору, а всі старі партії розчинилися в рабинському іудаїзмі. Вивчення Тори лишилося ареною затятих дискусій, але це відбувалося в рамках консенсусу на основі принципу більшості. Брак держави таки став величезним благом.

Однак не менш важливою була й інша характерна риса іудаїзму — відносний брак догматичної теології. Чи не від самого початку християнство зіткнулося з серйозними труднощами через догму, й то у зв’язку зі своїм походженням. Воно вірувало в єдиного Бога, але ж його монотеїзм характеризувався ще й божественністю Христа. Щоб розв’язати цю проблему, воно розвинуло догму про дві природи Ісуса, а також догму про Трійцю — три особи в одному Богові. Ці ж засоби, своєю чергою, створили додаткові проблеми, породивши, починаючи від II сторіччя, незліченні ересі, від яких християнство корчилося в конвульсіях та ділилося протягом Темних віків. Новий

Заповіт, із його загадковими висловами Ісуса й непевностями в Павла, надто ж у Посланні до римлян, зробився мінним полем. Заснування Церкви Петра, з її аксіомою центральної влади, призвело до нескінченних суперечок і, зрештою, до розриву між Римом та Візантією в XI сторіччі. Проблема достеменного значення евхаристії знову розколола римський стовбур іще далі в XVI сторіччі. Створення догматичної теології (того, себто, що Церква повинна навчати про Бога, таїнства й про саму себе) стало головним клопотом професійної християнської інтелігенції, лишаючись ним і по сьогодні, тож наприкінці XX сторіччя англіканські єпископи все ще сперечаються поміж себе про Непорочне Зачаття.

Цієї голгофи євреї уникли. Їхній погляд на Бога простий і зрозумілий. Дехто з єврейських богословів доводить, буцім фактично в іудаїзмі є чимало догми. Це є істиною в тому розумінні, що тут є чимало негативних повелінь, переважно засторог супроти ідолопоклонства. Але євреї зазвичай уникали позитивних догм, створювати які схильне марнославство теологів і які є джерелом стількох бід. Вони так і не прийняли, наприклад, ідеї Першородного Гріха. З усіх народів древності євреї чи не найменш цікавилися смертю, чим і порятувалися від купи проблем. Це правда, що віра у воскресіння й життя по смерті була основною прикметною рисою фарисеїзму й, отже, підвалиною рабинського іудаїзму. Насправді перше певне догматичне твердження на весь іудаїзм подибується в Мішні й промовляє воно ось що: “Весь Ізраїль матиме частку в прийдешньому світі, крім того, хто каже, нібито воскресіння не походить із Закону”¹⁶¹. Але євреї мали свій спосіб зосереджуватися на житті, відсуваючи смерть із її догмами на задній план. Напередвизначеність, одинична й подвійна, чистець, індульгенції, заупокійні молитви й заступництво святих — ці прикрі джерела християнських чвар майже не завдавали євреям клопоту.

Воїстину важливим є й те, що, коли християни почали творити формулювання віри вельми рано в історії своєї Церкви, найперший єврейський символ віри, налічуючи десять статей віри, був сформульований Саадією Гаоном (882-942) аж на момент 2500-річчя єврейської релігії. Йі не набагато пізніше тринадцять Маймонідових статей стали визначальним викладом віри, й немає свідчень стосовно того, що це хоч коли обговорювалося й стверджувалося якимось владним органом. Те первісне формулювання з тринадцяти пунктів, що його дав Маймонід у своєму коментарі до розділу 10 Мішні — Синедріонського трактату, включає ось такі статті віри: існування довершеної Істоти, автора всякого творіння; Богова єдність; його безтілесність; його існування до творіння; поклоніння Богові без посередництва; віра в істинність пророкування; неповторність Мойсея;

Тора в її сукупності є Богом даною; Тора є незмінною; Бог є всевидущим; Він карає й винагороджує в житті після смерті; прихід Месії; воскресіння. Цей символ віри, перейменований як *Ani ma'amin* (“Я вірую”), видрукувано в єврейському молитовнику. Він спричинив небагато суперечки. Бо й справді, кредальне формулювання ніколи не було важливим заняттям для єврейських учених. Іудаїзм займається не так доктриною (вона вважається чимось само собою зрозумілим), як поведінкою; весь кодекс важить більше, ніж символ віри.

Тож непройдешнім досягненням мудреців стало перетворення Тори на універсальний, позачасовий, стислий і логічний путівник по кожному аспекту людської поведінки. Після самого монотеїзму Тора стала сутністю єврейської віри. Ще в I сторіччі Йосиф Флавій міг похвалитися, із цілком простимою мірою перебільшення, що, тоді як більшість народів небагато знає про свої закони, аж поки не опиниться в конфлікті з ними, “хоч би кого з нашого народу спитали про наші закони, той повторив би їх так само легко, як і своє власне ім'я. Наслідком нашої ґрунтовної правової освіченості, від самого світанку розуму, є те, що наші закони викарбувано, так би мовити, в наших душах. Ось чому так рідко трапляються порушення їх, і ніхто не уникає кари під приводом незнання їх”¹⁶². Це становище ще й укріпилося в добу академії та мудреців, тому знання Бога через Закон стало підсумком іудаїзму. Воно зробило іудаїзм самозаглибленим, але й дало йому силу вижити у ворожому світі.

Ця ворожість варіювалася, в просторі й часі, але мала тенденцію до зростання. За Темних віків найщасливіші євреї жили у Вавилонії, під екзилархами. Ці принци, могутніші й світськіші за палестинських *nasi*, претендували на пряме давидівське походження від царів Іудеї й жили, з певною урочистістю, в своїх палацах. Це правда, що за парфянських часів екзиларх був, по суті, найстаршим урядовцем у державі. Почет його складали рабини, що, коли сподоблялися його ласки, обідали за його столом і навчали при дворі. Коли ж на початку III сторіччя до влади прийшла династія Сасанідів і відбулося поновлення національної релігії зороастризму, збільшився й релігійний тиск на єврейські громади. Влада екзиларха підупала — зате зріс вплив богословів. У III сторіччі по Р.Х. в Сурській академії працювало 1 200 вчених, і число їхне ще й збільшувалося в пасивні місяці сільськогосподарського року. Уникнувши страхітливих наслідків єврейських повстань проти Риму, вавилонські громади витворили вищі норми вченості. Принаймні, вавилонське єврейство завжди розглядало себе як умістище найстрогішої єврейської традиції та найчистішої крові. Вавилонський Талмуд стверджував: “Усі країни є тістом, як порівняти із запарюю країни Ізраїля, а сам Ізраїль є тістом проти Вавилонії”¹⁶³. Це правда, що

Вавилонія залежала від Заходу в календарних рішеннях, і низка сигнальних маяків-передавачів єднала ці академії з Єрусалимом. Проте Вавилонський Талмуд докладніший за свого єрусалимського двійника (жоден із них не зберігся в повному вигляді) й довго вважався авторитетнішим. Це було головне джерело єврейської освіти повсюди (за винятком Палестини) впродовж усього середньовіччя.

Однак Вавилонія не була безпечною для євреїв. Є чимало відомостей про переслідування й мучеництва за Сасанідів, хоча документальних свідчень замало, й вони ненадійні. У 455 році Тасдігар III декретом скасував суботу, й (згідно з листом раббі Шеріри Гаона) “рабини проголосили піст, і Святий, хай буде Він благословен, напустив на зловмисника вночі крокодила, який і проковтнув його, коли він лежав на своєму ложі, отож і указ утратив свою чинність”. Але Шеріра, що процвітав як голова Пумбедітської академії (бл. 906-1006), описував цю подію аж через 450 літ після того, як вона відбулася. Єврейський переказ таврує Тасдігарового сина й престолонаступника Фіруза як Зло, звинувачуючи його в тому, що він замучив екзиларха. Після Фірузової смерті був певний період анархії, коли єврейський екзиларх Мар Цутра (бл. 496-520) із 400 вояками зумів навіть заснувати незалежну державку, зі столицею в Магоці; однак через сім років неморальність цієї країни подарувала перемому персам, тож екзиларха обезголовлено ще й на хресті розп’ято. Ще один спалах переслідування стався в 579-580 роках. Але деякі перські монархи протегували євреям, і значущим фактом є те, що, коли перси напали на Палестину й захопили Єрусалим у 624 році, їх тепло зустріли місцеві євреї¹⁶⁴.

Це й не дивно, адже в Палестині й західній діаспорі становище євреїв було куди тяжчим. У 313 році імператор Константин став християнським неофітом і покінчив із державним переслідуванням християн. Опісля настав короткий період загальної віротерпимості. Однак, починаючи від 340-х років, християнство почало набувати деяких рис державної Церкви. Саме цим часом датуються перші едикти проти язичницьких культів. Потім, у 360-х роках, була коротка язичницька реакція за імператора Юліана, а за нею — брутальна й систематична кампанія з викорінення язичництва взагалі. Християнство стало вже масовою релігією. А в східному Середземномор’ї воно незрідка було й релігією юрби. Популярні релігійні ватажки влаштовували зборища зі смолоскипами, де вигукувалися сердиті гасла: “Іскаріота — на шибеницю!”, “Ібас перекутив істинне вчення Кирила!”, “Теть юдофілів!” Спочатку збирали ці юрби для залякування членів церковних рад. Але їх легко було рушити й на трощення ідолів та спалювання язичницьких храмів. Якщо вони ще не обернулися й

проти євреїв, то це було тільки питанням часу. Наприкінці IV сторіччя християнство стало нормою, й язичництво почало зникати. А коли воно зникло, в око впали євреї: велика, добре організована, відносно багата меншість, що відкидала християнство не з невігластва, а з упертості. Тож вони й стали для християнства “проблемою”, яку слід би “розв’язати”. Були вони непопулярні в юрби, яка вірила, що євреї допомагали владі, коли імператори переслідували християн. Євреї з полегшенням привітали відродження язичництва за Юліана, відомого в єврейській традиції не як Відступник, а як “Юліан-еллін”. Протягом 380-х років, за імператора Феодосія I, релігійна однорідність стала офіційною політикою імперії, й маса указів та постанов посипалася на еретиків, язичників та всяких нонконформістів. Водночас звичайним явищем стали напади юрби на синагоги. Це суперечило публічній політиці імперії, оскільки євреї були в суспільстві цінним і шанованим елементом, що послідовно підтримував настановлену належним чином владу. У 388 році християнська юрба, під’юджувана місцевим єпископом, спалила синагогу в Каллінікумі на Євфраті. Феодосій I вирішив зробити з цього пробний випадок і звелів відбудувати синагогу за рахунок християн. За це його палко затаврував міланський єпископ Амброзій, найвпливовіший з усіх християнських прелатів. Він остеріг Феодосія в листі, мовляв, цей імператорський указ дуже шкодить престижеві Церкви. “Що важливіше, — питав він, — парад дисципліни чи справа релігії? Підтримування громадського порядку вторинне проти релігійного інтересу”. І прочитав у цьому дусі гнівну проповідь перед імператором, унаслідок чого імператорське повеління було ганебно скасоване¹⁶⁵.

Протягом кінця IV й V сторіч у євреїв, що жили по християнських суспільствах, були забрані чи не всі громадські права й геть усі привілеї. Їх поविганяли з державних органів та з війська. Прозелітизм і шлюби з християнами каралися смертю. Відповідальні християнські лідери ніколи не мали на меті викорінювати іудаїзм силою. Св. Августин (354-430), найвпливовіший з усіх латинських теологів, доводив, що євреї вже самим своїм існуванням є частиною Божого задуму, позаяк вони ж бо стали свідками істинності християнства, а їхній неуспіх і приниження символізують тріумф церкви над синагогою. Тож політика Церкви полягала в тому, щоб дозволити невеличким єврейським громадам виживати в умовах деградації та безсилля. Причому грецька Церква, успадкувавши цілий комплекс язичницько-елліністичного антисемітизму, була більш емоційно ворожою. На початку V сторіччя провідний грецький теолог Іван Хризостом (354-407) прочитав в Антіохії вісім “Проповідей проти євреїв”, які стали взірцем для антиєврейських тирад, заснованих на якомога повнішо-

му вживанні (й зловживанні) ключових пасажів із евангелій святих Матвія й Івана. В такий спосіб специфічно християнський анти-семітизм, що зображав євреїв як убивць Христа, був прищеплений до киплячої маси язичницьких наклепів та чуток, і єврейським громадам тепер небезпечно було в кожному християнському місті.

І в Палестині, десь від самого початку IV сторіччя, Єрусалим та інші місця, що асоціювалися з Христом, були християнізовані, тут позасновували церкви й монастирі. Лише подекуди вижили окремі невеликі єврейські громади, особливо в Галілеї, де близько часу св.Ієроніма (342-420), який заснував у Єрусалимі своє власне монастирське коло й засвідчив убогість і злигодні євреїв, вивершено Західний Талмуд. Невдовзі після його смерті згряя сирійських ченців під проводом фанатика Барсауми здійснила низку погромів єврейської Палестини, спалюючи синагоги й цілі села. Правда тут та, що під час Темних віків Палестина чимраз більше зубожіла й винародовлювалась унаслідок релігійного конфлікту. Пелагіанство, аріанство й, згодом, монософітські суперечки розколювали саме християнство. Щойно яка тенденція допадалася до влади, вона зараз же починала переслідувати інші з лютим завзяттям. У IV сторіччі самаряни потішилися відродженням: за цей час збудовано близько восьми синагог. Але ж це зростання привернуло ворожу увагу візантійської влади. У 438 році імператор Феодосій II застосував до них антиєврейські закони. Через якихось сорок п'ять років вони повстали, вирізали християнські громади, попалили церкви. Візантійські війська придушили їх, і при цьому вони втратили своє давнє святилище на горі Герізім, яке стало базилікою Пресвятої Діви. За імператора Юстиніана (527-565), ще ортодоксальнішого правителя, котрий надавав громадянство лише тим, хто хрестився, й цькував навіть християн, коли ті не корилися рішенням Халцедонського собору (що вже й казати про інших), самаряни повстали знову. Помста ж християн була така кривава, що самарян практично винищено — і як народ, і як віру. Інші єврейські осередки були настільки занепалі на цей час, що ніяк не могли подати самарянам руку допомоги. А в першій половині VII сторіччя імператори Фока й Іраклій, піддавшись тиску ченців-фанатиків, які застерігали, мовляв, імперія загине від обрізаних, спробували силою нав'язати євреям хрещення.

Візантійська імперія, ослаблена своїми численними релігійними чварами, накликала на себе напади агресорів. Уперше це сталося в 611 році, коли в Палестину вторглися перси, здобувши через три роки, після двадцятиденної облоги, Єрусалим. Християни звинуватили євреїв у допомозі персам. Але хай навіть, як стверджували християни, перси й пообіцяли євреям, за їхню гадану допомогу, віддати їм Єруса-

лим, слова того вони аж ніяк не дотримали. Так чи так, а Іраклій, знову захопивши місто в 629 році, влаштував різанину євреям. Але то був останній акт грецької влади в Палестині. Того самого року Магомет здобув Мекку. Візантійці зазнали вирішальної поразки в битві при Ярмуку 636 року, й за чотири роки мусульмани окупували всю Палестину й більшу частину Сирії. Калхедоняни й монофізити, несторіанці й копти, селевкідівці й вірмени, латиняни й греки, самаряни та євреї — всі вони гуртом опинилися під потопом ісламу.

Подібно до християнства, іслам первісно був гетеродоксальним рухом усередині іудаїзму, а тоді швидко розвинув свої власні характерні риси й динаміку. Присутність євреїв на Аравійському півострові дуже древня. На півдні, де нині Йемен, єврейські комерційні інтереси започаткувалися в I сторіччі до Р.Х., а от на півночі Хіджазу вони простежуються на куди більшій глибині сторіч. Одна арабська історична легенда свідчить, що єврейське поселення в Медіні заснувалося за царя Давида, а інший переказ відносить це аж до часів Мойсея. Відкриті в 1956 році вавилонські написи дозволяють припускати, що єврейські релігійні громади пустили коріння в Хіджазі в VI сторіччі до Р.Х., але вони могли опинитися там ще давніше¹⁶⁶. Однак перше точне підтвердження у вигляді єврейських імен у надмогильних написах та графіті датується не далі, як I сторіччям до Р.Х. Так чи так, а наприпочатку християнської ери іудаїзм був поширився на арабській півночі, й кілька племен стали цілковито єврейськими. Є свідчення того, що єврейські поети процвітали в районі Медіни в IV сторіччі по Р.Х., й може бути навіть, що в цей час там існувала керована євреями держава. Згідно з арабськими джерелами, єврейськими були близько двадцяти племен у Медіні й довкола неї.

Ці осілі оазні племена були й торгівцями, й пастухами, тож іслам від самого свого початку був релігією не так пустельних номадів, як напівміських негоціантів. Але й пустеля мала своє велике значення, оскільки євреї, що мешкали по її окраїнах чи заходили в неї, тікаючи від зіпсуття міського життя, завжди сповідували строгішу форму іудаїзму й, зокрема, були безкомпромісними в своїй монотеїстичності. Оце й привабило Магомета. Вплив на нього християнства, не надто строго монотеїстичного в його очах, був дуже слабеньким, принаймні, на ранній стадії його розвитку. Здається, він бажав зробити ось що: знищити політеїстичне язичництво оазової культури, давши арабам єврейський етичний монотеїзм у такому викладі, який би вони розуміли, і в термінах, що були б пристосованими до їхнього способу життя. Він прийняв єврейського Бога та єврейських пророків, сприйняв ідею фіксованого закону, втіленого в святому письмі (Коран мав стати арабським еквівалентом Біблії), а також

додаток Усного Закону, практикованого в релігійних судах. Подібно до євреїв, мусульмани спочатку не бажали фіксувати Усний Закон на письмі. Подібно до євреїв, так вони, зрештою, й зробили. Подібно до євреїв, вони розробили практику покладання правових моментів на своїх рабинів — муфтіїв, добиваючись *responsum*, і найперші *responsa*, здається, свідомо прийняли іудаїстську формулу. Подібно до євреїв, мусульмани прийняли строгі й докладні кодекси, що охоплювали правила харчування, ритуальної чистоти й охайності.

Свою осібну релігію Магомет почав розробляти, коли збагнув, що медінські євреї не готові прийняти його свавільно замислену арабську версію іудаїзму. Коли б Магомет мав хист і терпець виробити арабський *halakhab*, наслідок міг би бути й інший. Але навряд чи. Однією з найсильніших характерних рис іудаїзму є воля єврейських громад існувати у віддалених землях, не відчуваючи потреби в культурному пристосуванні до місцевих умов. Так чи так, а Магомет дістав одкоша, щоб по тому надати свідомого нового імпульсу монотеїзмові ісламському. Він змінив природу суботи, переробивши її на п'ятницю. Змінив орієнтацію молитов: не до Єрусалима, а до Мекки. Дав інші дати головним святам. А найважливішим стало те, що він проголосив, нібито більшість єврейських законів про дієту — це просто кара євреям за їхні колишні гріхи, й поскасовував їх, лишивши, однак, заборону на споживання свинини, крові й трупів, а також декотрі з правил забиття худоби. Всі ці зміни унеможливили цілковито злиття єврейських та ісламських громад, хоч би як вони погоджувалися в етичних та догматичних засадах; а ще ж, на додачу, іслам не забарився розвинути свій власний догматичний динамізм, і теологічні дебати, що провадили до затятого сектярства, почали відігравати центральну роль в ісламі — як і в християнстві.

На довершення до всього, іслам швидко створив теорію й практику насильницького навернення, достоту як євреї робили в часи Єшоуї, Давида й гасмонівців, але від чого рабинський іудаїзм рішуче, хоч і в підтексті, відмовився. Іслам поширювався з приголомшливою швидкістю, поглинувши Близький Схід, усе південне Середземномор'я, Іспанію й неосяжні простори Азії. На початок VIII сторіччя єврейські громади, які все ще сяк-так трималися в грецькому та латинському світах, опинилися законованими в неозорій ісламській теократії, яку вони, в певному розумінні, породили й відкинули та яка тепер мала в своїх руках ключ до самого їхнього виживання. Але на той час євреї вже виробили свою власну систему життєзабезпечення — Талмуд, а також свою унікальну формулу самоврядування — катедократію.

ПРИМІТКИ

¹ Щодо Єзекіїля див.: G. von Rad, *Old Testament Theology II* (1965), 220-37; *Encyclopaedia Judaica*, vi 1078-98.

² Єзекіїль 1:4.

³ Єзекіїль 37:1-10.

⁴ Єзекіїль 18:1 і далі.

⁵ Повторення Закону 6:6-8.

⁶ Ісаїя 40:4; див. також: 10:33; 14:12; 26:5-6; 29:18; 47:8-9.

⁷ I Самуїл 2:1-10.

⁸ S.W. Baron, *Social and Religious History of the Jews* (2nd edn, New York 1952), i 122.

⁹ B. Porten, *Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony* (New York 1968).

¹⁰ W. D. Davies, *The Territorial Dimensions of Judaism* (Berkeley 1982), 70.

¹¹ Щодо Кірових релігійних переконань і їхніх наслідків див.: W.D. Davies and Louis Finkelstein (eds), *Cambridge History of Judaism* (Cambridge 1984), i 281 ff.

¹² Цитовано *там-таки*, 287.

¹³ Ісаїя 45:1.

¹⁴ Ездра 1:1-4.

¹⁵ Ездра 4:1 і далі.

¹⁶ *Cambridge History of Judaism*, 70-4, 135-6.

¹⁷ Nehemiah 10:28.

¹⁸ *Cambridge History of Judaism*, 344.

¹⁹ *Ibid.*, 398-400.

²⁰ Неемія 8, 10.

²¹ Судді 8:14.

²² Baron, *op. cit.*, i I, footnote 8, 323.

²³ *Contra Apionem*, 1:37.

²⁴ R.K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (London 1970).

²⁵ Повторення Закону 4:2; 12:32.

²⁶ I Хроніки 2:5.

²⁷ Sanhedrin 12:10.

²⁸ C.D. Ginsburg, *Introduction to the Masoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible* (1966 edn by H.M. Orlinsky); H.B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek* (London 1968); F.G. Kenyon, *Our Bible and the Ancient Manuscripts* (London 1965); M. Gaster, *The Samaritans: Their History, Doctrine and Literature* (London 1925); Harrison, *op. cit.*; *Encyclopaedia Judaica*, iv 814-36; v 1396 ff.

²⁹ Єрошua 8:29; 4:20.

³⁰ Псалми 3, 5, 6, 7, 9-10, 13, 17, 22, 25-8, 31, 35, 36, 38, 39, 41, 42, 43, 51, 52, 54-7, 59, 61, 63, 64, 69, 71, 77, 86, 88, 102, 120, 123, 130, 140-3.

³¹ Приповісті 22:17 до 23:11.

³² Про Йова див. особливо у: H.N. Rowley, "The Book of Job and Its Meaning", in *From Moses to Qumran: Studies in the Old Testament* (London 1963) and his *Submission in Suffering and Other Essays* (London 1951); Harrison, *op. cit.*, E.F. Sutcliffe, *Providence and Suffering in the Old and New Testaments* (London 1955); щодо літератури про Книгу Йова див.: C. Kuhl in *Theological Review*, 21 (1953).

³³ Ecclesiasticus 24:3-10.

³⁴ I Коринтяни 1:19-27; див.: Gerhard von Rad, *Problems of the Hexateuch and Other Essays* (trans., Edinburgh 1966).

³⁵ I Маккавеї 9:27.

³⁶ Захарія 13:3 і далі.

- ³⁷ Ecclesiasticus 24:33; Enid B. Mellor (ed.), *The Making of the Old Testament* (Cambridge 1972).
- ³⁸ Roland de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (trans., New York 1961), 343-4; найдавніші посилання див. у: *Encyclopaedia Judaica*, xv 579-81.
- ³⁹ Ездра 2:64-5; дані про населення Єрусалима у Псевдо-Гекатея цитує Йосиф Флавій: *Contra Apionem*, 1:197; *Encyclopaedia Judaica*, xiii 870.
- ⁴⁰ Даниїл 7:7.
- ⁴¹ Екклезіаст 5:8-10; 6; див.: Martin Hengel, *Judaism and Hellenism* (trans., 2 vols, London 1974), i 14-31.
- ⁴² Davies, *op. cit.*, 61; Harrison, *op. cit.*
- ⁴³ Йона 4:11. Див.: Michael Grant, *A History of Ancient Israel* (London 1984), 194-5.
- ⁴⁴ Hengel, *op. cit.*, i 65-9; ii 46, notes 59-61.
- ⁴⁵ *Ibid.*, i 55-7.
- ⁴⁶ E. Bickermann, *From Ezra to the Last of the Maccabees: The Foundations of Post-Biblical Judaism* (New York 1962); Hengel, *op. cit.*, i 270.
- ⁴⁷ Jad. 4:6 (first century AD).
- ⁴⁸ Isocrates, *Panegyri*, 4:50; H.C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought* (Cambridge 1966), 69 ff.
- ⁴⁹ Sota 49b; quoted Hengel, *op. cit.*, i 76; see also *ibid.*, 300 ff.
- ⁵⁰ II Maccabees 4:12-14.
- ⁵¹ H.H. Ben Sasson (ed.), *A History of the Jewish People* (trans., Harvard 1976), 202 ff.
- ⁵² Sukk. 56b.
- ⁵³ Ездра 7:26.
- ⁵⁴ II Maccabees 13:3 ff.; Josephus, *Antiquities*, 12:384.
- ⁵⁵ I Maccabees 13:42.
- ⁵⁶ I Maccabees 13:51. Деталі цієї кризи див.: у Ben Sasson, *op. cit.*, 202-16.
- ⁵⁷ Hengel, *op. cit.*, 291 ff.
- ⁵⁸ E. Ebner, *Elementary Education in Ancient Israel during the Tannaitic Period* (New York 1956).
- ⁵⁹ Повторення Закону 31:19.
- ⁶⁰ Josephus, *Antiquities*, 13:280.
- ⁶¹ *Ibid.*, 13:300.
- ⁶² Sanhedrin 19a; Sot. 5. 47a; Kid. 66a.
- ⁶³ Josephus, *Antiquities*, 14:380.
- ⁶⁴ For Herod see Stewart Perowne, *The Life and Times of Herod the Great* (London 1956); F.O. Busch, *The Five Herods* (New York 1958).
- ⁶⁵ *Encyclopaedia Judaica*, xiii 871.
- ⁶⁶ Повторення Закону 16:16; Вихід 23:17.
- ⁶⁷ For Herod's Temple, see Joan Comay, *The Temple of Jerusalem, with the History of the Temple Mount* (London 19175); Kathleen Kenyon, *Digging Up Jerusalem* (London 1974); *Encyclopaedia Judaica*, viii 383-5; xv 961 ff.
- ⁶⁸ *Antiquities*, 15:380-425; *Wars*, 5:184-247.
- ⁶⁹ Josephus, *Wars*, 4:262; 5:17; *Antiquities*, 16:14.
- ⁷⁰ Josephus, *Wars*, 6:282.
- ⁷¹ For Greeks and Jews, see Hengel, *op. cit.*, esp. 310 ff.; W.W. Tarn and G.T. Griffith, *Hellenist Civilization* (3rd edn, London 1952).
- ⁷² Подячний псалом із кумранської печери номер один; cf. *Encyclopaedia Judaica*, iii 179 ff.
- ⁷³ Даниїл 12:1-2.
- ⁷⁴ Enoch 1-5; 37-71. See H.H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic* (London 1947).

- ⁷⁵ Числа 25:7-15.
- ⁷⁶ Josephus, *Wars*, 2:118.
- ⁷⁷ See, for instance, S.G.F.Brandon, *Jesus and the Zealots* (London 1967) and *The Trial of Jesus of Nazareth* (London 1968); W.R.Farmer, *Mac-cabees, Zealots and Josephus* (London 1956).
- ⁷⁸ A.Dupont-Sommer, *The Jewish Sect of Qumran and the Essenes* (New York 1954); H.A.Butler, *Man and Society in the Qumran Community* (London 1959).
- ⁷⁹ Ben Sasson, *op. cit.*, 253-4; C.F.Kraeling, *John the Baptist* (London 1951).
- ⁸⁰ Ісаїя 40:3.
- ⁸¹ II Самуїл 7; 23:1-5; 22:44-51.
- ⁸² Наприклад, псалом 18; Амос 9:11-12; Осія 11:10; Езекіїл 37:15 і далі.
- ⁸³ Дії святих Апостолів 5:34-40.
- ⁸⁴ M.Hooker, *Jesus and the Servant* (London 1959).
- ⁸⁵ John Bowker, *Jesus and the Pharisees* (Cambridge 1983), esp. 1-20.
- ⁸⁶ G.F.Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era* (London 1927) i 72-82; Bowker, *op. cit.*, 32-3.
- ⁸⁷ Pes. 66a; Suk. 20a; see *Encyclopaedia Judaica*, viii 282-5.
- ⁸⁸ Shab. 31a.
- ⁸⁹ Марко 7:14-15; Bowker, *op. cit.*, 44 ff.
- ⁹⁰ E.Bamel (ed.), *The Trial of Jesus* (London 1970), esp. "The Problem of the Historicity of the Sanhedrin Trial".
- ⁹¹ J.Blinzner, "The Jewish Punishment of Stoning in the New Testament Period", and E.Bammel, "Crucifixion as a Punishment in Pa-lestine", in E.Bammel, *op. cit.*, 147-61 and 162-5.
- ⁹² *Encyclopaedia Judaica*, x 12-13 and bibliography; H.Cohn, *The Death of Jesus* (New York 1971); S.G.F.Brandon, *The Trial of Jesus of Nazareth* (London 1968).
- ⁹³ By, for example, E.R.Goodenough, "Paul and the Hellenization of Christianity", in J.Neusner (ed.), *Religions in Antiquity* (Leiden 1968), 22-68.
- ⁹⁴ Samuel Sandmel, *Judaism and Christian Beginnings* (Oxford 1978), 308-36.
- ⁹⁵ E.P.Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (London 1977), 555-6.
- ⁹⁶ Марко 14:24-8.
- ⁹⁷ Галати 3:29; Римляни 4:12-25.
- ⁹⁸ Колосяни 3:9-11.
- ⁹⁹ Дії святих апостолів 7:48-60.
- ¹⁰⁰ Дії 15:5 і далі; Галати 2:6-9.
- ¹⁰¹ J.N.Sevenster, *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World* (Leiden 1975), 89 ff.
- ¹⁰² Quoted in *ibid.*, 90.
- ¹⁰³ *Contra Apionem*, 1:71.
- ¹⁰⁴ Diodorus, *Bibliotheca*, 34:1, 1 ff; quoted in *Encyclopaedia Judaica*, iii 87 ff.
- ¹⁰⁵ Wisdom of Solomon 12:3-11.
- ¹⁰⁶ Sevenster, *op. cit.*, 8-11.
- ¹⁰⁷ Josephus, *Antiquities*, 14:187, 190 ff.
- ¹⁰⁸ *Ibid.*, 19:286 ff.
- ¹⁰⁹ Quoted in *Encyclopaedia Judaica*, iii 90.
- ¹¹⁰ Tacitus, *Histories*, 5:13.
- ¹¹¹ Ben Sasson, *op. cit.*, 296 ff.
- ¹¹² Shaye J.D.Cohen, *Josephus in Galilee and Rome: His Vita and Development as a Historian* (Leiden 1979), appendix 1, 243 ff; 253 ff.

- ¹¹³ Listed in *ibid*, 3-23.
- ¹¹⁴ *Ibid*, 238-41.
- ¹¹⁵ *Ibid*, 181.
- ¹¹⁶ For analysis of Josephus' account, see *ibid*, 230 ff.
- ¹¹⁷ Josephus, *Wars*, 2:408, 433.
- ¹¹⁸ Yigael Yadin, *Masada: Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand* (London 1966).
- ¹¹⁹ Щодо Тацітового антисемітизму, див.: *Історія*, 5:1-13; *Аннали*, 15:44; див. також Ювеналову поему *Saturae*, 14:96 і далі.
- ¹²⁰ Cassius Dio, *Roman History*, book 69.
- ¹²¹ Eusebius, *Ecclesiastical History*, 4:6, 2; Числа 24:17.
- ¹²² Jerusalem Talmud, Ta'an 4:7, 68d; quoted *Encyclopaedia Judaica*, ii 488-92.
- ¹²³ For Akiva see L.Finkelstein, *Akiva, Scholar, Saint and Martyr* (New York, 1962 edn). On the question of his joining the revolt see Chaim Raphael, *A Coat of Many Colours* (London, 1979), 190-8.
- ¹²⁴ Ta'an 4:68d; *Encyclopaedia Judaica*, vi 603.
- ¹²⁵ Yigael Yadin, *Finds from the Bar Kokhba Period in the Cave of Letters* (New York 1963).
- ¹²⁶ Cassius Dio, *Roman History*, book 69.
- ¹²⁷ Quoted in Comay, *op. cit.*; Kenyon, *Digging Up Jerusalem*.
- ¹²⁸ S.G.Wilson, *Luke and the Law* (Cambridge 1983), 103-6.
- ¹²⁹ S.G.F.Brandon, *The Fall of Jerusalem and the Christian Church* (2nd edn, London 1957).
- ¹³⁰ Barnabas Lindars, *Jesus Son of Man: A Fresh Examination of the Son of Man Sayings in the Gospels in the Light of Recent Research* (London 1983).
- ¹³¹ Див., наприклад, Geza Vermes, *Jesus and the World of Judaism* (London 1984).
- ¹³² Franz Mussner, *Tractate on the Jews: The Significance of Judaism for Christian Faith* (trans., Philadelphia 1984), 180 ff.
- ¹³³ 4 Q Fl 1:8, quoted in Mussner, *ibid*, 185; Іван 8:37-44.
- ¹³⁴ Матвій 27:24 і далі.
- ¹³⁵ E.Hennecke and W.Schneemelcher, *New Testament Апокрифа* (Philadelphia 1965), 1:179 ff.
- ¹³⁶ Ecclesiasticus 36:7.
- ¹³⁷ Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians* (Yale 1984).
- ¹³⁸ Philo's *Complete Works*, ed. and trans. F.H.Colson and G.H.Whitaker, are in 12 vols (Cambridge 1953-63); E.R.Goodenough, *Introduction to Philo Judaeus* (London 2nd edn 1962).
- ¹³⁹ Aboth Derabbi Nathan B, 31.
- ¹⁴⁰ G.Bader, *Jewish Spiritual Heroes* (New York 1940), i 411-36.
- ¹⁴¹ Rachel Wischnitzen, *The Messianic Theme in the Paintings of the Dura Synagogue* (Chicago 1948).
- ¹⁴² C.Hollis and Ronald Brownrigg, *Holy Places* (London 1969); Moshe Perelman and Yaacov Yanni, *Historical Sites in Israel* (London 1964).
- ¹⁴³ Повний список охоплених предметів див. у: *Encyclopaedia Judaica*, xv 751.
- ¹⁴⁴ *Ibid*, 1283-5.
- ¹⁴⁵ Leviticus Rabbah 34,3; Philo, Leg. All. 3:69; De Pot. 19-20; Taanit 11a; Yer.Nedarim 9,1 (41b); quoted in Samuel Belkin, *In His Image: The Jewish Philosophy of Man as Expressed in the Rabbinical Tradition* (London 1961).
- ¹⁴⁶ Sanhedrin 4, 5.

- ¹⁴⁷ Hilkot Rozeah 1, 4.
- ¹⁴⁸ Sifra on Leviticus 22:6; Mekilta on Exodus 22:6; quoted in Belkin, *op. cit.*
- ¹⁴⁹ Повторення Закону 17:15; Philo, *Spec. Leg.*, 4:157, quoted in Belkin, *op. cit.*
- ¹⁵⁰ Abot 4, 8.
- ¹⁵¹ Berakot 55a.
- ¹⁵² Yer. Shabbat 3d.
- ¹⁵³ Horayot 3, 7-8, quoted in Belkin, *op. cit.*
- ¹⁵⁴ Baba Kamma 8, 1.
- ¹⁵⁵ Baba Bathra 2b; Baba Metziah 108b; Baba Bathra 6b, 21a. Quoted in Belkin, *op. cit.*
- ¹⁵⁶ Belkin, *op. cit.*, 134 ff.
- ¹⁵⁷ Philo, *De Sacr. Ab.*, 121-5.
- ¹⁵⁸ Приповісті 3:17.
- ¹⁵⁹ Псалми 29:11; Tractatus Uksin 3:12; quoted in Meyer Waxman, *Judaism, Religion and Ethics* (New York 1958).
- ¹⁶⁰ Ісайя 52:7.
- ¹⁶¹ Quoted in Waxman, *op. cit.*, 187-90.
- ¹⁶² *Contra Apionem*, ii 177-8.
- ¹⁶³ Kiddushin 71a.
- ¹⁶⁴ Ben Sasson, *op. cit.*, 373-82.
- ¹⁶⁵ F.Holmes Duddon, *The Life and Times of St Ambrose*, 2 vols (Oxford 1935).
- ¹⁶⁶ Charles C. Torrey, *The Jewish Foundation of Islam* (Yale, new edn 1967).

ЧАСТИНА III

КАТЕДОКРАТІЯ

У 1168 році один винятково спостережливий мандрівник, єврей з Іспанії (ймовірно, торгівець діамантами) відвідав велику візантійську столицю — місто Константинополь. Ми не знаємо практично нічого про Веніямина з Тудели, окрім того, що він написав *Книгу мандрів* про своє велике подорожування по північному Середземномор'ю й Середньому Сходу, яке він здійснив у 1159-1172 роках. Це — найтверезіша, найоб'єктивніша та найнадійніша з усіх написаних у середньовіччі мандрівницьких книг. Надруковано її в 1556 році, потім перекладено чи не на всі європейські мови, й так вона стала основним джерелом для вчених того періоду ¹.

Скрізь, де тільки зупинявся Венямин, він робив докладні нотатки про стан єврейських громад, але в Константинополі мандрівник, як видається, пробув таки довше, ніж деінде, тож його опис цього великого міста, на той час безперечно найбільшого в світі, вирізняється особливою повнотою. Він з'ясував, що мешкало там близько 2 500 євреїв, які ділилися на дві відмінні громади. Більшість із них, 2 000, були євреями рабинської традиції, які визнавали Мішну, Талмуд і всю багатосторонню суперструктуру коментарів. Решту ж 500 становили караїти, які дотримувалися тільки П'ятикнижжя, відкидаючи Усний Закон і все, що з нього випливає. Починаючи від VIII сторіччя, караїти виокремилися в осібний організм, і по всій діаспорі рабинські євреї ставилися до них із такою ворожістю, що, пише Венямин, високий паркан розділяв обидві частини єврейського кварталу.

Венямин розповідає, що константинопольські євреї “зналися на шовкових справах” і торгували всякою всячиною. Серед них було “чимало багатих людей”. Але Закон нікому з них не дозволяв їздити верхи на коні, “окрім раббі Соломона-Єгиптянина, який був біля

імператора лікарем. Завдяки йому євреї мають великі полегкості в утисках їхніх, бо ж утискають їх вельми тяжко". Згідно з Кодексом Юстиніана та пізнішими законами, євреї Візантії, на відміну од язичників і еретиків, мали тут законний статус. Теоретично, принаймні, їхні синагоги вважалися такими культовими місцями, що охороняються законом. Держава визнавала також єврейські суди, й магістрати скріплювали їхні рішення в позовах між євреями. Євреї, що займалися своїми законними справами, вважалися безпечними для неї, оскільки закон спеціально забороняв антисемітські акти, стверджуючи, що "єврея не слід підтоптувати тільки за те, що він єврей, і він не повинен терпіти ганьбу за свою релігію... закон забороняє приватну помсту"². І все одно євреї були громадянами другого сорту, а фактично — то й навряд чи громадянами взагалі. Свое право служити на урядових посадах вони повністю втратили в 425 році, хоча їх і змушували служити декуріонами на міських радах, бо це коштувало грошей. Євреям не дозволялося будувати нові синагоги. Їм довелося змістити дату своєї Пасхи, щоб вона відбувалася щоразу після християнської. Кривдним для євреїв було й наполягання, щоб свої книги вони не читали староеврейською мовою навіть у своїх громадах. Закон дуже легко допускав вихрещування євреїв, хоча кожен вихрещуваний мав проказати формулу хрещення, до якої входила заява про те, що він не є спонуканий страхом чи сподіванням на вигоду. Коли єврея ловили на докучанні вихрещеному одноплемінцеві, його спалювали живцем, а вихреста, що повертався до своєї віри, трактували як еретика³.

Все ж Веніямин припускає, що ворожість константинопольців-греків до євреїв була не тільки релігійної, а й професійної природи: "В основному ненависть до них виникає через те, що чинбарі виливають забруднену воду поза межами своїх будинків і так оскверняють єврейський квартал. Ось за це греки й ненавидять євреїв, усіх без розбору, й тримають їх під тяжким гнітом: нападають на вулиці й доручають найгіршу роботу". Але, попри все, висновує Веніямин, "євреї багаті, приязні й філантропічні. Вони дотримуються приписів Святого Письма й бадьоро несуть ярмо свого гніту"⁴.

Веніямин із Тудели об'їздив північно-східну Іспанію, Барселону, Прованс, а тоді через Марсель, Херону й Пізу дістався до Рима. Побував у Салерно, Амалфі та в інших південно-італійських містах, через Корфу примандрував до Греції й, після відвідин Константинополя, переплив Егейське море, щоб добутися до Кіпру; далі через Антіохію потрапив до Палестини, а через Алеппо й Мосул — до Вавилонії та Персії. Відвідав Каїр і Александрію, а тоді через Сицилію повернувся до Іспанії. Всюди він докладно описував, як живуть і чим займаються

евреї, й, хоч він і дав опис однієї єврейської сільськогосподарської колонії в Крісі на Парнасі, переважна більшість змальованих ним картин — про населення міське: складуви в Алеппо, шовкоткачі у Фівах, чинбарі в Константинополі, фарбувальники в Бріндізі, купці й перекупники — повсюди.

Деякі євреї завжди були міськими жителями, але в Темні віки вони чи не всі без винятку поробилися міщанами. Їхні європейські поселення були все по містах і всі дуже древні. Перша Книга Маккавеїв наводить список єврейських колоній, розсіяних по всьому Середземномор'ю. Як висловився історик Сесіл Рот, у культурному розумінні євреї можуть бути визначені як перші європейці⁵. Коли ще тільки започатковувалася Римська імперія, помітні єврейські громади сягали на північ аж до Ліона, Бонна й Кельна й на захід аж до Кадіса й Толедо. Протягом середньовіччя вони поширилися ще далі на північ і схід — у Балтику, Польщу, а звідти — в Україну. Однак євреї, хоч і розпорошені отак широко, не були чисельними. Від восьми мільйонів за часів Христа, коли вони становили 10 відсотків населення Римської імперії, на X сторіччя їхня чисельність скоротилася до цифри, що посередині між мільйоном і півтора. Звісно, за цей період скоротилося й загальне число населення цих колишніх римських територій, але в пропорційному відношенні втрати євреїв набагато більші, ніж населення, взятого як ціле. За Тіберія, наприклад, було від 50 000 до 60 000 євреїв у самому Римі, на один мільйон людності всього міста, плюс іще сорок інших єврейських поселень, розкиданих по Італії. Наприкінці ж імперії чисельність італійських євреїв помітно скоротилася, тож навіть на 1638 рік їх там налічувалося не більш як 25 000 — лише 0,2 відсотка від усього населення. Ці втрати лише частково пояснювалися загальними економічними й демографічними чинниками. На всіх територіях і в усі часи євреї асимілювалися, вливалися в довколишнє населення⁶.

Однак соціальна вага євреїв, надто ж у середньовічній Європі, була куди більша, ніж могла б підказати їхня невелика чисельність. Де тільки міста виживали або поставали міські громади, там, раніше чи пізніше, осідали й євреї. Майже цілковите їх винищення в II сторіччі по РХ. перетворило тих, хто вижив у єврейському селі, на маргінальних мешканців місто. Після арабського завоювання в VII сторіччі великі єврейські сільськогосподарські громади Вавилонії неухильно руйнувалися високим оподаткуванням, тому й там євреї перебиралися до міст, де ставали ремісниками, торгівцями або перекупниками. Ці міські євреї, величезна більшість яких уміла читати й рахувати, примудрялись поселитися скрізь, якщо тільки це не унеможлиблювалось через карне законодавство й фізичне насильство.

Насправді ж євреї відігравали в середньовічному міському житті надзвичайно важливу роль. Свідчення тут скупі, однак чимало можна повизбирувати *відбитого* в літературі. У багатьох аспектах євреї були єдиним реальним зв'язком між містами в римській античності й між виникаючими на початку середньовіччя міськими комунами; дехто навіть доводить, що саме слово “комуна” є перекладом єврейського *kahal*⁷. Скрізь євреї несли з собою певні основні навички: здатність вираховувати вексельні курси, писати ділові листи й (це, либонь, ще важливіше) спроможність ті листи доставляти через їхні розгалужені родинні й релігійні мережі. Попри незручності через численні гоніння на їхню релігію, вона, безперечно, була помічною їм у їхньому економічному житті. Стародавня ізраелітська релігія завжди давала сильну мотивацію до завзятої праці. Коли ж вона визріла й стала іудаїзмом, наголос на праці став ще більший. Коли після 70 року по Р.Х. виник рабинський іудаїзм, зріс її економічний вплив. Історики неодноразово помічали, що в різні періоди і в розмаїтих суспільствах послаблення клерикалізму має тенденцію підсилювати економічну динаміку. Протягом II сторіччя по Р.Х. клерикалізму в єврейських суспільствах фактично не стало. Храмові священники, саддукеї, численні прислужники підтримуваної державою релігії всі зникли. Рабини, що замінили клерикалів, не були паразитичною кастою. Щоправда, деякі вчені діставали підтримку від громади, але навіть учених заохочували опановувати якусь справу. Для всіх рабинів чинним був припис так діяти. На практиці рабини часто виявлялися найзапвзятішими й найвдатнішими комерсантами. Шляхи, якими вони передавали свої рішення та *responsa*, були й торговельними шляхами. Рабинський іудаїзм був евангелієм праці, бо ж він вимагав, щоб євреї якнайповніше використовували даровані їм Богом здібності. Він вимагав від здатних і вдатних бути винахідливими й плідними, й то не останньою чергою задля їхньої спроможності виконувати свої філантропічні обов'язки. Його інтелектуальний підхід підштовхував у тому самому напрямку. Економічний прогрес є продуктом раціоналізації. Рабинський іудаїзм є, по суті, таким методом, із допомогою якого прадавні закони адаптуються до змінних умов сучасності через процес раціоналізації. Євреї стали першими великими раціоналізаторами в світовій історії. Це, як ми ще переконаємося, мало свої всілякі наслідки, але одним із найперших наслідків, у світському розумінні, було те, що євреї перетворилися на підприємців, готових методично розв'язувати будь-які проблеми. Велику частину єврейського правознавства в Темні віки та в середньовіччі була присвячено тому, щоб зробити ділові операції справедливими, чесними й ефективними.

Однією з великих проблем було лихварство, чи то позичання грошей під відсоток. Це була така проблема, яку євреї створили для самих себе, а також для двох інших великих релігій, що відбрунькувалися од іудаїзму. Найдавніші релігійні системи Близького Сходу й світські кодекси, що з них виникали, не забороняли лихварства. Ці суспільства розглядали неодожену природу як живу, мов щось подібне до рослин, тварин, людей, а отже, таке, що може відтворюватися. Ось чому, коли позичаєш комусь “харчові гроші”, чи то хоч би які монетарні знаки, то цілком законно й вимагати “росту”⁸. Харчові гроші у вигляді оливок, фініків, насіння чи тварин позичалися під відсоток уже близько 5 000 року до Р.Х., коли не давніше. Клинописні документи свідчать, що позички під фіксовані обсяги у вигляді векселів були, принаймні, вже за часів Хаммурапі, а кредиторами зазвичай бували храми й царські чиновники. Вавилонські клинописні записи розповідають про ставки в 10-25 відсотків за срібло, в 20-35 відсотків за злакові. У месопотамців, хіттитів, фінікійців та єгиптян відсоток був законним і незрідка фіксувався державою. А от євреї взяли й подивилися на цю справу інакше. Вихід 22:24 установив: “Якщо позичиш гроші народові Моему, бідному, що з тобою, то не будь йому, як суворий позичальник, — не покладеш на нього лихви”. Очевидно, це досить давній текст. Якби єврейський Закон творився під час зіпсутішої доби царства, відсоток не був би заборонений. Але Тора є Тора, чинна на цілу вічність. Текст Виходу був підкріплений ще й Левитами 25:36: “Не візьмеш від нього [брата] лихви та прибутку”, — але прояснений Повторенням Закону 23:21: “Чужому позичиш на відсоток, а братові своєму не позичиш на відсоток”.

Так євреї стали обтяжені релігійним Законом, що боронив їм позичати під відсоток поміж себе, але дозволяв давати такі позички чужинцям. Це положення начебто мало на меті захистити й утримати при купі вбогу громаду, де головна ціль — колективне виживання. Отже, позичка потрапила під розряд філантропії — однак ти не зобов'язаний ошчасливлувати тих, кого не знаєш чи до кого тобі байдуже. В такий спосіб відсоток став синонімом ворожості. Євреї як осіла палестинська громада, звісно ж, мали потребу позичати гроші одне в одного, як і будь-хто. Біблійні записи свідчать, що заборону цю постійно обходили⁹. Папіруси з єврейської громади Елефантини розповідають ту саму історію. Однак релігійна влада прагнула добитися неухильного виконання Закону. Вона ухвалила, що грішать не тільки головні учасники лихварської оборудки, а й будь-які помічники. Прихований відсоток — також гріх. Надані позичальником безорендно приміщення, подарунки, корисна інформація — все це було затавроване терміном “порох відсотка” й заборонене; талмудичні ухвали

свідчать, як через багато років робилися дивовижні спроби поперекивати лазівки, що їх створювали хитрі лихварі й відчайдушні кандидати в позичальники¹⁰.

Водночас талмудичні казуїсти яких тільки не навігадували справедливих операцій, що, на їхню думку, не порушували закону Тори. Тут були й підвищена ціна винагороди, й таке ділове партнерство, коли лихвареві виплачувалася платня чи видавалася частина прибутків, а то й такі хитрощі, які дозволяли лихвареві позичати гроші неевреєві, що, своєю чергою, перепозичив би їх євреєві. Але єврейські суди, коли виявляли безперечну відсоткову оборудку, могли оштрафувати кредитора; борги, які включали капітал з інтересом, оголошувалися такими, що не мають позовної сили, а лихварям як таким забороняли свідчити в суді й погрожували пеклом¹¹.

Однак що строгіше й мудрованіше Закон утілювався й виконувався, то більше біди він приносив євреям у їхніх стосунках із рештою світу. Адже в такій ситуації, коли євреї були невеличкими громадами, розпорошеними серед нееврейського всесвіту, Закон не те що дозволяв євреям правити за лихварів для неевреїв, а в певному розумінні просто заохочував їх так чинити. Щоправда, дехто з єврейських авторитетів бачив цю небезпеку й боровся з нею. Філон, чудово розуміючи, чому первісний кодекс законів провадив різницю між братами й чужими, доводив, що заборона на лихварство поширювалася на будь-кого зі свого народу й зі своєї держави, незалежно від релігії¹². Одна з ухвал проголошувала, що, коли безвідсоткові позички мають даватися як євреям, так і неевреям, пріоритет повинні мати євреї. Інша хвалила такого чоловіка, що не хоче брати відсоток із чужинця. Третя не схвалювала здирання відсотка з чужинця, додаючи, що законним це може бути тільки тоді, коли інакше євреєві ніяк не прожити¹³.

А з другого боку, деякі авторитети наголошували на різниці між євреями та неевреями. Один мідраш на текст Повторення Закону, автором якого був, можливо, націоналістичний рабин Аківа, начебто стверджував, що євреї зобов'язані брати відсоток із чужинців. Леві бен Гершом, французький єврей, що жив у XIV сторіччі, погоджувався: таки це позитивна заповідь — обкладати нееврея відсотком, “позаяк не можна ошчасливлювати ідолопоклонника... й завдавати йому якомога більше шкоди, не відхиляючись при цьому від праведності”; інші прийняли цю лінію. Але найпоширенішим виправданням була економічна необхідність:

Якщо ми нині дозволяємо брати відсоток із неевреїв, то це тому, що кінця-краю немає тому ярму, тим тягарям, які накидають на нас королі й міністри, і все, що ми беремо, — це мінімально

необхідне для нашого існування; і так чи так, а ми приречені жити посеред інших народів і не можемо заробити собі на прожиття іншими способами, окрім укладання грошових оборудок із ними; ось чому взяття відсотка не улягає забороні¹⁴.

Цей аргумент був найнебезпечнішим за всі інші, бо тенденція до фінансового гноблення євреїв спостерігалась саме там, де їх найменш любили, отож, якщо євреї реагували зосередженням на лихварстві серед чужоплемінців, то мала зрости й непопулярність їхня, а отже, й тиск на них. Так євреї стали елементом, замкненим у зачарованому колі. Християни, керуючись біблійними заповідями, засудили лихварство абсолютно, й від 1179 року ті, хто ним займався, відлучались од Церкви. Але ж християни ще й наклали на євреїв найжорстокіші фінансові тягарі. Євреї відреагували тим, що зайнялися єдиною справою, де християнські закони, по суті, дискримінували на їхню користь, ототожнившись, у такий спосіб, із осоружною справою лихварства. Раббі Йосип Колон, що знав і Францію, й Італію другої половини XV сторіччя, писав, що мало хто з євреїв обох країн займався якимось іншим фахом¹⁵.

На арабсько-мусульманських теренах, куди на початок середньовіччя входила більша частина Іспанії, вся Північна Африка та Близький Схід, що на південь від Анатолії, становище євреїв було трохи легшим. Ісламський закон щодо стосунків із немусульманами засновувався на домовленостях, що їх досяг Магомет із єврейськими племенами Хіджазу. Коли котресь із них відмовлялося визнати його пророчу місію, застосовувався принцип того, що він називав *jihad*. Джихад поділяє світ на *dar al-Islam*, себто мирну територію ісламу, де панує закон, та на *dar al-Harb*, чи то “терен війни”, тимчасово контрольований немусульманами. Джихад є неминучим і постійним станом війни, що провадиться проти *dar al-Harb* і скінчитися може тільки тоді, коли весь світ піддається ісламові. Магомет провадив джихад проти медінських євреїв, переміг їх, постинав голови чоловікам (крім одного, який прийняв мусульманство) на майдані при народі, а їхніх жінок, дітей, тварин та власність поділив між своїми послідовниками. До інших єврейських племен поставилися трохи поблажливніше, але це так забажалося Магометові, адже Бог надав йому абсолютні права розпоряджатися невірними, достоту як Яхве дозволив був Єгошуї-Ісусові чинити із ханаанськими містами так, як він вважатиме за краще. Однак Магомет мав іноді за політично доречне складати угоду, *dhimma*, з побитими ним ворогами, згідно з якою він зберігав їм життя й дозволяв і далі обробляти їхні оази, але за умови, що йому діставатиметься половина прибутків. *Dhimma* набула, зреш-

тою, складнішої форми, *dhimmi*, згідно з якою переможений отримував право на життя, на практикування своєї власної релігії, навіть на протекцію — в обмін на особливе оподаткування — *kharaj*, земельний податок, *jizya*, або подушне, більші торговельні й подорожні мита, ніж сплачували правовірні, та ще спеціальні податки, які зволить призначити правитель. До того ж, статус *dhimmi* був завжди загрозованим, позаяк *dhimma* просто була відкладеним природним правом переможця вбити переможеного й забрати його власність; ось чому вона могла бути скасованою в односторонньому порядку, хай-но того забажає правитель-мусульманин¹⁶.

Тож теоретично статус єврея-*dhimmi* під мусульманським правлінням був ніби гіршим, ніж під християнським, оскільки в будь-який момент тут могли свавільно відібрати не те що право на відправлення власної релігії, а й право на життя. На практиці ж, однак, арабські воїни, що так блискавично швидко завоювали половину цивілізованого світу в VII-VIII сторіччях, не мали бажання винищувати грамотні й винахідливі єврейські громади, які надійно сплачували їм податки й прислужувалися в безліч способів. Євреї, разом із *dhimmi*-християнами, становили пропорційно великий відсоток адміністративної інтелігенції на неозорих нових арабських територіях. Араби-мусульмани не поспішали розпалювати проти євреїв релігійну ворожнечу. В очах мусульман євреї справді згрішили, відкинувши Магометові претензії, однак його вони ж не розпинали. Єврейський монотеїзм був настільки ж чистим, як і ісламський. Євреї не мали образливих догм. Їхні закони про харчування й чистоту були багато в чому подібними до мусульманських. Ось чому в ісламських релігійних писаннях дуже мало антиєврейської полеміки. До того ж, араби не впадкували величезного корпусу язичницько-грецького антисемітизму, щоб надбудувувати на ньому ще й свої варіації. І, зрештою, іудаїзм, на відміну од християнства, ніколи не становив політико-мілітарної загрози ісламові на кшталт візантійського Сходу й, згодом, латинського Заходу. Завдяки всім цим причинам євреям легше було жити й багатіти по ісламських територіях. Іноді вони просто процвітали. В Іраку, на додачу до великих академій, євреї мали ще й свій багатий квартал у новозаснованому Багдаді — збудований у 762 році столиці династії Абасидів. Євреї постачали двірських лікарів та урядовців. Вони вивчили усну й письмову арабську мову, спочатку як демотичний засіб для торгівлі, а далі й як мову вченості, ба навіть священного коментування. Єврейські маси розмовляли арабською, достоту як колись були навчилися говорити арамейською, хоча якість знання староеврейської береглося майже в усіх єврейських родинях.

По всьому арабському світові євреї торгували. Від VIII й до початку XI сторіч іслам становив основну міжнародну економіку, а євреї забезпечували одну з головних її мереж. Зі Сходу вони ввозили шовк, спеції та інші рідкісні товари. Із Заходу завозили рабів-язичників, яких узяли в полон християни, а вони, євреї, звали “ханаанеянами”, та продавали в іслам: у 825 році архієпископ Агобар Ліонський стверджував, що работоргівлю здійснюють євреї. Як мусульманські джерела, так і єврейські *responsa* свідчать, що на цей час єврейські купці діяли в Індії й Китаї, звідки походила більша частина предметів розкоші. Починаючи від X сторіччя, євреї виконували роль банкірів при мусульманських дворах. Вони отримували вклади від торгівців-євреїв, а тоді позичали каліфам великі суми грошей. Враховуючи вразливість єврейських *dhimmi*, було то ризиковане діло. Для мусульманського повелителя не було жодної ганьби в тому, щоб відмовитись од своїх боргів чи й навіть постинати голови своїм кредиторам (іноді це й траплялося), але зручніше було мати цих банкірів живими. Дешиця з банківських прибутків ішла на підтримку академій, що ними голови банкірських родин тихенько маніпулювали за лаштунками. Євреї були дуже впливовими при каліфських дворах. Араби шанували їхнього екзиларха, звертаючись до нього не інакше, як “Наш Пане, сину Давидів”. Коли Венямин Тудельський примандрував до Багдада в 1170 році, він застав там 40 000 євреїв, що жили собі в безпеці, маючи двадцять вісім синагог і десять *yeshivot*, чи то шкіл.

Ще одним центром єврейського процвітання був туніський Кайроуан, що, заснований у 670 році, був послідовно столицею династій Аглабідів, Фатімідів та Зірідів. Первісно це місто, можливо, було залюднене переселеними з Єгипту єврейськими й християнсько-коптськими родинами, оскільки протягом Темних віків і раннього середньовіччя єврейські торгівці й купці створювали незрівнянно успішні міста-колонії як у Середземномор’ї, так і на півночі й заході Європи. У VIII сторіччі невдоволені вчені з Вавилонії заснували в Кайроуані академію, тож протягом наступних 250 років це місто було одним із найбільших центрів єврейської науки. Було воно також важливою сполучною ланкою в торгівлі між Сходом і Заходом, і вкотре тут удатливі єврейські комерсанти уможливили багате академічне життя. Євреї також давали до двору лікарів, астрономів та чиновників.

Однак від VIII до XI сторіч найквітучішою зоною єврейського заселення була Іспанія. Єврейські громади процвітали тут іще за Римської імперії, до певної міри — за візантійського панування, але за вестготських королів провадилася церковно-державна політика систематичного антисемітизму. Ціла низка королівсько-церковних нарад у Толедо, відкидаючи ортодоксально-християнську політику,

то ухвалювала насильне вихрещування євреїв, то забороняла обрізання, єврейські ритуали й дотримання суботи та свят. Протягом VIII сторіччя євреїв били, страчували, конфісковували їхню власність, обкладали виснажливими податками, забороняли торгувати, а часом то й тягали до хрестильниці. Багатьом довелося прийняти християнство, але вони й далі таємно дотримувалися єврейських законів. Так увійшов до історії потайний єврей, прозваний згодом *marrano*, — джерело безконечного неспокою для Іспанії, іспанського християнства й для іспанського іудаїзму¹⁷.

Тож коли мусульмани напали на Іспанію в 711 році, євреї допомагали їм завоювати країну, часто створюючи залоги в здобутих містах позад арабських військ, що простували вперед. Таке сталося в Кордові, Гранаді, Толедо й Севільї, де незабаром були засновані заможні єврейські громади. Пізніші арабські географи навіть називали Гранадку, а також Лусену й Таррагону, “єврейськими містами”. Кордова стала столицею династії Уммаїдів, що проголосили себе каліфами, а до євреїв ставилися з надзвичайною люб’язністю й терпимістю. Тут, як і в Багдаді й Кайроуані, євреї були не лише ремісниками та торговцями, а й лікарями. Під час правління великого уммаїдського каліфа Абд аль-Рахмана III (912-961) його двірський лікар-єврей Хісдай ібн Шапрут закликав до міста єврейських богословів, філософів, поетів і вчених, перетворивши Кордову на провідний центр світової єврейської культури. Чималі й заможні єврейські громади існували в не менше ніж сорока чотирьох містах уммаїдівської Іспанії, й багато з них мали свої *yeshiva*. Стосунки, що їх освічена єврейська громада встановлювала з ліберальними каліфами, нагадували добу Кіра й принесли іспанським євреям такий благодатний, продуктивний і задовільний спосіб життя, якого їхнім одноплемінцям навряд чи судилося знайти деінде аж до XIX сторіччя.

Але небезпека була й тут. Динамічна ісламська політика складалася з конфлікту великих релігійних династій, який загострювався від доктринальних диспутів про строгість і чистоту. Що багатша й ліберальніша була котрась мусульманська династія, то вразливішою вона ставала через заздрість і фанатизм якої-небудь фундаменталістської секти. Якщо династія падала, то євреї, що перебували під її егідою, враз ставали жертвами лихої логіки їхнього статусу *dhimmi*. Дикі берберо-мусульмани взяли Кордову в 1013 році. Уммаїдів не стало. Видатних євреїв повбивали. А в Гранаді сталася всезагальна єврейська різанина. На південь просувалися християнські війська, й під їхнім тиском мусульманські правителі більше покладалися на люто-завзятих воїнів, аніж на зманіжених покровителів культури. В останні десятиріччя XI сторіччя над південною Іспанією запанувала ще одна берберська

династія — Альморавіди. Були вони буйні й непередбачувані. Вони пригрозили багатій лусенській громаді євреїв насильним омусульманенням, а тоді пристали на величезний викуп. Євреї вміли спритно відвертати мусульманський гнів перемовинами та слухними хабарями. Кожній наступній хвилі завойовників вони мали що запропонувати в термінах фінансових, медичних та дипломатичних умінь. Новим господарям вони служили як відкупники й порадики, а також як лікарі. Однак від цього часу й надалі євреям в Іспанії іноді безпечніше велося за християнських правителів. Та сама історія повторилась і в Малій Азії, де візантійці змогли запропонувати єврейським громадам більше безпеки, ніж вони могли мати в становищі *dhimmi*.

На початку XII сторіччя в горах Атласу піднялася нова хвиля мусульманського фундаменталізму, з якої вийшла династія зілотів — Альмохади. За мету вони ставили викорінення корупції й віровідступництва в ісламі. Але в процесі свого очищення вони винищили християнські громади, що майже тисячу років жили собі в Північно-Західній Африці. Євреям також дали вибір між омусульманенням і смертю. Альмохади перенесли свій фанатизм і до Іспанії — в 1146 році синагоги й *yeshivot* позакривалися. Як і за християн-вестготів, євреї, навернені до чужої віри мечем, потайки сповідували свою віру й не мали довіри від мусульман. За це їх змушували носити спеціальні блакитні туніки з безглуздо широкими рукавами, а замість тюрбана — довгі блакитні шапки у вигляді осячого сідла. Коли ж їм дозволяли не одягати цього вбрання, та ще з особливим знаком ганьби, який називався *shikla*, тоді їхня одежа, хоч і нормального покрою, мала бути жовтої барви. Їм заборонили торгувати, дозволивши тільки дрібні оборудки. Розкішні єврейські поселення в південній Іспанії не пережили цього переслідування, а які й лишилися, то вже без колишньої величі та гідності. Багато євреїв повтікало на Північ, на християнські терени. Інші перебралися до Африки, в пошуках толерантніших мусульманських правителів.

Серед тих біженців був і молодий блискучий учений на ім'я Мозес бен Маймон, що уславився як Маймонід, або ж, серед євреїв, як Рамбам (від акроніму Раббі Мозес бен Маймон). Народився він у Кордові 30 березня 1135 року, в родині вченого-богослова. Коли Альмохади взяли Кордову, йому було лише тринадцять, але це чудо-дитя вже мало приголомшливу освіченість. Разом зі своєю родиною він поневірявся по Іспанії, можливо, побував і в Провансі, аж поки нарешті осів у Фесі в 1160 році. Через п'ять років нова хвиля насильницького очужовірення погнала його далі: спершу морем до Акри, звідки Маймонід здійснив тур по Святих Місцях, а далі до Єгипту. Зупинився Маймонід у Фустаті, старій частині Каїра. Там він поступово уславив-

ся на весь світ: і як лікар, і як учений-філософ. У 1177 році його було визнано головою фустатської громади, в 1185 він дістав посаду двірського лікаря, зробившись, за словами мусульманського літописця, “дуже великим у мудрості, вченості й рангу”. Його науковий доробок вирізнявся незмірною розмаїтістю, вражаючи кількістю та якістю. Матеріально його підтримував брат Давид, що займався переважно коштовним камінням, а після Давидової смерті Маймонід торгував сам, а то заробляв на прожиття працею медика. Коли він помер 13 грудня 1204 року, його останки, за його ж заповітом, перевезли до Тіберіади, де й досі його могила є місцем прощі добродесних євреїв.

Маймоніда варто розглянути докладно не лише заради його справжнього значення, а й тому, що ніхто не є таким яскравим, як він, прикладом першорядної ваги вченості в середньовічному єврейському суспільстві. Був він і архетипом, і найбільшим із катедократів. Управління й знання тісно переплелися в рабинському іудаїзмові. Звісно ж, знання означало насамперед знання Тори. Адже Тора не була просто книгою про Бога. Вона існувала ще до створення світу, на кшталт передіснування Бога. По суті, вона була планом творіння¹⁸. Раббі Аківа вважав, що вона була “знародом творіння”, от ніби Бог читав її, наче який чарівник вичитує щось зі своєї книги. Сімеон бен Лакіш казав, що вона старша за світ на 2 000 років, а Еліезер бен Йосе вчив, що вона пролежала в Бога за пазухою час 974 поколінь, перш ніж Бог скористався нею для створення світу. Деякі мудреці вважали, що вона була запропонована сімдесятьом різним народам сімдесятьма мовами, але всі її відкинули. Сам лише Ізраїль прийняв її. Ось чому вона була, в особливому розумінні, не просто Законом і релігією, а мудрістю Ізраїлю й ключем до панування євреїв. Філон називав її ідеальним законом філософів, а Мойсея — ідеальним законодавцем. Тора, писав він у своїй книзі про Мойсея, була “запечатана печатами природи”, це — “найдовершеніша картина космічного ладу”¹⁹. Звідки й випливало, що чим більше знання Тори, тим більше й права правити, особливо над євреями.

Тож в ідеалі кожен громадський діяч мав би бути визначним ученим-богословом, а всі інші вчені-богослови мали б допомагати йому правити. Євреї ніколи не приймали того погляду (улюбленого для англо-саксонського розуму), нібито інтелектуальна спроможність, пристрасть до книжок та читання роблять людину непридатною для керівного поста. Навпаки. Ані не вважали вони науки про Тору сухою, академічною, далекою від реального життя, як до такої думки схилилися сторонні спостерігачі. В ній вони добавляли здатність сприяти розвиткові саме того різновиду мудрості, який необхідний для керування людьми, причому водночас вона вихову-

вала й чесноти смирення та благочестя, що не дозволяли владі псувати людину. Йї цитували Приповісті: “В мене рада й оглядність, я розум, і сила у мене”²⁰.

Проблема, як на євреїв, полягала в тому, щоб поєднати науку з практикою урядування. Коли під час Адріанових переслідувань мудреці Лідди зібралися обговорити найпекучіші проблеми, що постали перед загроженою громадою, то одним із найперших питань у їхньому списку було: “Що важливіше: навчання чи діяння?” Заслухавши різні аргументи, вони одноголосно прийняли погляд раббі Аквіви, що наука має йти першою, оскільки “навчання веде до діяння”. У термінах духовної заслуги набуття мудрості через навчання й використання її на добро громаді були визначені як однаково вартісні. Але мудреці зауважили, що, коли до мудреця прийде вдова чи сирота на пораду, а той відповість, мовляв, я надто зайнятий наукою, щоб допомогти, то Бог розгнівиться й скаже: “Я ставлю тобі на карб, от ніби ти зруйнував світ”. Богослов, що зарився носом у книзі, звинувачувався в “спричиненні загибелі світу” — адже євреї вірили, що світ без прикладної мудрості розпадеться на шматки. Левит міг у п’ятдесят років відійти од активного життя й більш нічим, окрім науки, не займатися, але провідний учений-богослов мав допомагати всім до самої своєї смерті. Філон цілком серйозно писав про конфлікт між вимогами науки й громадського служіння. Його життя було прикладом саме такого випадку, бо йому доводилося не тільки плідно творити, а й виконувати обов’язки керівника громади, а ще ж він як мінімум раз ходив послом до Риму. Такий помітний учений, надто ж маючи широку репутацію, мусив мати справу з нескінченним потоком гостей, котрі просили поради. На щастя, Філон міг ділити обов’язки управління зі своїм братом, одним із найбагатших людей діаспори, якого Флавій називає Алабархом²¹.

Поняття по двох братів, що допомагають один одному в суперечних потребах науки й коментування, з одного боку, й судочинства та інших громадських обов’язків, з другого, є однією з причин того, чому єврейська катедократія була зазвичай родинною справою. Наукові династії первісно виникали з книжницьких родів та були специфічною рисою єврейського життя уже в II сторіччі до Р.Х. В деяких єврейських суспільствах вони тривали аж до Першої світової війни, а то й далі.

У Вавилонії екзиларх мав походити з Давидового роду, але всі поважані люди в академіях та *yeshivot* обиралися з визнаної групи академічних родин. Фраза “не з богословської родини, а з купців” уже відкидала претендента, дарма що саме купецькі гроші підтримували життя академій. У Вавилонії *gaon*, чи то голова академії, неодмінно

походив з котроїсь із шести родин, а в Палестині він мав походити від Хіллеля, Ездри-Книжника чи й від самого Давида. Могли прийняти й стороннього, якщо той мав колосальну вченість, але таке траплялося рідко. І для ієрархічних ступенів академії вирішальне значення мало зазвичай походження. Звісно, через добір за походженням найголовніші, чи то екуменічні академії були не так місцями навчання молоді, як радами: термін *yeshivah* є староеврейською версією синедріону. Насправді в ранньому середньовіччі вони все ще називалися в офіційних документах Тори “Великим Синедріоном”. Палестинська академія також називала себе “Праведною Корпорацією”. То були такі місця, де вчені-богослови засідали, щоб ухвалювати владні правила, себто тут були злиті водно академія, парламент і Верховний суд.

Один учений з однієї з вавилонських академій, який писав у Єгипті перед самим Маймонідовим часом, так подавав ієрархію вченості. Звичайні єврейські грамотні маси вивчали п'ять книг Мойсея та ще молитовник, в якому містився й матеріал про Усний Закон, про суботу й свята. Вчені ж, на додачу до всього цього, мали ще опанувати решту Біблії, а також “таїнства” й кодифікований Закон. Доктори знали все це, плюс Мішну, Талмуд і коментарі. Вчений міг прочитати проповідь, написати пояснювальну епістолу й попрацювати помічником судді. Але тільки доктор, що мав титул члена академії, розумів джерела Закону й літературу, яка його тлумачить, і міг ухвалити вчений присуд²².

Доктори й старші вчені становили академію. У Вавилонії керівним тріумвіратом були *gaon*, судовий голова, що виступав заступником гаона, й писар-книжник, який записував вироки. Колектив академії сидів лицем до гаона, в семи рядах. У кожному ряду було десять місць, і найвизначніший учений кожного ряду звався *rosh ba-seder*, “голова ряду”. Кожен член академії мав закріплене за ним, у порядку старшинства, місце, яке первісно визначалося його походженням. Але його могли або підвищувати, або понижувати, залежно від його продуктивності; відповідно варіювалася й його винагорода. Однак приналежність до академії не була для більшості з них цілоденною роботою. Вони служили громаді як урядовці або ж заробляли на прожиття ремеслами й торгівлею. Повний склад академії збирався двічі на рік, засідаючи по місяцю щоразу, наприкінці літа й наприкінці зими. Пленарне засідання, або ж *kallah*, що відбувалося ранньої весни, обговорювало питання, надіслані здалеку, й ухвалювало стосовно них постанови, тож купці, що вирушали в путь зразу ж після Пасхи, могли рознести відповіді за призначенням. До обох пленарних засідань входили й навчальні сесії, під час яких сам *gaon* витлумачував розділи Талмуду двом тисячам студентів, що сиділи

навпочіпки, а його перекладач, чи то *turgeman* (термін, що дійшов до нас у зміненому вигляді як драгоман) виступав у ролі його “гучно-мовця”. Фах учителя мав кілька градацій, і найнижчою була посада “повторювачів”, які часто бували сліпими від роду й натреноувалися повторювати напам’ять речитативом величезні уривки з писань, і то з точними розділовими паузами й наголосами. Коли доктор мав якісь труднощі з дискутованим текстом, він міг прикликати повторювача, щоб той проспівав правильно потрібне місце. Велика частина цього публічного навчання здійснювалася у вигляді читання напам’ять гучним хором. Саме цього методу дотримувалися донедавна й такі мусульманські університети, як каїрський аль-Азгар, — ще покоління тому. Зовсім недавно єврейські школярі в Марокко також могли розказувати напам’ять довгі правові постанови на суміші староеврейської й арамейської, а йеменські євреї й нині володіють усною репетитивною традицією, що дала їм змогу зберегти точну вимову стародавнього тексту, яку давно втратили європейські євреї²³.

Вавилонські академії, з їхніми успадкованими рангами дбайливо поділених на ступені мудреців, засвоїли чимало з атмосфери й раболіпного церемоніалу східного двору. Свого ключа вони взяли від екзиларха, що був, так би мовити, виконавчою рукою академій. Гебрейський літописець Йосип бен Ісаак Самбарі (1640-1703), цитуючи переказ із X сторіччя, наводить ось такий опис *nasi*:

Він має широку владу над усіма єврейськими громадами через авторитет Повелителя Вірних. І євреї, й неєвреї підводяться перед ним, щоб його привітати. А хто не підведеться перед ним, той отримає сто ударів нагаєм, бо так повелів каліф. Щоразу, коли він вирушає на аудієнцію до каліфа, перед ним ідуть єврейські й мусульманські вершники, вигукуючи по-арабському: “Дорогу Нашому Повелителю, Синові Давидовому!” Сам він також іде верхи, а вбраний у розшитий шовковий халат і великий тюрбан. А з тюрбана звисає білий шарф із ланцюжком. Коли ж він прибуває до каліфового двору, його зустрічають вітанням євнухи, а тоді біжать поперед нього, аж поки він дійде до тронної зали. Поперед *nasi* йде його слуга, що несе гамана з золотом, роздаючи його на честь каліфа. Опинившись перед каліфом, *nasi* падає ниць, а тоді устає, щоб показати, що він покірний, як раб. Тоді каліф дає знак євнухам посадити *nasi* на найближчий до нього з лівого боку стілець і питається, яке в нього прохання. Коли *nasi* виклав своє прохання, він знову підводиться, благословляє каліфа й відходить. Він стягує з купців фіксований річний податок, а також приймає дарунки, що їх вони привозять йому з усіх куточків світу. Ось такого звичаю дотримуються вони у Вавилонії²⁴.

Академічні гаони й старші доктори вимагали подібного пошанівку. Зверталися до них, величаючи гучними титулами та осипаючи кучерявими благословеннями й побажаннями. З них складався спадковий сакральньо-академічний нобілітет, що вельми нагадував китайських мандаринів.

За Темних віків вавилонська катедократія була також спадковим судовим органом, судом останньої інстанції, куди могли апелювати з усієї діаспори. Строго кажучи, вона не мала ніякої фізичної сили, що втілювала б рішення в життя: ніякого війська, а тільки місцеву поліцію. Але мала вона повноваження чинити відлучення — сувору, навіть жакливу церемонію, започатковану, либонь, іще за часів Ездри. Ще вона мала авторитет своєї власної науки. Однак на практиці влада вавилонських катедократів тривала рівно стільки, скільки трималася купи величезна мусульманська імперія. Коли територіальний засяг багдадського каліфа звужувався, звужувалася й широта їхньої влади. Місцеві центри авторитетної вченості виникали в Іспанії та Північній Африці довкола богословів-емігрантів, що приїжджали зі старих академій. Близько 1060 року, наприклад, галахічним центром став Каїр — завдяки прибуттю Награя бен Ніссіма з Кайроуана та славетного равві Юди га-Коен бен Йосипа. А в наступному поколінні їхній авторитет перейшов до Ісаака бен Самуїла, вченого з Іспанії, “в руках якого”, згідно з сучасним йому документом, “була зосереджена влада над усім Єгиптом”. Такі люди зазвичай претендували на походження від гаона котроїсь із великих академій. До того ж, вони часто були удатливими торгівцями чи родичами таких. Але, хоч би якою багатого була провідна академічна родина, їй не втримати було свого престижу, якщо вона не спромогалася виростити регулярну квоту видатних учених. Адже на практиці жодна єврейська громада не могла управлятися, якщо тільки вона не мала блага регулярних галахічних постанов, що сприймалися як авторитетні саме тому, що виходили від людей незаперечної вченості. Одно слово, як висловився один історик, для набуття авторитету корисним був матеріально-комерційний успіх родини, однак істотною, основною була саме вченість²⁵.

Маймонід мав усі ці три якості. В одній зі своїх праць, *Коментарі до Мішни*, він перелічив сім поколінь своїх предків. Більшість євреїв могла б зробити так само, і цей звичай зберігся й по сьогодні в багатьох родинах йеменських євреїв, навіть дуже бідних. Метою цих меморіальних списків було засвідчити своїх академічних предків, і звичайно вони починалися з якого-небудь видатного вченого-богослова. Жінок не згадували в списках, але іноді наводили й їхні родоводи, якщо вони були досить славні. Так, у випадку Маймонідового тестя родовід його матері виводився аж із чотирнадцятого покоління, тоді

як по батьковій лінії наводилося лише шість, хоч і вельми поважних. Слави можна було доскочити різними способами, але талісманом була вченість. Віра євреїв у вченість була непохитною. Збереглася примітка з Маймонідового часу: “Цей документ мусить бути правильним, оскільки батько його автора був сином дочки голови *yeshivah*”²⁶. Сам Маймонід міг бути цілком задоволений своїм родоводом: серед тих семи поколінь налічувалося четверо поважних учених суддів.

Сам він також вийшов із родини, що завдяки вміло провадженій торгівлі спромогалася й себе прогодувати, й підтримувати тих своїх членів, котрі ставали вченими. Зазвичай наше знання про окремих євреїв, ба навіть про цілі єврейські суспільства, від II сторіччя по Р.Х. й майже до сучасності, є фрагментарним. Євреї перестали писати історію; їхнє неспокійне, мандроване й часто переслідуване існування означало, що документів збереглося небагато. Одначе так сталося, що ми знаємо чимало про Маймоніда та його тло — єврейство XII сторіччя. У всіх синагогах була кімната, що називалася *genizab*. У цій кімнаті звичайно складали старі ритуальні речі й молитовники, що більше не годилися до вжитку, але, за єврейським законом, не могли бути знищені, бо несли в собі ім’я Бога. Іноді серед цього напівсвященного мотлоху валялася й маса документів, поміж них і світських. Сирість і гниття за покоління-два доводили їх до нечитабельного стану. Але Єгипет із його дивовижно сухим кліматом славиться серед дослідників своєю здатністю зберігати шматочки паперу й папірису ще з I тисячоліття до Р.Х. й давніших часів. У Фустаті Маймонід служив Богові й навчав при синагозі Ездри, яку збудовано 882 року на руїнах однієї проданої євреям коптської церкви. Тут *genizab* була на горищі, де величезна кількість середньовічних документів так і пролежала фактично неторканою аж до кінця XIX сторіччя, коли великий єврейський учений Соломон Шехтер почав давати їм систематичний рятунок. Близько 100 000 сторінок потрапило до бібліотеки Кембриджського університету, а ще 100 000 чи й більше сторінок пішло на збереження в академічні центри всього світу. Інформація, яку вони видають, майже невичерпна. Великий учений С.Д.Гойтейн уже блискуче використав їх, відтворивши життя суспільства XI–XIII сторіч, яке й становило тло для Маймонідових трудів та ідей²⁷.

У цій каїрській *genizab* збереглося 1 200 повних ділових листів, які показують, що єгипетські євреї, а з ними й Маймонідів менший брат Давид, заходили неймовірно далеко й торгували величезним вибором продуктів. Єврейські торгівці спеціалізувалися на фарбах, але зосереджувалися ще й на текстилі, ліках, самоцвітах, металах, пахоцях. Безпосередньою торговельною зоною були Верхній і Нижній Єгипет, Палестинське узбережжя й сирійський Дамаск. Один великий торгі-

вєць із Фустата, Мозес бен Якоб, який займався сухофруктами, папером, олією, травами й монетами, мандрував по цьому регіону так часто, що його прозвали “Човником”. Але записка, писана почерком Маймонідового сина Авраама, свідчить, що фустатські купці заходили аж до Малайзії, а він іще займався справою одного єврея, що помер на Суматрі. Масштаб операцій також вражає: великий негоціант XI сторіччя Йосип ібн Авкал перевозив 180 тюків товару на одному кораблі, а його мережа дозволяла йому виступати офіційним агентом двох великих вавилонських академій, розвозячи їхні постанови по всьому єврейському світові. Таким робом невеличка єврейська громада в Індії могла, навіть якщо рішення було забарним, швидко донести його куди слід: за чотири місяці від Каїра до Суматри²⁸.

Давид Маймонід загинув під час однієї з таких далеких подорожей. Зберігся його лист до старшого брата, де він розповідає про кілька невдач у Верхньому Єгипті, звідки він прямував просто до Червоного моря, щоб там сісти на корабель і попливти до Індії. А після того — мовчанка. Маймонід писав:

Найбільшим нещастям, що спіткало мене за все моє життя, гіршим за будь-що інше, стала смерть святого (нехай благословенною буде пам'ять про нього), хто втонув у Індійському морі, везучи багато грошей, що належали мені, йому та іншим, і залишивши на мене маленьку донечку й свою вдову. Того дня, коли я почув цю жахливу вість, я захворів і пролежав у постелі чи не з рік, страждаючи від лютого болю, лихоманки й туги, й так мало не пропав. Відтоді минуло якихось вісім літ, але я й досі тужу і не можу втішитися. Та й як би я втішився? Він-бо виріс біля моїх колін, був моїм братом, моїм учнем, він торгував на ринках і заробляв, щоб я міг безпечно сидіти вдома. Він був добре начитаний у Талмуді й Біблії, добре знав староеврейську граматику, і дивитися на нього — то була радість мого життя... Коли тільки я бачу його почерк чи котрийсь із його листів, серце моє перевертається й усе моє горе знов приходиться до мене. Одно слово, “в жалобі зйду я до сина мого до шеолу”²⁹.

Своєю сердечною теплотою та смутком цей лист є дуже характерним для Маймоніда. Ми можемо відмахнутися од Маймонідового твердження, ніби він пролежав рік у ліжку. Він був схильний дуже наголошувати на своїх недугах та фізичних слабощах, але насправді був гіперактивний чоловік, вельми плідний у роботі. Ми не знаємо, як виглядав цей найбільший із євреїв середньовіччя: портрет, використаний для першого тому його зібрання творів, видрукованого в 1744 році, — то чиста вигадка, відтоді безконечно репродукована. Але його листи й книги, знайдені в *genizah* матеріали розповідають

про нього дуже багато. Він був частиною великого Передвідродження XII сторіччя, яким позначилося перше реальне виринання з Темних віків і яке наклало свій відбиток на всіх євреїв, на арабський світ та на християнську Європу. Він був космополітом. Писав арабською, але знав інші мови й зазвичай відповідав своїм кореспондентам їхніми мовами. Протягом усього свого життя він був усеїдним читачем. В одному листі він стверджує, що прочитав усі відомі трактати з астрономії, а в іншому — що немає нічого такого в ідолопоклонстві, з чим він не був би знайомим³⁰.

Свою здатність поглинати масу трудного матеріалу, як сакрального, так і світського плану, Маймонід розвинув у собі дуже рано. Так само рано сформувалася й його рішучість переробити та викласти цей матеріал для єврейського світу, надавши йому впорядкованої й раціональної форми. Йому ще й шістнадцяти не було, коли він вивершив свого *Трактата з логіки*. Далі, в 1158 році, з'явився його астрономічний *Трактат про календар*. У двадцять два роки він розпочав першу свою чільну працю — *Коментар до Мішни*, докінчивши уже в Фустаті, 1168 року. Це було порівнянне з *summae* християнських схоластів; сюди входила й велика кількість світського матеріалу: тварини, рослини, квіти, природнича історія, а також психологія людини. Багато сторінок цього дослідження написано тоді, коли він разом із родиною намагався знайти собі безпечне місце для проживання: “Мене гнано з одного куточка світу до іншого, — пише він. — ...Бог знає, що деякі з розділів я написав у дорозі, а інші — на кораблі”³¹. Далі Маймонід узявся за велике завдання кодифікації талмудичного Закону, *Mishneh Torah*, в чотирнадцяти томах; присвятивши цьому завданню десять років, докінчив у 1180 році. На цей час смерть Давида змусила його зайнятися медичною практикою. А ще він був активним суддею, і в належний строк став головою громади єгипетських євреїв, хоча ніколи не мав офіційного титулу *nagid*. Дуже багато людей з усього єврейського світу питали в нього поради листовно, й надруковано понад 400 його *responsa* староеврейською мовою. Але він знайшов час розпочати в 1185 році свою найславетнішу й найдивовижнішу працю — *Провідник збентежених*, в якій пояснював фундаментальну теологію й філософію іудаїзму й яку закінчив близько 1190 року.

Маймонід дуже серйозно ставився до своєї медичної кар’єри, чим переважно й уславився в неєврейському світі. Він багато написав про харчування, про ліки й лікування: десять його медичних трактатів дійшло до нас, а могло їх бути й більше. А ще він читав лекції на теми фізіології й терапії, а також іудаїстської релігії й Закону. Він лікував Аль-Фаді аль-Байзамі, Саладінового візира, який виплачував йому річну платню, а згодом — Саладінового сина, що став султаном у

1198 році. Був запрошений, але відмовився, стати двірським лікарем “короля франків” (або англійського Річарда Лев’яче Серце, або ерусалимського короля Амальріка). Арабські джерела уточнюють, що він вважався одним із провідних лікарів світу, з особливим умінням лікувати психосоматичні випадки. Поширений був арабський вірш: “Галенова медицина тільки для тіла, а Маймонідова — для тіла й душі”³².

Життя його було сповнене героїчної винахідливості й служби громадським обов’язкам, бо він обслуговував пацієнтів у великих громадських лікарнях і вдома. Він писав своєму улюбленому учневі, Йосипові ібн Акніну:

Я здобув високу репутацію серед таких великих людей, як головний кадї, еміри, родина Аль-Фадра й інші вельможі міста, які платять небагато. Для простих людей це задалеко — добиратися до мене в Фустат, тож мені доводиться цілі дні витрачати на відвідування хворих у Каїрі, а коли я повертаюся додому, то буваю вже надто стомлений, щоб продовжувати студіювання книг із медицини, а ти ж знаєш, скільки часу треба сумлінній людині в нашому мистецтві потратити на звірвання з джерелами, щоб допевнитися, що всі твої твердження можуть бути підкріплені аргументами й належним авторитетом.

І ще одному кореспондентові, Самуїлові ібн Тіббону, він писав у 1199 році:

Я мешкаю у Фустаті, а відстань між ним і султановим палацом у Каїрі дорівнює подвійній суботній мандрівці [1,5 милі]. Тяжкі мої обов’язки перед султаном. Щодня рано вранці я мушу зробити йому візит. Якщо він зле почувається, чи хто з його дітей, чи з гарему хто захворіє, я не покидаю Каїра, а збуваю більшу частину дня в палаці. Якщо хворий хтось із двірських урядовців, то я там і цілий день... навіть коли нічого такого, я добуваюся до Фустата аж післяобід. Тоді я стомлений і голодний, а вдома застаю повен двір людей, вельможних і простих, неевреїв, богословів і суддів, які чекають на моє повернення. Я злажу з коня, мию руки й прошу всіх зачекати, поки попоїм — єдиний раз за двадцять чотири години. Тоді приймаю пацієнтів. Вони ж чекають чергою аж до ночі, буває, що й до другої години. Розмовляю з ними, лежачи на спині, бо такий слабкий. Коли западає ніч, то бува вже так ослабну, що й голосу не відтягну. Тож ніхто з ізраелітів і не може переговорити зі мною приватно, хіба в суботу. А тоді всі сходяться до мене після служб, і я раджу їм, що робити протягом наступного тижня. Опісля вони повчаться трохи до полудня й ідуть собі. А дехто з них вертається й ще вчиться аж до вечірніх молитов. Отака моя рутинна³³.

Через рік після того, як він написав ці рядки, Маймонід переконався, що вже не може відвідувати султана особисто, тож давав його лікарям письмові вказівки. Але й далі вів свій медичний, судовий і теологічний двір аж до самої своєї смерті в 1204 році, на сімдесятому літі життя.

Ціле Маймонідове життя було віддане служінню єврейській громаді й, трохи меншою мірою, — вселюдській спільноті. Це відповідало центральному соціальному догматові іудаїзму. Однак замало було допомагати лише фустатцям, чи навіть ширшій неєврейській спільноті Каїра. Маймонід усвідомлював, що володіє великими інтелектуальними силами й, що не менш важливо, енергією та зосередженістю, необхідними для потужно-продуктивного використання тих сил. Євреїв-бо створено послужити запарою для тіста людства, щоб просвітити неєвреїв. Вони не мали ні державної влади, ні військової сили, ні широких територій. Але вони мали розум. Їхньою зброєю були інтелект і мислительний процес. Тож учений мав визначний статус у їхньому суспільстві, а також особливі зобов'язання, тоді як провідний учений ніс на своїх плечах такі обтяжливі обов'язки, які тільки можливо уявити: він мусив вести перед у перетворенні дикого й ірраціонального світу на розумне середовище, що відповідало б довершеному божественному інтелектові.

Процес єврейської раціоналізації розпочався із запровадження монотеїзму та поєднання його з етикою. Первісно це був Мойсеїв труд. Типовим для Маймоніда було те, що він не лише визнавав неповторність Мойсеевої ролі (єдиного, доводив він, пророка, що спілкувався безпосередньо з Богом), а розглядав його як велику інтелектуальну впорядковуючу силу, що творить із хаосу Закон. Звісно ж, це було неперервною функцією євреїв: просувати вперед кордони розуму, всякчас додаючи більше й більше території до Божого царства розуму. Філон, хто багато в чому був предтечею Маймоніда, дивився на мету єврейської вченості під таким самим кутом. По-перше, це був щит, захист для євреїв, адже вони були “народом прохачів”, що благали Бога за людство, а по-друге — той засіб, із допомогою якого можна було цивілізувати страхітливо ірраціональний світ. Філон мав похмурий погляд на неререформований стан людства. Він-бо пережив жакхливий александрійський погром, який описав у своїх історичних працях — *In Flaccum* та в фрагментарному *Legatio in Gaium*. Брак розуму може перетворювати людей на гірших за тварин монстрів. Антисемітизм — це своєрідна парадигма людського зла, оскільки він не лише ірраціональний сам по собі, а й відкидає Бога, постаючи як утілення безуму. Однак єврейські інтелектуали можуть поборювати безум своїми творами. Ось чому він, у своїй *De Vita Mosis*, спробував

продемонструвати єврейську раціональність нееврейському читачтву й ось чому, в своїй *Legum Allegoriarum*, намагався з допомогою алегорії раціоналізувати для єврейських читачів деякі найдивоглядніші елементи П'ятикнижжя³⁴.

Маймонід стоїть напівдорозі між Філоном і сучасним світом. Як і Філон, він не мав ілюзій стосовно людства, його безбожно-ірраціонального стану. Він не мав безпосереднього знання про переслідування від християн, але мав гіркий, із перших рук, досвід ісламських звірств, і навіть у затишну гавань Фустата його кореспонденти (з Йємену, наприклад) доносили нагадування про те, що проти євреїв постійно чиняться люті жорстокості; його ж лист до йєменських євреїв, відображаючи його глибоку зневагу до ісламу, звучить як відповідь на нерозум світу³⁵. На відміну од Філона, він не мав нагоди користуватися береженими в Александрійській бібліотеці розмаїтими скарбами грецького раціоналізму. Але аристотельянство саме розповсюджувалося знов завдяки зусиллям його арабських поширювачів: Авіценни (980-1035) та Маймонідового старшого іспанського сучасника Аверроеса (1126-1198). До того ж, він був причетний до тисячоліття іудаїстського коментування, велика частина якого становила своєрідну форму раціоналізму.

На додачу, Маймонід був раціоналістом за своїм темпераментом. Його твори, як і Філонові, дихають обачливістю, поміркованістю й недовірою до ентузіазму. Він завжди намагався уникати колотнеч, а найбільше — *odium theologicum*: “Навіть коли мене ображають, я не беру до серця, а відповідаю чемно й приязно, або ж мовчу”. Був він трохи марнославним, але зовсім не пихатим: “Я не стверджую, нібито я не роблю помилок. Навпаки: коли чи сам добачу в себе похибку, чи люди мені вкажуть на неї, я ладен тоді змінити все в моїх писаннях, звичках і навіть у моїй природі”. У своєму славетному листі, відповіді на відгуки вчених із півдня Франції на його *Mishneh Torah*, він визнає помилки, каже, що вже зробив деякі виправлення, а інші збирається внести, й наполягає на їхньому праві кидати виклик його праці: “Не принижуйтеся. Може, ви й не вчителі мої, але ви мої друзі й рівня мені, і всі ваші запитання варті того, щоб їх порушувати”³⁶. Звісно, він був елітистом. Казав, що йому любіший один розумний чоловік, ніж десять тисяч дурнів. Але був і терпимим: гадав, що всі добродісні люди будуть спасенні, незалежно від їхньої віри. Був дивовижно чемний, миролюбний, спокійний, розсудливий. Та понад усе він був дослідником, шукачем істини, впевненим, що вона, зрештою, переможе.

Маймонід виразно уявляв собі, яким має бути істинне й розумне, а отже, й божественне суспільство. Складатиметься воно не з фізичного чи матеріального задоволення. Адже найвище щастя полягає в без-

смертному існуванні людського розуму, що споглядає Бога³⁷. В останньому розділі *Mishneh Torah* він описує месіанське суспільство: “Його влада буде твердо поставлена, й тоді мудрі будуть вільні, щоб вивчати Закон та його мудрість, і в ті дні не буде ні голоду, ні війни, ні ненависті, ні суперництва... не буде й тяжкої праці на землі, а тільки зусилля пізнати самого Бога”. Гарантом довершеного суспільства є божественний закон. Добра держава, згідно з визначенням, є та, де править закон, а в ідеальній державі правитиме божественний закон³⁸.

Для цього, звісно, треба було дочекатися пришествя Месії, а Маймонід, будучи обачливим дослідником, аж ніяк не збирався малювати есхатологічні видіння. Однак закон може породити добрі суспільства. В своєму *Провідникові збентежених* він викладає власний, вельми раціоналістичний погляд на Тору: “Закон, назагал, має на меті дві речі: добробут душі й добробут тіла”. Перший полягає в розвитку людського інтелекту, а другий — у поліпшенні політичних стосунків між людьми. Закон досягає цього, запроваджуючи істинні думки, що підносять інтелект, і створюючи норми, якими б керувалися в своїй поведінці люди. Обидва взаємодіють. Що стабільнішим і миролюбнішим зробимо ми наше суспільство, то більше часу й енергії матимуть люди для вдосконалення своїх умів, а ця інтелектуальна спроможність, своєю чергою, приведе до здійснення подальших суспільних удосконалень. Так воно й триватиме — чесотне коло замість зачарованого кола суспільств, що не мають законів³⁹. Спокусливо припускати, що тут Маймонід передбачив настання віку Месії — не як грому з ясного неба, а як результату послідовних, нечудесних удосконалень людської розумності.

Отже, найкращий спосіб удосконалити становище людини взагалі (й забезпечити виживання єврейського авангарду зокрема) — це розповсюдити знання Закону, оскільки Закон символізує розум і поступ. Маймонід був елітист, але міркував у термінах такої еліти, котра щораз розширюється. Як він уявляв собі, кожен може стати вченим. І це було цілком можливим у всуціль книжному суспільстві. Єврейська аксіома проголошувала: “Спродуй майно — купуй книжки, бо, як кажуть мудреці, “хто призбирує книжки, той призбирує мудрість”. Коли хто позичає книжки, надто ж бідним, той сподобляється ласки Божої. “Якщо в чоловіка є двоє синів, і один з них не любить позичати свої книжки іншим, а другий — любить, то цей чоловік має залишити всю свою бібліотеку другому, хай навіть він буде меншим сином,” — писав Юда Регенсбурзький, один із Маймонідових сучасників. Доброчесні євреї уявляли собі рай як неосяжну бібліотеку, де за бібліотекаря — архангел Метатрон: там, коли надходила нова книжка, книги на полицях тулилися щільніше одна до

одної, щоб дати місце новоприбулій. Маймонід не схвалював цього антропоморфного нонсенсу, але погоджувався з поняттям прийдешнього світу як абстрактної версії небесної академії. Він погоджувався і з Юдиними практичними вказівками, що людина не повинна ставати коліньми на великий том, щоб застібнути його застібки, чи використовувати перо як закладку, чи шпурлятися, битися книжками, щоб карати учнів, — і особливо з його чудовим афоризмом: “Людина повинна шанувати честь своїх книг”⁴⁰. Поміркуваний у всьому, крім ученості, Маймонід мав пристрасть до книжок і зичив усім євреям перейнятися нею.

До “всіх євреїв” належали й жінки та робочий люд. Маймонід казав, що від жінки не вимагається, щоб вона вчилася, але якщо жінка вчитиметься, то честь їй і хвала. Кожен має вчитися, в міру своєї здатності. Так, розумний ремісник може присвятити три години своєму заняттю, лишивши дев’ять на Тору: “три — на вивчення писаного Закону, три — на Усний Закон і ще три — на міркування, як виводиться одне правило з іншого”. Цей невеличкий аналіз, що його він визначав як “початок науки”, дає певне уявлення про його норми працьовитості⁴¹.

Однак мало було пуття в закликанні єврейського народу до науки без одночасного уможливлення продуктивності тієї науки. Хоч який Маймонід був переконаний у тому, що розум і Закон — то єдиний захист для єврея і єдиний засіб перетворення світу на цивілізованіше місце, а він переживав і болісне усвідомлення того, що сам Закон, після тисячі років накопичування правових документів та неузгоджених коментарів, перебуває в жажливому стані заплутаності, просякнутості вельми ірраціональними елементами. Тож праця його життя мала два напрямки: впорядкування Закону й повторного подання його на ґрунтовно раціональній основі. Щоб досягти першої мети, він писав свій *Коментар до Мішни*, вперше прояснивши підтекстові принципи мішнаїчного законодавства, а ще кодифікував талмудичний закон, щоб, як він висловився, можна було швидко й легко знайти потрібне рішення “в морі Тори”. Маймонід зауважував: “Пишеш або коментар, або кодекс — кожне з цих завдань є самостійним”. Бувши велетнем інтелекту, він вивершив обидва завдання. Писав він із відчуттям нагальності, на тлі (як він це бачив) навислої над євреями небезпеки. “У часи такого, як оце нині, переслідування, — казав він, — людям бракує розумового самовладання, щоб присвятити себе плутаним штудіям, і чи не кожен стикається із серйозними труднощами в добуванні чіткого рішення із праць попередніх кодифікаторів, де впорядкування таке саме несистематичне, як і в самому Талмуді. І ще менше людей здатні виводити закон безпосередньо із талмудичних джерел”. Те, що продукував він, було зрозуміле, впорядковане, стисле

й не захарашене нескінченними списками джерел. Але набуток його не був, як він сам сподівався, остаточним. Подібно до всякої іншої спроби сказати останнє слово про Закон, він лише здетонував іще одну величезну лавину томів: у 1893 році складено список (неповний!) 220 найбільших коментарів до Маймонідового кодексу⁴². Але він був дуже ефективним: один іспанський сучасник казав, що судді не приймають цієї праці саме тому, що вона дає змогу ї профанам перевіряти їхні рішення. А саме цього й добивався Маймонід: щоб Закон, меч і щит євреїв, став дійвою власністю їх усіх.

Він раціоналізував на кожній стадії як кодифікування, так і коментування. Але на додаток до того ще й написав *Провідника збентежених*, щоб показати, що єврейські вірування не є просто набором свавільних тверджень, нав'язаних божественним повелінням та рабинським авторитетом, а їх можна ще й вивести та довести шляхом логічного розмірковування. Тут він ступав услід Саадії бен Йосипу (882-942), ушавленому й суперечливому гаону Сурської академії, першому після Філона єврейському філософу, що намагався поставити іудаїзм на раціональну основу. Маймонід прийняв не все в Саадіній *Книзі про повір'я й думки*, але вона захотила його спробувати поєднати єврейську віру з філософією. Авіценна з Аверроесом виконали те саме завдання для ісламу, а Тома Аквінат мав незабаром зробити це й для християнства. Але Маймонід виявився найбільшим з усіх їх раціоналістом. Наприклад, стосовно ключової проблеми пророкування він удавався до метафори, аналогії й притчі, тлумачачи спілкування пророків із Богом як "природні". Він мав свою теорію про божественні еманції, з якими стикалися пророки. Так звані "ангели", що допомагали створювати видіння, були, мовляв, уявлювальною здатністю самого пророка, а на позначення інтелекту він уживав слово "херувим"⁴³.

Однак був такий момент, перед яким Маймонідів раціоналізм зупинявся. Маймонід відчував, що йому треба провести розрізнення між Мойсеєм та іншими пророками. Їх він відкидав як двозначних чи аналогічних, але Мойсей, "на відміну од інших пророків, пророкував не з допомогою притч"; він насправді розмовляв із Богом, "як присутність із присутністю, без посередників". Маймонід намагався пояснити Мойсеєву унікальність, доводячи, що найвищий із можливих ступінь людської довершеності мусить бути досяжним в одному індивіді — та що саме такою людиною й був Мойсей. По суті, Маймонід прагнув лише звизити, а не зліквідувати обшир ірраціонального в іудаїзмі: він ізолював певні серцевинні зони віри, які годі пояснити розумом, хоча визнавати це йому й не хотілося. Однак мусив погоджуватися, що певні питання перебувають майже поза

сферою досяжності людського розуму. Стосовно очевидної суперечності між вільною волею й напередвизначеністю цитував Екклезіаста: "...глибоке, глибоке, — хто знайде його?"⁴⁴ — і в його творах є пасажі, де схвалюються і абсолютна свобода волі коритися чи не коритися Законові, й строгий детермінізм. Нападав на астрологів за те, що потоптують Закон. А з другого боку, першим із його тринадцяти принципів віри стоїть: "Лише Бог один чинив, чинить і чинитиме всі дії"⁴⁵. Можна вказати й на інші суперечності у величезному масиві його творчості, хоча їх і напрочуд мало.

Власне, Маймонід намагався зміцнити віру тим, що здирав із неї забобон, а те, що лишалося, укріплював розумом. Але, звісно, чинячи так, він запроваджував і популяризував критичний підхід до її тайнощів, який, зрештою, спокусить людей піти й набагато далі. Розум, хай-но його випустять із пляшки чистої віри, розвиває свої власні життя та волю. Маймонід був великим провісником єврейського майбутнього, ба навіть уселюдського майбутнього. Його *Провідник збентежених* протягом сторіч крутив єврейські голови, й то не завжди в накресленому ним напрямку. В певному розумінні, для іудаїзму він відіграв ту саму роль, що Еразм для християнства: зніс небезпечні яйця, котрі полупилися згодом. У медичну науку він уніс іудаїстську доктрину про єдність тіла й душі, духу та матерії, доктрину, що дала важливі прозріння в хворощі душі, ставши в цьому провісником Фройда. Теології він приніс упевненість у сумісності віри й розуму, сумісності, що підходила його власному супокійному й величавому уму, але мала в належний час винести Спінозу цілковито поза межі іудаїзму.

Чимало вчених євреїв того часу боялися напрямку, в якому Маймонід повертав іудаїзм. У Провансі, де християнство розривала альбігойська ересь і де формувався новий орган — домініканська інквізиція, багато рабинів бажали, щоб іудаїстська влада застосувала подібний підхід. Їм осоружне було Маймонідове алегоричне пояснення Біблії, й вони вимагали заборони на його книжки. В 1232 році домініканці, втрутившись у цей внутрішньоєврейський диспут, узяли ті книжки й спалили. Чим, звісно, тільки підштовхнули раціоналістів перейти в контратаку. "Серця людей, — писали послідовники Маймоніда, — неможливо відвернути од філософії й книжок, їй присвячених, допоки люди мають душі в тілах... і вони боротимуться за честь Великого Равві та його книжок, присвятивши їй гроші свої, й дітей, і дух свій його священному вченню, допоки подих життя буде в їхніх ніздрях"⁴⁶.

Попри це потрясання словесних кулаків, було таки завдано кілька реальних ударів. Теоретично єврейський Закон суворо ставився до гетеродоксії: якщо двоє євреїв свідчили, що третій поклоняється образу, його могли засудити на смерть, — але на практиці він, будучи

катедо-, а не автократією, дозволяв напрочуд широке варіювання поглядів. Навіть коли когось оголошували еретиком, фізично його не карали, якщо тільки він не робив систематичних спроб наvertати інших до своїх поглядів. Ось чому раціоналізм і забобон співіснували в непевній гармонії, іноді в одній і тій самій особі.

Коли враховувати ту нужду й страх, в яких часто вимушені були жити євреї, не слід дивуватися з живучості ірраціонального елемента. Маймонід мав інтелект і розум за найкращу зброю для євреїв, і так воно й було — для впевненої в собі еліти. А для маси простих євреїв байки про чудеса колишні та надія на чудеса, яку ще грядуть, були надійнішою втіхою в час біди. Єврейська священна література задовольняла обидві ці потреби, адже поряд із її прийнятним для інтелекту методом коментування існувала повзуча маса агадичних історій, *piyyut* (поезії) та незліченних фантастичних забобонів, що їх діти всмоктували з материнським молоком. Що дужче євреїв переслідували й економічно утискували, то більше вони зверталися до священних фантастичних казок. “Колись був такий час, — говориться в одному мідраші, — що грошей не бракувало, й люди прагнули послухати Мішну, галаха й Талмуд. Нині ж грошей бракує, і, що ще гірше, люди гибнуть у рабстві й нічого не хочуть чути, окрім благословень та втішань”⁴⁷.

Євреї тяжко страждали як під ісламом, так і під християнством. Може, й правда те, чому задрив один з Абеярових учнів, зауважуючи: “Єврей, хоч який він буде бідний, а коли матиме десятеро синів, то всіх їх віддасть у науку, й то не для зиску, як християни чинять, а для осягнення Божого закону, — і не тільки синів, а й дочок віддасть у науку”⁴⁸. Але реально той різновид іудаїстського раціоналізму, який проповідував Маймонід, був можливий лише для вищого класу й лишався переважно його власністю. Як засвідчують документи з *genizah*, народна релігія, що її Маймонід так ненавидів і таврував, процвітала під самісіньким його носом у Фустаті. Євреї практикували й білу, й чорну магію. Вони творили фокуси з вогнем, змушували птахів сидати, а тоді знову летіти, вичаровували добрих і лихих духів під час церемоній, що іноді тривали цілу ніч, а тоді тих духів викурювали. Вони входили в транс. Робили спіритичні сеанси. Творили абракадабричні заклинання для безпеки в дорозі, для вибавлення вошей в оселі, щоб приворожити чоловіка чи жінку, щоб “прикликати ангелів”. Існували навіть таємні підручники, писані єврейсько-арабською сумішшю мов, які бралися привести євреїв до потаємних могильних скарбів древніх єгиптян⁴⁹.

Отакий ірраціональний підхід до релігії був характерний, однак, не лише для народних єврейських мас. Близьким по духу він був і для вищих класів, серед яких набував форми містицизму. Дружина самого

Маймоніда була емоційно-віруючою, в роду якої віддавна були пієтисти-містики. Його син і спадкоємець Авраам удався більше в матір, аніж у батька. Хоча він начебто й був відданий батьковій пам'яті й ревно захищав його погляди, його власний *magnum opus*, гігантський том під заголовком *Повний путівник для добродішних*, зображає пієтизм (*basidut*) як спосіб життя, а це ж контрнаука стосовно до раціоналізму⁵⁰. Уславився він як *rosh kol ha-basidim*, “голова всіх пієтистів”, привабивши листи й учнів з усіх кінців єврейського світу. Ці ревно віруючі постували цілими днями й простоювали в молитвах цілі ночі. Авраам навіть захоплювався суфіями, мусульманськими містиками, кажучи, що вони — достойніші учні пророків Ізраїля, ніж сучасні йому євреї⁵¹. Це аж ніяк не сподобалося б його батькові, що хотів заборонити твори єврейських (і навіть мусульманських) містиків.

На лихо для раціоналістів, містицизм мав надто глибоке коріння в іудаїзмі; можна з певністю сказати, що він був закорінений у самому культурі Яхве. Для релігійної влади зручним було поняття про те, що на додачу до писаного Закону П'ятикнижжя Бог дав Мойсееві ще й Усний Закон. Але це поняття було й надзвичайно небезпечним, бо вело до віри в те, що існує маса особливого знання про Бога, знання, яке передається усно й на письмі й вивчити яке дозволяється лише привілейованим кільком людям. У Талмуді слово *kabbalah* означає просто “прийняте [вчення]” чи “традиція” й стосується останньої частини Біблії, після П'ятикнижжя й усного вчення. Однак мало-помалу воно стало означати езотеричне вчення, яке дає змогу привілейованим кільком або безпосередньо спілкуватися з Богом, або отримувати знання про Бога з допомогою нераціональних засобів. Авторитетності цій ідеї начебто надають розділ 8 Приповістей та розділ 28 Книги Йова, де метафора й аналогія мудрості трактуються як жива творча сила, що дає ключа до Бога й універсуму. Тож у пізніші віки, коли тільки який єврей-раціоналіст пробував затаврувати містицизм, послідовники цього останнього щоразу відбивалися від нападу якою-небудь цитатою з Біблії.

А ще більше такого вони могли б цитувати з Талмуду, бо ж на ту стадію іудаїзм призбирав безліч езотеричних елементів. Деякі вчені доводять, нібито набуто їх у Персії, під час Полону, а інші, більш правдоподібно, — що вони прийшли з грецького гностицизму. Гностицизм, або ж наука про таємні системи знання, є вкрай підступним паразитичним поростом, що причіплюється, мов отруйний плющ, до здорового стовбура основної релігії. В християнстві перші отці Церкви мусили вести відчайдушну боротьбу з гностицизмом, щоб він не задушив віри. Напав він і на іудаїзм, особливо в діаспорі. Філон у своїй *De Vita Contemplativa* писав про секту Шанувальників Бога, які

розробили теорію про Тору як живий організм, що є типово гностична ідея⁵². Вона проникла в ті палестинські кола, що завжди були найнепрístupнішими для грецьких ідей: до фарисеїв, ессеїв, до Кумранської секти, а згодом — і до таннаїм та амораїм. Флавій стверджує, нібито ессеї мали літературу з магії. А вперше реально гностицизм вибував в апокаліптичній літературі.

Ці книги, справжні автори яких ховали свою ідентичність за іменами Єноха, Мойсея, Ноя, Баруха та інших великих історичних постатей, були, як ми переконалися, ксенофобічні, націоналістські й підбурювальні; то був гнівний, гіркий притулок знедоленого народу, що прикликав потопа й урагани на своїх озброєних до зубів ворогів. Писали вони про ангелів, дияволів, пекло, рай, вогняні бурі й кінець часу, коли будуть розбиті греки й римляни. Ці тексти оперували таємними знаннями, які можна було довірити лише найнадійнішим і найревнішим євреям (типовим для лютих кумранських ченців було те, що вони мали Книгу Єноха в староеврейському й арамейському варіантах), а ще прихованими джерелами сили, що їх можна вичарувати й побороти ними *kittim* та інших осоружних супостатів Бога. Розділ 14 Книги Єноха, де йдеться про тайнощі Престолу, що покоїться на своїй колісниці (це підказано розділом 1 Єзекіїля), спричинився до виникнення цілої школи містики Меркаби (колісниці). На довірливих євреїв посипалася маса інформації про ангелів, що “стоять перед колісницею”, про сходження вогню згори й вознесіння добродесних душ на екстазі до тієї колісниці. На відміну од навчання Тори, яке провадилося привселюдно, гучним співом, “коліснична” наука передавалася потайки, пошепки, спеціально дібраним учням, що мали виявляти певні етичні якості, володіти певними фізіогномічними даними й мати такі долони, які задовольняли б хіромантів. Тлумачі цієї науки іноді являлись у вогні, чи в німбі, або впадали в транс. Вони чудесним робом сягали раю, мов Ілля: один “глянув і помер”, другий “глянув та був повержений”, а третій “вознісся в мирі й спустився в мирі”⁵³. Хто бажав досягти екстатичного стану, опускав голову між коліна й наспівував пісні про Престол Слави або прадавні священні поезії.

На додачу до практичної магії безпосереднього, через містичні стани, спілкування з Богом ще й езотеричні книги, від I сторіччя й до найсвіжіших, проливалися потоками інформації про божество та рай. Оскільки Тора священна, то священні й літери, а також цифри; коли б знайти ключа, то можна б добувати з неї таємні знання. Одним із таких ключів був вірш 5 псалма 147 — “Великий Господь наш, та дужий на силі”, — який використовувався для вимірювання параметрів божества: через літерно-цифровий код 236, помножений на 10 000 небесних ліг, отримувались основні виміри голови й рук та ніг, а також їхні

таємні назви. Ці таємні імена Бога — Адирірон, Цаводийл, Ахтриїл, Тацаш, Цогарарийл, наприклад, — були дуже важливі, оскільки правила за паролі для небесної сторожі, щоб пропускала возношувану душу до фантастичного ряду восьми палаців, які вели до раю. “Вісім” — це було магічне число, перейняте в грецьких гностиків, а та колісниця — сила й еманация Бога — відповідала грецькому еонові. Але магічним числом було й 22 — число літер староеврейської абетки, оскільки саме творіння здійснювалося через комбінації цих літер, а коли б відкрити ці коди, то тим самим розкрилися б таємниці всесвіту.

Мудреці були водночас і зачаровані, й налякані цим несосвітнім забобоном. Антропоморфізм тілесних вимірів Бога суперечив основному іудаїстському постулатові, що Бог нестворений і непізнаваний. Мудреці радили євреям не відривати очей від Закону й не зачіпати небезпечних тайн: “Краще було б не народжуватися тому, хто задумується над чотирма речами: що є вгорі, що — внизу, що — поперед часу й що буде потім”. Але далі вони й самі впадали в той самий гріх, адже, будши елітистами, схилилися до ідеї особливого знання для обраних: “Історію створення світу не слід викладати перед двома особами, а розділ про колісницю — навіть одній особі, якщо тільки то не мудрець і не має вже свого незалежного розуміння суті справи”. Таке говорив Талмуд — таки справді й у Талмуді, й в інших святих писаннях містилося чимало непевного матеріалу.

Ось чому раціоналісти, як ото Маймонід, були спантеличені й навіть відчай переживали від багато дечого, що подибувалося в Талмуді. Була в ньому, наприклад, *Shi'ur Qoma*, чи то Виміри Божественного тіла, — інструкція тлумачення Пісні Соломона як божественної алегорії Господової любові до Ізраїля, із приголомшливо докладними вимірами членів Божого тіла та ще набором їхніх таємних назв. Караїти, що відкидали талмудичний іудаїзм повністю, глузували з цього тексту, використовуючи його для нападок на рабинів. Стверджували, буцім рабини зміряли обличчя Бога до кінчика його носа як величину в 5 000 ліктів. Це, звісно, була вигадка, але був у цій книзі й матеріал не ліпшого гатунку. І мусульмани використовували це для нападок на євреїв, цим виправдовували свої переслідування. Один пізніший коментатор спробував відбутися таким поясненням, що цифри ці фактично відбивають виміри всесвіту. Можна уявити, яку відразу викликала в Маймоніда необхідність бабратися з тим текстом. Спочатку він заховався за фразу: “На обговорення цієї теми пішло б сто сторінок”. Тоді викреслив її — зберігся рукопис його *Коментаря до Мішни*, де є це місце. Згодом він переконав сам себе, що вся та штука — витвір “когось із візантійських проповідників, чий же ще”, й затаврував як підробку⁵⁴.

Той раціоналізм, що його обстоював Маймонід, був почасти реакцією на наростання езотеричної літератури та її проникнення до єврейського інтелектуального життя. Й раціоналізм таки добився дечого. В XII-XIII сторіччях він спонукав провідних містиків (тих, принаймні, що претендували на інтелектуальну респектабельність) удосконалити свою літературу й корпус віри, очистити їх від магічних шлаків та гностичного гармидеру сторіч і перетворити на доладну систему. Вища каббала, як можна було б її назвати, почала виникати у провансальській Франції в другій половині XII сторіччя. Наскубано її з багатьох елементів. Одним із них була поезія, особливо вірші великого іспанського лірика Юди Галеві (1075-1141), до 800 відомих творів якого входять 350 *piyyutim*. Галеві був релігійним сіоністом, незвичайним на той час явищем, і корпус найславетніших 34 його поезій визначається як Поезії Сіону. Він вважав, що життя в Іспанії, хай там яким затишним воно могло бути поміж спалахів переслідування, є рабством проти істинно єврейського існування в Палестині, тому, зрештою, туди й поїхав. Побачив євреїв як трагічний, травмований народ і назвав єдину свою філософську працю, апологію іудаїзму, книжкою “в оборону зневаженої віри”. Була то атака на аристотелівський раціоналізм, а разом і на християнство з ісламом, і він палко відстоював той погляд, що для стражденного людства, й для жорстоко гноблених євреїв зокрема, дедуктивне міркування, хай там яке жадане в довершеному світі, аж ніяк не замінить безпосереднього переживання Бога⁵⁵. Така позиція була міцним горішком навіть для високоосвіченого заможного єврея в годину переслідувань, і не доводиться сумніватися в тому, що містицизм вабив до себе набагато дужче, тільки-но знову євреїв міцніше опутували християнські чи ісламські тенета.

Провансальські містики звернулися також до неоплатонізму й розробили власні солідні філософські теорії — навіть Маймонід мусив визнати, що дехто з них таки мав ученість. Один із них, Авраам бен Давид, або Рабад, написав учену працю, де нападався на Маймонідову *Mishneh Torah*. Авраамів син, Ісаак Сліпий (бл. 1160-1235), створив щось подібне до логічної системи каббали, заснованої на десяти сефіротах, чи то атрибутах Бога, та ще теорію, що все творіння було, і є, суто лінгвістичним розвитком, матеріалізацією божественної мови. Цим він використовує неоплатоністський концепт логоса (як у заспіві Євангелія св.Івана), але перетоплюючи його на терміни вивчення Тори й молитви. Із Нарбонни, де жив Ісаак, містична каббала, перейшовши Піренеї, поширилася на південь, до Херони, Бургаса й Толедо. Її статус незмірно піднісся завдяки покровительству великого раббі Мозеса бен Нахмана, відомого як Нахманід, або ж Рамбан

(1194-1270), який навернувся до цієї системи ще замолоду, а згодом виріс до масштабів провідного юридичного авторитету Іспанії.

Нахманід створив щонайменше п'ятдесят книжок, переважно талмудично-галахічних коментарів, а на старість написав знаменитого трактата про Тору. Жодне з його писань не є специфічно каббалістичним, але повсюди проглядають натяки на цю систему, а наслідком стало введення каббали в бистринь ортодоксально-єврейської науки, передовсім в Іспанії. Нахманід показав каббалістам, як виступати в ролі консерваторів, простежуючи витoki своїх ідей до Біблії й Талмуду та підтримуючи найкращі й щонайдавніші єврейські традиції. Це ж раціоналісти стали тими новаторами, що принесли для вивчення Тори язичницькі ідеї давніх греків. У цьому розумінні кампанію проти творів Маймоніда можна назвати останнім писком антиелліністів.

Сам Нахманід ніколи не приєднувався до полювання на відьом чи то пак раціоналістів — навпаки, він йому опирався, але зробив можливим для каббалістів уникнення подібних звинувачень у ересі, які, по суті, могли б бути й краще обґрунтованими. Адже каббала не лише впроваджувала гностичні концепти, цілковито чужі етичному монотеїзму Біблії, а й була, з певного погляду, геть-то відмінною релігією — пантеїзмом. Як її космогонія (розповідь про те, як Бог замислив словами творіння), так і теорія божественних еманцій провадили до логічної дедукції, що всі речі містять у собі божественний елемент. У 1280-х роках один із провідних іспанських каббалістів, Мозес бен Шем Тов із Гвадалахари, видав *summa* каббалістичної науки — *Sefer ha-Zohar*, загальновідому як *Zohar*, що стала найушлавленішим трактатом на цю тему. Багато в цій праці відверто пантеїстичного: не раз і не два вона наголошує, що Бог “є всім”, і все є поєднанням у Ньому, “як те відомо містикам”. Але якщо Бог є у всьому і все є в Богові, то як може Бог бути такою собі єдиною особливою істотою, не створеною й абсолютно відокремленою од творіння, як завжди, з притиском, наголошував на тому іудаїзм? На це запитання немає іншої відповіді, окрім тієї, що зогарівська каббала є ерессю, й то щонайзгубнішого типу. Одначе факт лишається той, що цей різновид містичного пантеїзму має чудну притягальну силу для дуже розумного народу, котрий має узвичаений тверезий підхід до філософії. Завдяки дивовижному парадоксу, цей потік спекуляції, якому судилося винести Спінозу з іудаїзму, приніс його й до пантеїзму, тож він став кінцевим продуктом і Маймонідового раціоналізму, й антираціоналізму його опонентів.

Але то була ще справа майбутнього, а в середньовічному єврействі, з його широким розпорошенням релігійної влади, ці суперницькі течії

могли собі співіснувати. Серед жорстокого світу вбогі шукали втіхи у забобоні й народній релігії; багаті ж, якщо мали силу духу, — в раціоналізмі, а ні — то в містичній каббалі. Іудаїзм мав надто багато зовнішніх ворогів, щоб забажати поставити на карту свою внутрішню гармонію нав'язуванням одноманітності, якої насправді ніхто не хотів. Справді, середньовічний іудаїзм можна розглядати, по суті, як систему, покликану утримувати єврейські громади при купі перед лицем численних небезпек: економічної катастрофи, чуми, свавільної влади й, понад усе, наскоків двох великих імперіалістичних релігій.

Держава, чи то християнська, чи то ісламська, не була зазвичай головним ворогом. Насправді вона часто була найкращим другом. Євреї були стійко лояльними до належним чином сформованої влади — з релігійних міркувань і з суто егоїстичного інтересу: були ж вони меншиною, що залежала від правителевого покровительства. Документи з *genizah* за 1127-1131 роки свідчать про те, що євреї влаштовували регулярні публічні молебні за ісламських правителів іще за 200 років до того, як сам текст пробився на сторінки єврейського молитовника. На противагу мусульманським джерелам того самого періоду, *genizah* не містить ніякої критики на адресу властей. І правителі відповідали взаємністю. Вони розглядали євреїв як винятково законотворчий і прибуткотворчий суспільний елемент. Що сильніша була влада, то більша ймовірність безпеки для євреїв. Біда, як у християнських, так і в мусульманських землях, приходила із хвилями релігійного ентузіазму, коли фундаменталістським священикам щастило вселити благоговійний жах у правителя чи, ще гірше, зробити з нього свого ревного послідовника.

Євреї ніколи не могли вгадати наближення таких моментів. Вони старалися бути до них готовими. Відмовились од збройного опору в II сторіччі й повернулися до нього аж у XX в Палестині. Але існували й інші методи. Один із них полягав у тому, що найздібніші члени громади набували таких професій, щоб і стати корисними для ворожих спільнот, і підтримувати рухливість. Здібні євреї ставали лікарями. Ісламські повелителі що не день удавалися до їхніх послуг, і простолюди також, по змозі, звертався — навіть із такими дрібничковими скаргами, як запор чи пронос, про що свідчать збережені в *genizah* рецепти. У Єгипті лікар-єврей був у кожному місті й часто в кожному селі, якщо поблизу були єврейські поселення. Єврейські лікарі користувалися популярністю. Вони відвідували великі громадські лікарні й незрідка мали свої приватні лікареньки. Перша родина єгипетських нагідів складалася з самих лікарів. Медицина була фахом не лише Маймоніда, а й його сина і, ймовірно, й онука та правнука. Родина аль-Амманів була лікарською протягом восьми поколінь, а в одному з

них і батько, й всі п'ятеро синів присвятили себе цьому фахові. Навіть дочки в них бували лікарями, принаймні, окулістами. Юда Галеві був лікарем. І Нахманід також. Ці медичні родини й торгували спорідненим товаром: наркотиками, опієм, зцілющими травами, парфумами, науковими книгами. Розгалужені в такий спосіб торговельні мережі дозволяли родинам медиків, тільки-но загрожувало переслідування, перебиратися з однієї країни до іншої. Лікарі-євреї скрізь були бажані, за винятком періодів релігійного шаленства, коли їх, звісно, частенько звинувачували в отруйництві⁵⁶.

Зміцнення родинних корпорацій було найліпшим єврейським захистом. Розгалужена сім'я важила більше, ніж родина-ядро. Джерела з *genizab* свідчать, що найперша лояльність була за батьками, синами, братами, сестрами, а не за подружжями. Листи між братами й сестрами були куди звичайнішим явищем, ніж між чоловіками й дружинами. Ось жіноча примовка: “Мужа я можу знайти, дітей — народити, але де я знайду благородного брата?”⁵⁷ Заповіти свідчать, що, коли чоловік помирав бездітним, його маєток переходив до брата чи до найближчого члена “батькового дому”, а не до дружини, за якою залишався сам її посаг. Як висловиться один, “рівновага маєтку повертається в дім мого батька”⁵⁸.

Щоб родина була міцною, шлюб для чоловіків та жінок дітородного віку був фактично примусовим; у документах із *genizab* немає жодного слова про старих дів. Це була велика економічна й соціальна сила іудаїзму, на противагу ісламові, який забороняв полігамію. П'ятикнижжя, власне, її не забороняло, а от Приповісті, 31:10-31, виступили на підтримку моногамії, що й стала правилом у часи після Полону; від часу ж раббі Гершома (960-1028) бігамія й полігамія каралися найсуворішим для європейського єврейства різновидом відлучення⁵⁹. І в Єгипті за бігамію відлучали, хоча на випадок примусового левірату Маймонід дозволяв двоєженство за умови, що до обох жінок буде однакове ставлення: “одну ніч з однією, другу — з другою”⁶⁰. Хлопця вважали за дорослого в тринадцять літ, коли він уже міг скласти необхідний кворум для церемоній і надягти філактерію, а від початку XIII сторіччя цей момент відзначався обрядом бар-міцви, чим засвідчувалося, що він уже годен понести ярмо заповідей⁶¹. І потім його вже й женили при добрій нагоді — з Маймонідом був геть незвичайний випадок, що він одружився аж за тридцять.

Шлюб був соціально-діловою оборудкою, спрямованою на зміцнення суспільства, тож на церемонії зачитувався контракт-*ketubbah*, складений за зразком міжпартнерської угоди, щоб уникнути суперечок та унеможливити розрив. Ось один караїтський контракт, датований 26 січня 1028 року:

Я, Єзекія, жених, забезпечуватиму її одежею, дахом і їжею, задовольнятиму всі її потреби й бажання в міру моїх здатностей і можливостей. Я ставитимуся до неї з усією правдивістю й щирістю, з любов'ю і прив'язаністю, не гнітитиму й не смутитиму її й дозволитиму їй мати стільки їжі, одежі й шлюбних стосунків, скільки заведено мати серед євреїв... Сарна, наречена, чула ці слова Єзекії й погодилася вийти за нього заміж і бути йому за дружину й супутницю в чистоті, святості й страху Божому, слухати його слів, шанувати його й дорожити ним, бути йому помічницею й робити в його домі все, чого слід сподіватися від добродісної єврейської жінки; ставитися до нього з любов'ю й повагою, перебувати під його владою й щоб її бажання було до нього⁶².

“Бо ненавиджу розлучення, говорить Господь”⁶³, — каже Біблія, але, позаяк система розгалуженої родини була дужчою, як порівняти з сім'єю нуклеарною, то й розлучення досягалося легко, за умови належного оформлення контракту. *Genizah* свідчить, що в Єгипті розлучення було звичайнішою річчю, ніж серед європейських чи американських єврейських родин аж до другої половини ХХ сторіччя⁶⁴. При розлученні Мішна віддавала перевагу чоловікові: “Дружину розлучають незалежно від її бажання, а чоловіка — лише за його бажання”⁶⁵. Єврейські жінки менше бралися до уваги в мусульманській Афро-Азії, ніж у християнській Європі, але *genizah* натякає, що частенько вони бували могутніші, ніж те впливало з їхніх формальних прав. Коли їх били чоловіки, вони могли звертатися до суду, а бувало, що й муж просив суд захистити його від владної дружини. Багато листів свідчать, що, поки чоловіки торгували по закордонах, дружини підтримували їхній гендель удома. Звичайним явищем були жінки-агенти, жінки-брокери. В записах ідеться й про одну жінку, яку так і прозивали — “Брокер”: вона була партнером у підприємстві, її відлучено від синагоги, але вона й далі фігурувала в громадському підписному листі й померла багатою⁶⁶.

Жінки відігравали також важливу роль у системі освіти, яка була справжньою цементуючою силою єврейського світу. Для них існували їхні, жіночі класи, а навчали там зазвичай сліпі вчителі. Звичайним явищем були й жінки — викладачі Біблії. Могла жінка й школу заснувати, хоча таке траплялося рідко. Але основний тягар освітнього обов'язку складався на чоловіків, яких підтримувала в цьому громада. В єврейському юридичному визначенні міста вказувалося, що там, на відміну од села, мало бути щонайменше десять *batlanim*, “осіб, що не працюють”, маючи приватну вигоду навчатися коштом громади. Наприкінці ХІ сторіччя було 29 таких у Фустаті й 14 у Каїрі, а серед них *rauyis*, єврейський голова (за Фатімідів), *rabbenu*, керівник, що

був головним ученим і релігійним авторитетом, двоє суддів, п'ятеро учених із *yeshivah*, троє вчителів-*ravs*, шестеро канторів, один учитель і п'ятеро служників⁶⁷.

Ціла громада оберталася довкола комплексу школи-синагоги. Каїро-фустатський комплекс вважався несуворим, навіть схильним до розкоші. Маймонід не любив музики й не схвалював виспівування *piyyutim* під час служби, але люди любили співи, й він ухвалив, що припинення їх спричинилося б до надто прикрого зжорсточення. Його син Авраам нарікав на вживання подушок і подушечок у синагогах, але тут знов же гору взяла воля народу. Проте навіть у нестрогому Фустаті бувало по три служби Божі щодня й чотири в суботу⁶⁸. Суботи й законів дієти дотримувано в цілковитій строгості. Єврейський Закон був суворий, що спричиняло постійне, хоч і не фіксоване значною мірою, перетікання людності до ворожих громад, але саме дисципліна дозволяла євреям триматися купи й носити високо голову. Слово *shabbath* (субота) означає “припинення”, “відпочинок”. Усяка робота в суботу була заборонена. Вихід особливо забороняє розпалювання в цей день вогню, а Мішна перелічує тридцять дев'ять категорій пов'язаної з цим роботи. Принцип Усного Закону споруджувати “паркани довкола Закону”, щоб уникнути навіть випадкових порушень, поширив сферу забороненого ще далі. Тож оскільки не можна відламати гілку, щоб розпалити вогонь, не дозволяється також їздити верхи на коні, навіть якщо тварина не тобі належить (власні тварини також мали відпочивати в суботу), оскільки, можливо, доведеться відламати гілку, щоб того коня поганяти. А що Єремія 17:21 заборонив носити в суботу тягарі, то Мішна присвятила два розділи дозволенним кількісним мінімумам та ще масу коментарів, які обговорювали різницю між приватним місцем, де дозволялося дещо носити, й місцем публічним. Позаяк Вихід 16:29 заборонив людині “виходити сьомого дня зі свого місця”, існувала ще велика кількість коментарів, присвячених прогулянкам⁶⁹.

За дотриманням цих заборон наглядали спеціальні оплачувані громадою чиновники. Заборони грали ще важливішу роль у законах про харчування. Оскільки їжа була частиною релігії, а процес їди — спілкуванням із Богом, то цей матеріал слід було брати із дозволених видів тварин, а саме забиття мало виконуватися у врегульованій формі й зі спеціальним благословенням. Стравохід і дихальне горло тварин і птиці слід було вирізувати ножем, обкрученим тричі довкола пальця й тричі довкола нігтя, щоб упевнитися, що лезо гостре й не має зазублин. Після цього м'ясо вивчали, чи немає ознак хвороби, особливо в легенях, а тоді виймали наповнені кров'ю жили, а також заборонені жир і м'ясо задньої частини. *Shohet*, офіційний ритуаль-

ний різник, призначався рабинами, й один лист із *genizah* розповідає, що вимоги до нього висувалися з трьох сторін: релігійності, доброї поведінки та вченості; добрий приклад, зауважує Гойтейн, тенденції єврейських ремесел підніматися до академічних висот⁷⁰. Після того, як різник зробив свою роботу, зокрема видалив усю кров, сторож пильнував, щоб ніщо не зачепило того м'яса до приготування, але ще до приготування його опускали у воду на півгодини й просолювали на годину, щоб уже напевне не лишилося ніяких слідів крові. Сторож наглядав і за доїнням та приготуванням сиру — при цьому також дотримувалися правил чистоти. Яйце, щоб бути *kosher*, себто придатним для споживання, не повинне було мати слідів крові, один його кінець мав бути круглий, а другий — овальний, і довкола жовтка мав бути білок. Позаяк Біблія не дозволяла варити ягня в молоці його матері, коментатори витлумачили це як заборону одночасного споживання м'ясних і молочних страв, окрім не меншої пропорції, як шістдесят до одного. Це, своєю чергою, потягло за собою використання двох окремих наборів посуду для приготування й подавання страв⁷¹.

У такий спосіб громадське забиття сприяло зміцненню єврейської пастви. До того ж, хоча вбогому євреєві й доводилося бути розбірливим щодо їжі, він знав, що йому не доведеться голодувати, адже кожної п'ятниці він міг отримати досить грошей (чи їх еквіваленту), щоб його родині вистачило чотирнадцять разів попоїсти. Ще від часів Храму *kipprah*, коробка для пожертв, була тією віссю, довкола якої оберталось єврейське соціальне забезпечення. Маймонід заявляє: “Ми ніколи не бачили й не чули такого, щоб котрась єврейська громада та не мала своєї *kipprah*”⁷². Кожна куппа мала трьох попечителів із поважних громадян, які, спираючись на обов'язковість, згідно з єврейським Законом, добротності, мали право забирати товари в тих, хто ухилився від сплати внесків. Форми соціального забезпечення були продумано розбиті на категорії, й кожна мала свої фонди й своїх адміністраторів: одежа, навчання для вбогих, посаг для бідних дівчат, пасхальні страви й вино для вбогих, турботи про сиріт, старих, хворих, поховання вбогих, допомога в'язням та біженцям. Поняття “від кожного за його здібностями, кожному — за його потребами” євреї прийняли ще до народження Христа й завжди його дотримувалися, навіть коли громада була в біді. Кожен платоспроможний єврей мав давати до куппи після того, як прожив у громаді місяць; до фонду безплатної їдальні — після трьох місяців, до фонду одежі — після шести й до похоронного — після дев'яти⁷³. Але, тоді як допомога вбогим була одним із способів виказати вдячність Богові, заміником колишніх жертвоприносин у Храмі, добротесний єврей давав і понад обов'язковий мінімум, і в фустат-

ській синагозі вивішувалися довгі, гарно виписані списки жертводавців — щоб бачили й Бог, і люди. Євреї ненавиділи це “соцзабезівське” іго й, цитуючи Біблію: “Ти мусиш допомагати бідному відповідно до його потреб” — додавали: “...але ти не зобов’язаний робити його багатим”⁷⁴. Біблія, Мішна, Талмуд, коментарі сповнені наказів працювати й досягати незалежності. В подячній молитві після їди було таке благання: “Молимо тебе, о Боже наших пращурів, не роби нас нужденними дарів плоті й крові,.. а роби нас тільки залежними від руки твоєї, що є повна, відкрита, свята й щедра, щоб не були ми посоромленими”. Мудреці заповідали: “Коли треба, то обілуй тушу на ринку, отримай зароблене й не кажи: “Я — велика людина, й така робота нижча моєї гідності”⁷⁵.

Однак документи з *genizab*, наприклад, списки жертводавців та отримувачів, показують, що на практиці соціальну допомогу треба було розподіляти в широкому масштабі. На момент прибуття Маймоніда до Фустата (бл. 1150-1160) із 3 300 тамтешніх євреїв 500 було годувальників, а 130 дворів жили з доброчинності; впродовж 1140-1237 років на чотирьох донорів припадав у середньому один отримувач допомоги⁷⁶. Бідність часто була неминучою. У 1201-1202 роках, наприклад, голод і моровиця переполовинили населення Фустата, залишивши вдів та дітей, позбавлених засобів існування. Документи з *genizab* свідчать, що *jizua*, подушне, цей найгірший аспект мусульманського панування, було справжнім пострахом для вбогих, адже здиралося воно з великою жорстокістю й нещадністю, причому родичі вважалися відповідальними за неплатників, а мандрівники, перш ніж вирушити в дорогу, мусили показувати квитанції про сплату податків.

І завжди тлом усього цього жевріла загроза антисемітизму. Документи з *genizab* називають його словом *sinuth*, ненависть. Найгірше з переслідувань сталося на початку XI сторіччя, за фанатичного чи й божевільного фатімідського каліфа аль-Хакіма, що насипався спочатку на християн, а тоді й на євреїв. Іще одним правителем-зілотом був Саладінів небіж аль-Малік, що сам себе називав каліфом Йємену (1196-1201); в одному листі за серпень 1198 року із Йємену розповідається про те, як євреїв скликали до правителевої зали для аудієнцій і насильно помусульманили: “Отак усі й відступилися. Тих із добродесних, хто [згодом] відпав од ісламу, обезголовили”. На деяких ісламських територіях умови для євреїв були відносно набагато гіршими, ніж деінде. Фанатизм лютував у Марокко. Не кращим було становище й на півночі Сирії. Такі спрямовані проти *dhimmi* ухвали, як витраторегулюючі закони, часто впроваджувалися з усією строгістю, щоб вибити з єврейської громади кошти на виправлення фінансових перекосів. Один документ із *genizab* за 1121 рік описує багдадські укази, що зобов’язували євреїв носити:

по два жовті значки, один спереду на головному уборі, а другий — на потилиці. А ще кожен єврей мав почепити собі на нашійному шнурку шматочок свинцю вагою в [три грами], з написаним на ньому словом *dhimmi*. Ще єврей повинен був неодмінно носити паска. Жінки мали носити по одному червоному, а другому чорному черевіку, а ще — маленький дзвіночок чи на шиї, чи на взутті... Візир призначав брутальних чоловіків-мусульман наглядати за єврейськими чоловіками й лютих мусульманок стежити за єврейками та кривдити їх прокльонами й приниженнями... Мусульмани глузували з євреїв, а юрба, підлітки накидалися на них по всіх вулицях Багдада⁷⁷.

Протягом чи не всього цього періоду Єгипет лишався відносно безпечним для євреїв місцем, хоча Александрія зберігала за собою свою тривалу традицію антисемітизму, яка тяглася ще від часів еллінізму. Автор одного листа з *genizah*, описуючи спалах антисемітизму, що стався там, коли проти одного старійшини-єврея висунули сфабриковане звинувачення у згвалтуванні, додавав: “Антисемітизм постійно набуває нових форм, і кожен у місті зробився ніби поліційним інспектором над євреями, щоб виражати свою *sinuth*”⁷⁸. Що ж до Фустата й Каїра, то папери тамтешньої *genizah* свідчать: євреї, християни й мусульмани там мирно співіснували — всі були пов’язані діловим партнерством. Гойтейн висновує, що ці свідчення суперечать тому поглядові, нібито принаймні в Єгипті антисемітизм був ендемічним чи серйозним. Адже Єгипет за Фатімідів та Айюбідів правив за притулок для переслідуваних євреїв (і не тільки) з усього світу.

Якщо ж ставлення до євреїв під ісламом варіювалося, від місця до місця й від часу до часу, то під візантійським ярмом воно було завжди поганим. У ареалі латинського християнства воно було стерпним аж до проголошення першого хрестового походу в 1095 році, а опісля становище євреїв погіршилося майже скрізь. Вони були найкращими з усіх міських поселенців, мали корисні торговельні мережі, володіли рідкісними вміннями, швидко накопичували багатство й легко сплачували податки. Вони процвітали за Каролінгів. Імператор Людовік Благочестивий десь у 825 році надав їм чимало хартії, заохочуючи селитися. Листи Агобара Ліонського свідчать, що євреї не просто тишилися покровительством імператора, а ще й мали дозвіл будувати синагоги. Час від часу приходила біда: наприклад, переслідування у Франції в 1007 році, насильницька християнізація в Майнці в 1012 році. Але назагал єврейським громадам добре велося, вони поширювалися, особливо по рейнському басейну, а після 1066 року — й від нижнього Рейну до Англії. У 1084 році правлячий єпископ Шпайерський надав їм хартію привілеїв, включно з правом обводити свій квартал захис-

ним муром (як заохочення поселитися в його місті), а в 1090 році імператор Генріх IV поновив цю хартію й дав їм нову у Вормсі.

Все ж в офіційному ставленні до євреїв наростала певна двозначність. Світські правителі схильні були трактувати євреїв як свою особисту власність, щоб дерти з них податки; коли їм було потрібно, забирали не тільки прибутки євреїв, а й капітал. Повелителі ж церковні як володарі міст високо цінували економічну вартість присутності євреїв, а як церковники — ненавиділи її. Папа Григорій Великий (правив у 590-604) сприяв римським євреям, але водночас створив ідеологію християнського антиїудаїзму, яка й мала призвести безпосередньо до фізичних нападів на євреїв. Твердження його зводилися до того, що євреї, мовляв, аж ніяк не сліпі до претензій християнства. Вони-бо знали, що Ісус — то Месія, Син Божий. Знали, але відкинули Його й продовжують Його відкидати, бо серця в них зіпсуті. Й так воно завжди було, а свідчення проти євреїв — ось вони, в Біблії, яку самі євреї й написали⁷⁹. Тут, звісно, полягала жаклива проблема для євреїв. Одним із їхніх найбільших обдарувань була здатність критично мислити. Вони її завжди мали. То було джерело їхньої раціональності, один із тих чинників, що насамперед привів їх до монотеїзму, оскільки їхній критичний розум не дозволяв їм приймати безумства політеїзму. Однак були вони не просто критичними, але, передовсім, самокритичними. На додачу вони були, принаймні, в античні часи, чудовими істориками. Вони бачили правду, часом потворну правду про себе й записували її в Біблії. Тим часом, як інші народи творили свої національні епоси, щоб потішити й підняти свою самоповагу, євреї хотіли з'ясувати, що в них було так, а що не так із їхньою історією. Ось чому Біблія всяяна пасажами, де євреїв зображено як такий собі гріховний народ, незрідка занадто лихий чи впертий, щоб прийняти Божий закон, хоча вони його й знали. По суті, євреї зафіксували купу свідчень на користь переслідування самих себе.

Християнські апологети загалом не вважали, що євреїв слід карати за злочинне вбивство їхніми предками Христа. Наголос вони зробили на іншому. Євреї, сучасники Ісуса, стали свідками його чудес, бачили здійснення його пророцтв і все ж відмовилися визнати його, бо він був убогий і смиренний. То був лише їхній, Ісусових сучасників, гріх. Але ж відтоді й кожне подальше покоління євреїв виказувало той самий дух упертості, що й у Біблії. Вони постійно приховували істину, перекручували її або ж знищували свідчення. Св.Ієронім звинувачував їх у викиданні свідчень про Трійцю з пророчих текстів. Св.Юстин стверджував, нібито в Ездрі й Неемії були ключі, що їх євреї повикидали. Давні рабини, що впорядковували Талмуд, знали, мовляв, істину й записали її в прихованій формі — ось одна з причин, чому христия-

янські сперечальники намагалися використовувати це для своїх полемік. Он навіть єврейський письменник, Йосиф Флавій, написав правду про Ісуса (фактично то була очевидна інтерполяція, здійснена, коли Флавієві рукописи опинилися під християнським контролем), але євреї це зігнорували. Це було не невігластво, а зловмисництво. Наводимо коментар Джералда Уельського, історика з XII сторіччя:

Навіть свідчення свого історика про Христа, історика, чиї книги вони мають у староеврейському перекладі й визнають автентичними, вони не хочуть прийняти. Але вчитель Роберт, пріор Сент-Фрайдсвайда, що біля Оксфорда, кого ми знаємо як старого й гідного довіри... добре знався на святому письмі й володів староеврейською. Так от він послав до різних міст і містечок Англії, де мешкають євреї, і в них зібрав багато Йосифів, писаних староеврейською... і в двох із них він знайшов оце свідчення про Христа, повну, докладну розповідь, але так ніби допіру вишкребену; проте в решті копій це місце видалено давно, от ніби й не було його там ніколи. І коли це показали оксфордським євреям, для цієї мети спеціально прикликаним, їх визнано винними в цьому ошуканському зловмисництві й упередженості супроти Христа, і не знали вони, що й казати⁸⁰.

Трагічність цього християнського напрямку аргументації полягала в тому, що він вів прямісінько до нового різновиду антисемітизму. Те, що євреї могли *знати* правду про християнство й усе ж відкидали його, видавалося такою незвичайною поведінкою, що як її й визнати було за людську. Звідси й поняття, що євреї геть не такі, як нормальні люди, й ця ідея підкріплювалась їхнім законодавством про їжу, забиття худоби, приготування страв та обрізання. Ходили байки, що в євреїв є приховані хвости, що євреї страждають від постійної кровотечі, мають особливий запах, і все це де й дівається, як тільки їх охрестити. А це, своєю чергою, породжувало віру в те, ніби євреї служать дияволу (чим усе й пояснюється), спілкуючись із ним на таємних лихих церемоніях.

Схоже, що ці антиєврейські емоції накопичувалися протягом певного часу, аж поки проголошення першого хрестового походу в Клермон-Феррані в 1095 році випустило їх на волю. Ця хвиля хрестового запалу була спровокована незліченними розповідями про те, як знущаються з християн у Святій Землі. В цих байках головними негідниками виступали мусульмани, але часто згадували й євреїв як зрадливих прислужників. То був вік християнського фундаменталізму, який породив реформоване папство й ригористичні ордени на кшталт цистерціанців. Багато людей вірило, що ось-ось настане кінець світу й збудеться Друге Пришестя. Люди хотіли негайно здобу-

ти милість Божу й відпущення гріхів. Скупчування мас озброєних людей у Північно-Західній Європі створювало сприятливі нагоди для всіляких виявів суперечливої поведінки, ламало усталений лад. Чоловіки спродувалися, щоб оплатити витрати на участь у поході. Чи позичали гроші. Гадалося, що борги скасуються. Євреї, одна з небагатьох груп із працюючим капіталом, готівкою, були підставлені під удар. Тут варто зазначити, що навіть завзяті хрестоносці не нападали на євреїв зі своєї околиці, на тих, про кого знали, що то такі самі звичайні люди, як і вони самі. Але, вирушивши в путь, вони залюбки нападали на євреїв інших міст. Тоді й місцеві християни, захоплені тим шалом і жадобою пожитися, приєднувалися часом до грабіжників. А місцеві правителі бували захоплені зненацька тією несподіваною лютістю й втрачали контроль над ситуацією.

Розповідь про ті різанини залишив нам літописець XII сторіччя раббі Соломон бен Самсон⁸¹. Розпочалися вони у французькому Руані, а навесні 1096 року поширилися й на понадрейнські міста. Коли збирався хрестоносний загін, часто не краще zorganizований, ніж юрба, то на його дорозі всяка єврейська громада була загроженою. Єпископ Шпайерський швидко припинив бешкет, удавшись до сили й повісивши призвідців: “Бо він був праведний чоловік серед неєвреїв, і Вічно-Сущий через нього здійснив ласку нашого визволення”⁸². Так само діяв і архієпископ Кельнський. Але в Майнці архієпископу довелося рятуватися втечею. Євреї спробували оборонятися, але були розбиті. Чоловіків кого вбили, а кого насильно вихрестили. А жінки, зібрані в замку архієпископа, повбивали своїх дітей, щоб ті не вирости християнами, й тоді самі скоїли масове самогубство. Усього загинуло 1 000 душ. Стародавні, заможні, багатолюдні єврейські громади Райнланду були знищені, а більшість євреїв або загинула, або була приволочена до хрестильниці. Решта, жажнувшись раптової, нез’ясовної ненависті своїх сусідів, розбіглися хто куди. Вони-бо переконалися, що захисту від хартій було не більше, ніж від (як вони висловлювалися) “пергаментних накривок для дзбанів”.

Ті антисемітські ідеологія й фольклор, що допомогли вибухнути першим хрестоносним погромам, виявилися просто підмурком, на якому зроста велика надбудова ворожих міфів та чуток. У 1144 році стався один лиховісний випадок у Норвічі, найбагатшій і найбагатолюднішій на всю Англію землі. В англо-саксонській Англії євреї якщо й були, то зовсім нечисельні. А прийшли вони разом із багатьма іншими фламандськими іммігрантами слідом за військом Вільгельма Завойовника. Половина їх осіла в Лондоні, але єврейські поселення вирости також у Йорку, Вінчестері, Лінкольні, Кентербері, Нортгемптоні й Оксфорді. Єврейських кварталів там не було, а лише по дві єврейські вули-

ці: одна для заможних євреїв, а друга — для вбогих; так, в Оксфордї, біля Сент-Олдейтсу, були Велика Єврейська вулиця й Малий Єврейський провулок⁸³. Євреї споруджували для себе добрі будинки, часто кам'яниці, для безпеки. У Лінкольні навіть збереглися два єврейські будинки XII сторіччя, чи не найдавніші в Англії, й один із них, либонь, правив за синагогу⁸⁴. У Норвічі поселилися райнландські євреї, й тамтешня їхня громада не була великою — щонайбільше 200 душ, — тоді як на всю Англію єврейського населення припадало максимум 5 000. Але життя цієї громади ґрунтовно дослідив В.Д.Ліпмен⁸⁵. У Норвічі євреї мешкали біля ринку й замку (з міркувань безпеки), але поміж їхніх будинків були й оселі християн. Основним їхнім заняттям було позичання грошей під заставу земель і рент. Мали ломбарди. Були серед англійських євреїв і лікарі⁸⁶. Як і в деяких інших заселених євреями містах Англії, була й тут одна особливо багата родина — Джернети. Це ім'я можна простежити в п'яти поколіннях. Джернети мали ділових партнерів у Лондоні, мандрували, діяли в масштабах усїєї країни й оперували великими сумами грошей. Їхня велика кам'яниця на Кінг-стріт стояла осібно від будинків інших євреїв. Були вони покровителями талмудистів, а дехто з них і сам ставав ученим-талмудистом⁸⁷.

У 1144 році ця невеличка громада стала осередком жажливого звинувачення. 20 березня, перед самою Пасхою, зник хлопець Вільям, син одного заможного фермера, що вчився в чинбаря. Вос-танне його бачили, як він заходив до єврейського будинку. Через два дні, в п'ятницю святого тижня, його тіло знайшли на східній околиці міста, в лісі Торпевуд, “у його камзольчику й черевиках, із поголеною головою, сколотою незліченними ударами”. Нашою обізнаністю в деталях цієї справи завдячуємо найперше агіографічному творові *Життя й чудеса св.Вільяма Норвічського*, складеному невдовзі опісля Томасом Монмутським, ченцем Норвічського монастиря⁸⁸. Згідно з Томасом, хлопцева мати Ельвіра й місцевий священник на ім'я Годвін звинуватили норвічських євреїв у вбивстві, стверджуючи, нібито злочин полягав у відтворенні Христових пристрастей. Потім служниці-християнки, що служили в одному єврейському домі, розповіли, що хлопця схопили після служби в синагозі, заткнули йому рота ганчіркою, зв'язали мотузками й скололи йому голову колючками, а тоді прив'язали наче до хреста, прибили цвяхами його ліві руку й ногу, пробили йому бік та обливали тіло окропом — усе це служниці нібито бачили крізь шпарину в дверях. Перед церковним судом групу євреїв звинуватили в чаклунстві. Але місцевий шериф заявив, що звинувачені — власність короля, й замкнув їх для безпеки в Норвічському замку.

Тут і почалися перші чудеса, пов'язані з хлопцевим тілом. Спочатку місцева церковна влада, як і світська, вороже поставилася до усїєї

цієї історії. Але через два роки ченця, що сприяв цьому кульгові, настановили єпископом Норвічським, і цікаво, що його формальне призначення стало нагодою для антиєврейської демонстрації. Того самого року Елеазіра, місцевого єврея-лихваря, вбили слуги такого собі сера Симона де Новера, що заборгував Елеазірові гроші. Легенда помалу росла собі. Ритуальне вбивство Христового замітника на Пасху відповідало офіційному поглядові, буцім євреї знають істину, але відкидають її. Наголошувалося на тому, що день, коли знайдено хлопцеве тіло, був 22 березня, другий день єврейської Пасхи. А для цього свята євреї, як було добре відомо, пекли особливий хліб без запари. Одна з антисемітських байок твердила, нібито всі євреї страждають гемороєм від того моменту, коли вони крикнули Пилатові: “На нас Його кров і на наших дітей!” А мудреці їхні й сказали їм, що зцілитися їм можна тільки через “кров Христову”, себто прийнявши християнство, але вони зрозуміли цю пораду буквально. А щоб добути потрібну кров, на якій би замішати зцілющий пасхальний хліб, вони начебто мають щороку вбивати якого-небудь замітника Христа. Якийсь Теобалд із Кембриджа, вихрест, поєднав цю байку з убивством Вільяма, стверджуючи, що всеєврейський з'їзд в Іспанії визначає щороку жеребком те місто, де слід учинити ритуальну жертву, й нібито в 1144 році жереб випав на Норвіч⁸⁹. Так із цього одного злочину впливли два окремі, хоч і пов'язані, звинувачення проти євреїв: ритуальне вбивство й споживання людської крові⁹⁰.

Цей епізод був особливо фатальним для безпеки євреїв, тому що Вільям, завдяки самій природі його ритуальної смерті, набув елемента Христової святості й здатності творити чудеса. Чудеса й посипалися, і кожне ставало ще одним доказом єврейської підступності. Народний галас забезпечив йому канонізацію, котра ще не була контрольованою з римського центру. А що тіло святого такого хвилюючого типу приносило багатство церкві, що ним володіла, приваблюючи прочан, подарунки й пожертви, то, де тільки було загине поблизу місця поселення євреїв і за підозрілих обставин дитина, там логічно було сподіватися й звинувачень у ритуальному вбивстві, що й сталося в Глостері в 1168, в Б'юрі-сет-Едмондсі — в 1181 й у Брістолі — в 1183 роках. Проголошення нового хрестового походу завжди доводило антисемітські емоції до точки кипіння. Розпочатий у 1189-1190 роках третій хрестовий, де важливу роль відіграла Англія, бо проводирем виступив Річард Лев'яче Серце, підстобнував люту натовпу, яка й так була розігріта звинуваченнями в ритуальних убивствах. Юрба напала на депутацію багатих євреїв, що прибула на коронацію Річарда в 1189 році, а далі вчинила й наскок на лондонських євреїв. Наступного року з наближенням Пасхи спалахнули

погроми, й найтяжчий стався в Йорку, де перебито багату єврейську громаду, хоч вона й ховалася в замку. Жертвою, звісно, стала й норвічська громада, що й зафіксував літописець: “Багато хто з тих, що поспішали до Єрусалима, надумали спочатку повстати на євреїв... Тож 6 лютого всі євреї, кого тільки застали в їхніх оселях у Норвічі, були забиті, але дехто порятувався в замку”⁹¹.

Це стало ще однією віхою на шляху нищення євреїв латинської Європи. Виникнення організованої ересі в XII сторіччі спонукало папство, дедали більш авторитарне й триумфалістське, дивитися з підозрою на всяку неортодоксальну форму релігійної діяльності, й не в останню чергу — на іудаїзм. Іннокентій III (папа в 1198-1216), найбільший із середньовічних централізаторів, видав на Четвертій Латеранській раді низку антиєврейських декретів і санкціонував створення двох проповідницьких орденів, домініканського й францисканського, особливим завданням яких було зміцнення ортодоксальної віри в містах. Домініканцям додатково доручалося приборкувати ересь, розслідуючи сумнівні богослужіння, допитуючи й судячи запідозрених і передаючи визнаних винними світській владі для покарання.

Іннокентій дав поштовх новому культові евхаристії — як додатковому вияву христології. А це, своєю чергою, створило ще одну верству антисемітизму. У 1243 році біля Берліна євреїв звинуватили у викраденні освяченого тіла Христового й використанні його для своїх лихих цілей. Цей варіант також узгоджувався з тим християнським поглядом, що євреї достеменно знають істину, але борються проти неї. Мовляв, вони таки вірять, що то тіло Христове: ось чому вони викрали його й мучили, щоб воно знову пережило Христові муки, достоту як викрадали християнських хлопчиків і замучували їх у диявольських ритуалах. Як у всіх теоріях про змови: досить зробити перший уявний стрибок, а решта сама прикладеться із запаморочливою логічністю. Після 1243 року випадки викрадення тіла Христового почали фіксуватися по всій латинській Європі. Якщо вірити судовим справам, то впливали вони на світло через те, що тіло Христове в агонії творить чудеса: піднімається в повітря, викликає землетруси, обертається метеликами, що зцілюють калік, породжує ангелів та голубів або ж, найчастіше, кричить від болю чи плаче, мов дитя⁹².

Ніяких переконливих свідчень на користь цих наклепів ні разу не було подано. Деякі із звинувачень могли бути наслідком елементарного непорозуміння. Наприклад, у 1230 році євреїв звинуватили в тому, що вони в Норвічі насильно зробили обрізання п'ятирічному хлопчику. Коли справа таки дійшла до суду аж у 1234 році, євреїв ув'язнили й оштрафували, й чи не цей випадок спровокував наступного року лютий напад норвічців на місцевих євреїв. Близько 1240

року кількох євреїв повішено у зв'язку з цим випадком. Найвірогіднішим поясненням є те, що члени однієї й тієї самої єврейської родини добивалися повернення сина когось зі своїх вихрестів⁹³. Але здебільшого звинувачення проти євреїв були чистими вигадками, й щоразу, коли церковне розслідування провадилося по-справжньому, його висновки виправдовували єврейську громаду⁹⁴.

Ці наклепи слід, звісно, розглядати на тлі єврейського лихварства. Воно зачіпало досить широкий суспільний спектр. Свідчення з Перпіньяна, що на півдні Франції, за XIII сторіччя показують: позичали гроші 65 відсотків селян, хоча їхні позички становили тільки 43 відсотки від загальних сум; у міщан це співвідношення було 30 і 41 відсоток; у рицарів і нобілітету — 2 й 9; у священників — 1 і 5 відсотків⁹⁵. В Англії була десь така сама картина. Великі релігійні родини й вищий нобілітет удавалися до послуг євреїв у відносно малому масштабі. Великими позичальниками в обох країнах було нужденне сільське дворянство — саме той клас, що, найімовірніше, міг зрушити хвилю антисемітської активності. Отакий сквайр із ім'ям та престижем, але без грошей, і з перспективою от-от утратити свої землі, був саме тим чоловіком, який міг підстьобнути юрбу. Вся історія свідчить, що лихварство призводить до біди в аграрних суспільствах. З одного єврейського заручинового контракту, укладеного в Англії XIII сторіччя, випливає, що від даних під відсоток грошей сподівалися отримати не менш як 12,5 відсотка річних⁹⁶. Як на середньовічні стандарти, то це, здається, небагато. На лихо, як пояснює Ліпмен, лихвари мали досить складні оборудки в своєму колі, часто утворюючи синдикати, з нашаруваннями позичок одна на одну, й уся ця діяльність ускладнювалася іудаїстськими правилами, намаганнями їх уникнути, християнськими правилами й також намаганнями їх уникнути. Чистим наслідком усього цього були старання взяти з позичальника якнайбільший відсоток, неодмінно створюючи при цьому юридичну ситуацію такої щільності, що у випадку будь-якої суперечки майже неминуче виникали звинувачення в пограбуванні. Справи ці залагоджували внутрішні єврейські, а також християнські суди. Ось один запис: “Юда, єврей із Брістоля, винен дві унції золота за розслідування, здійснене єврейським капітулом у питанні, чи може єврей брати з єврея лихварський відсоток”. Або ще: Авраам бен Єгошуа з Йорка сказав “суддям євреїв”, що “єврей може лихварювати через посередництво християнина, а якщо це видається несправедливим його опонентові, хай той піде зі скаргою на нього до старших закону в свій капітул, оскільки такі справи, що стосуються його закону, не випадає виправляти деінде”⁹⁷. Міський комерсант міг тямити в таких речах, але не сільський рицар.

Королі в теорії, а часто й на практиці, мали величезну вигоду від великої й завзятої єврейської громади. В Англії XII сторіччя королі Анжуйської династії безперечно наживалися за рахунок багатих лихварів-євреїв. Існував спеціальний Суд єврейської казни, який мав свої фонди в кожному місті, яке замешкували євреї. Над кожним фондом були настановлені двоє євреїв і двоє християн, які вели записи всіх боргових зобов'язань. А в штаб-квартирі сиділи по одному єврейському й християнському судді та ще був радник-рабин⁹⁸. Король мав фактично частку від усіх єврейських ділових оборудок, і він мав потребу знати, хто якому євреєві заборгував скільки грошей. Коли в 1186 році помер Аарон із Лінкольна, найудатливіший єврейський фінансист на всю середньовічну Англію, створений був спеціальний суд, щоб дати раду його статкам. Силою однієї з тих фатальних іроній, що виблискують упродовж усієї єврейської історії, Аарон фінансував широку експансіоністську програму ультраригористського ордену цистерціанців, позичивши ченцям за іпотеку колосальну на той час суму в 6 400 марок. Король залюбки успадкував його борги, хоча дещо з того було перепродане Аароновому синові Еліасу⁹⁹.

Якби ж то такі подарунки перепадали англійським королям частіше, то вони б уже постаралися зберегти єврейські громади. Але Ааронове процвітання провістило великі антисемітські виступи 1190-х років, які знищили йоркську громаду та й інші місця¹⁰⁰. Відтоді англійським євреям ставало дедалі тяжче робити гроші. Антиєврейські положення Латеранської угоди 1215 року лягли на їхні плечі додатковим тягарем. А в Англії Стівен Ленгтон, архієпископ Кентерберійський, один із авторів *Великої Хартії*, до якої також уписано антиєврейський параграф, намагався організувати бойкот єврейському підприємництву. Тож протягом XIII сторіччя євреї в Англії зазнавали економічного занепаду. Аарон із Йорка, який розповів літописцеві Метью Перісу, що він виплатив королю 30 000 марок, помер 1268 року в злиднях¹⁰¹.

За Едварда I, колишнього хрестоносця й бича кельтів, який мав ненаситну потребу в готівці, занепад єврейства ще прискорився. До певної міри роль євреїв як постачальників грошей великим узяли на себе ерусалимські рицарі-тамплієри та їхні європейські керівництва, перші справжні християнські банкіри. Євреїв відтиснули з великого ринку в дрібномасштабне лихварство, розмін грошей та ломбардну справу. Едвард вирішив, що йому більш не вигідно доїти євреїв систематично, й він піддався спокусі вбивати й швидко заволодівати їхніми активами. У 1275 році він провів антиєврейський закон, який проголошував лихварство незаконним; згодом цей злочин прирівняли до блюзнірства, ще тяжчого переступу. В 1278 році по всій країні були проведені арешти груп євреїв. Багатьох кинули в лондонський Тауер.

Один літописець стверджує, що 300 були повішені. Їхня власність перейшла до корони, й реалізована сума підохотила Едварда піти далі. Наступним кроком стало звинувачення євреїв у систематичному зменшуванні ваги монет. За це злочинство добрий десяток повісили в Норвічі. Нарешті, наприкінці 1280-х років Едвард з'ясував, що йому потрібна велика сума готівки для викупу свого кузена, Карла Салернського. Тож він конфіскував власність своїх гасконських євреїв, вигнавши їх остаточно в 1289 році. Наступного року, звинувативши євреїв у повсюдному порушенні протилихварського закону, він виселив їх і з Англії, загарбавши всі їхні активи. З найбагатшого норвічського єврея взяли 300 фунтів стерлінгів. Із євреїв одинадцяти різних міст вибили всього 9 100 фунтів, з яких близько 6 000 дали одинадцять родин. Така здобич не викликала захвату, але ж на цей час англійське єврейство скоротилось удвічі: висилати довелося лише 2 500 душ¹⁰².

На цей час й інші християнські уряди побачили існування “єврейської проблеми”, “остаточним розв'язанням” якої було виселення євреїв. Це вже випробовувалося й раніше: на частині Райнланду в 1012, у Франції в 1182 й у Верхній Баварії в 1276 роках. Цей метод більш-менш спрацював у Англії, завдяки бар'єрові Ла-Маншу, але в континентальній Європі з її тисячами неоднотайних феодалів здійснити виселення євреїв було нелегко. І все ж уряди перебували під постійним ідеологічним тиском, який вимагав антиєврейських заходів. Іннокентій III доводив у своїх латеранських декретах, що євреї, безсовісно користаючись владою грошей, перевернули з ніг на голову природний лад речей: вільний християнин став слугою в раба-єврея, тож уряди повинні відновити природний лад, обмеживши євреїв у правах¹⁰³. Так уряди й старалися робити. Від XII сторіччя й далі євреї перестали бути такими корисними для принців. Християни перейняли їхні торговельні й лихварські навички. Цей вік уславився заснуванням нових міст, однак євреїв більше не потребували для заселення міст: у цьому християни могли обійтися й без них. Влада вже дивилася на присутність євреїв не так прихильно, оскільки вони, через наклепницькі звинувачення їх у ритуальних убивствах і споживанні людської крові, стали джерелом частих заворушень. А ще вони цілком щиро почали боятися єврейського внеску до справи поширення руйнівних ідей. У пізньому середньовіччі ересь часто йшла попідручки з радикалізмом. Єретики подекуди мали контакти з ученими євреями, які обговорювали з ними біблійні тексти й давали читати книги. А євреї завжди мали книги, й то часто такі, що владою розглядалися як підривні. Коли Церква вилучала їхні книги, євреї викупували їх, мов рабів. Коли в 1190 році була вирізана йоркська громада, вони зуміли перевезти книги загиблих у Кельн і продали їх місцевим євреям¹⁰⁴.

Теоретично євреїв не допускали до університетів закони — як християнські, так і їхні власні. Але вони скупчувалися в університетських містах. Студенти, як завжди, були в авангарді антисемітизму. В Туріні вони мали право, коли випадав перший сніг, закидати євреїв сніжками, аж поки ті заплатять викуп у двадцять п'ять дукатів; у Мантуй “штрафом” були солодощі й папір для письма, а в Падуї — жирний каплун. У Пізі студенти в день св.Катерини шукали найогряднішого єврея, ставили його на вагу й “штрафували” громаду на стільки солодощів, скільки той заважив. У Болоньї євреї мали справити студентам бенкет. Де тільки була медична школа, євреї мали забезпечувати її трупами або ж платити гроші, що незрідка призводило до осквернення єврейських кладовищ¹⁰⁵. Усе це вказує на те, що євреї були прийняті як частина, хай непопулярна, університетської громади. Часто вони й викладали там. У 1300 році, наприклад, Якоб бен Мачір став деканом медичної школи в Монпельє. На початку XV сторіччя вчитель Еліас Сабот викладав медицину в Павії, звідки його покликали до Англії лікувати хворого Генріха IV. Євреї-вихрести були помітними постатями в університетських містечках усього християнського світу. Іноді, як ми переконаємося, вихрести ставали карою Божою для своїх колишніх єдиновірців, але частіше, особливо коли бували вихрещені насильно, вони ставали критичним, допитливим, неспокійним елементом серед інтелігенції. Церква не дуже промахувалася, коли добачала єврейські впливи в русі альбігойців чи в гуситстві Богемії XV сторіччя. Євреї були активними учасниками Ренесансу й Реформації — тих двох сил, що, зрештою, й зламали монополію Церкви. Вони діяли, як запара на тісто. Ті популістські звинувачення, якими закидали в середньовіччі євреїв, усі без винятку були чистою фантазією. Але твердження, що вони були підіривними в інтелектуальному розумінні, таки має в собі дешиццю правди. Це добре висловив Якоб Вассерман, віденський єврей і письменник, у своїй славетній автобіографії *Mein Weg als Deutscher und Jude*:

Злощасний факт полягає в тому, що годі заперечити таку істину, що переслідувачам, платним агентам і всяким добровольцям треба ж чимось займатися. При кожному антитрадиційному інциденті, кожному струсові, кожному соціальному виклику світ бачив і досі бачить євреїв у передніх лавах. Де тільки пролунає категорична вимога очисного змаху мітли, де тільки ідея урядової метаморфози має бути втілена в дію із шаленим запалом, проводирями там виступали й виступають євреї¹⁰⁶.

Середньовічна “латинська” держава не дозволяла їм розкоші лідерства, але роль ментора вона не могла відібрати в них цілковито.

Ось чому протягом другої половини середньовіччя церковники придумували засоби протистояння тому, що вони розглядали як підривну діяльність євреїв. На передній край боротьби виступили ченці. У XIII сторіччя домініканці й францисканці запанували в університетському житті, вони ж посіли найважливіші єпископати. Вони наглядали за кожним аспектом єврейського життя в країнах Західної Європи. Вони дійшли висновку, що відносно толерантна позиція св.Августина, згідно з якою євреї зберігаються як “свідки” й їм дозволяється практикувати свою віру, більше вже не є прийнятною. Ченці хотіли скасувати всі права євреїв¹⁰⁷. У 1236 році вони переконали папу Григорія IX в тому, що слід засудити Талмуд, і насправді це стало, хоч наміру такого й не було, вирішальним відступом од августинівської толерантності¹⁰⁸. Ченці не починали як антисеміти. Св.Франциск не мав ворожості до євреїв, і св.Домінік, згідно зі свідченням на процесі його канонізації, “любив усіх: багатих, убогих, євреїв, неєвреїв”¹⁰⁹. Напочатку вони зосереджувалися на теологічних питаннях і навіть намагалися відохотити людей від звинувачень у ритуальних убивствах.

Але ченці зжорсточилися під впливом міського оточення, на якому концентрувалися. Були вони агресивними християнізаторами: до християн-віровідступників, до гетеродоксів і, не меншою мірою, до євреїв. У містах вони тримали “місії”, б’ючи в барабан ортодоксії й фанатизму та розпалюючи ригористський ентузіазм. Вони залюбки відкривали свої братства в єврейських кварталах чи біля них — як бази для залякування. Євреї навчилися боятися їх дужче, ніж будь-якої іншої християнської групи. Розглядали їх як утілення напасті, що нею погрожував Мойсей у Повторенні Закону 32:21: “...роздражню я їх тим, хто не народ”¹¹⁰. Поступово політика ченців звелася до того, щоб євреїв вихрещувати або проганяти. В Англії саме францисканці стояли за королівським указом, котрий забирав у євреїв право купувати міську нерухомість, і вони ж могли бути причетними до їх вигнання¹¹¹. Незабаром вони перейшли до відвертого антисемітизму. У 1247 році двоє францисканців допомагали розповсюджувати у Валреасі звинувачення в споживанні людської крові, що призвело до кривавого погрому. У 1288 році, після проголошення в Труа звинувачення в споживанні крові, домініканці об’єдналися з францисканцями, щоб спровокувати різанину місцевих євреїв.

Навіть в Італії, де ставлення до євреїв було досить толерантним навіть у пізньому середньовіччі, францисканці виступали як фатальна сила. Там муніципалітети дозволяли євреям відкривати банки, але тільки під їхнім контролем або взамін за великі суми сплати чи річний податок. Євреї вижили тільки завдяки тому, що їхні ставки, 15-

20 відсотків, підривали лихварство християн. Францисканці спеціалізувалися на міських і комерційних проблемах і особливо цікавилися лихварством. Вони пильно наглядали за євреями й при найменшому порушенні правил немилосердно їх цькували. Францисканці проповідували любов, але не стосовно євреїв як народу: “У розумінні абстрактної та загальної любові, — писав чернець Бернардіно Сієнський, — нам дозволено любити їх. Однак конкретної любові до них не може бути”¹¹². Францисканці організовували бойкоти й засновували “фонди благочестя”, щоб підірвати єврейську справу й витіснити їх із підприємництва, а вже потім вони могли здійснити галас, вимагаючи їх вигнання. Декотрі з францисканських антисемітів, от як Джованні з Капістрано, об’їжджали величезні території по обидва боки Альп, проповідуючи до масових скупчень людності на вільному повітрі й часто провокуючи погроми. Його учень Бернардіно із Флетре, що належав до третього покоління францисканських агітаторів, у 1475 році очолював місію в Тренті, яка висунула звинувачення проти євреїв, нібито ті вбили дворічного хлопчика. Здійнялася така буча, що заарештували всю єврейську громаду, багатьох узяли на тортури й стратили, а решту виселили геть.

Навала на Європу “чорної смерті”, що поширилася на північ від Середземномор’я, додала ще одну верству до антисемітської надбудови. Причини чуми були незрозумілі, а її безпрецедентні наслідки — загибель від чверті до половини всього населення — викликали повір’я, буцім то була *pestis manufacta*, рукотворна моровиця, поширювана людським зловмисництвом. Розслідування зосередилося на євреях, надто коли залякані євреї зізнавалися під тортурами. У вересні 1348 року в Шильйонському замку, котрий на березі Женевського озера, євреї зізналися, що епідемія — це справа рук якогось Йоханана з Савойї, якому нібито були сказали рабини: “Дивися: ось я даю тобі невеличкий пакуночок, завбільшки з півп’яді, а в ньому — вузьенька шкіряна стьобана торбинка, в якій отрута, трійло. Скрізь, де ти ходитимеш: довкола Венеції та в інших місцях — ти повинен сипати отруту в колодязі, водойми та джерела!”¹¹³ Ця вигадка швидко поширилася, особливо ж після того, як іще більше євреїв зізналося під тортурами; у Фрайбурзі, наприклад, один єврей зізнався, нібито вони так діють “через те, що ви, християни, знищили стількох євреїв,.. а ще через те, що ми також хочемо панувати, бо ви вже досить попанували”. Повсюди євреїв звинувачували в затруєванні колодязів. 26 вересня 1248 року Клемент VI видав у Авін’йоні буллу, що суперечила цьому твердженню, перекладаючи вину на диявола: папа доводив, що євреї терплять від моровиці не менше, ніж будь-який інший елемент суспільства. Імператор Карл IV, король

Педро IV Арагонський та інші правителі оприлюднили подібні заяви. І все одно найбільша від 1096 року хвиля антисемітизму поглинула понад 300 єврейських громад, будучи особливо сильною в Німеччині, Австрії, Франції й Іспанії. Згідно з єврейськими джерелами, 6 000 загинуло в Майнці й 2 000 — в Страсбурзі¹⁴. Карл IV визнав за необхідне оголосити прощення містам, які повбивали своїх євреїв: “Прощення [гарантується] за всякий переступ, включно з убивствами та нищеннями євреїв, скоєними без відома провідних громадян, чи в невіданні їхньому, чи в будь-який інший спосіб”. Це прощення датується 1350 роком, часом, коли вже загально визнаним було, що євреї тут ні при чому. Однак, на лихо, коли вже антисемітизм де поширився, там він і лишався; коли вже в котрійсь околиці люди раз спробували застосувати до євреїв насильство, там зберігалася ймовірність, що це повториться знову. “Чорна смерть” скрізь посіяла такі прецеденти, надто ж у німецькомовних країнах.

Ще на початку середньовіччя й навіть наприпочатку XIV сторіччя Іспанія належала до найбезпечніших для євреїв “латинських” територій. Протягом тривалого часу це було таке місце, де євреї й християни швидше могли зійтися для диспуту, аніж для бійки. Та й не іспанського походження навіть сама ідея, щоб християнські й єврейські експерти сходилися на наукові битви. Завдяки праці Гіама Маккобі ми нині можемо краще розуміти складну історію цих дебатів¹⁵. Цей процес публічної дискусії розпочався в Парижі в 1240 році як безпосередній наслідок заборони папою Григорієм IX Талмуду. В своєму листі до володарів Європи він просив їх захопити всі засуджені книги в першу великопісну суботу, “поки євреї будуть зібрані в синагогах”, і передати відібране “на зберігання нашим дорогим синам, домініканським та францисканським братам”¹⁶. Людовик IX, хрестоносець і антисеміт, став єдиним монархом, що підключився до Григорієвої кампанії. Отже, конфронтація 1240 року була не так дискусією (Людовик сказав був якимось, що найкращий спосіб сперечатися з євреєм — це проштрикнути його мечем), як судом над Талмудом, де обвинувачем виступив Ніколас Донін, колишній єврей, що став заповзятим францисканцем і перший підбурих Григорія розпочати кампанію. Представник єврейської сторони, рабин Єгїїл, насправді був у становищі свідка захисту, а “дебати” зводилися до його допитування. Оскільки Донін добре знав Талмуд, то міг поганяти рабина по тих місцях у ньому (мізерної частки від усього), проти яких християни могли б протестувати чи й протестували: де образливо писалося про Христа (опис Ісуса, втопленого в киплячих екскрементах), чи по-блюзнірськи показано Бога-Отця (як він плаче чи сердиться), чи де забороняється євреям спілкуватися з християнами. Стосовно

останнього цього пункту Єгіл зумів довести, що насправді саме християнський закон перешкоджає такому спілкуванню, хоча правда й те, що більшість євреїв у серці своєму дивляться на латинян як на варварів. Єгіл наполягав: “Ось ми ж продаємо худобу християнам, прилучаємося до ділових спілок із християнами, дозволяємо собі бути наодинці з ними, допускаємо до наших дітей християнських нянь-годувальниць і навчаємо християн Тори, адже нині є вже чимало християнських священиків, що спроможні читати староеврейські книги”¹¹⁷. І все ж книги були належним чином спалені в 1242 році. Офіційна політика припускала, що назагал Талмуд не є еретичним, а тільки містить блюзнірські пасажі, й тому улягає радше цензурі, а не знищенню. Моменти, на яких загострив увагу Донін, швидко взяв собі на рутинне озброєння клерикальний антисемітизм¹¹⁸.

А в Іспанії, якийсь час, принаймні, ці дебати були щирішими й охоплювали ширше коло питань. Чи собори кращі за Храм? Чи повинні одружуватися священики/рабини? “Чому більшість неєвреїв білі й приємні оку, а євреї переважно чорні й потворні?” На це євреї відповідали: тому, мовляв, що християнські жінки входять у статеві зносини під час місячних, передаючи в такий спосіб червінь крові на лица своїм дітям, а ще тому, що “коли гої кохаються, вони роблять це серед прекрасних картин, то й породжують їхні подоби”¹¹⁹. Саме іспанський, чи, скорше, арагонський, король Яків I інсценував незрівнянний із тих диспутів у Барселоні 20-31 липня 1263 року. Ідею знов подав єврей-вихрест — Пабло Крістіані (багато хто з вихрестів обирав собі саме ім'я Павло), а його підтримали Раймунд де Пенафорте, голова Домініканської інквізиції Арагону й магістр Ордену, та Педро де Хануа, генерал іспанських францисканців. Від євреїв виступав один-єдиний речник, зате ж найліпший: учений, швидко-мовний, шляхетний і впевнений у собі Нахманід. Він погодився приїхати в Барселону й узяти участь у диспуті, бо знав короля Якова, що багатьох євреїв брав до себе на службу, добре до них ставився й гарантував при цьому цілковиту свободу вислову. Яків був людиною широких поглядів, мав багато коханок і позашлюбних дітей, розгнівив папу тим, що відмовився од своєї першої дружини й без вагань вирвав язика єпископові Херонському. Він також ігнорував папські вимоги позбутися своїх чиновників-євреїв.

Який достеменно був перебіг диспуту, не відомо, позаяк християнський і єврейський звіти про нього суперечать один одному. Християнська версія свідчить, нібито Нахманід заплутався в суперечностях, зазнав поразки в своїй аргументації, мусив замовкнути й, зрештою, втік, збитий з пантелику. Звіт самого Нахманіда чіткіший і набагато краще викладений. Метою християнської атаки було

показати, на матеріалі агадичних і гомілетичних пасажів Талмуду, що Месія справді з'явився, що був він і людиною, й Богом і помер задля спасіння людства та що внаслідок цього іудаїзм утратив свій *raison d'être*. Нахманід відповів запереченням наданого цим пасажем значення, заперечивши також те, що євреї нібито зобов'язані приймати *aggadah*, і наполягаючи на тому, що вчення про Месію не має першорядного значення для євреїв. Тоді перейшов у контратаку, доводячи, що віра в Ісуса показала себе катастрофічною. Рим, колишній повелитель світу, занепав, тільки-но прийняв християнство, і “нині Магометові послідовники володіють більшими територіями, ніж християни”. До того ж, додав він, “від часу Ісусового й донині світ переповнився насильством і несправедливістю, а християни пролили більше крові, ніж усі інші народи”. Про Втілення Бога він сказав: “Та доктрина, в яку ви вірите, яка є підвалиною вашої віри, не може бути прийнята розумом, природа не дає для неї підстав та й пророки ніколи цього не говорили”. Він сказав королю, що лише індоктринація тривалістю в людське життя може переконати розумного індивіда в тому, що Бог був народжений з людського лона, жив на землі, був страчений, а тоді “повернувся до свого первісного місця”¹²⁰. За єврейською версією звіту, християнське духівництво, усвідомивши, що суперечка повертається супроти них, зробило все, щоб забезпечити безвисновкове завершення диспуту. А наступної суботи король прибув до синагоги, виголосив промову, вислухав відповідь Нахманіда й відіслав його додому з гаманцем, в якому було 300 *solidos*.

Скидається на те, що обидва суперечливі звіти подають радше те, що кожна зі сторін хотіла б сказати, а не сказане насправді¹²¹. Дехто з єврейських учених доводив, що Нахманідова версія є пропагандистським та ще й нецирим звітом, оскільки, мовляв, сам він у своїх творах надавав більшої ваги агадичним інтерпретаціям, аніж визнав те на диспуті. Згідно з цим поглядом, Пабло був добре обізнаний із внутрішньоєврейським конфліктом між раціоналістами й антираціоналістами; порядок денний диспуту був уміло спланований так, щоб зіграти на цьому й спіймати Нахманіда на суперечностях або ж змусити його відмовитись од висловлених ним раніше поглядів¹²². Але, як зазначає Маккобі, велика частина диспуту була грою в запитання й відповіді. В іудаїзмі існувала така кількість різних поглядів на Месію, що в цьому питанні майже неможливо було збитися на ересь¹²³. Іудаїзм зосереджувався на Законі та його дотриманні, тоді як християнство — на догматичній теології. Єврей може потрапити в біду через який-небудь непростий момент у дотриманні суботи, що християнинові видалося б смішним. А з

другого боку, християнина могли спалити за сповідання такого погляду на Бога, який євреї вважали б предметом законної думки й суперечки. Барселонський диспут показав, як нелегко християнам і євреям чесно дискутувати з приводу центрального моменту, що розділяє їхні віри, позаяк вони не могли дійти згоди стосовно того, що ж то є за момент.

Великий досвід навчив євреїв зарані розпізнавати ознаки навислого над ними лиха. Нахманід неохоче взяв участь у тому диспуті: знаменний уже сам факт, що він відбувся взагалі. Такі диспути не давали євреям нічого доброго. А от для християнського духівництва вони були важливі: як пропагандистські вправи для своїх ревнителів і як рибальські виправи на пошуки єврейських діалектичних слабощів чи вразливих місць, про існування яких вони ще не знали. Через рік після диспуту Раймунд де Пенафорте очолив комісію, що шукала в Талмуді блюзнірства, а в 1265 році взяв участь у суді над Нахманідом за те, що рабин оприлюднив свій звіт про диспут. Нахманіда визнано винним, і він, хоч і легке дістав від короля покарання, вирішив залишити Іспанію назавжди — виїхав до Палестини. Так усунуто було велику підпору іспанського іудаїзму.

За Нахманідових днів євреї в Іспанії могли все ще небезпідставно мати себе за інтелектуально вищу громаду. Їхні вміння були все ще дуже потрібні, коли не цілком необхідні, для християнських правителів. Однак християни швидко надолужували, тож на кінець XIII сторіччя вони вже й самі засвоїли аристотельянство, понаписували свої власні *summae*, і в торгівлі й адмініструванні дорівняли до всього, що тільки могли запропонувати євреї. Протягом XIV сторіччя євреї, навіть в Іспанії, переживали постійний відносний занепад. Їхні економічні позиції були підірвані антисемітським законодавством. Через насильницькі вихрещування ставало їх дедалі менше числом. До того ж, амбітному й розумному євреєві вперше начебто був сенс прийняти християнство доброхотіть: так він приєднувався до ширшої, прогресивної культури. Залишки євреїв шукали притулку в каббалі, агадичних історіях, забобонах та поезії. То був тріумф ірраціональності. Праці Маймоніда й інших раціоналістів, хоч і не були спалені, стали маргінальними. Після “чорної смерті” й заподіяних євреям незліченних бузувірств стало модою в ортодоксальних колах складати вину за ці біди на раціоналізм та інші гріхи перед Богом.

Так ото іудаїзм, що в XI-XII сторіччях вів перед в інтелектуальному розумінні, згорнувся, замкнувся в самому собі. Маймонід хоч і включив віру в Месію до єврейського символу віри, але завжди з сумом відгукувався про апокаліптизм та месіанізм як про “міф юрби”. “Не думайте, — писав він у своїй *Mishneh Torah*, — що Месії доведеться

творити знаки й чудеса... Тора з усіма її законами й приписами залишиться довіку чинною, й нічого ані додасться до неї, ані буде віднято од неї". Не буде ж бо "ніякого відступу од нормального ходу речей, ані будь-якої зміни визначеного ладу": всілякі натяки в Біблії на протилежне є просто "мовними фігурами"¹²⁴. Що дужче зубожіли єврейські громади, то більше починали оживати апокаліптичні й месіанські мотиви. Множилися ангели й чорти. А з ними — й сумніви та фантастичні заведенці. Раббі Якоб бен Якар узяв собі за звичку промітати простір перед Ковчегом своєю бородою, а в Австрії раббі Шалом споживав м'ясне в одній кімнаті, а молочне в іншій, наполягаючи, до того ж, щоб неевреї, які носили йому воду, були в білому вбранні. Поширилося повір'я, буцім благочестя прискорить прихід Месії й, у такий спосіб, розіб'є легіони гнобителів. Євреї розпочали своє внутрішнє полювання на відьом — проти інформаторів, яких проклинали щосуботи, а іноді й страчували, коли ловили. А в дечому вони лишилися дивовижно терпимими: в дрібніших громадах євреїв, що почувався скривдженим, міг учинити те, що називалося "дозволенним скандалом", — уврати молитви або читання Тори. Але дедалі частіше вдавалися до відлучень. Існували різні ступені покарання: *nazifab*, відлучення лише на сім днів; *niddui*, ізолювання від громади; *berem*, іще суворіша форма відлучення, яке могло означати ще й втручання християнських королівських чиновників із захопленням активів порушника законності. Маймонід свого часу перелічив ті двадцять чотири порушення, що, як казали мудреці, заслуговували на *niddui*: від образи вченого (навіть після його смерті) до утримування небезпечних собак. Але, з просуванням середньовіччя вперед, кари ставали чимраз складнішими й суворішими, тож під впливом християнських процедур саме відлучення розвинулося в якусь драматично-страхітливу церемонію. Суворий *berem* виголошувався в синагозі перед відкритим Ковчегом чи тримаючи сувій Тори, під звуки рога *shofar*, а вже після проголошення вироку провинного піддавали анафемі й проклинали — при погашенні всіх свічок.

Але християнський тиск наростав, і ніяка внутрішня дисципліна не могла зупинити кровотечі вихрещувань. Навіть наприкінці XIII сторіччя арагонські єпископи доносили Римові на королів-християн Арагону за їхнє сприяння євреям чи за недосить суворе утискування цих останніх. У 1282 році кронпринц, інфант Санчо, збунтувався проти свого батька, використавши при цьому, щоб прихилити духівництво на свій бік, антисемітську карту¹²⁵. Євреїв дедалі частіше звільняли з королівської служби. Після пов'язаних із чумою заворушень стрімко почало погіршуватися також загальне становище євреїв в Іспанії, й людьми заволоділи звинувачення в споживанні

крові та інші антисемітські байки. В Севільї, наприклад, сталися антисемітські заворушення в 1378 й справжній вибух у 1391 роках.

Вину за ці заколоти часто складають на великого домінікансько-го проповідника Вісенте Феррера (бл. 1350-1419), згодом канонізованого. Але його роль у цьому була більш витонченою — й зловіснішою, з погляду євреїв. Як по правді, то він допоміг розробити такий взірець антисемітизму, якому судилося відгукнутися громом у XX сторіччі. Так, його публічні проповіді часто пов'язувалися з антисемітською істерією та насильством. Але він не захощував до погромів — навпаки, засуджував їх. Він публічно затаврував погроми 1391 року. Він вважав, що то гріховно й не по-християнському, коли юрба перебирає закон у свої руки. Ні, тут повинна була діяти держава, й то законним чином. Погроми ж недвозначно свідчили, що євреї становлять для суспільства “проблему”, якій треба знайти “розв'язок”. Тож саме Феррер і його колеги-церковники стали відповідальними за низку антиєврейських політичних актів, схвалених підтриманим іспанцями антипапою Бенедиктом XIII і за обрання королем Арагону Фердинанда I, що почав утілювати їх у життя. Війну проти євреїв забрали з рук юрби, зробивши її офіційною справою Церкви й уряду¹²⁶.

Саме на цьому тлі в 1413-1414 роках відбувся в Тортосі останній з великих єврейсько-християнських диспутів. То був не так щирий диспут, як публічне видовище чи навіть показовий суд. Офіційно Феррер не брав у ньому участі, але діяв за лаштунками. Скидається на те, що його метою було здійняти хвилю народної любові до християнства як єдиної чинної релігії; розбити твердження іудаїзму в ході великого публічного спектаклю, а потім, спираючись на Церкву, державу й населення, здійснити масове вихрещення деморалізованих євреїв. Проводирі євреїв не хотіли мати з тим диспутом нічого спільного. Але в багатьох випадках рабинам не було іншого вибору, як тільки взяти участь. Головував антипапа, від якого Феррер згодом відрікся. Політичну структуру контролював Фердинанд, якого зробив королем Феррер. Близько сімдесяти місць було приготовано для кардиналів, єпископів та інших вельмож. Бенедикт проголосив на самому початку, що метою цього заходу є не дискусія між рівними сторонами, а доведення істинності християнства за допомогою талмудичних джерел. Насправді то був суд над релігією євреїв. Обвинувачем виступав Єгошуя Лоркі, один із Феррерових вихрестів, що прибрав собі ім'я Херонімо де Санта Фе. Було тут і душ двадцять учасників від євреїв, у тім числі й провідний філософ і захисник Йосип Альбо, що згодом написав *Sefer ha-Ikkarim* (*Книгу принципів*), — славетний трактат про засади єврейської релігії. Але їм не дали ніякої такої свободи, що нею начебто користався Нахманід у Барселоні.

Від самого початку Херонімо пригрозив їм звинуваченнями в “єврейській упертості” й, вельми дотепно, в ересі супроти своєї власної віри, за що вони мали б опинитися в лабетах інквізиції¹²⁷.

Тематикою переважно було освоєне вже доведення Ісусового месіанства на основі єврейських джерел, хоча християнська сторона зачіпала й питання Першородного Гріха, та причин Вавилонського полону, та ще чимало технічних питань по єврейських текстах. Християни на ту пору вже добряче “підкувалися” у вправляннях такого ґтибу, а Херонімо був і вчений, і розумний. Всього протягом двадцять одного місяця відбулося тридцять дев'ять засідань, і, поки рабини сиділи в Тортосі, Феррер із братією їздили по їхніх обезголовлених тимчасово громадах і чинили вихрещування. Декого з нововихрещених привозили в Тортосу напоказ — як тріумфальний контрапункт до розгорнутої в перебігу диспуту християнської пропаганди. Дебати собі тяглися, й рабин Аструк га-Леві категорично запротестував:

Ми далеко від наших домівок. Наші припаси майже закінчилися. За нашої відсутності великої шкоди завдано нашим громадам. Ми не знаємо про долю наших дружин і дітей. Ми тут маємо незадовільне утримування й навіть недоїдаємо. Нам довелося піти на надзвичайні витрати. Чому люди, що потерпають від таких напастей, мають вважатися відповідальними за свої аргументи, сперечаючись із Херонімо та іншими, що жирують, тішаться щонайбільшою розкішшю?¹²⁸

Раббі Аструк доводив, що диспут дійшов такої точки, коли повторення старих аргументів утратило всякий сенс: це — ті речі, в які всяк вірить. Що може довести інсценований диспут на тлі загальної ворожості? “Християнин, що живе на землі сарацинів, — сказав він, — може бути побитий аргументами язичника чи сарацина, але з цього аж ніяк не випливає, що його віру спростовано”¹²⁹. На останніх етапах диспуту євреї твердили, що не розуміють запитань, і намагалися, коли тільки було можливо, зберігати гідну мовчанку.

І все ж Тортоса стала пропагандистською й, до певної міри, інтелектуальною поразкою для іудаїзму. Це вперше в Іспанії можна було пересвідчитися, що євреї становлять анклав обскурантизму й ірраціональної відсталості посеред вищої культури. Це, та ще правовий, економічний тиск, та ще страх від великого тиску під час нальотів братії, породили лавину вихрещень. Тож Феррер значною мірою доскочив своєї мети. Але гай-гай! Вихрещування євреїв не розв'язало “єврейської проблеми”. Воно просто, як у цьому швидко переконалася іспанська влада, подало проблему в новій, куди менш

піддатливій формі. Адже релігійна проблема набула ще й етнічного забарвлення. Церква завжди виставляла євреїв як таку собі духовну небезпеку. Від XII сторіччя народний забобон зображав їх і як соціальну та фізичну небезпеку. Але, принаймні, євреї як такі були доти відкритою, громадською небезпекою: вони були відомі, мешкали в легко розпізнаваних громадах, мусили носити особливі позначки й убрання. Однак коли вони ставали вихрестами, *conversos*, чи то, як прозивало їх населення, *marranos* (лайливий термін, утворений від іспанської назви “свині”¹³⁰), вони ставали прихованою небезпекою. Населення іспанських міст знало, що багато які з вихрестів, чи не більшість, стали християнами не з доброї волі. Вони перестали формально бути євреями чи зі страху, чи щоб отримати вигоду. Як євреї вони потерпали від суворого поразення в правах. А як *conversos* мали теоретично ті самі економічні права, що й решта християн. У такий спосіб *marrano* був куди непопулярніший за єврея, що сповідує свою віру, бо ж виступав перехоплювачем клієнтів у торгівлі й ремеслі, був економічною загрозою, а що він, можливо, плекав у собі потайки єврея, то був він ще й лицеміром і прихованим підривачем.

Вірні вірі рабини застерігали від того, що мало статися. Раббі Їцхак Арама сказав вихрестам: “Ви не знайдете спокою серед гоїв, і життя ваше висітиме на терезах”. І провіщав долю силоміць вихрещеним, *anusim*: “Третина згорить у вогні, третина прибіжить ховатись сюди, а хто лишиться, той житиме в смертельному страху”¹³¹. Раббі Єгуда ібн Верга бачив *anusim* як три пари диких голубів: перша пара залишиться в Іспанії й буде “обскубана”, втратить свою власність, буде забита чи спалена; друга пара також буде обскубана — втратить добро, але порятує свої тіла втечею, коли настане лихоліття; третя ж “тікати перша”, тому порятує й тіло, й добро¹³².

Ці песимістичні прогнози небавом підтвердилися подіями. Іспанський єврей переконався, що вихрещенням йому не уникнути антисемітської ворожості. Коли він переїздив до іншого міста, як те робив багато хто, його християнськість викликала там іще більші сумніви. Його ж християнський переслідувач поміняв тактику. Після вихрещення євреїв антисемітизм робився не стільки релігійним, скільки расовим, однак антисеміти з’ясували, як мали в майбутньому з’ясувати й їхні наступники в нацистській Німеччині, що вкрай нелегко ідентифікувати й ізолювати євреїв за расовим критерієм. Тож довелося перейти знов — як і нацистам іще доведеться перейти — до давніх релігійних критеріїв. Ув Іспанії XV сторіччя єврей не міг бути переслідуваним на релігійній підставі, бо ж він або народився євреєм, або євреями були його батьки; треба було довести, що він усе ще сповідує, хоч би в якій формі, потайки іудаїзм. Стверджують, нібито

кастільський король Альфонсо VII ухвалив: “Жодному *converso* єврейського походження не дозволено обіймати державну посаду чи користуватися хоч би яким привілеєм у Толедо та в зоні його юрисдикції, позаяк вони підозрюються в невірності Христові”¹³³.

Але як можна було довести цю підозру? У Сьюдад Реаль, де бідували *conversos*, чиї злигодні докладно описав історик Хаїм Байнарт, перше звинувачення “нового християнина” в тому, що він таємно бере участь у *mitzvot*, датовано 1430 роком. Колишні євреї зазвичай були роботящі, незрідка розумні, прагнули зробити кар’єру; вони багатіли й просувалися вгору на державній службі, а одночасно назривала й їхня біда. У 1440 році перші “антивихрестські” виступи сталися в Толедо. У 1449 році в Сьюдад Реаль безчинства тривали два тижні. *Conversos* зорганізувалися в загін із 300 душ, стали до оборони й забили одного “старого християнина”; в цій боротьбі двадцять один загинув і згоріло багато будинків. У 1453 році турки взяли Константинополь, і Візантії, давнього ворога євреїв, не стало; багато хто з євреїв повірив, що оце вже прийде Месія, й дехто з *conversos* відчув, що незабаром зможе повернутися до колишньої своєї релігії¹³⁴. Вони вже навіть збиралися їхати до Туреччини, щоб там зажити відкрито як євреї. В Сьюдад Реаль безчинство відбувалось за безчинством — у 1464, 1467, 1474 роках, — і останнє з них було особливо люте, організоване чи не напівпрофесійною групою антисемітів, які заходили до того чи того міста й зупинялися в будинках своїх єдиновірців. У 1474 році *conversos* із Сьюдад Реаль утратили свої будинки з обстановкою, свої стада в передмістях, крамниці й товари в місті. Коли погромники знаходили списки боржників, то неодмінно їх знищували. Налякани *conversos* повтікали під захист губернатора, в його цитадель, однак (розповідає офіційне свідчення), “погромники взяли її штурмом, зруйнували центральну вежу, багатьох повбивали; *corregidor* [губернатор] і багато хто з *conversos* були вигнані; місто замкнули перед ними й нікому не дозволили входити”¹³⁵. Дехто втік під крило одного доброго аристократа в Пальму, що біля Кордови, де й просидів три роки.

Погроми вихрестів призвели до тієї самої послідовності подій, що й безчинства проти євреїв. Держава була нажахана тими заворушеннями як симптомами народного неспокою. Ані запобігти неподобствам, ані навіть покарати за них належним чином вона була нездатна, тож і постаралася усунути причину нападом на *conversos*. Це було нетяжко. Багато хто з них і справді був таємним євреєм. Тогочасний єврейський літописець свідчить, що втікачі до Пальми привселюдно дотримувалися *mitzvot*, святкували суботу й інші свята, постували й молилися на Йом Кіппур, дотримувалися Пасхи та інших празників “не менше за євреїв і незгірш”. Один францисканський

фанатик, Альфонсо де Еспіна чи сам *converso*, чи його син, упорядкував том під заголовком *Fortalitium Fidei*, де перелічив (серед усього іншого) двадцять п'ять “переступів”, за якими можна визначити зрадливих *conversos*. Тут називалися не лише таємні єврейські обряди, а й свідчення поганої християнськості, помітити які, либонь, легше: уникання причастя, праця в неділю, уникання творення знаку хреста, незгадування Ісуса або Діви Марії чи недбалість на месі. Сюди він приточив ще й усі ті лиходійства (типу викрадання тіла Христового), що їх народний поговорі приписував євреям, але додав і дещо нове, на кшталт “ведення філософських дискусій”. Знов ми бачимо страх перед євреєм, надто в прихованій формі *converso*, який сіє безлад, незгоду й сумніви в суспільстві.

Брат Альфонсо став ідеологом наступної фази антисемітизму. Показавши, що насправді цілком можливо ідентифікувати потаємного єврея не на етнічній, а на релігійній основі, він запропонував і рішення: ізоляція й сегрегація. Населення повинне уникати підозрілих *conversos*, а держава — вибудувати фізичні перепони між ними й істинно християнським суспільством. Водночас Церква з державою повинні об'єднати свої зусилля в пошуку й знешкодженні серед *conversos* тих, хто, сповідуючи іудаїзм, є в світлі закону еретиком. Вельми докладно описав він необхідні методи боротьби й покарання, що мали спиратися на стару інквізицію XIII сторіччя. Але й натякнув, що годилося б заснувати нову, котра краще б підходила для особливих національних потреб Іспанії³⁶.

В належний строк держава прийняла всю програму брата Альфонсо. Сегрегацію ухвалив Толедський кортес у 1480 році. В цей же час створювалася й спеціальна іспанська інквізиція. Були призначені перші інквізитори, серед них і вікарій-генерал домініканців, щоб із Севільї керувати центральним слідчим органом Андалусії. Почала нова інквізиція працювати в січні 1481 року й за вісім років діяльності спалила на вогнищі понад 700 осіб. Інші ж джерела дають набагато більшу цифру: 2 000³⁷. Протягом того самого року національна інквізиція замінила традиційну папську, що сиділа в Арагоні, й, починаючи від лютого 1483 року, всю організацію взято під центральний контроль, а справжнім її керівником став домініканський пріор Томас де Торквемада. За менш ніж дванадцять років інквізиція засудила близько 13 000 *conversos*, чоловіків і жінок, за таємне сповідання іудаїзму. Інквізиція полювала на різну здобич, але таємні євреї належали до її основних жертв. А за все своє існування вона збрала “ужинок” із близько 341 000 жертв. Із них понад 32 000 спалено фізично, 17 659 спалено символічно, а 291 000 дістала легші покарання. Переважна більшість убитих, близько 20 226, потерпіла до

1540 року, за перших п'ятьох генералів-інквізиторів, які здебільшого були єврейського походження. Але аутодафе таврувало жертви аж до 1790 року¹³⁸.

Пріор Торквемада став духівником королеви Ізабелли Кастильської 1469 року — того самого року, коли вона вийшла заміж за Фердинанда Арагонського, внаслідок чого обидва королівства об'єдналися в 1479 році. Антиєврейська політика була до певної міри особистим витвором цих двох монархів. Заснована ними інквізиція мала багатьох опонентів, внутрішніх і зовнішніх. Одним із них був Фернандо дель Пульгар, королевин секретар, сам *converso*. У листі, адресованому Педрові Гонсалесу де Мендосі, примасові й кардиналу-архієпископу Толедському, й призначеному для оприлюднення, Пульгар нарікав на сегрегаційні едикти, що не дозволяли вихрестам жити в Гіпускоа й одружуватися з тамтешньою людністю чи опанувувати фах муляра; припускаючи, що дехто з новонавернених повертався до колишньої віри, він наголошував на тому, що в Андалусії, наприклад, жило 10 000 молодих жінок-вихресток, які ніколи не покидали батьківської оселі й просто жили так, як і їхні батьки, тож спалювати їх усіх було б украй жорстоко, бо це просто спонукало б їх до втечі. На що спільники Торквемади відповідали, мовляв, краще спалити кількох невинних, аніж допустити поширення ересі: "Краще людині увійти до раю з одним оком, аніж потрапити до пекла з обома". Ця полеміка мала єдиний наслідок: Пульгара понижено від королівського секретаря до королівського літописця¹³⁹.

Папський престол також заперечував проти інквізиції: почасти тому, що це був непідвладний папі королівсько-національний інструмент, а почасти тому, що вона очевидно порушувала елементарне право. Сикст IV у квітні 1482 року висунув вимогу, щоб Риму було надане право розглядати апеляції, й звинуваченим повідомляли імена тих, хто проти них свідчить, а також щоб у будь-якому випадку не вважалися свідками особисті вороги й колишні слуги; щоб еретикам, котрі розкаялися, дозволено було висповідатися й отримати відпущення гріхів замість притягнення до суду та щоб їм дали право вибрати собі захисника. Фердинанд категорично відмовився виконати хоч би яку з цих вимог, наголошуючи в своїй відповіді на важливості того, щоб саме він призначав інквізиторів, оскільки, коли цією системою керувала сама Церква, тоді процвітала ересь. Папи й далі висловлювали заперечення, але без великого успіху¹⁴⁰.

І Фердинанд, і Ізабелла стверджували, що в своїй діяльності керуються суто ортодоксальним і католицьким заповзяттям. Обое палко відкидали звинувачення, яке висували проти них їхні вороги-сучасники й історики майбутнього: буцім керуються вони бажанням загарбати

власність засуджених еретиків. Пишучи своїм агентам у Рим, Ізабелла заявляла, нібито не торкнулася рукою до “жодного мараведі” з конфіскованої власності: мовляв, частина тих грошей пішла на фонд посагу для дітей — жертв інквізиції, а хто каже, нібито вона так діє з любові до грошей, той брехун. Вона ще й хвалилася тим, що через свою палку відданість вірі спричинила зруйнування королівських міст, що обезлюдила їх, що спустошила цілі регіони¹⁴¹. Фердинанд також наголошував на втратах для королівської скарбниці, але зазначав при цьому, що, перш ніж започаткувати інквізицію як загальнонаціональну кампанію, всі чинники були дбайливо зважені, й що вони “поставили службу нашому Господу Богу понад нашу власну службу... [й] віддали їй перевагу над усіма іншими міркуваннями”¹⁴². Істина, як видається, тут та, що обидва монархи керувалися сумішшю релігійних та фінансових мотивів і, що ще важливіше, бажанням нав’язати своїм розрізненим і розділеним територіям таку собі централізуючу емоційну єдність. Але найбільше вони попалися в лабеті похмурій, безособовій логіці самого антисемітизму. Історичні записи засвідчують знов і знов, що антисемітизм розвиває свою власну силу й інерцію.

Байнартові дослідження сьюдадрельських архівів розкривають жалюгідну картину людської деградації. Метою приховування імен ворожих свідків було уникнути родової кровної помсти, але саме це надало інквізиції її найзловіснішого аспекту, надто ж зважаючи на те, що багато інформаторів керувалося зловмисництвом, спрямованим передовсім проти багатих чи видатних осіб. Так, Хуан Гонсалес Пінтадо, що секретарював при двох королях, цілком природно нажив собі ворогів, за що й був спалений живцем. Іще жалюгіднішими були свідчення чоловіків супроти власних дружин і навпаки, синів супроти батьків, братів супроти сестер. Одним із найлихіших інформаторів був Фернан Фалькон, що виступив свідком проти рідного батька на посмертному над ним процесі, а сам батько начебто був головою місцевої крипто-єврейської громади: “Усе, що висувається проти нього в офіційному звинуваченні, є правдою, та ще й не всією, — можна було б іще списати цілий аркуш паперу”. Фалькон виступав свідком на всіх сьюдадрельських процесах за 1483-1485 роки, і його улюбленою фразою для характеристики звинувачуваного було “єврей у всьому”. Про одну з жертв, Кароліну де Самору, він писав, що “доб’ється її спалення, навіть якщо за це йому доведеться пройти тридцять кіл пекла”, хоча фактично найгіршим свідком проти Кароліни став її син, чернець, який поклявся, що побачить її спалення, — але вона відбулася бичуванням. Не одна зі звинувачених жінок виявилася й ученою, й благочестивою. Леонорі Гонсалес пощастило втекти до Португалії. Суд доручив її синові, Хуанові де ла Сьєрра,

поїхати до Португалії й умовити матір повернутися. Син так і зробив, мати повернулася, її судили, засудили й спалили живцем. Дехто втік. А дехто був спійманий при спробі втекти. Санчо де Сьюдад, найбагатший *converso* міста, купив собі човна й із родиною відплив до Валенсії, але вітри пригнали човна назад, їх схопили й усіх спалили в Толедо. Тих, кому поталанило втекти, все одно судили, спалюючи їхні зображення. Якщо когось засуджували посмертно, то викопували й спалювали останки — символ того, що померлий еретик згодом діставав у пеклі¹⁴³.

Небагатьох виправдали. Але свідчення зазвичай були непереборними. В цей час досить було в Сьюдад Реаль застосувати тортури двічі. Багато хто із засуджених був євреєм, що неухильно дотримувався правил іудаїзму. Одну жінку запопали, коли вона запалювала свічку напередодні суботи, щоб не робити цього наступного дня. Інша відмовилася пити зі спільної посудини, як така, що перед тим попоїла свинини. Багатьох до смерті на багатті призвело суворе дотримання правил ритуального забиття. Не всім випав смертний вирок. *Converso*, що зрікався нової віри, міг дістати певний, можливо, пожиттєвий, термін ув'язнення, яке могло бути замінено штрафом, коли засуджений був багатий. Але він мусив поносити щонайменше з рік, а то й пожиттєво, одягу з мішковини із двома жовтими хрестами, а коли не робив того, міг бути затаврований як *relapso*, “рецидивіст”, і спалений. А ще на нього накладалося спеціальне зобов'язання інформувати інквізицію, внаслідок невиконання якого його таврували як “бунтівника проти Церкви” й спалювали. Список позитивних і негативних покарань, що накладалися на таку особу, був надзвичайно великий: їй заборонялися всі привілеї й посади, аж до найнижчої — міського окличника; така людина не могла працювати лікарем, юристом чи нотарем, не мала права носити зброю, отримувати гроші чи товари, обробляти камінь, володіти таверною, їздити на коні чи мандрувати на возі або в кареті, носити золото, срібло, перлини, будь-яке коштовне каміння, шовки й парчу, відрощувати бороду¹⁴⁴. Ці заборони успадковувалися її дітьми: жіночого роду — до першого покоління, а чоловічого — до другого¹⁴⁵.

Початковий імпульс цього прелютного переслідування тривав дванадцять років, не обминувши жодної єврейської громади в Іспанії. Спустошення та втрати були жахливі, але ці наслідки тільки розкрили владі очі на величину “єврейської проблеми”. Розпал кампанії збігся з останнім етапом завоювання старого маврського королівства Гранади, коли 2 січня 1492 року *reyes catholicos* тріумфально зайшли в здобуте місто. Цей розгром підкинув іспанській державі ще єврейських громад, а також мусульманських. Тяганина з євреями, відкритими

й таємними, стала чи не основним видом діяльності уряду. Всі тюрми були переповнені. Десятки тисяч сиділи під домашнім арештом і часто помирали з голоду. Втративши надію покінчити з контактуванням між *conversos* і євреями звичайними засобами інквізиційного розслідування та підштовхувані жадібними послідовниками, яким не терпілося пожитись, *reyos* зважилися на гігантський акт волі — здійснити “остаточне вирішення”. 31 березня вони підписали, оприлюднивши через місяць, Едикт про виселення, згідно з яким з Іспанії видворялися всі євреї, що не вихрестяться негайно.

На той час у королівстві все ще жило близько 200 000 євреїв. Свідченням деморалізованого стану єврейської громади, а також того, як євреї все ж таки прикипіли серцем до Іспанії, країни, де в минулому вони мали найбільше затишку й безпеки, став той факт, що вельми велике число їх, і старший рабин та більшість провідних родин включно, вибрали собі вихрещення. Близько 100 000 потяглися через кордон до Португалії, звідкіля, своєю чергою, їх вислано було через чотири роки. Якихось 50 000 перевезлося через протоку до Північної Африки або ж морем до Туреччини. На кінець липня 1492 року виселення євреїв стало доконаним фактом.

Розгром іспанського єврейства став найдоленоснішою, від середини II сторіччя по РХ., подією єврейської історії. Євреї в Іспанії жили ще від ранньокласичних часів, чи не від Соломонових, либонь, днів, тож ця громада зуміла вирізнитися поміж інших своїми характерними рисами. У Темні віки й за середньовіччя розпорошені євреї мали тенденцію до поділу на дві основні групи: дотичних до вавилонських академій і пов'язаних із Палестиною. Існували дві такі громади, кожна зі своєю синагогою, в Маймонідовому Фустаті (була це й третя, караїтська синагога). Однак від XIV сторіччя грамотніше буде говорити про іспанських євреїв, або ж сефардів (це наймення є перекрученою формою давньої назви Іспанії), та ашкеназів, чи то німецьких євреїв, вихідців із Райнланду¹⁴⁶. Сефарди витворили свою власну юдео-іспанську мову — ладіно, або ж худесмо, й писали нею рабинським скорописом, що відрізнявся од тогочасного (ашкеназького первісно) староеврейського скоропису. Були вони вчені, літературно освічені, багаті, незмірно горді своїм родоводом, умудрено-світські, часто схильні до насолод і не надмірно ортодоксальні, наслідуючи ліберальну кодифікацію Йосипа Каро. Вони правили за міст між латинським світом та арабською культурою, виступали передавачами класичної науки й філософії. Сефарди були блискучими майстрами обробки коштовних металів і каменів, математиками, виробниками точних інструментів, довершених карт і навігаційних таблиць.

Ця велика обдарована громада була розпорошена по всьому середземноморсько-мусульманському світу й від Португалії, в другому сефардському розсіянні, до Франції та Північно-Західної Європи. Багато з них прийняло християнство й лишило в ньому свій відбиток. Христофор Колумб, наприклад, формально походив із Генуї, але не вмів писати італійською й, можливо, походив з іспанської родини єврейського походження. Прізвище Колон було поширене серед італійських євреїв. Колумб хвалився своїм зв'язком із царем Давидом, любив товариство євреїв і *marranos*, перебував під впливом єврейських забобонів, а його покровителями при Арагонському дворі були здебільшого “нові християни”. Користувався він таблицями, складеними Авраамом Закуто, й інструментами, що їх удосконалив Йосип Весінйо. Навіть його перекладач, Луїс де Торрес, був із євреїв, хоч і вихрещений перед самим відплиттям до Америки. Отож євреї, втративши Іспанію в старому світі, допомогли відтворити її в новому¹⁴⁷. Пішли сефарди й до Франції, й характерним прикладом їхнього тамтешнього впливу став блискучий і вишуканий Мішель де Монтень, чия мати, Антуанетта Лупп, прямо походила від іспанських євреїв¹⁴⁸. Утрачене Іспанією стало набутком інших, зрештою, сефардська діаспора ще мала показати себе надзвичайно творчою та вкрай важливою для розвитку єврейства. Але тимчасово це вигнання здавалося непоправною для євреїв катастрофою.

На додачу, було воно не єдиним. Наприкінці європейського середньовіччя (єврейському середньовіччю судилося протривати аж до останніх десятиріч XVIII сторіччя) євреї перестали робити передовий внесок до європейської економіки й культури. Без них уже можна було обійтися, то їх і викидали геть. Іще до іспанського вигнання сталося не одне в Німеччині й Італії. Євреїв вигнано з Відня й Лінца в 1421 році, з Кельна — в 1424, з Аугсбурга — в 1439, з Баварії — в 1442 (й повторно в 1450), з королівських міст Моравії в 1454. Їх викинуто з Перуджі в 1485 році, з Віченци — в 1486, з Парми — в 1488, з Мілана й Лукки — в 1489, а з падінням філосемітської родини Медічі з Флоренції та всієї Тоскани — в 1494. На кінець того десятиріччя їх витурено й із королівства Наварри.

Одне вигнання провокувало друге, коли потоки біженців уливалися до міст, які вже прихистили більше євреїв, ніж того нині бажали б їхні правителі. В Італії наприкінці XV сторіччя євреї займалися лише ломбардною справою та давали дрібні позички вбогим. Навіть у відсталому Римі підупадала роль єврейських банкірів¹⁴⁹. Християнські банкіри й ремісники, щойно їхні гільдії спиналися на ноги, добивалися заборони євреям на ці заняття. В Італії, Провансі й

Німеччині на 1500 рік євреїв фактично витіснено з повномасштабної торгівлі й промисловості. То вони рушили далі на Схід, до не таких розвинених територій: спочатку до Австрії, Богемії, Моравії, Силезії, а потім далі, до Польщі (до Варшави й Кракова, Львова, Брест-Литовська) й до Литви. Демографічна вісь ашкеназького єврейства змістилася на кілька сотень миль до Східно-Центральної та Східної Європи. Там було також неспокойно: в Польщі антиєврейські виступи відбулися в 1348-1349, 1407 й 1494 роках; наступного ж року їх вигнано і з Кракова, й із Литви. Всі ці рухи й вигнання були взаємопов'язані. Але, оскільки на Сході євреїв потребували більше, тут вони зуміли зачепитися, тож на 1500 рік Польща вже вважалася найбезпечнішою в Європі країною для євреїв, ставши незабаром ашкеназьким оплотом.

Можна було б сподіватися, що занепад і зuboжіння євреїв у Європі, той факт, що їхній внесок до економіки й культури став наприкінці середньовіччя маргінальним, підірве, коли не зруйнує, вибудовану довкола них стіну ненависті. Але цього не сталося. Антисемітизм, як й інші форми ірраціональної поведінки, не реагував на економічні закони. Навпаки: мов який паразитичний організм, він видавав усе нові мутації самого себе. Зокрема, в Німеччині він почав розвивати свою відворотну іконографію — *Judensau*, “єврейську свиню”.

Середньовічний розум залюбки зводив усі аспекти універсуму до образності. Конфлікт між християнством та іудаїзмом сформував частину неозорої панорами життя, що кипіло, приміром, за стінами соборів. Але скульптори подавали його в суто теологічних термінах. Улюбленою парою образів, часто відтворюваною з різючою принадністю, були звитяжна церква й скорботна синагога. Середньовічний скульптор творив не в антисемітській тематиці, він ніколи не зображав єврея як лихваря, як диявольське створіння, що затрує колодязі, вбиває християнських хлопчиків чи мучить тіло Христове.

Були, однак, інші образи, використовувані в образотворчих мистецтвах: золоте теля, сова, скорпіон. У Німеччині ближче до кінця доби середньовіччя почав вимальовуватися новий образ — свиня. Первісно цей мотив не мислився як полемічний, але поступово став символізувати всіх нечистих осіб, грішників, еретиків і, насамперед, євреїв¹⁵⁰. Здається, він майже винятково прив'язаний до теренів, де присутній вплив німецької культури; але там він зробився найзвичайнісіньким із усіх мотивів єврея й одним із найсильніших та найживучіших образливих стереотипів¹⁵¹. Він прибрав нескінченної розмаїтості відразливих форм. Євреї зображалися такими, що покло-няються свині, смоччуть її дійки, обнімають її зад, пожирають її лай-

но. Цей образ давав багаті можливості грубішому типові народного художника, адже тут була така мішень, де не діють звичайні правила смаку й пристойності й де щонайгрубіша непристойність була не просто прийнятною, а цілковито гідною похвали. Воїстину зрозуміло, що саме кричуща вульгарність цього образу стала першопрчиною його популярності протягом 600 літ. Завдяки винаходу друкарства він дуже швидко поширився й став у Німеччині всюдисущим. Він красувався не лише в книжках, а й у незліченних відбитках, у гравюрах, на акварельних малюнках та олійних картинах, на ручках ковзок, у фаянсі й порцеляні. Його нескінченне повторення посприяло такому процесові, якому в Німеччині судилося набути великого й трагічного значення: дегуманізації єврея. Поняття, ніби єврей знає істину, але відкидає її, волюючи співпрацювати з силами темряви, й тому не може бути людиною в тому розумінні, в якому людьми є християни, на той час уже міцно утвердилося. Неприродні й нелюдські стосунки єврея з *Judensau* дедалі міцніше утовкмачували це в німецький народний дух. А коли яка-небудь конкретна категорія людей не є людською, її можна дійово вилучити з суспільства. Саме це вже й відбувалося. Адже стіни ненависті, аж ніяк не зникаючи, замінювалися стінами реальними, коли на сцену вийшло європейське гетто.

ПРИМІТКИ

¹ A.Adler (ed.), *The Itinerary of Benjamin of Tudela* (London 1840-1, reprinted New York 1927).

² Andrew Sharf, *Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade* (London 1971), 21.

³ *Ibid*, 25-6.

⁴ Quoted in *ibid*, 136.

⁵ Cecil Roth, *Personalities and Events in Jewish History* (Philadelphia 1961), "The Jew as European".

⁶ *Ibid*, 40-4.

⁷ Irving A.Agus, *Urban Civilization in Pre-Crusade Europe*, 2 vols (Leiden 1965), i 9.

⁸ Fritz M.Heichelheim, *An Ancient Economic History*, 2 vols (trans., Leiden 1965), i 104-56.

⁹ Наприклад, I Самуїл 22:2; II Царі 4:1; Ісайя 50:1; Єзекіїль 22:12; Неемія 5:7; 12:13.

¹⁰ BM 5:11; 75b; Yad, Malveh 4:2; BM 5:2; BM 64b; BM 5:10, 75b; Tosef, BM 6:17.

¹¹ BM 65a, 68b, 104b, 61b; Tosef, BM 5:22, 5:23; Sanh.:3; BM 61b, 71a etc. *Encyclopaedia Judaica*, xii 244-56; xvi 27-33.

¹² Philo, *De Virtutibus*, 82.

¹³ Mekhilta of R. Ishmael on Exodus 22:25; Mak, 24a; BM 70b.

¹⁴ Tos. To BM 70b.

¹⁵ Responsa Maharik 118, 132.

- ¹⁶ Bat Ye'or, *The Dhimmi: Jews and Christians Under Islam* (London 1985), 45-55.
- ¹⁷ S.Katz, *The Jews in the Visigothic Kingdoms of Spain and Gaul* (Cambridge 1937).
- ¹⁸ Приповісті 8:22 і далі; Екклезіаст 1:1-5, 2б; 15:1; 24:1 і далі; 34:8.
- ¹⁹ Avot 3:14; Lev. R. 19:1; ARN 31:91; II Moses 2; 14; 51.
- ²⁰ Приповісті 8:14.
- ²¹ Sifre, Deuteronomy 41; Ex. Rabbah 30, 10; Tanhumah, Mishpatim 2; Philo, *Spec. Leg.*, iii 1-7. Quoted in Samuel Belkin, *In His Image: The Jewish Philosophy of Man as Expressed in the Rabbinical Tradition* (London 1961). E.R.Goode-nough: *The Politics of Philo Judaeus* (Yale 1938), 16 ff.
- ²² S.D.Goitein, *A Mediterranean Society* (California 1971), ii The Community, 205-6.
- ²³ *Ibid*, 198-9.
- ²⁴ Quoted in Mark R. Cohen, *Jewish Self-Government in Medieval Egypt* (Princeton 1980), 7-9.
- ²⁵ *Ibid*, 94 ff.
- ²⁶ Goitein, *op. cit.*, iii The Family, 3-5.
- ²⁷ *Ibid*, i 1-28, and S.D.Goitein, *Studies in Islamic History* (Leiden 1966), 279-95; *Encyclopaedia Judaica*, vii 404-7; xiv 948-9.
- ²⁸ S.D.Goitein, *Letters of Medieval Jewish Traders* (Princeton 1973), 227-9.
- ²⁹ Буття 37:35; лист цитується за виданням: Goitein, *Letters of Medieval Jewish Traders*, 207.
- ³⁰ "Moses Maimonides", in Alexander Marx, *Studies in Jewish History and Booklore* (New York 1969), 42.
- ³¹ Quoted Marx, *ibid*, 38.
- ³² *Ibid*, 31.
- ³³ *Ibid*, 32-3.
- ³⁴ Goodenough, *op. cit.*, 8-19.
- ³⁵ Marx, *op.cit.*, 29-30.
- ³⁶ "Maimonides and the Scholars of Southern France", in *ibid*, 48-62.
- ³⁷ Arthur Hyman, "Maimonides' Thirteen Principles", in Alexander Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies* (Harvard 1967), 119-44.
- ³⁸ Erwin I.J.Rosenthal, "Maimonides' Conception of State and Society", in *Studia Semitica*, 2 vols (Cambridge 1971), i 275 ff.
- ³⁹ *Guide of the Perplexed*, 3:27; Hyman, *op. cit.*
- ⁴⁰ Cecil Roth, "The People and the Book", in *Personalities and Events in Jewish History*, 172 ff.
- ⁴¹ Isadore Twersky, "Some Non-Halakhic Aspects of the Mishneh Torah", in Altmann, *op. cit.*, 95-118.
- ⁴² Marx, *op. cit.*, 38-41.
- ⁴³ *Guide of the Perplexed*, 2:45; Alexander Altmann, "Maimonides and Thomas Aquinas: Natural of Divine Prophecy", in *Essays in Jewish Intellectual History* (Brandeis 1981).
- ⁴⁴ Екклесіаст 7:24.
- ⁴⁵ "Free Will and Predestination in Saadia, Bahia and Maimonides", in Altmann, *op. cit.*
- ⁴⁶ Quoted in H.H.Ben Sasson (ed.), *A History of the Jewish People* (trans., Harvard 1976), 545.
- ⁴⁷ Shir Hasherim Rabbah 2:14; quoted in *ibid*.
- ⁴⁸ Quoted in Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford 1952), 78.
- ⁴⁹ Norman Golb, "Aspects of the Historical Background of Jewish Life in Medieval Egypt", in Altmann, *op. cit.*, 1-18.
- ⁵⁰ Samuel Rosenblatt (ed.), *The Highways to Perfection of Abraham Maimonides* (New York 1927), i Introduction.

⁵¹ S.D.Goitein, "Abraham Maimonides and His Pietist Circle", in Altmann, *op. cit.*, 145-64.

⁵² Деякі вчені вважають, що й сам Філон був містиком і любителем символів. Cf. E.R.Goodenough, *Jewish Symbols in the Graeco-Roman Period*, 12 vols (New York, 1953-68).

⁵³ For kabbalah, see G.Scholem's article in the *Encyclopaedia Judaica*, x 489-653, and his *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York 1965).

⁵⁴ 'Moses Narboni's "Epistle on Shi'ur Qoma", in Altmann, *op.cit.*,228-31; G.Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition* (2nd edn. New York 1965), 36-42.

⁵⁵ R.Kaiser, *Life and Time of Jehudah Halevi* (New York 1949).

⁵⁶ Goitein, *A Mediterranean Society*, ii The Community, 241-5; 255-64.

⁵⁷ *Ibid.*, iii. The Family, 17-35.

⁵⁸ *Ibid.*, 46.

⁵⁹ Meyer Waxman, *Judaism: Religion and Ethics* (New York 1958), "Marriage", 113 ff.

⁶⁰ Goitein, *A Mediterranean Society*, iii 209-11.

⁶¹ Waxman, *op. cit.*, 118 footnote.

⁶² Goitein, *A Mediterranean Society*, iii 50.

⁶³ Малахія 2:16.

⁶⁴ Goitein, *A Mediterranean Society*, iii 260 ff.

⁶⁵ Yevamot, 14, 1.

⁶⁶ Goitein, *A Mediterranean Society*, iii 352.

⁶⁷ *Ibid.*, ii 211.

⁶⁸ *Ibid.*, 148-60.

⁶⁹ Waxman, *op. cit.*, 32-6.

⁷⁰ *Ibid.*, 108 ff.; Goitein, *A Mediterranean Society*, ii 225.

⁷¹ Waxman, *op. cit.*, 112.

⁷² Matttenot Aniyim 9:3; quoted in Israel S.Chipkin, "Judaism and Social Welfare", in Louis Finkelstein (ed.), *The Jews*, 2 vols (London 1961), i 1043-76.

⁷³ Baba Batra 8a.

⁷⁴ Quoted in Goitein, *A Mediterranean Society*, ii 142.

⁷⁵ Baba Batra 110a; Pesahim 113a; quoted in Chipkin, *op. cit.*, 1067.

⁷⁶ Goitein, *A Mediterranean Society*, ii 138-42, and appendices A, B, C.

⁷⁷ *Ibid.*, ii 287.

⁷⁸ *Ibid.*, ii 279.

⁷⁹ B.Blumenkranz, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096* (Paris 1960).

⁸⁰ Quoted in Cecil Roth, 'The Medieval Conception of "The Unbelieving Jew"', in *Personalities and Events*.

⁸¹ A.M.Haberman (ed.), *Massacres of Germany and France* (Jerusalem 1946)

⁸² *Ibid.*, 94; quoted in Ben Sasson, *op. cit.*

⁸³ Cecil Roth, *The Jews of Medieval Oxford* (Oxford 1951), 83.

⁸⁴ Nikolaus Pevsner and John Harris, *The Buildings of England: Lincolnshire* (Harmondsworth 1964), 158-9.

⁸⁵ V.D.Lipman, *The Jews of Medieval Norwich* (London 1967).

⁸⁶ Cecil Roth, *Intellectual Activities of Medieval English Jewry* (British Academy, London 1949), 65, gives list of doctors.

⁸⁷ Lipman, *op. cit.*, ch. 6, 95-112.

⁸⁸ Augustus Jessop and M.R.James (eds), *The Life and Miracles of St William of Norwich by Thomas of Monmouth* (Cambridge 1896).

⁸⁹ Lipman, *op. cit.*, 54.

⁹⁰ Roth, *Personalities and Events*, 62-6, and his *The Ritual Murder Libel and the Jews* (London 1935); see also G.I.Langmuir, *Speculum* (1972), 459-82.

⁹¹ Ralph de Dicero, *Imagines Historiarum*, ii 78, quoted in Lipman, *op. cit.*

⁹² Roth, *Personalities and Events*, 61-2.

⁹³ Lipman, *op. cit.*, 59-64.

⁹⁴ Книга Рота про ритуальне вбивство наводять спростування папи Клементя XIV за 1759 р.

⁹⁵ Richard W. Emery, *The Jews of Perpignan* (New York 1959), ch. 4.

⁹⁶ M.D.Davis, *Shetaroth: Hebrew Deeds of English Jews Before 1290* (London 1888), 298 ff, quoted in Lipman, *op.cit.*,88; Липмен наводить чимало боргових зобов'язань і розписок, 187 і далі.

⁹⁷ Quoted in Lipman, *op. cit.*

⁹⁸ *Ibid.*, 68.

⁹⁹ H.G.Richardson, *English Jewry under the Angevin Kings* (London 1960), 247-53; 127-73.

¹⁰⁰ J.W.F.Hill, *Medieval Lincoln* (London 1948), 217-22.

¹⁰¹ Richardson, *op. cit.*, 184-6: M.Adler, *Jews of Medieval England* (London 1939).

¹⁰² *Ibid.*, 313-33.

¹⁰³ Solomon Grayzel, *The Church and the Jews in the Thirteenth Century* (New York, new edn 1966), 108.

¹⁰⁴ "The People and the Book", in Cecil Roth, *Personalities and Events*, 174-5.

¹⁰⁵ "The Medieval University and the Jew", in *ibid.*, 91 ff.

¹⁰⁶ Translated, 1933, *My Life as German and Jew.*

¹⁰⁷ Jeremy Cohen, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Semitism* (Cornell 1982), 14.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 242.

¹⁰⁹ Pierre Mandonnet, *St Dominic and His Work* (trans., St Louis 1944), 61.

¹¹⁰ Cohen, *op. cit.*, 13.

¹¹¹ A.G.Little, "Friar Henry of Wadstone and the Jews", *Collectanea franciscana* 11 (Manchester 1922), 150-7; quoted in Cohen, *op. cit.*

¹¹² Quoted in Ben Sasson, *op. cit.*

¹¹³ *Encyclopaedia Judaica*, iv 1063-8; P.Ziegler, *The Black Death* (London 1969).

¹¹⁴ See map in *Encyclopaedia Judaica*, iv 1066, for towns where atrocities occurred.

¹¹⁵ Hyam Maccoby (ed. and trans.), *Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages* (New Jersey 1982).

¹¹⁶ Quoted in Grayzel, *op. cit.*, 241, note 96.

¹¹⁷ Quoted in Maccoby, *op. cit.*, 32.

¹¹⁸ *Ibid.*, 25 ff.

¹¹⁹ Quoted in Ben Sasson, *op. cit.*, 557-8.

¹²⁰ Maccoby, *op. cit.*, 54.

¹²¹ Cecil Roth, "The Disputation at Barcelona", *Harvard Theological Review*, xliii (1950).

¹²² Martin A. Cohen, "Reflections on the Text and Context of the Disputation at Barcelona", *Hebrew Union College Annual* (1964); Y.Baer, *A History of the Jews in Christian Spain*, 2 vols (trans., Philadelphia 1961-6), i 150-62.

¹²³ Maccoby, *op. cit.*, 50.

¹²⁴ Quoted in Gershom Scholem, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah* 1626-76 (trans., London 1973), 12.

¹²⁵ Peter Lineham, *Spanish Church and Society* (London 1983).

- ¹²⁶ M.M.Gorce, *St Vincent Ferrer* (Paris 1935).
- ¹²⁷ For Tortosa, see Maccoby, *op. cit.*; A.Pacios Lopez, *La Disputa de Tortosa*, 2 vols (Madrid 1957).
- ¹²⁸ Quoted in Maccoby, *op. cit.*, 84.
- ¹²⁹ *Ibid.*, 86.
- ¹³⁰ A.Farinelli, *Marrano: storia di un vituperio* (Milan 1925), 36.
- ¹³¹ Quoted in Haim Beinart, *Conversos on Trial: The Inquisition in Ciudad Real* (Jerusalem 1981), 3.
- ¹³² Quoted in *ibid.*, 3, footnote 4.
- ¹³³ Quoted in *ibid.*, 6.
- ¹³⁴ Baer, *op. cit.*, ii 292.
- ¹³⁵ Quoted in Beinart, *op. cit.*, 66.
- ¹³⁶ *Ibid.*, 10-19.
- ¹³⁷ *Ibid.*, 34, footnote 40; H.C.Lea, *A History of the Inquisition in Spain*, 4 vols (New York 1906-7), vol. I for origins.
- ¹³⁸ For detailed figures see Elkan Nathan Adler, *Auto da Fe and Jew* (Oxford 1908), esp. Ch. viii, 39 ff.
- ¹³⁹ Beinart, *op. cit.*, 36-42.
- ¹⁴⁰ Lea, *op. cit.*, i 178.
- ¹⁴¹ G.A.Bergenroth (ed.), *Calendar of Letters... from Simancas* (London 1861), i Henry VII, xxxiv ff.; quoted in Beinart, *op. cit.*, 28.
- ¹⁴² Quoted in Baer, *op. cit.*, ii 382.
- ¹⁴³ Beinart, *op. cit.*, 130-5; 204-31. See also his *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, 3 vols (Jerusalem 1974-80).
- ¹⁴⁴ Lea, *op. cit.*, iii 83 ff.
- ¹⁴⁵ Beinart, *op. cit.*, 194.
- ¹⁴⁶ For distinctions see H.J.Zimmels, *Askenazim and Sephardim* (New York 1958).
- ¹⁴⁷ M.Kaiserling, *Christopher Columbus and the Participation of the Jews in the Portuguese and Spanish Discoveries* (London 1907); Cecil Roth, "Who Was Columbus?", in *Personalities and Events*, 192 ff.
- ¹⁴⁸ Cecil Roth, "The Jewish Ancestry of Michel de Montaigne", in *Personalities and Events*, 212ff, prints his family tree on p. 324. See also Chaim Raphael, "The Sephardi Diaspora" in *The Road from Babylon: The Story of Sephardi and Oriental Jews* (London 1985), 127-58.
- ¹⁴⁹ Leon Poliakov, *Les Banquiers juifs et le Saint Siège du xiii au xvii siècles* (Paris 1965), 80-4, 147-56.
- ¹⁵⁰ Isaiah Shachar, *The Judensau: A Medieval Anti-Jewish Motiv and Its History* (London 1974).
- ¹⁵¹ H.C.J.Duijker and N.H.Frijda, *National Character and National Stereotypes* (Amsterdam 1960); see also H.Fiscg, *The Dual Image* (New York 1971).

ЧАСТИНА IV

ГЕТТО

Велике розпорошення сефардів, від Іспанії 1492 й від Португалії 1497 років, повсюди привело євреїв у рух, оскільки вплив біженців у великих кількостях призводив зазвичай до нових вигнань. Багато євреїв, доведених майже до злиднів, позбавлених права заходити до тих міст, які вже повиганяли своїх євреїв, удалося до роздрібної торгівлі. Невипадково легенда про Мандрівного Жида набула викінченої форми десь близько цього часу. Історія про єврея, який ударив Христа на його *via dolorosa*, за що й був заклятий блукати аж до Другого Пришестя, вперше з'явилася в 1223 році в Болоньській хроніці; через п'ять років Роджер з Вендовера навів її в своїх *Квітах історії*. Але тільки в перших десятиліттях XVI сторіччя цей Мандрівець став Агасфером, єврейським архетипом роздрібного торговця, старим, бородатим, обшарпаним, сумним, таким собі вісником біди¹. Єпископ Шлезвізький стверджував, що бачив його в одній гамбурзькій церкві в 1542 році, а що народних версій легенди блукала, в друкованому вигляді, добра сотня, то й бачили його не раз, не два: в Любеку в 1603 році, у Парижі в 1604, в Брюсселі в 1640, в Ляйпцігу в 1642, в Мюнхені в 1721, в Лондоні — в 1818. Став він темою розлогої літератури. Звісно, існувало без ліку справжніх мандрівних євреїв: така була єврейська доля в добу Відродження й опісля — знову стати “приходьками й заходжими”, як Авраам.

Одним із таких блукальців був Соломон ібн Верга (бл. 1450–бл. 1525), уродженець Малаги, вигнаний з Іспанії, потім із Португалії, який прибув у 1506 році до Італії та там і мандрував. Нам невідомо, де він знайшов притулок і чи знайшов його взагалі, але якийсь час він пробув у Римі. Там він написав книгу *Shevet Yehuda (Юдина кара)*, де, власне, ставив запитання: за що люди ненавидять євреїв? Цей нарис

має певну підставу зватися першим твором єврейської історії — за 1 400 років після Флавієвих *Старожитностей*, оскільки ібн Верга описує близько шістдесяти чотирьох переслідувань євреїв. Цей твір став першою, хоч і слабенькою, призивісткою повернення єврейської історичної самосвідомості.

Ще одним свідченням жалюгідного становища євреїв у християнській Європі стало те, що ібн Верга так і не зміг видрукувати свою книгу за життя, й уперше вона побачила світ у 1554 році в Туреччині. Але хай там як, а ібн Верга був людиною Відродження, раціоналістом, скептиком, незалежним умом. Він сильно критикував Талмуд, глузував із Маймоніда, пародював погляди Юди Галеві. Вдавшись до форми уявних діалогів, він висміяв чимало єврейської вченості. Якщо по євреях топталися, то це значною мірою їхня власна вина. Вони, мовляв, були горді, але й водночас надто пасивні, забагато покладалися на Бога; сповнені надії на Всевишнього й надмірно слухняні, вони занедбали як політичну, так і військову науку, тож і виявилися “двічі нагими”. Ні євреї, ні християни не бачили істини через суперництво релігій; обидві сторони плекали забобони й легенди. Хай християни нетерпимі, але ж і євреї непоміркovanі. Він зазначав, що зазвичай “королі Іспанії й Франції, нобілітет, учені й усі достойники приязно ставляться до євреїв”, а упередження йде переважно від невігласів, від неосвіченої голоти. “Я ніколи не бачив, щоб розумний чоловік ненавидів євреїв, — каже в нього один мудрець, — і ніхто їх не ненавидить, окрім простолюду. А на це є причина: єврей пихатий і все намагається керувати. І хто б подумав, що євреї — вигнанці й раби, гнані від народу й до народу? Хоч би що, а вони пнуться показати себе вельможами й панами. Ось чому маси й заздять їм”². Чом же євреї не постаралися зламати це упередження, не спробували поводитися скромніше, сумирніше, чом не взялися проповідувати релігійну терпимість і взаєморозуміння?³

Ібн Верга писав староеврейською, отже, звертався до освіченого єврейського читацтва, яке мало усвідомлювати справедливість його критичних закидів. Тож ми маємо визнати за його інвективами певну вагу. Однак наявні в нас свідчення не ведуть до висновку про надмірну пихатість як звичайну причину для нападів на євреїв. Звичайною причиною безчинств бував вплив чужих євреїв, коли раптом їх число в усталеній єврейській громаді переростало якусь критичну межу. У Венеції, наприклад, яка від X сторіччя була провідною торгівельною державою, а отже, й цілком природним місцем для поселення євреїв, вони були наштовхнулися на певний опір. У XIII сторіччі їх відокремили, виселивши на острів Спіналунгу, що потім став зватися Джюдекка. В інші часи їм доводилося мешкати на материковій час-

тині, в Местре. Вони мусили носити круглий жовтий значок, потім жовтого капелюха, а ще згодом — червоного. Але всякчас там були євреї. Вони гараздували. Робили важливий внесок до венеціанської економіки, й не в останню чергу — сплатою спеціальних податків. Мали свою хартію, *condotta*, яка час від часу поновлювалася.

У травні 1509 року війська Камбреської ліги розбили венеціанську армію під Аньяделло, й сталася панічна втеча з *terra firma* на більші острови. Серед біженців було й понад 5 000 євреїв, переважно іммігрантів з Іспанії й Португалії. Через два роки розпочалась агітація за їх вигнання, й заводіями виступили ченці. Завершилось це в 1515-1516 роках рішенням замкнути всю єврейську громаду в спеціально відведеній частині міста. В тому місці раніше відливали гармати, й звалося воно *ghetto nuovo*, а розташоване було в тій частині центральних островів, що чимдалі від площі св.Марка. Та нова ливарня стала островом завдяки проритим каналам, була вся обведена високими мурами, усі вікна, що дивилися назовні, позамуровували, а ще зробили дві брами, біля яких поставили чотирьох вартових-християн, і ще шестеро виконувало сторожову службу на патрульних човнах, а платити їм мала єврейська громада, якій наказувалося здавати ту власність у постійний найм під відсоток, на третину вищий за загальноновживаний⁴.

Концепція окремо відведеного для євреїв кварталу була не нова. Зародилася вона в античності. Більшість чільних ісламських міст мала такі квартали. У Європі в Темні віки самі євреї часто вимагали сегрегації та високих мурів — за такої умови вони згодні були селитися в місті. Але проти цього венеціанського проекту вони дуже заперечували. Тут виразно проглядав намір добитися від єврейської присутності максимальної економічної вигоди (включно зі спеціальними податками), скоротивши водночас до мінімуму соціальні контакти євреїв із рештою населення. Фактично їм дозволялося робити свої оборудки вдень, на незручній відстані, а на ніч вони мали замикатися в гетто. Але Венеція наполягла на своєму й цією системою, можливо, відвернула прийняття наступної пропозиції: вигнати євреїв узагалі. Первісне *ghetto nuovo* прихистило в основному італійських євреїв німецького походження. У 1541 році євреїв, що прийшли з Леванту, поселили поруч — у *ghetto vecchio*, в стару ливарню. Нарешті, в 1633 році цю зону ще розширили, додавши *ghetto novissimo*, для поселення туди західних євреїв⁵. На цей час (1632) у сукупному гетто жило 2 412 євреїв, із 98 244 загального населення Венеції. З доданням території гетто вже могло на 1655 рік дати притулок майже 5 000 євреїв⁶. А за отаке обгороджене життя євреї платили, понад звичайні податки й митні збори, ще спеціальний річний податок у 10 000 дукатів та примусові

стягнення, яких за перші сто років існування гетто набралось не менш як 60 000, а за весь час — щонайменше 250 000 дукатів⁷.

Чому ж євреї так терпляче скорилися цьому гнітові? Симон Луццатто (1583-1663), хто п'ятдесят сім років прослужив рабином венеціанським євреям, у своїй книзі про них доводив, що єврейська пасивність, яка так драгувала ібн Вергу, була справою віри: “Бо вони вірять, що всяка стосовна їх помітна зміна... іде від якоїсь вищої причини, а не від людського зусилля”⁸. Чимало тогочасних євреїв були надто приголомшені падінням такої великої, колись багатої й могутньої іспанської громади, щоб чинити бодай якийсь опір лютому їх гонінню. Дехто вказував на контраст із єврейською войовничістю стародавніх часів: чом євреї не можуть більше бути такими, як їхній предок Мордехай? Цитували Книгу Естер: “А всі цареві раби, що були в царській брамі, падали на коліна та вклонялися Гаманові... А Мордехай не падав на коліна й не вклонявся”⁹. Але ж цей самий текст, улюблений серед євреїв як тоді, так і нині, пропонував і альтернативну лінію поведінки. Чи ж не приховала була Естер, на Мордехаєву пораду, своє єврейське походження? Вона “не виявила ні про народ свій, ні про місце свого народження”, наголошував багато хто з *marranos*. Прихований, таємний єврей, достоту як і єврей пасивний, був старий, як Біблія. А ще ж був і Нааман, що “вклонявся у домі Ріммоновому”. Враховували євреї й те, що в Книзі Естер є також засторога, адже лихий Гаман пропонував цареві Ахашверошу вирізати євреїв. Раббі Йосип ібн Ях'я в своєму коментарі до Книги Естер, видрукуваному в Болоньї в 1538 році, вказував, що Гаманове міркування про євреїв як “народ, розпорошений та поділений між народами” й нездатний через те на опір, не менш слушно стосується й сучасних йому євреїв¹⁰.

Правда тут та, що єврейські громади приймали гніт і статус людей другого сорту, але за умови, що при цьому будуть певні правила, які не мінятимуться постійно й свавільно, без попередження. Найосоружніша їм була непевність. Гетто пропонувало безпеку й навіть певний затишок. Воно ж бо, зосередивши й ізолювавши євреїв, полегшило багато в чому дотримання Закону. Якщо сегрегація, на думку Церкви, оберігала християн від занечиснення контактами з євреями, то вона ж так само захищала і євреїв від світськості. Кодекс законів Йосипа Каро (1488-1575), який став авторитетним галахічним текстом для багатьох поколінь ортодоксальних євреїв, міг бути призначений саме для породжуваних гетто самодостатності й самозаглиблення.

В рамках гетто євреї могли вести своє насичене, нехай і відрубне, культурне життя. Але міжрелігійних контактів було багато. Десь близько часу створення гетто друкар-християнин Даніель Бомберг зробив у Венеції друкарського верстата зі староеврейським шрифтом. Хри-

стияни, євреї й вихрести в співпраці створили чудове видання двох Талмудів (1520-1523), пагінація яких стала нормативною для всіх наступних видань. Єврейські складачі й коректори дістали привілей не носити жовтого капелюха. З'явилися й інші друкарні зі староеврейським шрифтом. Пішли в друк не лише твори релігійної класики, а й праці тогочасних єврейських авторів. Видруковано у Венеції й популярний скорочений варіант *Shulhan Arukh*, цього великого кодексу Йосипа Каро, а в 1574 році з'явилося й кишенькове його видання, “щоб, — як пояснювала титульна сторінка, — всяк міг носити його на грудях і звертатися до нього в будь-який час і в будь-якому місці, чи відпочиваючи, чи в дорозі”¹¹.

Попри здирство держави, венеціанська громада процвітала. Ділилася вона на три народності: на пенентійців з Іспанії, левантійців, що були турецькопідданими, та на *Natione Tedesca*, євреїв німецького походження, — найстаршої, найбільшої й найнебагатшої частини. Вони розмовляли італійською, й лише їм дозволялося займатися лихварством. Але громадянство венеціанське їм не гарантувалося. Навіть наприкінці XVIII сторіччя закон проголошував, що “євреї Венеції та її держави, чи будь-який інший єврей, не можуть претендувати на хоч би які права громадянства, ані користуватися такими правами”¹². Шекспір цілком слушно вказував на це в своєму *Венеціанському кутцеві*. Йому можна також вірити й там, де він устами Джесіки говорить, що дім Шейлока, її батька, повен скарбів. Удатливі єврейські лихварі часто накопичували купи невикуплених застав, переважно самоцвітів. Ухвалювалися місцеві противитратні закони, щоб запобігти носінню євреями таких трофеїв, а євреї й самі приймали свої власні противитратні заборони, щоб відвернути “заздрість і ненависть гоїв, що витріщаються на нас”¹³.

Попри обмеження у вбранні венеціанському гетто не бракувало веселощів. Ось як тогочасний самовидець описував святкування Радощів Закону:

Цього вечора робиться такий собі ніби напівкарнавал, бо чимало дівчат і наречених надягають маски й так, невпізнанні, ходять по всіх синагогах. У цей час тут повно цікавих християнських дам і кавалерів... Кого тут тільки немає: й іспанці, й левантійці, й португальці, й німці, й греки, й італійці та інші, й усяк співає, як сам собі звик. А що обходяться без музичних інструментів, то хто плеще в долоні над головою, хто б'є себе по стегнах, хто імітує кастаньети пальцями, хто шкрябає по своєму камзолу, от ніби грає на гітару. Одно слово, вони з усіма цими гуками, танцями та скоками, чудернацькими кривляннями й жестами створюють виразну подобу карнавалу¹⁴.

А браком музичних інструментів вони завдячували рабинам. Багато хто з рабинів заперечував проти виконання хоч би якої музики — на тій підставі, що це призводило до надто частого повторення священних слів молитов і особливо імені Бога; доводили (не вельми переконливо), буцім простолюд може подумати, що існує двоє чи й більше богів. (Ув Англії XVI-XVII сторіч пуритани висували подібні аргументи проти поліфонічної музики, вимагаючи, щоб на кожен склад молитви припадало не більше однієї ноти.) У Сенігалії, що біля Анкони, зберігся запис про люту пересварку між місцевим рабином і *maestro di capella*, Мордехаєм із Рокки, причому рабин, щедро цитуючи Талмуд і каббалістичні джерела, наполягав на тому, що музика існує просто для вияскравлення текстового змісту, а вся решта, мовляв, — “чисте блазнювання”¹⁵. І все ж таки на початку XVII сторіччя Венеціанське гетто, звісно, мало свою музичну академію. Сесіл Рот у своєму дослідженні ренесансово-венеціанського єврейства показав, що ригористи частенько нарікали на розкіш і світськість геттового життя, а також на віддавання переваги італійській мові перед староеврейською, аж навіть висувалися вимоги дозволити молитися розмовною мовою. Євреї писали п’єси й праці з математики, астрономії та економіки, й усе те італійською. А ще висували дотепні аргументи на користь катання в гондолах у суботу¹⁶. В гетто вони мали свої власні школи, але їм дозволялося також навчатися в медичній школі у поблиській Падуї й отримувати там дипломи. Багато рабинів воліли, щоб мури гетто були ще вищі.

Хоча стосунки євреїв із довколишнім світом мали схильність складатися в самостійну історію, насправді євреї здебільшого переймалися своїми власними внутрішніми справами, які незрідка бували бурхливими. На час заснування Венеціанського гетто всі італійські євреї були збурені зусиллями притягти до відповідальності Еммануїла бен Ноа Рафаїла да Норсу — багатія, що правив феррарською громадою як тиран (а разом і його “кишенькового” рабина, Давида П’яццігеттоне), щоб його належно засудити. Норса полюбляв казати: “Отут я сиджу, в моєму місті, серед мого народу, а хто має щось проти мене, той нехай прийде сюди й позиває мене тут”. Подейкували, що перед ним кланялися й християни, й євреї. Про його витівки довідалися всі, коли Авраам да Фінці, звинувативши Норсу в ошуканні його на 5 000 золотих флоринів, а ще на рубін і смарагд, спробував притягти феррарця до рабинського суду в Болонью. Норсин син, стверджуючи, нібито батька немає вдома, відмовився взяти повістку, сказавши: “Забирайся геть, ти, *fresca di merda!*” І “кишеньковий” рабин відмовився, вигукнувши: “Не хочу мати з тобою нічого спільного, ти, *putto di Haman!*” Справу розглядало з півдесятка рабинських судів по всій Італії, однак, хоча більшість виступала проти Норси, той мав завзято-

го оборонця в особі Авраама Мінца, чий батько, раббі Юда Мінц, очолював падуанську *yeshivah* протягом сорока семи років, а згодом став рабином Мантуї. Авраам рвав супліки й судові повістки, погрожуючи рабинам ганебним стовпом та притягненням до християнських судів. Кожне рабинське угруповання звинувачувало суперників у бракові родоводу й вченості, кожне хизувалося своїми генеалогіями й богословською досконалістю, а ще ж чвара загострювалася від сефардсько-ашкеназького розколу. Мінц обізвав раббі Авраама Коена з Болоньї “солодкомовним сефардом... сатаною в цій справі”. А Коен відказав: “Ти називаєш моїх предків сутяжливими жерцями... А я пишаюся ім'ям сефарда, бо ми, сефарди, засвідчили святість Божого імені перед цілим світом, і я серед них, і ми пройшли через найбільші випробування... Ти — жалюгідний нікчема, брехун і шахрай... Ти — невіглас, телепень, бевзь безкебетний!” А ще він доводив, буцім Мінц жив із грабунку, з привласнення чужого добра, “уславившись на весь світ як негідник і насмішник”. А ще ходила поголоска, начебто Мінц заволодів батьковим спадком лише завдяки тому, що підплатив шофарові. Зрештою, проти Норси згуртувалося понад п'ятдесят рабинів, серед яких були й неїталійські, тож бунтар мусив поступитися. Позов проти Норси виглядає геть чорним, але ж той звіт, що дійшов до нас, складала його опоненти. Рабини по обидва боки “барикади” були поєднані шлюбними мережами, а законницько-доктринальні незгоди ускладнювалися династичними ворожнечами, що переходили з покоління на покоління¹⁷.

Справа Норси створює таке враження, що в Італії існувало потужне угруповання єврейських громад, яке було здатне захищатися. Євреї, як і будь-хто, схильні були робити успіх на своїх здібностях. В Італії XVI сторіччя ходило кілька дивовижних історій про успіхи євреїв. Був там, наприклад, ерудит Авраам Колорні, народжений у Мантуї 1540 року, хто доскочив приголомшливої слави як інженер, що перебував на службі в герцогів Феррарських. Подібно до Леонардо да Вінчі, він спеціалізувався на военній машинерії, придумуючи міни, вибухові речовини, понтони, розбірні човни, складані облогові драбини та укріплення. Він створив прототип автоматичної зброї, виготовивши 2 000 аркебузів, кожен із яких міг робити десять пострілів від одного запалу. А ще ж він був видатним математиком, що складав таблиці й розробив новий, дзеркальний спосіб вимірювання відстаней. Був ще блискучим ескапологом. Писав про таємне письмо й викривав мистецтво хіромантії. І, не меншою мірою, був знаним чарівником, спеціалізувався на фокусах із картами. Не дивно, що його запрошено до сліпучого празького двору Рудольфа II, імператора-чаклуна¹⁸.

Однак на другому краю спектра перебували ті нещасні євреї, що ставали жертвами широкомасштабної, хоч і з передихами, війни між християнами й турками за Середземномор'я, євреї, яких продавали в рабство. Єврейська ж політика полягала в підтримуванні добрих стосунків з обома сторонами. Євреї, що в 1490-х роках тікали з Іспанії й Португалії, були добре прийняті в Константинополі й на віддяку за те допомогли створити місцеву збройну промисловість. Вони зміцнили ту єврейську громаду, що вже існувала в оттоманських Салоніках, і вона стала однією з найбільших у світі: на 1533 рік там мешкало понад 20 000 євреїв. Єврейські торговці розповсюдилися по Леванту, Егейському морю й Адріатиці, а венеціанські євреї, завдяки своїм зв'язкам на Балканах і далі на Сході, подеколи могли брати в свої руки велику частину східної торгівлі міста. Євреї діяли й з інших італійських портів, особливо ж із Анкони, Ліворно, Неаполя й Генуї. Мало на якому купецькому кораблі не було підприємця-єврея. Але всі кораблі були zagrożені як не оттоманськими, то християнськими військовими й піратськими кораблями. Євреїв як полоняників особливо цінували, небезпідставно вважаючи, що за викуп навіть бідного єврея в принципі можна домовитися з якою-небудь єврейською громадою.

Якщо єврея захоплювали в полон на християнському кораблі турки, переговори про його звільнення провадилися зазвичай із Константинополя. У Венеції єврейські левантійські й португальські конгрегації заснували спеціальну організацію, покликану викуповувати бранців-євреїв, захоплених християнами на турецьких кораблях. Єврейські комерсанти з усіх товарів сплачували особливий податок на утримання тієї організації — своєрідне страхування, оскільки жертвою міг стати кожен. Найбільшими розбишаками були рицарі св.Івана, які перетворили свою базу на Мальті на останній європейський осередок работоргівлі. Вони завжди пантрували на євреїв, забираючи їх навіть із християнських кораблів під тим приводом, що вони, мовляв, оттоманські підданці. Рицарі тримали своїх бранців у бараку для рабів, час від часу відпродуючи їх спекулянтам, які платили за євреїв понад звичайні розцінки: вважалося, що євреї заможні й їх викуплять. Венеціанські євреї тримали на Мальті свого агента, що фіксував прибуття єврейських бранців і, за наявності коштів, організовував їх звільнення. А християнські рабовласники експлуатували єврейську систему звільнення, заломлюючи непомірні ціни. Якогось Юду Сурнаго, двадцяти семи літ, тримали голого в льоху два місяці, через що він осліп і вже не міг стояти. Власник заявив, що вискубе йому бороду й вії, ще й заб'є в кайдани, коли єврейський агент не заплатить за нього 200 дукатів. Це, звісно, було зроблено, проте агент відмовився викласти 600 дукатів за Аарона Афію з Родоса, над яким також знущався його власник-

спекулянт, застерігаючи: якщо бідолаха помре в рабстві, рабовласник утратить свій капітал. Таке сталося у випадку Йосипа Леві, якого власник катував, щоб “набити” вищу ціну, але який помер під канчуком¹⁹.

Цей огидний промисел тривав 300 років. У 1663 році старий кромвелівець Філіп Скіппон зазначав, описуючи мальгійську тюрму для рабів: “Тут євреїв, маврів і турків обертають на рабів і публічно продають на ринку... Щоб відрізнити євреїв од решти, їм до капелюха прикріплюють жовтого клаптика тощо. Того ранку, коли ми відвідали тюрму, ми бачили, як одного багатого єврея, захопленого рік тому, продали на ринку за 400 скуді. Вважаючи себе віднині вільним, з огляду на венеціанський паспорт, єврей ударив купця, що його купив. Після чого його знов притягли туди, зголили бороду й волосся, на ноги наклали великого ланцюга й відміряли 50 ударів палицею”²⁰. Уже в 1768 році єврейська громада Лондона надіслала 80 фунтів, щоб допомогти викупити гурт євреїв-рабів із Мальти, й минуло ще якихось тридцять років, поки Наполеон покінчив із работоргівлею.

Багато італійців, зважаючи на оттоманські зв'язки, що завелися в євреїв після іспанського розпорошення, дивилося на них як на ворогів. То була ще одна підстава для заснування геттовської системи сегрегації. Широкі кола гадали, наприклад, нібито євреї допомогли туркам узяти Мальту під час великої облоги 1565 року. Але чільним фактором, що вплинув на єврейські судьби в Європі XVI сторіччя, стала Реформація. У великому підсумку виникнення протестантства виявилось вельми благодатним для євреїв. Воно зламало монолітну єдність “латинської” Європи. Воно означало, що християни більше вже й помислити не могли про єдиновірне суспільство. Ось так настав край виокремленій ізоляції євреїв як єдиної неконформістської групи. На великих територіях Європи це призвело до скасування францисканського й домініканського орденів, цих найлютіших ворогів євреїв, і таких інституцій, як клерикальний celibat і чернецтво, а ці дві речі сильно протидіяли єврейським інтересам.

Реформація, продовжуючи працю ренесансних учених, принесла з собою й новий інтерес до староеврейських студій, зокрема, до Старого Заповіту. Чимало апологетів католицизму звинувачувало євреїв, а ще дужче — *marranos*, за натхненництво й сприяння протестантським мислителям. Та й самі євреї поширювали байки про те, що, мовляв, такі могутні християни, як король Іспанії, походять від *marranos* і таємно підривають основи християнства; їхні літописці приписували, наприклад, виникнення протестантства в Наваррі марранському факторові. Але небагато є фактичних свідчень на користь того, нібито зацікавлення реформаторів Старим Заповітом зробило їх проєврейськими. Такі гебраїсти з християн, як Піко делла Мірандола (1463-1494), Йоганнес

Ройхлін (1455-1522), Себастьян Мюнстер, викладач староеврейської в Базелі від 1528 року, й Філіп Меланхтон (1497-1560), були не меншими опонентами іудаїзму, ніж перший-ліпший домініканець, хоча Меланхтон, приміром, критикував звинувачення в споживанні людської крові та інші антисемітські крайнощі. Вони відкидали Мішну й Талмуд та й, по суті, всякий єврейський коментар Біблії, за винятком частин каббали. Еразм, найважливіший з них усіх, відкидав і каббалу, вважаючи єврейську теологію вкрай небезпечною — ще деструктивнішою за обскурантизм середньовічних схоластів: “Не знайти нічого христопротивнішого, ворожішого Христові, аніж оця чума”²¹. Він писав кельнському інквізиторові: “І хто б то був серед нас, що не ненавидів би цієї породи людей?.. Якщо це по-християнському — ненавидіти євреїв, то ось ми, всі християни, скільки нас є”²².

Це правда, що на самому припочатку Реформації євреї привітали її, позаяк вона вносила розкол у табір їхніх ворогів. Правда й те, що Лютер, зокрема, звертався до євреїв по допомогу в його справі нового тлумачення Біблії й відкидання папських претензій. У своєму памфлеті *Das Jesus Christus ein geborener Jude sei (Чи ж Ісус Христос — не вроджений єврей?)*, написаному 1523 року, він доводив, що нині не лишилося жодної причини, чом би євреям не обійняти Христа, й подурному сподівався на добровільне масове вихрещення. Коли ж євреї відказали, що Талмуд дає навіть краще розуміння Біблії, ніж у нього, запропонувавши краще йому повернутися в іудаїзм, Лютер спочатку напався на них за їхню впертість (1526), а згодом, у 1543 році, люто виступив проти них. Його памфлет *Von den Juden und ibren Lügen (Про євреїв та їхні брехні)*, видрукований у Віттенберзі, може бути кваліфікований як перший твір сучасного антисемітизму й гігантський крок на шляху до Холокосту. “По-перше, — підбурював він, — мають бути спалені їхні синагоги, а все, що від них лишиться, слід поховати в бруді, щоб ніхто й ніколи більше не побачив ані каменя, ані головешки від них”. Єврейські молитовники мають бути знищені, а рабинам слід заборонити проповідувати. Далі треба взятися за єврейський народ, їхні домівки “розвалити, зруйнувати”, а мешканців їхніх “позаганяти під один дах чи то в стайню, мов циганів, щоб показати їм, що не вони господарі в нашій країні”. Євреям мають бути заборонені дороги й ринки, власність їхню слід експропріювати, й тоді цих “отруйних і отруєних червів” слід примучити до примусової праці, щоб змусити їх заробляти на хліб “у поті чола свого”. І, як останній захід, їх слід викинути геть “на всі часи”²³. У цьому своєму виступі проти євреїв Лютер зосередився на їхній ролі як лихварів, наполягаючи на тому, що їхнє багатство їм не належить, оскільки “його вирвано в нас по-лихварськи”. А лихвар, доводив Лютер,

це перефарбований злодій і вбивця... Всяк, хто об'їдає іншого, псує чи викрадає в нього їжу, той скоює таке саме вбивство (в міру здібностей своїх), як і той, хто заморює кого-небудь голодом чи доводить до того. Саме це й чинить лихвар, сидючи собі в безпеці на своєму стільці, тоді як мав би гойдатися на шибениці, щоб його клювало стільки круків, скільки він украв золотих... Ось чому немає на землі більшого ворога людини, після Диявола, ніж хабарник і лихвар, бо ж він хоче бути Богом над людьми... Лихварство — це страшна, величезна потвора, як перевертень... От ми колесуємо та обезголовлюємо розбійників, убивць та злодіїв, а наскільки завзятіше мали б колесувати, карати на горло... переловити, проклясти й обезголовити всіх лихварів!

Цього словесного поганьблення Лютерові було недосить. Іще до написання цього антисемітського памфлета він добився вигнання євреїв із Саксонії в 1537 році, а в 1540-х роках повиганяв їх із багатьох німецьких міст; ото лише не вдалося йому домогтися, щоб бранденбурзький курфюрст вигнав їх із цієї землі в 1543 році. Його наступники й далі агітували проти євреїв: у 1572 році вони розграбували берлінську синагогу, а вже наступного року, нарешті, добилися свого: євреїв вигнано з усієї Німеччини. Жан Кальвін, на відміну од них, ставився до євреїв краще — почасти тому, що схильний був погоджуватися з ними в питанні позички під відсоток; у своїх творах він об'єктивно висвітлював єврейські аргументи, за що опоненти-лютерани навіть звинувачували його в іудаїзаторстві²⁴. І все одно євреїв вигнано з кальвіністських міст і з кальвіністського пфальцграфства²⁵.

Через ту протестантську ворожість євреї потрапили в лабети імператорові. Карл V, ще коли носив корону короля Іспанії, зовсім не був їм другом. У 1543 році він спонукав папу заснувати інквізицію в Португалії, через сім років виселив багатьох *marranos* із Ліссабона, видворив євреїв з Неаполя в 1541 році й вигнав їх із деяких своїх фламандських територій. Але в Німеччині він визнав євреїв за корисних союзників і на Аутсбурзькому (1530), Шпайерському (1544) й Регенсбурзькому (1546) ландтагах саме його протекція запобігла їх вигнанню. Католицькі єпископи також знайшли в євреях корисних союзників у боротьбі проти протестантських бюргерів, дарма що не могли привселюдно це визнати. Тож при підписанні Авґсбурзького релігійного миру була досягнута домовленість про те, що його центральне положення — *cuius regio, eius religio* (чье царство, того й релігія) — не зачіпатиме релігійних станів, і це дозволило євреям зостатися в Німеччині. Йозел із Розгайма, старший рабин Ельзасу, який виступав речником євреїв у цей напружений період, таврував Лютера як “губіяна”, а імператора Карла називав “ангелом Господнім”. Євреї

молилися в своїх синагогах за успіх імператорської армії, постаючи їй грошима й провіантом, і в такий спосіб заклали нову важливу модель єврейського виживання²⁶.

І все ж, коли прийшла Контрреформація, вона жорстко повелася як із євреями, так і з протестантами. Традиційно папи, як й інші князі Церкви, використовували й захищали євреїв. В Італії, ще до іспанських вигнань, налічувалося 50 000 євреїв, і ця цифра швидко зроста завдяки біженцям. Цей вплив призвів до неспокою, як ото у Венеції, однак папське ставлення до них лишилося поблажливим. Павло III (1534-1549) навіть заохочував поселення євреїв, вигнаних із Неаполя в 1541 році, а через шість років прийняв і *marranos*, пообіцявши їм захист від інквізиції. Його наступник Юлій III підтвердив гарантії свого попередника. Однак у 1555 році кардинал Караффа, Великий Інквізитор і бич євреїв, дисидентів та еретиків, став папою Павлом IV, не загаявшись повернути політику навспак. Не лише в Анконі, а й у багатьох інших містах Італії християни й євреї вільно спілкувалися, тож новий папа схилився до Еразмового погляду, що вплив іудаїзму становить для віри смертельну загрозу. Через два місяці після свого обрання на папський престол він буллою *Cum nimis absurdam* застосував венеціанське розв'язання проблеми й до Рима: місцевих євреїв зігнано на лівий берег Тібру та обмуровано стіною. Водночас в Анконі він здійснив чистку серед *marranos*, спаливши двадцятьох п'ятьох з них привселюдно. Гетто швидко поширилося на всі міста папських держав, а від 1562 року це слово стало офіційним терміном, що вживався в антиєврейських законах. Запалали великі багаття зі староеврейських книг, і то не тільки в Римі й Болоньї, а й у Флоренції. Пій V (1566-1572) виявився ще лютішим, прирікши своєю буллою *Hebraeorum Gens* (1569) на вигнання єврейські громади, що з них декотрі безперервно існували від часів античності. Потім були різні папи, але папська політика стосовно євреїв лишалася незмінною: заганяти їх у гетто на папських територіях і чинити тиск на інших правителів, щоб і вони робили так само. Оце так гетто було запроваджене в Тоскані в 1570-1571, в Падуї — в 1601-1603, у Вероні — в 1599 й у Мантуї — в 1601-1603 роках. Герцоги Феррарські відмовилися це зробити, але погодилися припинити друкування єврейських книг²⁷. Дійшло до того, що єдиним містом, яке не створило чогось подібного до гетто, лишилося Ліворно.

Папство не було єдиною інституцією, що переслідувала євреїв. Найсильніші монархії традиційно виступали найзавзятішими й найдієвішими покровительками єврейських громад, і вони ж найпалкіше боролися з ересями. Контрреформація в багатьох частинах Європи стала великою хвилею реакції на баламутські ідеї, що бродили

ли в першій половині сторіччя, поверненням до тверезості й порядку. Започаткований цей рух був згори, але дістав широку народну підтримку. Це була кампанія проти расизму, підриву основ і будь-яких нововведень. Євреїв загалом розглядали як підривний елемент, але найбільшими баламутами вважалися *marranos*. Ці силоміць вихрещені та їхні нащадки, відтяті од дисципліни єврейської ортодоксії, схильні були впадати хоч би в що, навіть в анабаптизм, а саме цей рух найдужче ненавиділа церковна влада, зробивши з його назви родовий термін для релігійного непослуху. Багато *marranos* творили чудернацькі суміші з християнської та єврейської вір. Були вони скептики, що глузували з Діви Марії й святих, сміялися з образів та обрядової практики. Своє індивідуальне судження вони ставили вище хоч би якого авторитету. На них дивилися як на потенційних зрадників держави, а також як на еретиків: на язиці у влади завжди був готовий приклад одіозної постаті Жоао Мігеса, герцога Наксоського, наймогутнішого з колишніх вихрестів, який давав поради самому султанові.

Контрреформація, як релігійна, так і світська, із найбільшою підозрою ставилася до іммігрантів, до яких належали й *marranos*. Влада знала з досвіду, що рух означає клопіт. Вона не мала особливих заперечень проти давно осілих євреїв. Саме “приходьки” приносили з собою небезпечні ідеї. Цей страх діяв на багатьох рівнях. Гільдія пекарів Венеції публічно таврувала своїх колег із числа іммігрантів: “Вони ж бо ступають слідами лютеран і, хвалячись тим, що ввергли щонайхристияннішу колись Німеччину в сум’яття,.. не шкодують нині зусиль, щоб розвалити тутешній пекарський цех”. А нагорі посол Карла V застерігав Венеціанську республіку, що, коли вона не вигоїть ересі, то накличе “ворожість до князів, щоб завоювати дружбу народів,.. бо ж вони хочуть, щоб жоден васал не виявляв послуху своєму князеві; хочуть зруйнувати всяке панування, поробивши народи вільними”²⁸. Джованні Антоніо Факкінетті, нунцій Пія V у Венеції, без вагань приписав її невдачі у війні з турками її злочинній неспроможності викоренити євреїв та ересь: це ж не так турки, як сам Бог воює вже проти республіки, тож її правителям слід запитати самих себе: “Чому велич Бога має вважати себе покривдженою таким станом речей?”²⁹ Влада любила єврея як творця багатства й ненавиділа його як невгамовного носія ідей.

Але ж ці два види діяльності були тільки різними сторонами однієї й тієї самої монети. Досвід свідчив, що рухливий єврей, від якого тільки й начувайся ворохобних ідей, найшвидше міг також принести нові чи ефективніші способи накопичування національного достатку. Історія вчить нас, що вже сам факт зривання з місця й

переселення дає ефект енергійнішого зародження ідей і способів ладнати речі, роблячи в такий спосіб емігранта продуктивнішою економічною істотою. Уже в VIII-VII сторіччях до Р.Х. зuboжіли грецькі пастухи й садівники-оливники, покидаючи свою древню землю, починали процвітати як удатливі купці-колоністи по всьому Середземномор'ю. У XIX сторіччі члени шотландських кланів, що голодували в своїх горах, жалюгідні ірландці з болотяних Клера й Керрі, напівкріпаки з Польщі, безземельні селяни з Меццоджорно обернулися на підприємливих громадян Онтаріо й Нової Зеландії, Бостона, Нью-Йорка й Чикаго, Середнього Заходу, Аргентини й Нового Південного Уельсу. І в наші часи ми постійно бачимо дивовижні наслідки переселень, коли материкові китайці осідають на Тайвані й у Гонконзі, в'єтнамці опиняються в Каліфорнії й Австралії, а кубинці — у Флориді.

Реформація, Контрреформація, релігійні війни — всі топталися по європейському мурашнику, від чого на всі боки розбігалися дрібні підприємливі громадки. Подеколи, щоб уникнути докучання й переслідування, вони зривалися в путь по двічі й по тричі, аж поки-то зважувалися десь пустити коріння. І майже неодмінно ті місця остаточного їх прихистку починали процвітати. Узвичаєними стали аргументи Макса Вебера й Р.Г.Тоні, що, мовляв, сучасний капіталізм — це продукт релігійних понять, визначуваних по-різному: то як “протестантська етика”, то як кальвіністська “паніка порятунку”, але обидва, мовляв, прищеплювали дух тяжкої праці й накопичення. Але на цю теорію знайшлося чимало неспростовних заперечень, тож нині видається ймовірним, що не так сектярські вірування, як саме переміщення стало тим загальним чинником. Динамічного імпульсу національним економікам, особливо в Англії й Нідерландах, а згодом у Північній Америці й Німеччині, надали не лише кальвіністи, а й лютерани, й католики з північної Італії, й, не останньою мірою, євреї³⁰.

Об'єднувала ці рухливі спільноти не теологія, а нехіль жити за суворої державної регламентації релігійних моральних ідей, жити згідно з приписами церковних установ. Усі вони відкидали клерикальні ієрархії, схилиючись до того, щоб у справах релігії керуватися конгрегаційним принципом та особистим сумлінням. У всіх цих аспектах євреї були найхарактернішою з розмаїтих емігрантських деномінацій. Клерикалізм вони відкидали ще від часів зруйнування Другого храму. Конгрегаціоналізм прийняли задовго до виникнення хоч би котрої з протестантських сект. Їхні громади обирали своїх власних рабинів, і ця наближена до народу форма влади спрацьовувала завдяки браку догматичної теології й завдяки духові інтелектуальної терпимості. Передовсім же вони були мастаками в справі

заселення. Їхня історія — повсякчасний рух. “Приходьки й захожі” від самих своїх першопочатків, вони з покоління в покоління, в незліченній розмаїтості різних ситуацій, удосконалювали багато різновидів імміграції, а надто вміння так зосереджувати своє багатство, щоб його можна було швидко перекинути з вогнища небезпеки до зони переселення. Їхні торгівля й ремесла, народна культура й закони так переплелися, щоб сприяти їхній творчій рухливості.

Це була одна з причин того, чому завжди здавалося, нібито всяке нове прибуття євреїв, хоч би які його супроводжували злигодні, буває пов'язаним із доступом до робочого капіталу. А це, своєю чергою, робило їх повсюди бажаними. Ось як це висловив один апологет єврейства — Манассег бен Израел — у середині XVII стоіччя:

Із чого можна виснувати, що Бог таки не покинув нас, бо ж, коли один нас переслідує, то інший нас залюбки чемно приймає; коли один князь трактує нас зле, то інший ставиться до нас добре; якщо один виганяє нас зі своєї країни, інший натомість приманює тисячами привілеїв, як те чинили різні князі Італії, найясніший король Данії та могутній герцог Савойський у Нісці. І хіба ж ми не бачимо, що саме ті республіки процвітають, мають поживлення торгівлі своєї, котрі приймають до себе ізраелітів?³¹

На додаток до цих загальних схильностей, євреї завжди мали що запропонувати духові економічного нововведення та підприємництва. У середньовіччі, як ми переконалися, довколишні християнські громади поступово переймали в них їхні міські, торговельні й фінансові навички, й тоді, коли євреї вже пережили свою соціальну та економічну корисність, їм часто казали забиратися геть або ж піддавали їх дискримінації. Тоді вони могли податися на не такі розвинені терени, де ще потребували їхніх умінь. Але альтернативою було розробляти нові методи, а євреї й до цього діла мали кебету. В конкуренції вони завжди були на один стрибок попереду: або тим, що підвищували дієвість наявних методів, завдяки чому могли знижувати відсотки й ціни, або впровадженням нових способів. Їхній новаторський дух особливо вияскравлювався, коли вони переселялися на нові землі, а це зазвичай бувало тому, що якраз наставав момент новому поколінню взяти справи в свої руки. Так само важливим було й те, що євреї хутко відгукувалися на цілковито нові явища й ситуації. Їхня релігія вчила їх раціоналізації. Капіталізм на всіх стадіях свого розвитку посувався вперед завдяки раціоналізації, впорядкуванню хаосу існуючих методів. Євреї могли це робити, тому що, будши вкрай консервативними (зазвичай) у рамках свого власного вузького, ізольованого світу, не мали своєї частки в суспільстві загалом,

емоційно не були до нього прив'язаними, а отже, могли без переживань спостерігати знищення його давніх традицій, методів та інституцій — воістину могли відігравати провідну роль у процесі деструкції. Отже, були вони природженими капіталістичними підприємцями.

Ця відносна свобода виходить з логіки розуму, свобода, якої надавав євреям їхній статус стороннього спостерігача, ніде не виявлялася краще, ніж у їхньому ставленні до грошей. Одним із найбільших внесків євреїв до прогресу людства стало те, що вони спонукали європейську культуру порозумітися з грошима та їхньою владою. Людські суспільства завжди виказували надзвичайну нехіль демістифікувати гроші, побачити їх тим, чим вони є: товаром серед інших товарів, цінність якого є відносною. Як по правді, то суспільства схильні надавати абсолютної цінності всім товарам (заплющуючи очі на те, що цінність речі є змінною в часі й просторі), а надто грошам, оскільки вони мають фіксовану позірну ціну. А ще вони вбирають гроші в особливі моральні обертони. Навіщо св.Павло написав, а незліченні мільйони бездумно повторюють: “Любов до грошей — ось корінь всілякого зла”? А чом не любов до землі, чи до отар, чи до коней, чи там до будинків, до картин? Чи, насамперед, любов до влади? Немає жодної певної причини, чому на гроші слід дивитися з таким осудом. До того ж, це моральне розрізнення між грошима та всіма іншими товарами поширилося й на поняття вкладу, інвестиції, вкрай утруднивши побудову етичної структури для ощаджання й економічного розвитку. От вирощувати худобу почесно, почесно й сіяти зерно, жати урожай. Коли ж хто береться працювати з грошима, то він, виходить, паразит, живе на “незароблений прибуток”, як це стали називати.

Напочатку євреї стали такими самими жертвами цього хибного судження, як і будь-хто інший. Вони ж його, по суті, й придумали. Але їхня техніка релігійного раціоналізування, їхнє вимушене покликання стати торгівцями грошовим товаром спонукали їх, зрештою, взятися за цю проблему й розв'язати її. Як ми бачили, почали вони з вироблення подвійної норми для грошових обладунків із євреями й неєвреями. Деякі елементи цього збереглися й на сьогодні: чимало єврейських банків в Ізраїлі (й деінде) вивішують заклики, щоб позички між євреями відбувалися з дотриманням релігійної законності. Однак, починаючи від кінця XV сторіччя, єврейські раціоналізатори спробували позбавити гроші їхньої магії. На диспуті, що відбувся у Феррарі 1500 року, раббі Авраам Фаріссоль з Авін'йона, вдаючись до знайомих (й трохи ганебних) аргументацій новаторів, наголосив на тому, що світ уже не той, яким був за біблійних часів, і що гроші зробилися простим товаром:

Це принесло нову ситуацію й нові обов'язки. [Це природно, коли кидаєш хоч що-небудь жебракові, жаліючи його, але] в інших випадках, коли людина потребує чогось такого, чого товариш має багато... вона й купує те за певну ціну. Отже... усталена практика платити за найм будинків чи там робітників,.. і все це має свою ціну... Адже коли б природа й мудрість вимагали, щоб поміч була надана кожному, хто її потребує, щоб задовольнити його потреби, та щоб гроші позичалися без відсотка тим, кому вони потрібні, тоді природа висунула б і вимогу, що, коли хто-небудь потребує оселі, чи коня, чи виконання якоїсь там роботи, все це має бути йому надане безоплатно³².

Фариссолю відчував, що погоджена система цін, платні й відсотків була б сприятливою в соціальному розумінні, адже вона допомогла б сприятливо регулювати економічні стосунки у впорядкованому суспільстві. Отримувати прибуток із володіння грошима є, мовляв, аніскільки не ганебніш за оприбуткування землі чи будь-якого іншого товару; "і практика, й природа підказують, що коли хто користується з грошей товариша, той зобов'язаний і дещо за це заплатити". Близько того ж часу й Ісаак Абрабанель створив подібну оборонну лінію в своєму коментарі до тексту Повторення Закону, опублікованому вперше в 1551 році: "Немає нічого недостойного у відсотку,.. бо так годиться, щоб люди мали прибуток зі своїх грошей, вина й збіжжя, і коли хтось хоче грошей від когось іншого,.. то чом селянинові, який позичив пшениці, щоб засіяти поле, не віддати тому, хто йому позичив, ще й 10 відсотків, коли в нього вродило, як те зазвичай і буває? Це звичайнісінька ділова оборудка, й вона правильна". А безвідсоткова оборудка, додавав він, лишається для когось такого, кому ми завдячуємо особливою добротою, скажімо, для нужденного єдиновірця³³.

Оця готовність розглядати ідею грошей відверто, обходитися з ними чесно й розважливо, є глибоко закоріненою як у біблійному, так і в рабинському іудаїзмі. Іудаїзм не поляризував благочестя й процвітання. Він хвалив убогих, оплакував жадібність, але й постійно налякав на зв'язки між добрими речами життя й моральним достоїнством. У Повторенні Закону є чудовий пасаж, де Мойсей наголошує на достатку, яким Бог винагородить тих, хто дотримуватиметься його закону: "І буде Він любити тебе, і поблагословить тебе, і розмножить тебе, і поблагословить плід твоєї утроби та плід твоєї землі, — збіжжя твое, і сік твій виноградний, і сік твоїх оливок, порід биків твоїх і котіння отари твоєї на тій землі, яку присягнув батькам твоїм дати тобі"³⁴. Сам Ізраїль буде багатий: "багатьом людям даватимеш позичку, а ти не братимеш позички"³⁵. "Бійтеся Господа, — повчають

Псалми, — бо ті, що бояться Його, нестачі не мають!”³⁶ Псалми й Приповісті, Мудрість Соломонова, Екклезіаст, книга Бен Сіри сповнені подібних сентиментів. Талмуд їм вторує: “Час нужди вчить людину, як найкраще шанувати багатство”. “Є сім рис, що “до лиця праведним і до лиця світові”. Одна з них — багатство”. Єврейські *halakhab* завжди розглядали безпосередньо реальні, а не просто теоретичні ділові проблеми, керуючись тим припущенням, що належним чином проваджена торгівля не лише цілковито узгоджується зі строгою моральністю, а й є абсолютно добродешною, позаяк уможливорює добрі діла й систематичну добродешність, довкола яких обертається єврейська громада. Катедократія реалістично писала про торгівлю, ухвалювала її правила, адже в ній працювало чимало її членів. Ні Маймонід, ні Нахманід, ні будь-хто з їм подібних ніколи не доходили до припущення, такого характерного для християнської інтелігенції, буцім існує якась абсолютна різниця між писанням-читанням книжок, з одного боку, й веденням книг бухгалтерського обліку — з другого. Рабинський іудаїзм говорив про бізнес ті речі, які всі розумні люди визнають правдивими й справедливими, але умовність зазвичай виключає їх зі сфери релігійного дискурсу.

За такого стану речей євреї виявилися добре підготовленими до того зростання світового народного господарства, яким позначилося XVI сторіччя. Бо й справді, з огляду на вигнання їх із Піренейського півострова й переслідування в реформаційній та контрреформаційній Європі, в євреїв не лишилося альтернативи, як тільки шукати нових теренів для діаспорного проникнення, нових виходів для застосування своїх підприємницьких умінь. Колумбові подорожі на Захід були не єдиними виправами, підпертими фінансами й технологією євреїв та *marranos*. Євреї-вигнанці подалися до Америк як найперші торгівці. Вони засновували факторії. На острові Сен-Тома, наприклад, вони стали першими великомасштабними плантаторами. Іспанські закони, що забороняли еміграцію євреїв до колоній, виявилися неефективними, то їх і скасовано в 1577 році. Євреї й *marranos* були особливо активними в справі заселення Бразилії, й перший генерал-губернатор, Томас де Соуза, посланий туди в 1549 році, був безперечно єврейського походження. Вони стали власниками більшості цукрових плантацій. Вони контролювали торгівлю коштовними й напівкоштовними каменями. Євреї, вислані з Бразилії в 1654 році, допомогли створити цукрову промисловість на Барбадосі та Ямайці. Їх гостинно прийняли нові британські колонії на Заході. Губернатор Ямайки відкинув у 1671 році петицію про їх висилку, написавши, що, на його думку, “Його Величність не може мати вигідніших підданців за євреїв та голландців — вони-бо

мають величезні фонди й широкі зв'язки". Місцева влада Сурінаму проголосила: "Ми з'ясували, що єврейський народ... показав себе корисним і благодворним для колонії"³⁷.

Євреї поширювалися й на Схід. Вони були діяльними по російському прикордонню, особливо ж по берегах Чорного моря — щонайменше від елліністичних часів. Легенди ж пов'язують прихід євреїв до Вірменії та Грузії з Десятьма Пропашими Племенами спустошеного північного царства, Ізраїлю. У першій половині VIII сторіччя до іудаїзму навернулося Хазарське царство. Від раннього середньовіччя євреї активно діяли на великому обширі територій Південної Євро-Азії — як торговці й як пропагандисти своєї релігії. У 1470-х роках активність євреїв у швидко розпросторюваному Московському князівстві призвела до утворення напівтаємної секти, членів якої влада називала "жидовствующими" та яку викоренили лютими зусиллями. Цар Іван Васильович, прозваний "Грозним" (1530-1584), звелів потопити тих євреїв, що відмовляться вихреститись, отож євреї вважалися офіційно недопущеними на російські території аж до поділу Польщі наприкінці XVIII сторіччя.

Бар'єр, споруджений Росією, щоб запобігти проникненню євреїв далі на Схід, призвів до інтенсивного єврейського заселення Польщі, Литви й України. Як і в Західній Європі в Темні віки та за середньовіччя, євреї й тут служили ключовим елементом у всеосяжному процесі колонізації, що був позначений швидкою експансією сільського господарства й торгівлі, а також феноменальним приростом населення. Близько 1500 року в Польщі жило лише 20 000-30 000 євреїв, тоді як усього населення було п'ять мільйонів. А на 1575 рік, коли загальне населення зросло до семи мільйонів, число євреїв підскочило до 150 000 і зростало далі ще стрімкіше. У 1503 році польська монархія призначила рабина Якова Поляка на пост "рабина Польщі", й виникнення такого головного рабинату, що тішився підтримкою корони, уможливило розвиток своєрідної форми самоврядування, якої євреї не знали від кінця Вавилонського полону. Починаючи від 1551 року, головного рабина обирали вже самі євреї. Звісно, то було не так демократичне, як олігархічне правління. Рабинат мав широкі повноваження щодо права й фінансів, призначав суддів і дуже багато різних інших чиновників. Коли своїми повноваженнями він ділився з місцевими магістратами, лише 1-5 відсотків єврейських домовласників мали право голосу³⁸. Корона, звісно, одержувала вигоду з того делегування повноважень євреям. Із боку поляків не бракувало ворожості до євреїв. Краків, приміром, де сильною була місцева купецька верства, звичайно євреїв до себе не пускав. Королі з'ясували, що завдяки євреям можна отримувати гроші, продаючи містам і містечкам,

от як Варшаві, привілей *de non tolerandis Judaeis*. Але вони могли мати ще більше, дозволяючи єврейським громадам зростати й доячи їх. Рабинат і місцеві єврейські ради первісно були податковими агентствами. Лише 30 відсотків зібраних ними коштів ішло на соціальне забезпечення й платню чиновникам, а вся решта передавалася короні — на віддяку за покровительство.

Ця пов'язаність рабинату з громадськими фінансами й, у такий спосіб, із бізнесовими справами тих, хто мав його забезпечувати, спонукала східних євреїв, чи то ашкеназів, піти навіть далі за італійців початку XVI сторіччя, надавши галахічного схвалення новим методам кредитування. Польські євреї, оперуючи по окраїнах цивілізації, підтримували зв'язки з єврейськими родинними фірмами Нідерландів та Німеччини. Виник і дістав схвалення рабинів новий інструмент кредитування — *тамрам*. У 1607 році єврейські громади Польщі й Литви були уповноважені також користуватися *beter iskah* — міжєврейською позичковою системою, що дозволяла одному євреєві фінансувати іншого за умови отримання відсотка. Ця раціоналізація закону спонукала, зрештою, й таку консервативну владу, як славетний раббі Юда Лоев, магарал Празький, санкціонувати позички “з інтересом”.

Мавши легкий доступ до кредитування, єврейські першопоселенці відіграли провідну роль у розвії сходу Польщі, Центральної Литви й України, особливо після 1560 року. Швидко зростало населення Західної Європи. Воно потребувало ввезення дедалі більших кількостей зерна. Амбітні польські землевласники, бажаючи задовольнити цю потребу, укладали партнерські стосунки з підприємцями-євреями для створення нових житниць, щоб постачати ринок, транспортуючи зерно річками до портів Балтики й у подальшому перевозячи кораблями на Захід. Польські магнати — Радзивілли, Собеські, Замойські, Острозькі, Любомирські — мали землі чи захоплювали їх. Порти були в руках у німецьких лютеран. Голландці-кальвіністи володіли більшістю кораблів. Але євреї робили всю решту справи. Вони не тільки управляли маєтками, але подеколи й мали на руках документи на право володіння — як заставу за робочий капітал. Іноді вони самі здавали ті маєтки в оренду. Вони ж і мито збирали. Вони будували гуті й гуральні, керували ними. Вони володіли й річковими баржами, якими вивозили збіжжя, а завозили вина, крам і предмети розкоші, продаючи їх у своїх крамницях. Займалися миловарінням, виготовленням скла, чинбарством і хутряним промислом. Створювали цілі селища й містечка (штетлі), де самі замешкували центральні частини, а вже по околицях тулилися селяни (католики в Польщі й Литві, православні в Україні).

До 1569 року, коли Брест-Литовська унія дозволила полякам заселяти Україну, там було лише двадцять чотири єврейські поселення з 4 000 мешканців. А на 1648 рік тих поселень стало вже 115, де жило 51 325 душ поліченого населення, тоді як загальна цифра була куди вища. Більшість цих місць була власністю польських вельмож, землевласників, що мешкали деінде, а євреї діяли як посередники, як проміжна ланка між ними й селянами, й ця їхня роль несла в собі майбутню небезпеку. Часто євреї бували й магнатами де-факто. Наприкінці XVI сторіччя Ізраель із Золочева, наприклад, узяв в оренду цілий регіон площею в сотні квадратних миль у консорціуму вельмож, яким виплачував щороку величезну суму — 4 500 злотих. Митні збори, шинки й промисловість він здав далі в суборенду своїм біднішим родичам³⁹. Євреї з усієї Європи з'їхались сюди, взяти участь у цьому процесі колонізації. У багатьох поселеннях вони становили більшість населення, тож це вперше поза межами Палестини євреї задомінували над місцевою культурою. Але важливими вони були на всіх рівнях суспільства й урядування. Вони збирали податки й митні збори. Вони ж були радниками уряду. І кожен польський магнат мав у своєму замку радника-єврея, що вів бухгалтерський облік, писав листи, керував господарством.

Фактично наприкінці XVI сторіччя небагато було поважних людей у Центрально-Східній Європі, які б “не знали Йосипа”. Нарешті розвинувся на повну силу один великий єврейський архетип. А на останню чверть сторіччя видихався ідеологічний запал Контрреформації. Філіп II Іспанський був останнім із залучених папством володарів, який діяв із ним у тісній згоді. Вже на старості літ, діючи в дусі Павла IV, він виселив євреїв зі свого Міланського герцогства (1597). Але інші правителі підтримували хто католицьку справу, а хто протестантську, виходячи зі своїх власних егоїстичних інтересів. Або ж ставали політиками і йшли на компроміс. Сила, вплив Церкви підупали, зате зріс авторитет держави. Найупливовіші автори в галузі права та політики — Монтень, Жан Боден, Ліпсій, Френсіс Бекон — відстоювали світський погляд на державну політику. Релігійні чвари, мовляв, не повинні турбувати й розділяти народи. Адже це функція держави — досягати розумних вирішень і сприяти єдності й процвітанню. У цій новій атмосфері терпимості й реальної політики умудрених досвідом євреїв вітали по їхній заслuzі⁴⁰.

Так, Венеціанська республіка в 1577 році доручила далматинському *marrano* Даніелеві Родрігесу створити новий порт Спалато (Спліт) — як частину нової політики (євреї відігравали в ній помітну роль) прокладення нових торговельних шляхів по балканських річках⁴¹.

Герцог Тосканський дав ліворнським євреям хартію. Герцог Савойський посприяв створенню єврейських поселень у Ніцці й Туріні. Французькі королі писали єврейським неогоціантам покровительські листи. Генріх IV навіть грав у карти з одним із них — Манолем де Піментелем, якого називав “королем картярів”. В Амстердамі кальвіністська влада не заглиблювалася в релігійні погляди ні *marranos*, ні сефардів, що прибули в 1590-х роках, ні навіть поселенців-ашкеназів, що завітали близько 1620 року. Євреї тут провадили своє богослужіння, спочатку потай. А від 1616 року започаткували свою школу Тори, від 1620-х років стали друкувати свої власні книжки. Для голландців вони стали корисним і добропристойним додатком до їхньої купецької громади⁴². У Франкфурті місцева єврейська громада сягнула такого розквіту, що саме тут відбулися все-рабинські синоди 1562, 1582 й 1603 років.

Німецькомовні міста й князівства, що не так давно в цьому ж самому сторіччі проганяли євреїв геть, тепер приймали їх знову. Імператор із династії Габсбургів, Максиміліан II, дозволив євреям повернутися до Богемії, а в 1577 році його наступник, Рудольф II, надав їм хартію привілеїв. Давня єврейська громада Відня поновила своє існування, а в Празі, де Рудольф заснував свій двір, на кінець сторіччя вже було 3 000 євреїв. Такі уславлені рабини-вчителі, як магарал Ефраїм Соломон бен Аарон Лунчицький та Ісайя бен Авраам га-Леві Горовіц мешкали в Єврейському кварталі поруч таких князів торгівлі, як Якоб Бассеві фон Тройенберг, Мордехай Зема Коен і Маркус Майсель. Рудольф мав славетну зустріч із магаралом у своєму палаці. Він покровительствував усім обдарованим євреям, від астрономів до ювелірів. Але дійшов висновку, що найбільша користь від євреїв саме у фінансах. Він зробив Майселя першим “двірським євреєм”, і цьому типові судилося стати панівним в урядових фінансах у більшій частині Центральної Європи на півтора сторіччя, зберігши, певне значення аж до 1914 року.

Сила євреїв полягала в особливій здатності користатися швидко новими можливостями, розпізнавати безпрецедентну ситуацію, коли така виникала, й придумувати методи, щоб упоратися з нею. Християни давно навчилися давати раду звичайним фінансовим проблемам, але вони були консервативними й мали забарну реакцію на новизну. Наприкінці XVI сторіччя основною новацією була дедалі більша масштабність і вартість війни. Майсель постачав Рудольфа, провідного колекціонера, предметами мистецтва й науковими інструментами, однак головною його функцією було допомогти профінансувати імператорову війну проти Туреччини. На віддяку за те імператор дозволяв Майселю давати гроші в кредит не лише під такі реальні

застави, як коштовності, а й під боргові розписки та землі. Стосунки між цими двома чоловіками — розумним, благочестивим євреєм та егоїстичним Габсбургом, що звик потурати своїм бажанням, — неминуче були користолюбними з обох боків. Коли Майсель помер у 1601 році, лишивши по собі понад півмільйона флоринів, держава загарбала собі його маєток — на тій підставі, будім його оборудки, попри імператорський дозвіл, були незаконними. Хоча Майсель, безперечно, передбачавши таке, встиг потратити величезні суми на празьку громаду. Він побудував синагогу, якій Рудольф дав привілей недоступу до неї поліції, а ще право виставляти Давидову зірку й звільнення від податків; обдарував єврейське кладовище й навіть забрукував вулиці в Єврейському кварталі. Він фінансував єврейські громади Польщі, робив внески до цілої низки єврейських фондів, зокрема, й до палестинських. Епітафія на його празькій могилі, що збереглася, є незаперечною правдою: “Ніхто з його сучасників не дорівнявся йому в справах добродійництва”⁴³. Як по правді, то експлуатація короною провідних членів єврейської громади окуповувалась — за умови, що корона та була одна й захищала їх від інших хижаків.

Принаймні протягом цього періоду Габсбурги дотримувалися своєї частини договору. Коли юрба під проводом Вінцента Фетмільха напала на єврейський квартал Франкфурта в 1614 році, повиганявши євреїв і пограбувавши їхні оселі, імператор Матіас назвав погромників бунтівниками, оголосив їх людьми поза законом і через два роки повісив їхніх ватажків. Євреїв знову вселили в їхні будинки, з імператорським церемоніалом і наданням нових привілеїв, тож опісля вони щороку святкували цю дуже втішну для них подію як “Пурім Вінцента”. Зате ж і євреї потім виручили Габсбургів. У 1618 році в Німеччині вибухнула Тридцятирічна війна, й напочатку Габсбурги опинилися на волоску від розгрому. Саме євреї, а особливо — фінансист Йакоб Бассеві з Праги, допомогли їм утриматися в сідлі. Ось чому, коли відбувся перелам у битві біля Білої Гори й імперські війська знов захопили місто (1620), то єврейський квартал виявився єдиним, якого вони не розграбували. Сам імператор Фердинанд II подарував Бассеві два найкращі з конфіскованих протестантських будинків.

Цей жажливий конфлікт, що призвів Німеччину до руїни, підштовхнув євреїв до самого осередку європейської економіки. Роками без передиху, а часто й цілі зими, треба було утримувати в полі величезні армії. Налагоджена євреями мережа постачання провіанту зі Східної Європи дозволяла їм забезпечувати війська харчами, а коней — кормом. Вони будували ливарні та порохові заводи й вишукували зброю по всій Європі, на Заході й на Сході. Але насамперед вони збирали готові гроші, часто знаходячи новаторські способи експлуатації

забарних імперських активів. Саме Бассеві в 1622 році, ввійшовши у спілку з принцом Ліхтенштайном та імперським воєначальником Валленштайном, заснував консорціум, що здав в оренду імперський срібномонетний двір. Імператор дістав величезну суму на фінансування війни, а Бассеві з колегами покрили її, знизивши якість карбованої монети. Рідна громада називала Бассеві *Judenfürst* (“єврейським князем”), а Фердинанд II причислив його до імперського нобілітету. Однак у 1631 році його власність конфіскували, а коли він помер 1634 року, невдовзі після того, як убили його покровителя Валленштайна, всі його привілеї були відібрані. Життя єврея, що взявся фінансувати війну, було вразливим. Та коли життя хоч би якого єврея не було вразливим?

Коли вибухала війна, а надто запроваджений Валленштайном і Густавом Адольфом новий вид війни — тотальної, потреба перемогти в ній чи бодай вижити переважувала принципи ідеології, релігії, народності й традиції. Євреї, з їхньою надзвичайною здатністю зосереджувати в своїх руках скупі припаси й збирати готівку в голому, ворожому світі, зробилися незабаром необхідними для всіх сторін. Коли шведи відкинули католицьку хвилю й більшість німецького єврейства опинилася під лютеранським пануванням, лютерани стали карати євреїв примусовими позичками. Але протягом року євреї вже діяли як головні підрядники шведського війська. Як і з Габсбургами, вони постачали провіант, амуніцію й, насамперед, коней. До того ж, і лютеранські командувачі з'ясували, достоту як раніше католики Габсбурги, що євреї, будучи громадянами другого класу й переслідуваною меншістю, задовольняються, коли їм платять довірою, покровительством і привілеями, адже привілеї дозволяють їм самим робити гроші для себе. А в належний час, коли щораз більше європейських держав утягувалося в ту боротьбу, євреї з Рейнланду й Ельзасу, з Богемії й Відня стали постачати їх усіх. В окупованому нідерландськими військами Еммеріху Соломон Гомперц розбагатів, продаючи їм хрччі й тютюн. В Ельзасі євреї продавали армії кардинала Рішельє коней і корм для них. За всі ці послуги вони отримували привілейований статус. Рішельє, що контролював сукупну морську потугу Франції, надав португальським *marranos* особливого статусу в портах, хоча очевидно була їхня єврейськість, не християнськість. У 1636 році Фердинанд II видав накази своїм командувачам, щоб євреїв Вормса не примучували до примусових позичок чи постою військ та щоб не утискували ні в який інший спосіб. Факт є той, що випадки рекрутування євреїв на військову службу хоч би котрою стороною були рідкісними. Не тільки імператорські воєначальники, а й шведи з лютеранами також суворо забороняли будь-яке грабування єврейських

кварталів. Цим і пояснюється той цікавий факт, що під час Тридцятирічної війни ставлення до євреїв, уперше в історії, було не тільки не гіршим, а й навіть кращим, ніж до місцевого населення. Єврейство вижило й навіть добилося процвітання, тоді як Німеччина зазнала найгіршого в своїй історії плюндрування. Як сказав історик Йонатан Ізраел: “Немає жодного документа, який свідчив би, що центрально-європейське єврейство бодай трохи підупало за час Тридцятирічної війни”⁴⁴.

На прикінцевих стадіях війни двірські євреї виступали як підрядники-постачальники для цілих армій, хоча перші укладені з ними формальні контракти датуються не раніше 1650 року. Та й у мирний час вони виявилися не менш корисними, ніж під час війни. Євреї стали невідривною частиною абсолютистської держави, збираючи гроші для гігантських барокових палаців та планованих столиць — прикмет її величі, а також започатковуючи такі меркантилістські напрямки економічної політики, які тримали б її на плаву. Саме на єврейські позички збудовано велику Карлскірхе у Відні й Шьонбрунн, блискучий палац Габсбургів. Деякі євреї були фактично прем'єр-міністрами при німецьких князях, допомагаючи їм здійснити зосередження в князівському палаці повноти політичної й економічної влади, від чого користь була і євреям, і суверенам. Існувало добрих два десятки славетних династій двірських євреїв. Три покоління родини Гомперців служили князям-єпископам Мюнстерським, п'ять — Гогенцоллернам. Бегренди служили Ганноверському двору, Леманни — Саксонському. А з Фюрстів, родини професійних двірських, Самуель Фюрст був двірським євреем при кількох підряд герцогах Шлезвіг-Гольштайнських, Єремія Фюрст — при герцогові Мекленбурзькому, а Ізраель Фюрст — при дворі Гольштайн-Готторпу. Гольдшмідти служили кільком німецьким князям, а також королівській родині Данії. Німецькі євреї, як сефарди, так і ашкенази, виступали навіть при скандинавських дворах: родини де Ліма й де Кассерес служили данцям, де Сампайос — шведам. Польські королі наймали на службу до себе Леманнів та Абенсурів, португальські — да Кост, іспанські — членів родини Бокарро⁴⁵.

Єврейське вміння збирати й розгортати величезні суми готівки відіграло вирішальну роль у двох найбільших військових сутичках другої половини XVII сторіччя: в успішній відсічі Габсбургів просуванню турків у Європу й подальшому їхньому контрнаступу, а також у великій коаліції, що поклала край намаганням Людовіка XIV встановити своє панування над континентом. Самуель Оппенгаймер (1630-1703) відіграв провідну роль в обох цих операціях. Він був Імперським Військовим Постачальником австрійської монархії під час її

війни 1673-1679 років проти Франції, а під час боротьби Австрії з Туреччиною він мав від 1682 року єдиний контракт на постачання її військ. Він виготовляв мундири й провіант для військ, виплачував їм платню, постачав коней і корм для них, керував шпиталями для поранених і навіть збивав плоти для транспортування по річках гармат, коней і вояків. Це ж він, не меншою мірою, ніж будь-хто інший, урятував Відень під час шаленої облоги в 1683 році, коли імператор утік зі столиці; це ж він відіграв вирішальну роль в облозі й здобутті Будапешта (1686) й Белграда (1689-1698). У 1688 році Оппенгаймера покликано обмундирувати й оплатити війська, зібрані для відсічі Людовикові XIV, який вторгся до Палатинату, внаслідок чого протягом кількох років йому довелося вести війни на два фронти, мобілізовуючи ресурси розкиданої по Німеччині й Нідерландах неозорої мережі єврейських фінансових родин, щоб зібрати потрібну готівку.

Яких тільки титулів не мали двірські євреї: *Hoffaktor*, *Hoffjude*, *Hofprovediteur*, *Hofagent*, *Kabinettfaktor*, *Kommerzienrat*, *Generalprovediteur*... — і це далеко не все. Великий Оппенгаймер звався, здається, *Oberhoffaktor* за мирного часу й *Oberkriegsfaktor* — за воєнного. Вони користувалися великими привілеями: легким доступом до монарха, правом де й коли завгодно подорожувати, непідвладністю судам єврейським і зазвичай місцевим також, мавши над собою лише юрисдикцію монаршого суду — *Hofgericht*. Вони становили цілком відмінний клас не лише взагалі, а й серед єврейського суспільства: стало рідкістю, щоб двірський єврей одружився не з двірською. Тож практично всі вони були пов'язані між собою родинними стосунками. Не завжди спрацьовували ці альянси. Оппенгаймерів небіж, Самсон Вертгаймер, став йому найбільшим суперником і ворогом. Але зазвичай саме родинні зв'язки робили єврейську систему збирання й передавання величезних грошових сум такою ефективною.

До всього, родинний принцип здебільша покріпляв принцип єврейський у життях цих чоловіків, що стояли однією ногою в одному світі, а другою — в другому. Двірський єврей стояв перед спокусою асимілюватися з блискучими аристократичними товариствами, яким він служив. Декого з них винагороджували правом мати свій герб, на додаток до офіційного титулу. Їм дозволялося носити зброю, шпагу чи пістоль, їздити верхи на коні, мати свої карети, а одягатися вони зі своїми жінками могли так, як їм забагнеться. І, що найважливіше: вони могли жити як їм захочеться й де заманеться. Оппенгаймер здобув право мешкати у Відні не лише для самого себе, а й для визначених ста родин, споріднених із ним чи від нього залежних. Але мало хто з цих людей, у XVII сторіччі, принаймні, прагнув насправді

вирватися з єврейської громади. Хоч який їхній спосіб життя міг бути відмінний од геттовського, вони вірно служили своїм одноплемінцям і грошима, й дипломатичним хистом. Вони-бо знали, що родинна мережа й рідне єврейське товариство — ось єдиний їхній прихисток у час біди. Покладатися на християнський закон вони не могли. Звір християнської юрби завжди був готовий до стрибка. Монархи зазвичай були несталі й віроломні. А коли який дотримував слова, він міг померти, й тоді вороги двірського єврея опадали його, мов вовки.

Повчальним був досвід Оппенгаймера. Ніхто й ніколи не робив більших послуг Габсбургам. І все ж, коли після Німвегенського миру (1679) імперія заборгувала йому 200 000 флоринів, імператорська скарбниця відмовилася їх йому віддати, й навіть особисте його звернення до імператора забезпечило лише часткову виплату. В 1692 році, коли борг австрійської скарбниці зріс до 700 000 флоринів, вона висунула проти Оппенгаймера фальшиві звинувачення, тож йому довелося відкуповуватися півмільйонною сумою. Через два роки той борг виріс до колосальної суми 5 мільйонів, а згодом іще збільшився. Однак протягом короткого миру 1698-1702 років, коли потреба в його послугах була не такою великою, юрбі дозволили напасти й розграбувати його віденський будинок. Влада діяла вже опісля — повісили двох погромників, та коли старий помер у 1703 році, держава відмовилась од свого боргу. Оскільки ж сам Оппенгаймер позичав великі суми на фінансування своїх позичок, це дало Європі присмак її першої сучасної фінансової кризи, а Габсбургам довелося скидати шапку перед суперником старого фінансиста, Вертгаймером, щоб той витягнув їх із калепи, в яку вони самі влізли. Але спадкоємцям Оппенгаймера боргу так і не виплатили, й через шістдесят років його маєток мусили продати з аукціону⁴⁶.

Інший член родини, Йосип Оппенгаймер (бл. 1698-1738), від 1733 року намагався підтримувати нового герцога Вюртемберзького в його спробі встановити авторитарну державу, що була б заснована на герцозькому контролі економіки, й став трагічною жертвою, коли герцог раптово помер через чотири роки. Того самого дня Оппенгаймера заарештували, звинуватили в підриві прав громади й розтраті її прибутків, ухвалили вирок і повісили. Тіло його було виставлене в залізній клітці людям на позір. Злет і падіння Оппенгаймера, відомого ще як Зюс чи “єврей Зюс”, стали пересторогою тим євреям, котрі покладалися на неевреїв, а згодом послужили сюжетом для відомого роману Леона Фойхтвангера.

Значущим є те, що Оппенгаймер, який під час свого процвітання фактично перестав бути євреєм, у в'язниці повернувся до строгої ортодоксії, відмовився од вихрещення як умови відстрочки виконання

смертного вироку й помер, сповідуючи свою віру. Тогочасний портрет показує його чисто поголеним. Ще дехто з двірських євреїв голів бороду, але більшість відмовлялася це робити. Курфюрст Саксонський, що тримав при своєму дворі якихось двадцять єврейських родин, запропонував одному патріархові 5 000 талерів, якщо той зголить свою бороду. Але старий відмовився, й тоді розлючений курфюрст звелів подати ножиці й сам обрізав йому бороду. Самсон Вертгаймер не тільки зберіг свою бороду, а й одягався (казали двірські) “як поляк”. Більшість двірських євреїв, одружуючись лише в своєму середовищі, служила своїм рідним єврейським громадам, часто виступаючи як *sbtadlan* (офіційні посередники). Великий Самуель Оппенгаймер посилав своїх агентів розшукувати по Угорщині, Словаччині, на Балканах, де який убогий єврей потрапив у полон в австро-турецьких війнах, викупувати їх і поселяти в безпечних громадах. Єврей при дворі, хоч би який він був багатий чи могутній, знав, що справжньої безпеки він ніколи не мав і не матиме, і йому не треба було вишукувати десь далеко таких євреїв, що були б у відчайдушному становищі.

У 1648-1649 роках євреїв Південно-Східної Польщі й України спіткала катастрофа. Як ми ще переконаємося, цей епізод набув великого значення в єврейській історії, але безпосереднім його впливом стало нагадування всім євреям про хисткість їхнього становища хоч би де та про потужність і лють тих сил, що могли вдарити без попередження. Тридцятирічна війна чинила дедалі дужчий тиск на продукто-експортні ресурси Польщі. Саме завдяки своїм польським мережам підрядники-євреї спромогалися так успішно забезпечувати провіантом стільки армій. Але найбільше наживалися на цьому польські землевласники, а втрачали найбільше польські та українські селяни, які бачили, що дедалі більша частина вирощених ними врожаїв закупається й перепродується за шалені гроші ненажерливим військам. Завдяки орендній системі, коли польська шляхта здавала євреям за певну фіксовану сплату не лише землю, а й усі такі тверді активи, як гуги, броварні, винокурні, заїзди й мита, євреї-орендатори процвітали й їх ставало дедалі більше. Але невідривними рисами системи були несталість і несправедливість. Землевласники жили десь далеко й часто були марнотратні, тож щоразу при поновленні оренди вони чимраз дужче тисли на євреїв, піднімаючи ціну, а євреї, своєю чергою, чимраз більше утискували селян.

В Україні ця несправедливість викликала тим більше обурення, що обидва набори гнобителів православного селянства — католицькі магнати й посередники-євреї — були представниками інших релігій. Дехто з єврейських проводирів відчував чинену селянам кривду й усвідомлював, чим це загрожує євреям. На з'їзді рабинів і голів громад,

який відбувся на Волині в 1602 році, євреїв-орендаторів просили, наприклад, давати селянам вихідні по суботах та інших єврейських святах, на знак доброї волі: “Нехай же [євреї] не будуть невдячними Давцеві достатку, адже ж сам достаток є його даром; хай ім'я Господа буде славлене ними”⁴⁷. Але надто багато євреїв перебувало не в такому становищі, щоб виявляти добру волю, будши суборендарями в інших орендарів чи й суборендарів і мусячи гнобити селян, щоб посплачувати свої орендні плати. Покладалися вони при цьому на гармати. І євреї, й поляки укріплювали міста, синагоги будувалися з амбразурами, а на дахах установлювали гармати.

Зрештою, українські селяни повстали наприкінці весни 1648 року. Вів їх дрібний шляхтич Богдан Хмельницький, прикликавши на поміч дніпровських козаків та кримських татар. Загалом його повстання було націлене проти польського панування й засилля польської Церкви, й чимало вигинуло польської шляхти й духівництва. Але основна ворожість спрямовувалась проти євреїв, з якими селяни найбільше контактували, тож у крайній притрузі поляки щоразу кидали своїх союзників-євреїв напризволяще, щоб порятувати свої шкури. Тисячі євреїв із сіл і штетлів потяглися в пошуках безпеки до укріплених міст, що ставали для них смертельними пастками. В Тульчині польські війська видали євреїв козакам в обмін за свої власні життя, а в Тернополі залога взагалі відмовилася впустити євреїв. У Барі фортеця впала, й усі євреї були перебиті. Ще одна люта різанина сталася в Наролі. До Немирівської фортеці козаки проникли, перевдягшись поляками, “і вбили 6 000 душ у місті” (згідно з єврейським літописом); “вони потопили кілька сотень у воді, а іншим завдавали всіляких жорстоких мук”. Знайденими в синагозі ритуальними ножами повбивали євреїв, потім спалили саме приміщення, священні книги порвали й потоптали, а зі шкіряних палітурок поробили собі постолі.

Ми не знаємо, скільки точно загинуло тоді євреїв. Єврейські хроніки стверджують, нібито вбито було 100 000, а громад зруйновано 300. Один сучасний історик гадає, що більшість євреїв урятувалася й що ті різанини були “не так великим поворотним моментом в історії польського єврейства, як брутальною, але відносно короткою перервою в його сталому зростанні й розповсюдженні”⁴⁸. Звісно ж, літописці наводять перебільшені цифри, але розповіді біженців мали глибокий емоційний вплив не лише на польських євреїв, а й на всі, де які були, єврейські громади⁴⁹.

Як бувало й раніше, наслідком цього лиха стало зміцнення ірраціональних та апокаліптичних елементів в іудаїзмі, зокрема, євреї стали надчутливими до прикмет месіанського визволення. Відбитий у творах Маймоніда раціоналістичний оптимізм XII сторіччя знач-

ною мірою розвіявся наприкінці XIV сторіччя, коли єврейські громади чи не скрізь стали зазнавати утисків. Серед заможної верстви єврейства дужчим став стиск каббалістичного містицизму. Від 1490-х років розгром і розпорошення великої іспанської громади укріпили схильність до ірраціонального, й то в два особливі способи. По-перше, це сприяло демократизації каббали. Те, що колись було езотеричною наукою, яку викладали усним способом серед освіченої еліти чи таємно поширювали в рукописному вигляді, тепер стало загальнонародним надбанням. По всіх єврейських громадах ходила безліч рукописів — частин *Зогару* чи каббалістичних антологій. Виникнення єврейського книгодрукування мало ефект гучномовця. У 1558-1560 роках були наввипередки видрукувані в Кремоні й Мантуї дві повні версії *Зогару*. Подальші його видруки посипалися з усіх куточків єврейської діаспори: Ліворно, Константинополь, Смірна, Салоніки. Особливо ж багато *Зогарів* з'явилося в Німеччині й Польщі⁵⁰. Каббала в своїх популярних варіантах змішалася з народними забобонами й вульгаризованими агадичними оповідями, які завжди становили велику частину повсякденної релігії простих євреїв. Через покоління-два вже неможливо було відділити одну традицію від іншої: вони-бо злилися в клейку масу магічно-містичного вчення.

По-друге, ті іспанські вигнання зробили динамічною саму каббалу, додавши до неї есхатологічного елемента, що зосереджувався на понятті Сіону й пришестві Месії. Каббала з її дедалі більшим обсягом прирощуваних забобонів перестала бути просто таким собі містичним способом пізнання Бога й зробилася історичною силою, засобом прискорення спасіння Ізраїлю. Вона проникла до самого осередку іудаїстичної віри, набувши деяких характерних рис масового руху.

Цей процес прискорився завдяки припливу євреїв-вигнанців до Палестини й розквіту школи каббалістичних студій у Сафеді, що на півночі Галілеї. Тут першим помітним ученим став Давид бен Соломон ібн абі Зібра, який прибув до Сафеді з Єгипту й уславився під ім'ям Радбаз. Мозес бен Якоб Кордоверо, або Ремак (1522-1570) вивершив першу повну й систематичну теологію каббали. Але справжнім генієм цього нового руху став Ісаак бен Соломон Лурія (1534-1572), відомий як га-Арі, "Лев". Батько його походив з ашкеназів Центрально-Східної Європи; він прибув до Єрусалима й одружився з дівчиною-сефардкою. Тож Лурія в справі передачі каббалістичної культури діяв як міст між двох громад. Сам він виріс у Єгипті при дядькові, що був відкупником. Спочатку пішов у торгівлю, спеціалізуючись на перці й збіжжі. Лурія став чудовою ілюстрацією до тієї єврейської традиції, що торгівля зовсім не є несумісною з інтелектуальним життям, ба навіть із найсильнішою містичною спекуляцією. Він тор-

гував і вчився все своє життя. Прикметою демократизації каббали стало й те, що він усмоктав її легенди ще дитиною. Але замолоду він став знавцем ортодоксального, не містичного *halakbab*. Це було одне з його обдарвань: примиряти ці дві речі, легко рухатися поміж них. Написав він дуже мало. Єдина відома його книжка — це коментар до “Книги приховування” в *Zogari*. До Сафеді він прибув уже на схилку літ, просидівши 1569-1570 роки на острові серед Нілу, де обмірковував *Zogar*. Але в Сафеді він ураз приворожив широке коло учнів, що згуртувалися довкола нього. Вони запам’ятали його вчення, а згодом і записали (достоту як Вітгенштайнові учні в 1930-х роках). Він випромінював не лише святість, а й силу та авторитет. Дехто подумував, чи не Месія він. Нібито він розумів мову птахів. Часто розмовляв із пророками. Разом із гуртом своїх учнів він залюбки прогулювався довкола Сафеді, інтуїтивно розпізнаючи й показуючи нерозпізнані могили святих. А тоді повертався до справ свого експорту-імпорту. За три дні до смерті впорядкував останні свої рахунки. Його передчасна смерть породила чутки, нібито він вознісся на небеса, тож до його імені швидко приточилися й чудесні історії⁵¹.

Напочатку Лурія здобув свій вплив, навчаючи учнів, як досягати стану глибокої медитації, цілковито концентруючись на літерах Божественних Імен. Як більшість каббалістів, він вірив, що реальні літери Тори й символізовані ними числа є засобами безпосереднього доступу до Бога. Коли ковтнеш цього питва, то діє дуже сильно. Але Лурія мав і свою космічну теорію, яка безпосередньо спиралася на віру в Месію й яка досі лишається найвпливовішою з усіх єврейських містичних ідей. Каббала налічила кілька верств космосу. Лурія ж постулював думку, що єврейські злигодні є симптомом занепаду космосу. Його розтрощені оболонки, *kliipot*, є злом, але вони містять малесенькі іскринки, *tikkim*, божественного світла. Цим ув’язненим світлом є розпорошення євреїв. Навіть сама божественна *Shekbinah* є частиною спійманого в пастку світла, вона піддатлива лихим впливам. Євреї в цьому розтрощеному космосі мають подвійне значення: як символів і як активних діячів. Як символи вони завданими їм неевреями кривдами свідчать про те, що зло кривдить світло. Як діячі вони мають завдання відновити цілість космосу. Через якнайсуворіше дотримання Закону вони можуть вивільнити ті іскринки світла, спіймані космічними оболонками. Коли ж відновиться космос, закінчиться й Полон Світла, прийде Месія й настане Спасіння.

Простим євреям ця теорія була тим приваблива, що дозволяла їм вірити в те, буцім вони самі можуть щось змінити в своїй долі. В античні часи вони боролися з неевреями й злом — і програли бій. У середньовіччі пасивно прийняли звалені на них біди — й нічого

такого не сталося, а тільки гіршою стала їхня недоля. Тепер же їм казали, що вони є могутніми діячами космічної драми, бо що грандіозніші катастрофи, в які втягуються євреї, то більше певності вони можуть мати в тому, що драма вже сягає кризового моменту. Самою своєю доброчесністю вони можуть прискорити розв'язання кризи: породити величезну хвилю молитви й відданості, й на тій хвилі прийде до свого тріумфу Месія.

І все ж поширення каббалістичного месіанства серед єврейських мас розтяглося на добре сторіччя. Однією з причин, чому Маймонід так протестував проти активних спекуляцій на тему Месії, намагаючись змалювати саму Месіанську Добу в раціональних, майже банальних термінах як такий час, коли всі євреї ревно візьмуться за науку, було його побоювання, коли б те, що він називав “черню”⁵², не сколихнулося хвилею збудження та не привітало фальшивого Месію, щоб потім упасти в деморалізоване розчарування. Його передчуття виявилися небезпідставними. Вигнання 1492 року євреї сприйняли як перейми народження Месії. У 1500-1502 роках у Північній Італії раббі Ашер Лемлейн проповідував близьке Пришестя. І Месії певного гатунку не забарилися. У 1523 році до Венеції прибув пристойний молодик, імовірно, єврей-фалаша з Ефіопії. Однією з його байок була та, що він походить від царя Давида. А друга байка була, що батько в нього — такий собі цар Соломон, а брат — такий собі цар Йосип, правитель Загублених Племен Рувима (Ревбена), Гада й половини Манасії. Тож усі його й знали як Давида Ревбені. Він переконав багатьох євреїв та, на певний час, і деяких християнських правителів. Але в підсумку опинився в іспанській тюрмі. Його байки заохотили ще одного претендента, Соломона Молчо, проголосити себе Месією в Римі в 1530 році. Через два роки його було спалено живцем⁵³.

Ці фіаско (а були ще й інші) знеохотили вчених людей користуватися каббалістичним методом для розпізнавання знаків Спасіння. Йосип Каро, хоч і прибув до Сафеда, зумисне не включив каббали ні до академічної, ні до популярної версій свого кодексу й нічим не підживив месіаністичної спекуляції. Але він написав містичного щоденника, де виступає чудесний ментор *maggid* — персоніфікація Мішни⁵⁴. Більшість рабинів прохолодно ставилася до месіанства, оскільки зовсім незрозуміло було, чи відіграватимуть рабини бодай якусь роль у Добі Месії. Хаїм Вігаль (1542-1620) зовсім не робив ніяких зусиль, щоб донести теорію свого вчителя до мас. Останню частину свого довгого життя він провів, свято зберігаючи в таємниці більшість уроків, які дав йому Лурія. Однак у своїй *Книзі видінь*, упорядкованій у 1610-1612 роках автобіографічній праці, де занотовано майже півсторіччя снів, він заявив, що Лурія був гідним стати Месією

та що й сам він міг би так зватися. Ось один сон: “Я почув, як гучний голос промовив: “Месія йде й Месія стоїть переді мною”. Він засурмив, і тисячі й десятки тисяч Ізраїлю зібралися до нього. Він сказав нам: “Ходіть зі мною й ви побачите помсту за зруйнування Храму”⁵⁵. До того ж, на початок 1630-х років більша частина вчення Лурії, переглянута Віталем та іншим Учителевим провідним учнем, Йосипом ібн Табулом, вийшла друком і широко читалася.

Із Сафеда луріанська каббала помалу дійшла до єврейських громад Туреччини, Балканів та Східної Європи. У Польщі, де єврейські друкарські верстати існували в Любліні й деінде, її вплив був сильний і повсюдний. Наприкінці XVI сторіччя вона вже вважалася там за нормативну частину іудаїзму. Раббі Йоел Сіркес ухвалив у своєму *responsum*, що “той, хто висуває заперечення проти науки каббали, улягає відлученню”. Протягом першої половини XVII сторіччя в багатолюдних єврейських штетлях і кварталах-гетто Польщі, Литви й України ця форма іудаїзму, діапазон якої сягав від високолого мистицизму й аскетичного благочестя на одному кінці спектра до ідіотського забобону на другому, стала релігією громади.

Багато що з тих геттовських забобонів було вельми древнім. Хоча сама Біблія загалом є напрочуд вільною від ангельсько-диявольського матеріалу, він почав проникати в іудаїзм на початку рабинського періоду й набув офіційного статусу в *aggadab*. Ті самі чудесні байки, якими оповили Лурію, крутилися й довкола перших мудреців. Хіллель, подібно до Лурії, здатен був розуміти мову птахів і всіх тварин, ба навіть дерев і хмар. Мудреці виступали у всякого роду моральних історіях. Подейкували, буцім Хіллелів учень Йоханан бен Цаккай “знав притчі про пральників і лисячі байки”. Вважалося, що раббі Меір знав 300 лисячих байок. Саме мудреці, не хто інший, напустили в іудаїзм чортів. Проблема тут була, звісно, в тому, що, попри засудження Біблією чарівництва (наприклад, “Чарівниці не залишиш при житті” — Вихід 22:17) й попри іудаїстське повір'я, ніби все діється тільки з волі Божої, чим виключався хоч би який дуалізм, певні залишки магії, чорної та білої, все-таки затрималися в текстах, діставши щось ніби мовчазне схвалення. Так, дзвіночки, що їх носив на своєму вбранні першосвященик, були покликані поборювати чортів. Таке саме призначення мали (й це можна було довести) й усілякі амулети — чи не найшанованіші атрибути відповідального єврейського благочестя. Зовсім небагато, але такі нашевкалося трохи нечисті до Біблії: Мевет, бог смерті; Ліліт, викрадачка дітей (часом у подоби сови); Решев, бог моровиці; Девер, ще один бог хвороби; Беліал, ніби чортячий ватажок; Сатана, проводир антибожих сил, Азazel, пустельний бог відпущення⁵⁶. Нашестя чортів на іудаїзм, яке мало місце від

150 року до Р.Х. до 300 по Р.Х., таки мало свої прецеденти. Зайве казати, що Хіллель також тямив чортівську мову. І всякі вони були на подобу, хоча, згідно з Ісааком з Акри, всі вони були без великого пальця. Декотрі, от як Сатана й Беліал, були величезні й грізні. Інші ж були просто лихі чи нечисті духи, звані в Талмуді *ru'ab tezazit*. Вони входили в людину, заволодівали нею, промовляли її устами. Писана учнями Лурії каббалістична література була повна історій про цих осоружних створінь, яких по гетто ашкеназького єврейства, надто в Польщі, стали називати диббуками. Ця ж література навчала, як має їх виганяти вчений, святий чоловік, *ba'al shem*, що міг визволити одержиму душу з допомогою котроїсь із “іскор” Лурії. Були й чорти-полтергейсти, звали їх *kesilim* або *lezim*; ці кидалися речами, били, приміром, тих, хто лишав священні книги незгорнутими. Були ще й чортиці, окрім Ліліт, і до них зараховували царицю Савську. Геттовські євреї вірили, що небезпечно пити воду при зміні пір року, бо ж саме в цю пору дияволиці лишали по струмках та криницях свою лиху менструальну кров.

Щоб побивати цих чортів-дияволів, було створене воїнство ангелів. І ці подеколи мали ще біблійну санкцію. Ангели на кшталт Михаїла, Гавриїла, Рафаїла й Метатрона мали особливі абетки, що походили від стародавніх клинописів чи застарілих гебрейських письмен, і літери тут часто мали невеличкі кружечки, достоту очиці. Ці букви писалися на амулетах та інших оберегах, покликаних чарами відганяти чортів. А то можна було їх проганяти, вимовляючи особливі комбінації літер. Однією з таких комбінацій було арамейське найменування диявола, що вимовлялось як *abracadabra*. А ще ж було *shabriri* — так звали бога сліпоти⁵⁷. Магія буквених комбінацій, яка здійснювалася з використанням імен Бога й ангелів у спеціальних формулах, була відома як “Практична Каббала”. Теоретично лише чоловіки великої святості могли (якщо вже їм дозволялося) займатися цією білою магією. А на практиці всілякі обереги масово продукувалися й вільно “ходили” по різних гетто. Була й чорна магія, що її відправляли з допомогою маніпуляцій “несвятими іменами”. Згідно із *Зогаром*, джерелом цієї забороненої магії було листя Дерева Пізнання, згаданого в Бутті. Пропащі ангели Азаел і Аза навчали цієї чорної науки чаклунів, що мандрували до їхніх Гір Пітьми. Доброчесні каббалісти мали право отримувати такі вміння, але тільки для теоретичних потреб. А практично по гетто розкидалися й шкідливими чарами.

Найвеличнішим актом магії було створення голема — штучної людини, в яку баал-шем, або ж Володар Імені, міг удихнути життя, вимовивши, за особливою формулою, котресь із таємних божественних імен. Ідея ця походить від історії про створення Адама, але саме

слово виринає в Біблії лише раз, у загадковому пасажі в Псалмах⁵⁸. Однак талмудичні легенди гуртуються довкола голема. Подейкують, нібито одного голема був зробив Єремія. Іншого був зліпив Бен Сіра. Від XV до XVII сторіч ця ідея набрала сили, тож здатність створити голема приписувалася всякому чоловікові видатної вченості й каббалістичної обізнаності. Голема оживляли, щоб він виконував багато різних завдань, серед яких був і захист євреїв від їхніх ворогів-неєвреїв. Теоретично голем починав жити, коли в рот йому вкладалося таємне ім'я Бога, із літерами, написаними в правильному порядку. “Деактивувався” ж голем через зворотнє написання того імені. Але час від часу той чи той голем виривався з-під влади господаря й чинив божевільні речі, звідки й породжувалася нова верства жахливих оповідок.

Чорти, ангели, големи й інші загадкові постаті були основним населенням геттовського фольклору, спонукаючи на незліченну кількість забобонних обрядів. Геттовському життю вони надавали надзвичайної напруги, водночас і настрашливої, й утішної, й завжди яскравої, багатої, хвилюючої. Дещо із тих звичаїв, що були живими в XVI-XVII сторіччях, впливло на поверхню в книжці, яка вийшла в Лондоні 1738 року під заголовком *Книга релігії, обрядів і молитов єврейства* і яку написав нібито Гамалііл бен Педехзур, а насправді — віровідступник Авраам Меарс. Тут розповідалося, буцім на лихих духів можна було натрапити в стовпах куряви й на купах сміття. Погані духи могли зашкодити людині поночі, але тільки тоді, коли вона без товариства. Якщо буде двоє людей, то дух може з'явитися, але не нашкодить; коли ж троє — то й узагалі нічого не зробить. Таку саму дію мав смолоскип. Нашкодити могли й відьми, якщо знаходили викинуті горщики чи яечну шкаралупу, не потовчену на дрібну товчу, а чи зв'язані жмутком зелені хвостики овочів. Багато науки стосувалося похоронних та весільних обрядів. Так, коли хочеш попросити прощення в небіжчика, перед яким завинив, то стань у ногах труни й візьмися за великого пальця його ноги, молитовно водночас прохаючи його пробачення, — але як зацебенить із носа кров, то, значить, не пробачив. Розбити келиха на весіллі означало відвернути біду. “Старі парубки, — пише автор, — стараються поцупити шматочок розбитого горщика, вірячи, що це допоможе їм швидше одружитися”. Забобон тихенько вкрався й до народної медицини:

Є серед них жінки, що беруться лікувати всі Недуги, які, на їхню думку, походять від лихого Ока, й лікують Симпатією Кадіння: щось із Одежі Пацієнта посилають до такої Знахарки, вона тримає ту Одежину над димом нею ж зібраного Зілля, бурмочучи

якісь слова над Одежиною під час Дійства, й потім Одежину якнайхутчій приносять Болящому, щоб одягнув незагадно ж. І це завжди приносить Полегкість, якщо тільки Недуга не надто задавненою була до того, як Стара покадила. Звичайна Ціна за обкадрження Шапочки Дитини — шилінг. За Нижню Спідницю — два шилінги. За Чоловічі Штани — півкрони. NB: іспанські євреї платять більше, бо Кадильниці — Німецькі Єврейки⁵⁹.

Геттовський фольклор зосереджувався довкола чортів та гріха, надто ж Гріха Першородного, переселення душ і, не останньою чергою, довкола Месії. Віра в Месію була підсумком і вершиною геттовської віри в надприродне, бо мала вона щонайвище схвалення ортодоксальної єврейської релігії. Найученіший і найпоміркованіший рабин і найсвітськіший купець вірили в прихід Месії так само палко, як і напівосвічена дружина скромного молочаря. Месію поєднували з оповідями про Пропаші Племена, адже повсюдно вірилося в наступне: щоб добитися відновлення царства Божого на землі, Месія прикличе ті племена з їхнього далекого полоніння, й вони прийдуть могутнім військом, щоб посадити його на трон царя Давида. Не якийсь там геттовський оповідач, а великий коментатор Мішни Обадія бен Абрагам Яре з Бертіноро описав (1489), посилаючись на авторитет “надійних мусульманських купців”, як “п’ятдесятиденний перехід через пустелю” приводить мандрівника до “великої ріки Самбатіон”. Отам-то “діти Ізраїлю живуть собі... в святості й чистоті, мов ангели, й немає поміж них жодного грішника. По той бік Самбатіону дітей Ізраїлю так багато, як піску на березі морському, там царі й вельможі, от тільки не такі вони святі та Божі, як ці, що замешкують цей бік ріки”⁶⁰. Оці ж бо незліченні мільйони й складуть легіони звитяжного війська Месії.

Історія неодноразово засвідчувала, що найшвидшому розповсюдженню релігійної ідеї найліпше сприяє чіткий та практичний опис механіки спасіння. Саме це й давала луріанська каббала: опис того, як звичайні євреї можуть молитвами й благочестям прискорити настання Доби Месії. Саме серед покоління 1630-х років ідеї Лурії розійшлися найширше й найшвидше, як у витонченому, так і у вульгарному вигляді. Великий історик Гершом Шодем, що присвятив своє життя вивченню впливу каббалістичного містицизму на єврейське суспільство, наголошував на всезагальності поширеного серед єврейських громад, близько середини XVII сторіччя, повір’я, що світ стоїть на межі великих подій⁶¹. Серія катастроф, що спіткала ашкеназьких євреїв у Східній Європі, починаючи від 1648 року, й що завершилася Шведською війною кінця 1650-х років, стала потужним

чинником зростання месіанських надій. Що більше горе, то палкіші сподівання на негайний визвіл. У 1650 та 1660 роках з'явилися тисячі біженців, і всі єврейські громади мали взяти на себе клопіт їх облаштування, тож збирання коштів на їх підтримку й допомогло поширитися запарі сподівань. Але месіанські надії, завдяки луріанській доктрині, були добряче підігрітими навіть у таких віддалених громадах, як марокканська, де мало що було відомо про польську катастрофу. Хвиля збудження піднялася особливо високо в Салоніках і на Балканах, у Константинополі й по всій Туреччині, в Палестині й Єгипті, однак відчувалася вона і в таких торговельних центрах, як Ліворно, Амстердам і Гамбург. Захоплювала вона багатих і вбогих, учених і невігласів, громади загрожені й тихомірні. На початок 1660-х років відчуття того, що луріанський процес практично вивершився й Месія от-от розгорне свої крила, поєднав сотні єврейських громад, розкиданих по двох континентах. У цьому моменті водно злилися народний забобон і вчений містицизм.

31 травня 1665 року, мов хто дав знак, об'явився Месія, проголосивши себе таким у Газі. Звали його Шаббетаї Зеві (1626-1676). Але тим, хто стояв за його появою, натхненником, головним теоретиком та імпресаріо всього феномена був місцевий житель — такий собі Авраам Натан бен Еліша Гайїм Ашкеназі, відомий як Натан Газький (бл. 1643-1680). Цей молодик був учений, блискучий талант, винахідливий і меткий. Народився він у Єрусалимі, батько його був шанованим рабином і каббалістом; одружившись із дочкою багатого купця з Газі, переїхав туди жити; в 1664 році завзявся опанувати луріанську каббалу. Швидко засвоїв луріанську техніку медитації й доведення себе до екстазу. На початок 1665 року вже мав тривалі видіння. Але ось що важливо: вже тоді він вносив зміни до концепцій Лурії, щоб пристосувати їх до власної проєкції Месії, яку виношував у своїй голові. Натан був видатним прикладом обдарованого багатою уявою й небезпечного єврейського архетипу, який мав набути світового значення на момент секуляризації єврейського інтелекту. Він зміг вибудувати таку систему пояснень і провіщень майбутнього, яка була і вкрай прозорою, й досить неточною та гнучкою водночас, щоб пояснити нові й часто вельми незручні події, коли такі ставалися. А ще він мав дар подавати свою протейчно-мінливу теорію, із вбудованою в неї здатністю поглинати явища через осмотичний процес, із надзвичайним переконанням та апломбом. Марксові й Фройдю судилося проєксплуатувати подібну здатність.

Натан, поки ще був у Єрусалимі, якось-то здивався з Шаббетаєм Зеві — на вісімнадцять літ старшим за нього, відомим диваком. Тоді він не звернув на Зеві особливої уваги. Однак засвоївши луріанську

каббалу та розвинувши (як мінімум, до рівня власного задоволення) здібності пророка й візонера, Натан згадав про випадок Зеві й включив того до своєї системи. Зеві майже всім поступався Натанові: й освіченістю, й розумом, і винахідливістю, хоча мав і необхідну для месіанства рису — самозаглиблення. Народився він у Смірні, значному на той час торговельному центрі, де його батько працював агентом голландських та англійських фірм. Був він начитаний, здобув рабинську освіту, закінчивши школу у вісімнадцять років, а далі захопився каббалою. Він мав риси того, що згодом стали називати маніакально-депресивним синдромом. Періоди екзальтації й гіперактивності в нього раптово змінювалися спазмами глибокої понурості. Це — досить звичайне явище серед містиків усіх релігій і розглядається як Божий промисел: Бог “осяває”, а тоді “ховає своє лице”. Тож ці різкі трансформації не обов’язково повинні позбавляти таку людину репутації святості. На лихо, Зеві, під час своїх маніакально-депресивних фаз, був схильним порушувати Закон шляхом блюзнірства. Зливши три свята водно, святкував їх як одну подію. Здійснював містичний шлюб із Торою під шлюбним покривалом. Різанини 1648 року надихнули його проголосити себе Месією. Подібно до багатьох містиків, він хотів чинити й узаконювати заборонені речі. Так, він просив благословення в “Того, хто дозволяє заборонене”. Протягом 1650-х років його виганяли послідовно зі Смірні, Салонік і Константинополя. Часами, коли стан його духу робився мирним і нормальним, він навіть шукав зцілення для того, що мав за свої діявольські фантазії. Але потім знову поверталися ті лихі імпульси. Двічі він одружувався й розлучався, й жоден шлюб його не був до ладу оформленим. У 1664 році, перебуваючи в маніакальному стані, він одружився в Каїрі втретє — з дівчиною на ім’я Сара, яка втекла від різанин і мала непевну репутацію. Але й для цього випадку існував прецедент серед пророків: чи ж Осія не одружився з повією? Однак наступної зими він знов надумався шукати когось, хто б повиганяв із нього демонів. Зачувши, що молодий каббаліст Натан має чудесні видіння, подався до нього навесні 1665 року.

На момент зустрічі обох чоловіків у квітні Натан уже мав те своє видіння, в якому сильно фігурував той кандидат у Месії, якого він пам’ятав ще з Єрусалима. Тож коли Зеві власною персоною з’явився в його домі, прохаючи допомоги, Натан вирішив, що йому сприяє саме Провидіння. Замість виганяти із Зеві демонів, Натан обрушив на нього всю страхітливую силу своєї винахідливої аргументації, переконуючи бідолаху в автентичності його месіанських претензій, які, мовляв, слід продовжувати. Й тоді, й опісля Натан показав себе надзвичайним спритником у справі припасовування біографії й

рис вдачі Зеві до стандартів канонічних та апокрифічних текстів, а також до луріанської теорії (особливо до власноруч виправленого її варіанту). Тож він привітав Зеві як Месію, а той, знову переконаний у своєму месіанстві, хутко ввійшов у чергову свою маніакальну фазу. Підтриманий заповзятим Натаном, він оприлюднив свою претензію, яку цього разу було прийнято. Незабаром він уже й їздив по Газі на коні, будучи вбраний як цар і призначаючи послів, що мали поскликати всі племена Ізраїлю.

Різниця між Зеві й попередніми, з XVI сторіччя, месіями була та, що його кандидатура подавалася й сприймалася не лише на тлі ортодоксального вчення, яке він поділяв зі своїм імпресаріо, а й в особливій термінології луріанської доктрини, що з нею були вже ознайомлені всі євреї. Момент був слушний, інтелектуальна атмосфера сприятлива. Пророк Натан, “святий світильник”, горів переконанням, випромінюючи точне знання. Месія Зеві обдаровував усіх своїм чаром і царським милосердям. Ця комбінація блискуче спрацювала в Газі, де рабини дружно привітали новоявленого Месію. В Єрусалимі вже не було такого успіху, тут багато рабинів (включно зі старим Натановим учителем) відкинули претензії Зеві, аж поки, зрештою, вигнали самозванця геть. Але єрусалимська влада все ж визнала за краще перестрахуватися. Вона не розіслала листів із попередженнями про самозванство по єврейських громадах. Скептично налаштовані рабини й по інших місцях визнали за краще сидіти собі нишком. А більшість рабинів скрізь пошивалася в дурні. Згодом, коли бульбашка нарешті луснула, багато хто доводив, буцім виступав проти претензій Зеві. Але, як довів Шолем, документи розповідають зовсім іншу історію.

Отже, ні в 1665, ні протягом більшої частини 1666 років ніде не зроблено авторитетної заяви супроти новоявленого Месії. Розіслані по єврейських громадах цілого світу красномовні листи, що сповіщали про подію (а писав їх чи чернетки складав Натан), лишилися без відповідей. Звісно, більшість євреїв сподівалася, що пришестя Месії супроводжуватиметься чудесами. Але ж он скільки солідних авторитетів, і серед них Маймонід, стверджувало, що це обійдеться без чудес. До того ж, і Натан передбачив брак чудес, майстерно адаптуючи теорію Лурії. Адже, доводив він, Месію прикликано єврейськими молитвами та добродієністю, й цілком логічно, що для підтримки його місії вистачило самого чистого, вірного уповання. Тож і не потрібно було ні йому, ні його пророкові творити чудеса. Але Натанові застережні заходи були зайві. Чудеса відбувались, як і годилося їм, хоча все деінде. Це спонтанно впливало з єврейського звичаю поширювати вісті про біди чи тріумфи в довгих схвильованих листах, хоча ті вісті

часто засновувалися на чутках. Так, Константинополь писав у Ліворно, переповідаючи чудеса Каїра. Новини про чудеса в Салоніках мандрували від Рима до Гамбурґа, а звідти — далі, до Польщі. Перша призивітка, яку отримала більшість західних євреїв, стосувалася зовсім не Зеві, а Десяти Пропащих Племен: у різних варіаціях сповіщалося, що ті гуртуються десь у Персії чи Сахарі й виступають на Мекку... чи то на Константинополь.

У вересні 1665 року Натан розповсюдив довгого листа, де окреслив програму Месії. Його труд, писав Натан, уже переріс систему Лурії, відкривши собою нову історичну фазу. Він-бо має вже силу розгрішувати всіх грішників сам. Спочатку він забере собі турецьку корону, а султана зробить своїм слугою. Далі він помандрує до Самбатіон-ріки, щоб зібрати місцеві племена й одружитися з Ревекою, тринадцятирічною донькою Мойсея, який тим часом знову воскрес. Під час його відсутності турки можуть збунтуватися й наробити євреям біди. Тому всім євреям необхідно негайно спокутувати всі гріхи. А тим часом сам Зеві розпочав свій тріумфальний рух на Північ: спочатку до Алеппо, далі до Смірни й до Константинополя, й саме тоді всіх почала охоплювати масова істерія. Зеві ще й посилив її тим, що вернувся до своїх давніх маніакальних звичок. Він “вимовляв Невимовне Ім'я, їв [заборонені] жири й чинив інші речі супроти Господа та його Закону, навіть примушуючи інших робити, як і він”, згідно з тогочасним звітом про події⁶². Якщо котрийсь рабин протестував, то величезна юрба, котра всюди тепер супроводжувала Зеві, вже й ладна була напасти на дім критика. У Смірні сам Зеві взявся рубати двері сефардської синагоги, яка відмовилася його визнати, й увійшов досередини силоміць. Опинившись у приміщенні, він затаврував тих рабинів, що не увірували в нього, як нечистих тварин, узяв священний сувій до рук і проспівав іспанську пісню про кохання, проголосив 18 червня 1666 року Днем Спасіння, а також скорє скинення турецького султана, й заодно розподілив царства світу серед найближчих своїх послідовників. Коли ж хтось із критично налаштованих рабинів зажадав від нього доказів, Зеві тут-таки відлучив його й звелів юрбі вимовляти заборонене ймення на доказ їхньої віри в нього. Далі він “визволив” єврейське жіноцтво, знявши з нього Євине прокляття, й послав гінців до Константинополя приготувати все до його прибуття туди, вирушивши до турецької столиці кораблем 30 грудня 1665 року.

Протягом зими 1665/66 року й майже весь наступний вирував єврейський світ. У відповідь на Натанів заклик до спокути (а його проповіді масово друкувалися у Франкфурті, Празі, Мантуї, Константинополі й Амстердамі) євреї молилися, постували й постійно роби-

ли ритуальні омовіння. Лягали голі на сніг. Бичувалися. Багато хто геть спровадився й подався на прощу до Святої Землі, сподіваючись зустріти там Месію. Дехто гадав, що полетить туди на хмарі. Дехто купував квитка. Авраам Перейра, найбагатший, здогадно, єврей Амстердама, вирушив з усією челяддю до Палестини, хоча його корабель не пішов далі Ліворно. Писалися вірші, друкувалися книжки, датовані “першим роком оновленого пророцтва й царства”. Організовувалися масові процесії. Трохи сум’яття додали й християни, що вірили в прихід тисячолітнього царства Христа і вважали й собі рік 1666 за магічний. У кількох польських містах сталися безчинства, й у травні корона заборонила будь-які подальші виступи євреїв. Єврейський запал породив також реакції, де прихильні, а де й ворожі, в ісламському світі, й стурбував турецьку владу.

Тож коли корабель Зеві досяг турецьких вод у лютому 1666 року, його зараз же було затримано, а Месію припродажено в кайданах на берег. Однак його тримали в почесному ув’язненні, дозволяли приймати відвідувачів. Натан зробив першу спробу раціонально ув’язати події до своєї теорії, пояснивши, що полоніння Месії є чисто зовнішнім-символічним; воно, мовляв, відбиває його внутрішню боротьбу з лихими силами, які не хочуть, щоб із божественних іскор розгорілося полум’я. Сидячи в Галліпольській фортеці, Зеві наполягав на своїх претензіях і, очевидно, відпускав єврейські депутації цілком задоволеними. Венеціанська громада на свій запит отримала від константинопольських євреїв заспокійливу відповідь, дбайливо замасковану під комерційний звіт: “Ми розібралися в цій справі — оглянули товар раббі Ізраеля, адже крам його розкладено тут, перед нашими очима. І дійшли висновку, що товар вельми цінний,.. але мусимо зачекати до дня великого ярмарку”⁶³. Однак день, призначений на літо 1666 року, минув без особливих подій. На початку вересня до Зеві прийшов польський каббаліст Неемія га-Коен — чи то турецький агент, чи то, можливо, суперник — претендент на роль Месії. Він учинив Зеві перехресний допит, виснував, що відповіді його незадовільні, й доповів туркам, що то — самозванець. 15 вересня Зеві привели на “диван”, чи то на раду, в Константинополь, де був присутній і сам султан, що слухав, захований в ажурному алькові. Зеві заперечив, що хоч би коли претендував на звання Месії. Тоді йому запропонували на вибір: навернення в іслам або смерть. Султанів лікар, сам єврей-віровідступник, умовив його прийняти тюрбан. Тож Зеві взяв ім’я Азіза Мехмеда Ефенді, прийняв звання “доглядача палацової брами”, а також платню в 150 піастрів за день.

Те, що сталося після відступництва Месії, було чи не так само повчальним, як і сама його місія. Ейфорія в єврейському світі враз

упала, щойно розійшлася вість, хоча спочатку багато хто в неї не вірив. Рабини й голови громад, як ті, хто повірив у Месію, так і нечисленні ті, хто його не прийняв, виступили заодно: покрити всю справу тотальним безгомінням. Домовилися, що всяка “аутопсія” буде викликом божественній непроглядній мудрості, яка дозволила стати-ся такому провалові. А ще ж було неабияке побоювання, коли б турки не розпочали “полювання на відьом” — переслідування єврейських проводирів, які були підперли те, що, ніде правди діти, виглядало на заколот проти оттоманської влади. Тож усі офіційні зусилля були спрямовані на те, щоб переписати заново прикру історію чи то затерти її, щоб було шито-крито, мовби нічого й не трапилося. Власті знищили всі записи про цю справу.

А що ж Натан Газький? Він просто знов розширив свою теорію, щоб увібгати в неї нові факти. Відступництво Месії перетворилося в нього на неминучий парадокс чи то діалектичну суперечність. Ні, то була аж ніяк не зрада, а фактично початок нової місії, покликаної вивільнити ті луріанські іскри, що були розкидані серед неевреїв, особливо ж серед ісламського світу. Тоді як євреї відновлювали іскри, розсіяні серед самих себе (а це було легше завдання), Месія брав на себе куди тяжчу місію: зібрати до купи іскри, розсіпані серед чужого світу. Тільки йому до снаги було це зробити, що означало сходження до царства зла. Тож він тільки про людське око ніби піддався, а насправді “троянським конем” пішов до ворожого табору. Запалившись своїм завданням, Натан зазначав, що Зеві завжди робив дивні речі. І це просто був найчудніший його вибрик: узяти на себе ганьбу відступництва як останню жертву перед розкриттям повної слави свого месіанського триумфу. Поняття прихованих значень було знайоме тим, хто вивчав каббалу. Коли вже ідею несправжнього відступництва прийнято, то вся решта, включно з подальшими діями Зеві, чиненими під турецьким наглядом, тільки підтверджувала нову теорію, яку Натан хутко обставив масою документальних свідчень, зібраних по біблійних, талмудичних та каббалістичних текстах. Натан навідував Зеві кілька разів, тож обидва мали змогу узгодити Натанові пояснення з поведінкою Зеві. Час від часу до Зеві поверталися його маніакальні фази, під час яких він іноді поновлював свої претензії на звання Месії. А ще він удавався до диких сексуальних гротесків — до такої міри, що його константинопольські вороги, як євреї, так і мусульмани, спільними зусиллями чи то умовили, чи то підкупили султана (тому Зеві навіть подобався), щоб заслав Зеві до Албанії, де той і помер у 1676 році. Але навіть його смерть не розхолодила Натана, що оголосив її простим “затемненням”: Зеві, мовляв, вознісся на небеса, його увібрали “горні світла”.

Сам Натан пережив Зеві лише на чотири роки, померши в 1680. Але, перш ніж піти з цього світу, він устиг виробити гнучку теорію, що узгоджувалася не лише з усіма вчинками Зеві, а й з будь-якими іншими спантеличливими подіями, котрі могли відбутися в майбутньому. Адже існував, доводив він, не один набір світел, як гадали Лурія та інші каббалісти, а два їх було: думний набір (добрий) та бездумний (ніякий, але схильний виявлятися лихим). Творення світу відбувається через діалектичну взаємодію між тими двома наборами світел, де постать Месії відіграє унікальну, зовсім не таку, як у звичайних душ, роль, що незрідка вимагає від нього героїчних жертв, зокрема, й узяття на себе подоби зла, щоб цим очистити інших. Ця теорія мала сенс на всі випадки: чи Зеві воскресне, чи пошле кого замість себе, а чи лишиться безмовним і невидимим. Розвиваючи цю альтернативну, чи то пак еретичну систему каббали, Натан оснастив свою діалектику величезною кількістю деталей та прещедрою фантазією.

Завдяки цьому шаббатеїський рух, коли відкрито, а коли потайки, не лише пережив потрясіння відступництва Зеві, а й проіснував ще добру сотню літ. Більшість рабинів зненавиділа його: не лише за те, що Натанова теорія в її остаточному вигляді була явно еретичною, а й тому, що, коли не збулися провіщені на 1700 і 1706 роки нові пришествя Зеві, чимало розчарованих шаббатеїців навернулося до християнства чи до ісламу. Але ж декотрі рабини самі були таємними шаббатеїцями, й мало хто з нераціоналістської течії іудаїзму не зазнав на собі хоч якогось впливу Натанових баламутних ідей. Рух пережив свої розколи, власні нонконформістські відхилення, аж поки вилився в самостійну релігію, яку заснувала реінкарнація Зеві на ім'я Якоб Франк (1726-1791).

Вроджений Якоб бен Юда Лейб, був він сином польського купця й рабином “на півставки”, згодом сам став крамарем. Малоосвічений, називав себе простаком. І все ж його, коли їздив із крамом на Балкани, посвятили до таємних шаббатеїських ритуалів прихильники крайнього крила руху. Так він став пророком і, зрештою, претендував на майже-божественний статус як носій душі Зеві. Повернувшись до Польщі вже як ортодоксальний сефард (звідки й прізвище Франк, ашкеназько-їдишський термін для єврея-сефарда), він таємно правив шаббатеїські служби, ставши на чолі підпільного, в рамках іудаїзму, руху. Він зі своїми послідовниками також практикував заборонені Торою різновиди сексу. Йдучи за зручною діалектикою, яку розробив Натан Газький, вони дійшли до розрізнення між звичайною галахічною Торою, що нею нехтували, й “вищою”, “духовною” Торою, “Торою Еманації”, на виняткове право керуватися якою претендували.

У 1756 році рабинський суд у Бродах відлучив Франка, й той,

щоб уникнути арешту, втік до Туреччини, де знайшов за потрібне прийняти іслам. Тоді ортодоксальні євреї звернулися до польсько-католицьких властей із проханням допомогти їм розігнати секту. Але франкісти їй собі вдалися до католиків — на тій підставі, що їй вони відкидають Талмуд і тому мають більше спільного з Римом. Єпископи на radoщах улаштували публічний диспут, узяти участь у якому змусили їй рабинів, і франкістів. Відбувся диспут у червні 1757 року, їй головуючий прелат, єпископ Дембовський, заявив, що перемогли франкісти, а відтак звелів попалити примірники Талмуду на майдані Кам'янець. Проте єпископ, як на те, взяв та їй помер прямо під час того талмудопалення. Рабини витлумачили це як знак Божої прихильності їй із новим запалом насипалися на франкістів. А Франк відповів тим, що поробив своїх послідовників католиками, сам вихрестившись у 1759 році. Він навіть допомагав католикам розслідувати випадки гаданого ритуального використання людської крові. Але ж він зібрав коло себе дванадцять “сестер”, що були їйому за наложниць, практикував різні мерзотні способи, то їй опинився в тюрмі. Тоді Франк звернувся до Російської православної церкви.

Єднаючись послідовно з іудаїзмом, ісламом, римо-католицизмом і православ'ям, Франк повсякчас керувався Натановими розлогими релігійними теоріями. Він придумав нову Трійцю, що складалася з “Доброго Бога”, “Великого Брата” їй “Ії”, зливши в цій останній Шехіну їй Діву Марію та проголосивши насамкінець таке поняття, що месіанській ідеї можна однаково добре служити у всіх провідних релігіях, а то їй навіть у рамках світського просвітництва чи вільного мулярства. Отак каббала, започаткувавшись у пізній античності як неспецифічний, безформний гностицизм, повернулася до неспецифічно-безформного гностицизму наприкінці XVIII сторіччя.

Знаменно, що Франк, прагнучи забезпечити свою секту хоч якимось правовим прикриттям, мусив удаватись як до християнства, так і до ісламу. Повчальним є контраст із діяльністю його сучасника Самуїла Якоба Гайїма Фалька (бл. 1710-1782). Фальк, уродженець Галісії, був також каббалістом і шукачем пригод, хоча вченість мав куди більшу, ніж Франк. Він теж законфліктував із законом. У Вестфалії його мало не спалили як чарівника. Архієпископ Кельнський вигнав його зі своїх земель. У 1742 році він прибув до Англії, їй там уже їйому начебто ніщо не заважало вільно будувати свою релігійну долю. Мешкаючи в будинку на лондонській Велклоз-сквер, він керував приватною синагогою. На старому Лондонському мосту тримав каббалістичну лабораторію, де займався алхімією. Подейкували, буцімто він урятував Велику Синагогу від пожежі тим, що зробив магічні написи на дверних стовпах. Свого часу він був відомий як “лондонський Ба'ал Шем”⁶⁴.

Те, що такий єврей, як Фальк, міг собі жити вільно під егідою англійського права, було фактом величезної ваги для єврейської історії. Це означало, що, вперше від часів ліберальної Римської імперії, заіснувала така країна, де євреї могли тішитися якоюсь подобизною нормального громадянства. Як же до цього дійшло? Щоб осягнути цей великий поворотний момент, мусимо знову перенестися в доленосний 1648 рік. Те велике побоїще євреїв, з якого почалися вісім років страшної колотнечі для східноєвропейського єврейства, стало найгіршим спалахом антисемітизму від часу першого хрестового походу. Доти єврейська еміграція протягом сторіч тримала курс на Схід. Нині ж потік повернув назад. Хоча громада східноєвропейських ашкеназів і зростала чисельністю, але відчуття безпеки так більше й не повернулося. Саме заради безпеки найпідприємливіші з євреїв стали звертати свій погляд на Захід. Тож 1648 рік зробився похмурою віхою на довгому шляху, що привів, зрештою, до Холокосту. Але ж той самий 1648 рік, із його різанинами й горем, став також, завдяки низці збіжностей, які дехто назвав би провіденційними, першим у вікопомному ланцюгу подій, котрі привели до створення незалежної єврейської держави.

Чинником цього нового розвитку був Манассег бен Ізраел, видатний єврейський учений з Амстердама (1604-1657). Народився він у родині *marranos* на Мадейрі й дістав при хрещенні ім'я Маноел Діас Соейро. Але після того, як його батько втік від ліссабонського аутодафе й прибився до Нідерландів, родина повернула собі свою єврейську ідентичність, і Манассег став вундеркіндом талмудичних студій, написавши в сімнадцять літ свою першу книжку⁶⁵. Все своє життя він дбав про те, щоб подати для неєврейського світу позитивний образ іудаїзму й добитися прихильності. Багато своїх книжок він написав спеціально для читачів-християн. Намагався довести, що християнство й іудаїзм мають більше спільного між собою, ніж більшість людей гадає, й здобув високу репутацію серед християнських фундаменталістів. Коли перші біженці від різанин 1648 року почали досягати Західної Європи, Манассег разом з іншими амстердамськими євреями злякався можливих наслідків великого напливу вбитих горем ашкеназів для громади. Їхнє ж власне становище в Голландії було двозначним. Вони не мали ніяких прав громадянства. Їх не допускали до гільдій. Голландський уряд не втручався до практики їхнього віросповідання, якщо воно провадилося спокійно, й фактично громада, особливо в Амстердамі, процвітала. Але біженці могли поставити все це під загрозу. Бо й справді: он у Гамбурзі прибуття великої кількості втікачів призвело до вигнання всіх євреїв у 1649 році. Тож Манассег і запропонував радикальне рішення: чом не відкрити Англії як країни-притулку для єврейських іммігрантів?

Відколи Едвард I вислав англійських євреїв у 1290 році, скрізь побутувала думка, нібито в Англії панує абсолютна правова заборона на поселення там євреїв. Насправді ж небагато євреїв таки жило в Альбіоні впродовж сторіч гаданої заборони на в'їзд — особливо лікарі й торгівці⁶⁶. Один єврей, сер Едвард Бремpton, він же Дуарте Брандао, був губернатором Гернсі за Річарда III. Інший, д-р Родеріго Лопес, був лікарем при Єлизаветі I і став жертвою сумнозвісного антисемітського полювання на відьом та суду за звинуваченням у державній зраді в 1593-1594 роках⁶⁷. На момент початку українських масакар одним із п'яťох комерсантів, що підрядилися постачати зерно для англійської армії, був єврей Антоніо Фернандес Карвахаль, який прибув до Лондона в 1630 році та про якого казали, нібито він імпортував щороку по 100 000 фунтів срібла. І все одно офіційно євреї не допускалися в країну.

Манасег зміркував, що поразка англійських роялістів і страта короля в 1649 році дають євреям унікальну нагоду добитися доступу до Англії. Тамтешні пуритани, що перемогли короля й фактично керували країною, завжди представляли філосемітичну традицію. Біблія була їхнім проводирем у поточних подіях. Щоб засудити Зоряну палату, вони посилалися на пророка Амоса. Цитували випадок із Навотовим виноградником як провіщення справи з “корабельними грошима”. Сер Генрі Фінч, пуританський адвокат у галузі загального права, видав у 1621 році працю *Велике оновлення світу, або Покликання євреїв*, що її корона засудила як “образу Величності”⁶⁸. Багато хто вірив у близькість Другого Пришестя. Але ж і Повторення Закону 28:64, й Даниїл 12:7 наводили на думку, що цього не станеться, поки не довершиться розпорошення євреїв “від кінця землі й аж до кінця землі”. Отже, поки євреї не розпорошаться й на англійську землю, кінець світу не прийде. Ось це поняття Манасег поділяв з англійськими фундаменталістами, адже саме *Kezeb ha-Arez*, “кінець землі”, була середньовічно-гебрейською назвою Англії. Він вірив: допущення євреїв до Англії прискорить прихід Месії. І зимою 1648-1649 років він розпочав свою кампанію книжкою *Апологія досто-славного народу єврейського*, підписавшись як “Едвард Ніколас”. За цією видав у 1650 році ще важливішу працю, *Spes Israelis*, перекладену як *Надія Ізраїлю*; де розвивав далі мілленаріанську аргументацію. Подальші практичні заходи відсунула на потім Англо-голландська війна, але у вересні 1655 року Манасег сам прибув до Лондона. Він подав Оліверові Кромвелю, лорду-протектору, петицію з проханням скасувати закони, що забороняли євреям в'їзд до країни, та дозволити допущення їх, на основі тих термінів, які ухвалить уряд⁶⁹.

Опісля була характерна англійська плутанина, яку варто розглянути докладно, бо виявилася вона винятково важливою для всієї єврейської історії. Кромвель прийняв Манассегову петицію прихильно й передав її Раді. 12 листопада 1655 року Рада призначила підкомітет: розглянути справу й забезпечити юридичну експертизу. 4 грудня у Вайтхолі відбулася нарада за участю двадцятьох п'ятьох юристів, головного судді сера Джона Глінна й головного барона скарбниці Вільяма Стіла. Як же подивувалися політики, коли юристи повідомили, що немає такого закону взагалі, який би забороняв в'їзд євреїв до Англії. Едвардове вигнання євреїв у 1290 році було актом королівської прерогативи, стосуючись лише тих конкретних висланих осіб. Далі підкомітет, не зовсім логічно, перейшов до обговорення умов, на яких можна було б допустити євреїв. Але вони так і не дійшли згоди. В англійській республіці євреї мали й ворогів, не тільки друзів. Після чотирьох засідань Кромвель розпустив підкомітет 18 грудня. Гірко розчарований Манассег наступного року повернувся до Амстердама, гадаючи, що його задум провалився.

Але він просто не збагнув, як англійці вирішують справи. А вони віддавали перевагу прагматичному — не чіткому ідеологічному рішенням. Якби укладали угоду, з наданням єврейським іммігрантам спеціального правового статусу, то цим вони б неминуче були затавровані як громадяни другого класу. В 1660 році монархію відновили, й цілком можливо, що Карл II скасував би таку угоду або переоформив би її з жорсткішими умовами. В будь-якому випадку єврейське питання набуло б загальнонаціональної ваги, що призвело б до антисемітських виступів. А так справа вирішилася прагматично, без якогось особливого договору. Ще поки Манассег перебував у Лондоні, одного чоловіка на ім'я Антоніо Родрігес Роблес, формального *marrano*, а фактично єврея, було притягнуто до суду як чужинця іспанського походження, оскільки Англія з Іспанією якраз воювалися. Тож у березні 1656 року якихось двадцять марранських родин вирішили владнати цю справу переходом до відкритого сповідування іудаїзму, проголосивши себе втікачами від іспанської інквізиції та звернувшись до Ради з проханням надати їм право приватно відправляти свої релігійні обряди. 16 травня Рада припинила справу Роблеса, а 25 червня нібито задовольнила прохання, хоча згодом протоколи засідань цього дня загадково зникли. Так чи інак, а 4 серпня з Амстердама привезли "сувій Закону на чудовому пергамені, з пояском і в шкатулі з жовтого оксамиту, скатертину з червоної камки на кафедру для читання та облямовану червоною тафтою коробочку для пахощів", і лондонські євреї винайняли будинок на Крічерч-лейн під першу свою синагогу.

Так ото, тихою ніби змовою, облишено було питання спеціального статусу євреїв. А що не було ніякого закону, котрий забороняв би їх в'їзд, то вони й приїхали. Рада сказала: можете відправляти свою релігію, — то вони й відправляли. Коли в 1664 році був ухвалений Конвентикальний Акт, спрямований проти нонконформістів, євреї під проводом свого нового рабина Якоба Саспортаса прийшли зі своїми побоюваннями до Карла II, який порадив їм, “сміючись і плюючись”, не турбуватися. А згодом Таємна Рада написала чорним по білому, що євреї можуть “сподіватися на плоди тієї самої ласки, що й колись мали, поки поводитимуться тихо й мирно, з належною покорою законам Його Величності та без свари з його урядом”.

Отак англійські євреї через акт умовчання, так би мовити, стали повноцінними громадянами, улеглими не більшим поразкам у правах, ніж усі інші, хто просто не бажав, як католики чи нонконформісти, належати до англіканської Церкви або ж, як у їхньому конкретному випадку, присягатися християнськими клятвами. А протягом наступного покоління різними юридичними ухвалами забезпечено було право євреїв виступати й давати свідчення в суді із визнанням при цьому їхніх релігійних почуттів. Щоправда, як і решті неангліканців, їм заборонялося обіймати багато посад, а також бути обраними до парламенту. Зате ніякі правові обмеження не стримували їм економічної діяльності. Як по правді, то істинна дискримінація виникала переважно в межах єврейської громади. Панівний сефардський елемент усе ще почувався тут непевно, ставлячись неприхильно до прибуття хоч би скількох бідних ашкеназів, надто ж коли громада мусила їх підтримувати. Сефарди ухвалили в 1678-1679 роках, що німецьким євреям не можна дозволяти обіймати посади, головувати на зборах чи читати священні сувої. Але цю ухвалу визнано такою, що суперечить єврейському Запові й мусить бути змінена. Що ж до англійських судів, то євреї, здається, від самого початку отримували справедливий суд і захист, оскільки англійські судді назагал добре ставилися до працюючих, законслухняних громадян, які не порушували королєвого спокою. А в 1732 році спеціальним судовим рішенням євреям дано фактично правовий захист проти загальних антиєврейських наклепів, що могли нести загрозу життю. Ось як воно вийшло, майже випадково, що Англія стала першою країною, де змогла виникнути сучасна єврейська громада.

Наслідки цього в Америці були ще важливішими. У 1654 році французький капер “Свята Катерина” привіз двадцятьох трьох біженців-євреїв із бразильського Ресіфе до голландського колоніального міста Нового Амстердама. Як і в самому Амстердамі, становище євреїв під голландською колоніальною владою було непевним: кальвіністи,

хоч і краще за лютеран ставилися до євреїв, могли обертатися гнобителями й антисемітами. Губернатор Нового Амстердама Петер Стуйвесант надіслав голландській Вест-Індській компанії протест проти поселення, за його словами, “ошуканської раси”, чия “осоружна релігія” поклоняється “стопам Мамони”. Євреям дозволили зостатись, але прав їм ніяких не надали, й компанія з губернатором об’єдналися, щоб заборонити їм збудувати синагогу. Але всі двозначності розв’язалися в 1664 році, коли англійці взяли місто й перейменували його на Нью-Йорк. А потім євреї вже тішилися не тільки перевагами англійського громадянства, а й додатковими релігійними свободами, що їх вибороли собі колоністи Нового Світу.

Річард Ніколс, перший англійський губернатор Нью-Йорка, особливо підкреслив право свободи віросповідання, коли проголосив у 1665 році: “Ніхто не буде переслідуваний, штрафований чи ув’язнений за різнотлумачення в релігійних справах — ніхто з тих, що сповідують християнство”. Опущення всякої згадки про іудаїзм начебто було недоглядом. Але англійці потребували колоністів, особливо з комерційними навичками й добрими торгівельними контактами. Наступний губернатор, Едмунд Ендрос, уже не посилався тільки на християнство, коли обіцяв однакове ставлення й захист усім законотрухняним особам “хоч би якої релігії”. Як і в Англії, питання єврейськості не порушувалося. Євреї просто прибували, будували собі оселі, користувалися рівними правами й, здається, брали участь у найперших виборах; обіймали вони й посади⁷⁰.

Вони почали селитись і в інших місцях, особливо по Делаваарській долині й на Род-Айленді, що його Роджер Вільямс заснував як лібертаріанську колонію, де скасовувалися будь-які релігійні обмеження. Деякі труднощі виникли, коли євреї захотіли мати в Нью-Йорку своє власне кладовище. Але в 1677 році перше єврейське кладовище відкрилося в Ньюпорті (Род-Айленд), яке згодом стало темою однієї з найгарніших поезій Лонгфелло, а Нью-Йорк відкрив своє власне через п’ять років. У 1730 році нью-йоркська конгрегація Шеаріт-Ізраел посвятила свою першу синагогу, але особливо красиву споруджено 1763 року в Ньюпорті — нині це національна святиня. Згідно з Англійськими Навігаційними Актами, торгівлю між колоніями й метрополією могли провадити лише англійські громадяни; та коли імперський парламент ухвалив Акт Натуралізації для Північноамериканських колоній, євреям дозволили здобувати громадянство нарівні з поселенцями-християнами, опустивши два пункти заради чистого сумління євреїв. Тож і не дивно, що швед Петер Кальм, відвідавши Нью-Йорк у 1740 році, записав, що “євреї користуються всіма привілеями, які є спільними для жителів цього міста й про-

вінції”⁷¹. Так само було і в Філадельфії, де, починаючи з 1730-х років, стала зростати ваговита єврейська колонія.

Так народилося американське єврейство. Від самого початку воно не було схоже на громади деінде. У Європі й Афро-Азії, де релігійні бар’єри були до певної міри універсальними, євреям завжди доводилося виторговувати чи приймати якийсь спеціальний статус. Це змушувало їх, хоч би де вони селилися, утворювати свої особливі й зазвичай юридично визначені громади. Більшою чи меншою мірою всі ці єврейські громади самоуправлялися, навіть якщо їхнє конкретне становище бувало жалюгідним чи загрозеним. У Польщі, за монархії, євреї користувалися чимось подібним до автономії, самоуправляючись через земельні ради, які обиралися багатшими членами громад. Їх обкладали тяжчими, ніж довколишніх поляків, податками, вони не мали реального права на самооборону, але в усьому іншому жили собі самі як хотіли. Десь таким, хоч і в менш вираженому вигляді, було справжнє життя всякого єврейського поселення в континентальній Європі. Євреї завжди мали свої власні школи, суди, лікарні й соціальні служби. Вони призначали й оплачували своїх власних чиновників, рабинів, суддів, різників, обрізальників, шкільних учителів, пекарів та прибиральників. Вони мали свої власні крамниці. Хоч би де перебували євреї, вони скрізь утворювали свої маленькі державки всередині держав. Це була геттова система, що діяла навіть у таких місцях, як Амстердам, де не існувало ніякої правової геттоїзації.

А в Північній Америці все було інакше — навіть до здобуття Сполученими Штатами незалежності. За практичного браку обумовленого релігією законодавства євреям не було ніякого сенсу заводити окрему правову систему, окрім хіба стосовно тих справ, що могли розглядатись як питання внутрішньорелігійної дисципліни. Оскільки всі релігійні групи мали практично однакові права, не було ніякої підстави для виокремлення себе в осібну громаду. Всі ж бо могли бути членами всезагального суспільства. Тож від самого початку американські євреї організовувалися по лінії не громад, а конгрегацій, як і решта Церков. У Європі синагога була просто одним із органів усеохопної єврейської громади. А в Північній Америці вона була єдиним керівним органом єврейського життя. Американські євреї не належали до “єврейської громади”, як то було в Європі. Вони тут належали до котроїсь певної синагоги. Синагога ж могла бути сефардською чи ашкеназькою, а ця остання могла ще бути німецькою, англійською, голландською, польською, і вся різниця між ними зводилася до незначних ритуальних моментів. Подібним робом поділялися й протестантські групи. Тож єврей ходив до “своєї” синагоги, достоту як котрий-небудь протестант — до “своєї” церкви.

А в усіх інших аспектах і євреї, і протестанти належали до загального громадянства, входячи до нього як світські одиниці. Отак уперше євреї, зовсім не зрікаючись своєї релігії, почали сягати інтеграції.

Це мало величезне довгочасне значення, коли почало стрімко зростати єврейське населення Північної Америки⁷². Бо ж це означало, що єврейство вже перестало бути подвійною системою: Erez Izrael і діаспорою. Відтепер світове єврейство вже складалося, скорше, з трьох силових центрів: Ізраїлю, діаспори й американського єврейства, яке за своєю суттю відрізнялося од будь-яких інших діаспорних поселень, виявившись, зрештою, тією третьою силою, що уможливила створення сіоністської держави.

Це ще мало статися в майбутньому, але навіть на початку сучасного періоду факт прийнятості євреїв до англо-саксонського ареалу сили почав справляти дедалі більший вплив на роль, яку євреї відігравали в економіці, надаючи їй такої сталості й постійності, що їх вона ніколи не знала. У різні часи — в античності, в Темні віки й у ранньому середньовіччі, в XVII сторіччі, — євреї були блискучими комерсантами й підприємцями, які часом досягали надзвичайних успіхів. Однак єврейська економічна сила була вкрай уразливою, бо мала незначне правове забезпечення. Як у християнських, так і в ісламських країнах єврейські багатства могли бути конфіскованими в будь-який момент. Можна сказати, що нацистський напад на єврейський бізнес (1933-1939) чи конфіскації єврейської власності арабськими країнами в 1948-1950 роках були просто останніми й найусеосяжнішими такими економічними атаками на євреїв. Унаслідок цього аж до середини XVII сторіччя єврейські багатства були скороминущими чи, в кращому випадку, мандрівними, а внесок євреїв до зростання міжнародної підприємницької економіки був відповідно обмеженим. Євреї завжди вмieli використовувати й переводити капітал. Але коли вони облаштувалися в англо-саксонському суспільстві, та безпека, яка їм тоді припала, дозволила їм ще й накопичувати. Впевненість у своїх правах дала євреям змогу розширити сферу своєї діяльності. Торгівля, особливо речами невеликого розміру й великої вартості, на кшталт коштовних каменів, які можна було легко заховати й перенести з місця на місце, не становила вже більше єдиного економічного заняття, вдаватися до якого євреї вважали за безпечне.

Можна простежити, як ця модель мінялася в Америці XVIII сторіччя. На його початку тамтешні євреї чи не всі зосереджувалися в секторі морської торгівлі, спеціалізуючись на коштовностях, коралях, текстилі, рабах, какао й імбирі. У 1701 році в Нью-Йорку вони, хоч і становили лише 1 відсоток населення, обіймали 12 відсотків морської торгівлі. На 1776 рік ця пропорція впала до лише 1 відсотка,

оскільки євреї, почувавшись дедалі краще влаштованими, забезпеченими й прийнятими, повернулися спиною до моря, традиційного їхнього шляху втечі, почавши дивитися всередину країни, щоб розвинути континент. Вони самі стали поселенцями й узялися продавати вогнепальну зброю, ром, вино, залізні вироби, скло, хутра й харчі.

У Європі великою мірою завдяки євреям були зібрані фінансові засоби, що ними трималася купи велика коаліція, утворена проти Людовіка XIV, яка, зрештою, й зламала його військове домінування над Європою, а згодом мала зламати й Наполеонове панування. Вільгельм Оранський, згодом — Вільгельм III Англійський, що очолював коаліцію в часі між 1672 та 1702 роками, отримував фінансове й харчове забезпечення від групи голландських сефардів, що діяли переважно з Гааги. Двома основними *provediteurs general*, як називав їх Вільгельм, були Антоніо Альварес Мачадо й Якоб Перейра. Як ми вже переконалися, таким людям, хоч би які вони були корисні для континентальних володарів, доводилося діяти в кліматі фінансової й особистої непевності. Наприклад, щоб забезпечити Мачадо та його агентам доступ до такого міста, як Кельн, Вільгельм разом з австрійським імператором мусили як слід “надавити”. Англія ж, навпаки, була куди надійнішою базою для операцій. У 1688 році родина Лопеса Суассо передала Вільгельмові два мільйони гульденів, щоб оплатити його вторгнення до Англії, причому Суассо сказав йому: “Якщо вам поталанить, то, я знаю, ви повернете мені гроші. Якщо ж не поталанить, то я знатиму: я їх утратив”⁷³. Щойно Вільгельм щасливо облаштувався, до Лондона переїхало й багато фінансистів-євреїв на солі з сином Перейри, Ісааком, який став тамтешнім генеральним інтендантом, отримавши, від вересня 1690 й до серпня 1691 років, величезну суму в 95 000 фунтів стерлінгів за морські перевезення й поставки⁷⁴.

У Лондоні саме євреї стали основоположним елементом при заснуванні фінансового ринку Сіті, що виріс у Вільгельмову добу. Щоправда, напочатку не обійшлося й без антиєврейського шантажу, що домінував у стосунках між євреями й державою на континенті. Граф Шрузбері, міністр уряду, писав лордові-меру в лютому 1690 року: “Зважаючи на те, що євреї — мешканці Лондона — провадять, під опікою уряду, настільки прибуткову торгівлю”, їхня “пропозиція давати лише 12 000 фунтів” є “нижчою за те, чого сподівається від них Його Величність”; сума, додавав він, має бути подвоєна: до 20 000, чи й навіть до 30 000 фунтів; отож “Його Величність вірить, що вони передумують і ухвалють нове рішення”⁷⁵. Однак англійський уряд не конфіскував єврейських статків, не грабував євреїв через здирницькі процеси. Соломона де Медіну, головного лондонського агента Гаазького консорціуму, ніколи не притягали до суду за його

численні порушення (а він-бо признавався, що давав по 6 000 фунтів хабара герцогові Мальборо, головнокомандувачу союзників, щороку від 1707 по 1711). Вільгельм III мав із ним обід у Річмонді в 1699 році й посвятив його в рицарі наступного року, а до фактичного банкрутства Соломонового наприкінці його життя призвели його прорахунки, а не якась там антисемітська лютість⁷⁶.

У той час, як у Центральній Європі могли розорити якого-небудь Оппенгаймера й тим спричинити фінансову кризу, лондонські євреї, певні безпеки своєї власності, були спроможні допомогти державі уникнути криз. Родина Манассега Лопеса за королеви Анни, Гедеони й Сальвадори за перших трьох Георгів відігравали помітну роль у підтримуванні стабільності лондонських фінансових ринків. Вони не брали участі в “бульбашці Південних морів”. Коли повстання прихильників Якова II викликало паніку в Сіті, Самсон Гедеон (1699-1762) зібрав 1 700 000 фунтів, щоб допомогти урядові відновити спокій. По своїй смерті він залишив понад 500 000 фунтів стерлінгів, які перейшли його спадкоємцєві, а не урядові, — хоча Гедеони вийшли з іудаїзму й увійшли до Палати лордів⁷⁷.

Саме підсвідомий колективний інстинкт дозволив євреям знеособити фінанси й раціоналізувати загальний економічний процес. Усяка власність, про яку було відомо чи можна було визначити, що то — єврейське, була завжди під загрозою за середньовіччя й на початку сучасної доби, особливо в Середземномор'ї, яке було тоді головною зоною міжнародної торгівлі. Оскільки іспанський флот і мальтійські рицарі мали єврейські товари й зафрахтовані євреями кораблі за свою законну здобич, то в документах міжнародних оборудок, а також у морському страхуванні зазначалися фіктивні християнські імена. А з цього виробилися безособові формули. Євреї не тільки розробили акредитиви, а й винайшли облігації на пред'явника та інші безособові засоби руху грошей. Для угискуваної громади, чия власність завжди перебувала під загрозою, виникнення надійних безособових паперових грошей, хай то були векселі чи, щонайліпше, чинні банкноти, стало надзвичайною полегкістю.

Ось чому на початку сучасної доби євреї всю енергію зосередили на вдосконаленні цих засобів і приведенні їх до універсального вжитку. Вони дуже підтримували виникнення тих інституцій, що сприяли утвердженню цінних паперів: центральних банків на чолі з Bank of England (1694), з його законним правом випускати банкноти, та фондових бірж. Євреї домінували на Амстердамській фондовій біржі, де тримали велику кількість акцій Вест- та Ост-Індської компаній і перші практикували широкомасштабну торгівлю акціями. У Лондоні вони запровадили таку саму практику поколінням пізніше, в 1690-х роках.

Йосип де ла Вега, амстердамський єврей, хоча номінально протестант, написав найперший звіт про роботу фондової біржі за 1688 рік. Євреї, либонь, були найпершими професійними біржовиками й брокерами в Англії: у 1697 році з сотні брокерів Лондонської біржі двадцяттеро були євреями чи чужоземцями. В належний час євреї допомогли створитися й Нью-Йоркській фондовій біржі в 1792 році.

Після розвитку самого кредитування винайдення й, тим більше, популяризація цінних паперів стали чи не найбільшим внеском євреїв до процесу створення багатства. Євреї прискорили запровадження цінних паперів як у тих ареалах, де почувалися безпечно, так і в тих кутках світу, де вони були вразливими, бо розглядали цілий світ як єдиний ринок. Тут також та глобальна перспектива, яку надавала їм діаспора, робила їх першопрохідцями. Для народу без своєї країни цілий світ був домівкою. Що далі простягався ринок, то більші були можливості. Для народу, що займався регулярною торгівлею від Каїра до Китаю в Х сторіччі, відкриття у XVIII сторіччі Атлантичного, Індійського й Тихого океанів для комерції не стало великим викликом. Першим оптовиком в Австралії був такий собі Монтефйоре. Сассуни збудували перші текстильні фабрики в Бомбеї. Бенжамін Норден і Самуїл Маркс започаткували промисловість у Капській колонії. Євреї торгували продуктами китобійного промислу між обома полюсами. А ще важливішим за ці особливі першопрохідські зусилля став єврейський рух за створення світових ринків збуту основних предметів сучасної торгівлі: пшениці, вовни, льону, текстильних виробів, спирту, цукру, тютюну. Євреї вторгалися в нові сфери. Вони брали на себе великий ризик. Займалися великим асортиментом товарів. Тримали великі біржі.

Єврейська фінансово-комерційна діяльність у XVIII сторіччі набула такого широкого діапазону, що історики-економісти іноді спокушались розглядати її як первісну силу, що створила сучасну капіталістичну систему. В 1911 році німецький соціолог Вернер Зомбарт видав цікаву книжку — *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, де доводив, що єврейські комерсанти й мануфактурники, будучи виключеними з гільдій, виплекали руйнівну антипатію до основ середньовічної комерції. Адже ті приписи були примітивні й непрогресивні, бо ґрунтувалися на бажанні мати “справедливі” (й фіксовані) платню та ціни, на такій безсторонній системі, де б ринкові частки були узгодженими й незмінними, прибутки й засоби існування — скромними, але гарантованими, а виробництво — обмеженим. Виключені з цієї системи, доводив Зомбарт, євреї її зламали, замінивши сучасним капіталізмом, де конкуренція необмежена, а єдиний закон — це бажання клієнта⁷⁸. Зомбартів твір зазнав згодом дискредитації, коли нацисти використали його для виправдання свого розрізнення

між єврейським комерційним космополітизмом і німецькою національною культурою, а сам Зомбарт у *Deutscher Sozialismus* (1934) схвалив нацистську політику виключення євреїв із економічного життя Німеччини. У Зомбартових тезах був певний елемент істини, але висновки, яких він дійшов, вийшли перебільшеними. Подібно до спроби Макса Вебера приписати дух капіталізму кальвіністській етиці, праця Зомбарта опускала “незручні” факти. Зомбарт знехтував потужним містичним елементом в іудаїзмі. Як і Вебер, він не хотів визнавати того факту, що скрізь, де релігійні системи, подібні до іудаїзму, були в найбільшій своїй авторитарній могутності, комерція там не процвітала. Єврейські підприємці, як і кальвіністські, найчастіш тоді мали найбільші успіхи, коли відривалися од традиційного свого релігійного оточення й виходили на свіжі пасовиська.

Але якщо євреї створили бодай один елемент сучасної комерційної системи, то був він, звісно, впливовим. Вони раціоналізували те, що доти було приемним, традиційним і незрідка обскурантистським процесом. Їхній вплив здійснювався в п'ятьох основних напрямках. По-перше, вони сприяли нововведенням. Саме таким був ринок цінних паперів. Це був дійовий і раціональний спосіб накопичувати капітал і спрямовувати його на найпродуктивніші цілі. Традиційні комерційні інтереси, неспроможні розрізняти між випадковими ринковими ексцесами й його фундаментальною вартістю, виступали проти. У 1733 році сер Джон Барнард, член парламенту, заручившись підтримкою цілої партії, подав законопроект, щоб оголосити поза законом “ганебну практику біржового маклерства”. *Універсальний словник торгівлі й комерції* Послсвейта (1757) засуджує “тих шахраїв, що ми цілком заслужено називаємо їх біржовими брокерами”. Біржове маклерство було “народним лихом”, “ганьбою нації”. Багатьом із цих закидів дав відсіч португальський єврей Жозеф де Пінту в своєму *Traité du crédit et de la circulation* (1771). А взагалі, ті фінансові інновації, що їх запровадили у XVIII сторіччі євреї та що викликали тоді стільки критики, стали прийнятними в XIX сторіччі.

По-друге, євреї були серед перших тих, що наголошували на важливості продажної функції. І тут було чимало традиційного опору. Наприклад, *Повний англійський комерсант* Даніеля Дефо (5-е видання 1745 року) засуджував як аморальність витончене оформлення вітрин. Ось як Послсвейтів словник коментував “недавнє нововведення” реклами (1751): “Хоч яким ницим і ганебним вважалося ще кілька років тому, шанованими в торгівлі людьми, звертатися до публіки через оголошення в газетах, а сьогодні, здається, погляд на це змінився, й ті люди торгівлі, на яких можна цілковито покладатися, визнають за найкраще... цей спосіб доведення всього, що тільки вони можуть

запропонувати, до відома цілого королівства”. Одне паризьке розпорядження за 1761 рік фактично забороняло торгівцям “бігати наввипередки у пошуках клієнтів” чи “розповсюджувати листівки, привертаючи увагу до своїх товарів”. Євреї вели перед у виставлянні, рекламуванні й усіялому сприянні продажу товару.

По-третє, вони націлювалися на якомога ширший ринок. Цінували важливість масштабних економік. Як і в банківській справі та лихварстві протягом середньовіччя, вони ладні були йти на менші прибутки за рахунок ширшого обороту. Вони, відповідно (й це був їхній четвертий великий внесок), завзято боролися за зниження цін. У них було куди більше бажання, ніж у солідних комерсантів, зробити нижчої якості дешевший продукт і продати його на ринку простолюду. І в цьому вони не були винятком. Сер Джозія Чайлд, у своїй *Розмові про торгівлю* (4-е видання 1752 року), зазначав: “Якщо ми маємо намір провадити світову торгівлю, нам треба наслідувати голландців, що виробляють як найгіршу, так і найкращу мануфактуру, й тоді ми були б спроможні обслужити всі ринки та всі смаки”. Здатність євреїв збивати ціну викликала багато балачок, гніву та звинувачень в ошуканстві чи торгівлі контрабандними або ж конфіскованими товарами. Фактично ж то був іще один спосіб раціоналізації. Євреї готові були торгувати й залишками. Вони знаходили застосування й відходам. Вони приймали дешевшу сировину чи придумували заміники й синтетичку. Продавали товари нижчої якості бідним, бо ті лише це й могли собі дозволити. Вони запроваджували масштабну економію тим, що відкривали універсальні крамниці, де під одним дахом продавався широкий вибір товарів. Це дратувало традиційних спеціалізованих торгівців, надто коли євреї приваблювали клієнтуру тим, що ми нині називаємо здешевленими товарами. А ще ж євреї в комерції були більш схильні за інших прийняти правило “воля покупця — закон”, себто що діло процвітає тоді, коли служиш не так інтересам гільдії, як інтересам клієнта. Клієнт-бо завжди має слухність. Ринок — ось суд останньої інстанції. Не конче євреї придумали ці аксіоми й не винятково євреї всього цього дотримувалися, але євреї швидше за інших усе це застосовували.

І, зрештою, євреї винятково спритно збирали й використовували комерційну інформацію. Коли ринок зробився панівним чинником у всіх різновидах торгівлі та розгалужився на низки всесвітніх систем, інформація набула першорядної ваги. Це був чи не найбільший одиничний фактор у торгівлі й фінансовому успіхові євреїв. На час промислової революції вони вже оперували, через родинні комерційні мережі, протягом майже двох тисячоліть, виходячи на дедалі ширший діловий простір. Вони завжди були палкими любителями листування. Між Ліворно, Прагою, Віднем, Франкфуртом, Гамбургом,

Амстердамом, а згодом ще й між Бордо, Лондоном, Нью-Йорком та Філадельфією, — між усіма цими центрами вони налагодили й експлуатували чутливі та швидкісні інформаційні системи, що давали їм змогу хутко відгукуватися на політичні, воєнні події, а також на змінні вимоги регіональних, національних і світових ринків. Такі родини, як Лопеси чи Мендеси з Бордо, Карсереси з Гамбурга, Сассуни з Багдада, Перейри, Д'Акості, Конельяно й Альгадіби, що оперували з філій у багатьох містах, — ось вони, одні з найкраще поінформованих людей у світі, що діяли задовго до того, як Ротшільди заснували свою власну комерційну діаспору. Традиційна, середньовічного стилю комерція схильна була страждати від того, що називалося “фізичною вадою”, — від того, що товари й цінності мають фіксовану й абсолютну вартість. Фактично вартість варіюється в часі й просторі. Що більший ринок, що довші відстані, то більші варіації. Подати потрібний товар у потрібне місце в потрібний час — ось суть комерційного успіху. І так завжди було. Але у XVIII сторіччі зростання обсягу, масштабу ринку зробило цю рису абсолютно важливою. Це підвищило значущість стратегічного ухвалення рішень у підприємництві. Природно, що рішення відображають якість інформації, на основі якої їх ухвалено. Саме для цього й придалися єврейські мережі.

Отож завдяки всьому цьому євреї й зробили такий великий внесок до створення сучасного капіталізму, який аж ніяк не відповідає їхній чисельності. Звісно, що капіталізм відбувся б і без них. У деяких ареалах вони були слабкими чи й відсутніми. Наприклад, вони відіграли дуже незначну безпосередню роль на ранніх стадіях британської промислової революції. А в декотрих галузях (створення великомасштабного капіталу) вони були досить сильними. Загалом вони внесли в економічну систему XVIII сторіччя могутній дух раціоналізації, віру, що існуючі способи ведення справ ніколи не бувають достатньо добрими та що можна й слід знаходити кращі, легші, дешевші й швидші шляхи. В єврейській комерції не було нічого загадкового, ані нечесного, а тільки розум.

Процес раціоналізації робив своє діло і в єврейському суспільстві, хоча спочатку невпевнено, боязко. Є такий парадокс, що гетто водночас виробляло й комерційні нововведення, й релігійний консерватизм. Євреї на початку сучасної доби були дивовижно дуалістичними. Вони незрідка бачили зовнішній світ яснішими очима, аніж світ бачив сам себе; однак коли євреї звертали свій погляд досередини, на самих себе, зір їхній брався імлою, бачення затуманювалося. У XII сторіччі Маймонід щосили намагався укріпити іудаїзм природним розумом. Те його зусилля спіткнулося й пішло в підпілля у XIV сторіччі. Гетто допомогло йому там і лишитися. Воно укріпило

традиційну владу. Воно не заохочувало міркування. Воно дуже ужорсточило кари громадського несхвалення, оскільки євреї не міг покинути гетто без того, щоб не пожертувати своєю вірою цілковито. Але, звісно, воно не могло вбити раціоналізуючий дух узагалі, бо він був уроджено притаманний іудаїзмові й галахічному методові. Навіть у гетто іудаїзм лишився катедократією — суспільством, де правлять учені. А де є вчені, там вибухають суперечки й вирують ідеї.

Гетто були ще й книгозбірнями. Євреї скрізь ставили друкарські верстати. Попри часті наскоки влади ворожих релігій, вони накопичували вражаючу кількість книжок. Один із членів родини Оппенгаймерів, Давид, що був головним рабином Праги в 1702-1736 роках, поклав собі зібрати всі єврейські книжки, які тільки де друкувалися. Діставши спадок від свого дядька Самуїла, був він дуже багатим чоловіком і вже ж ніяким не радикалом. Християни звинувачували його в зловживанні своїм правом відлучення для заволодіння рідкісними скарбами. Щоб уникнути інквізиції в католицькій Богемії, він мусив тримати свою бібліотеку в Гамбурзі. Його колекція, що становить нині основу бодлєйської гебраїки в Оксфорді, налічувала колись 7 000 томів і 1 000 манускриптів. У 1722 році раббі Оппенгаймер дістав від імператора Карла VI дозвіл здійснювати особистий контроль над усіма єврейськими студіями в Празі. Але вже сама бібліотека, на збирання якої він поклав своє життя, була неминучим розплідником усякого інтелектуального підриву основ⁷⁹.

І все одно духові раціоналізму довелося повільно розвиватися в іудаїстському світі: почасти тому, що євреї з новими ідеями вагалися кидати виклик традиції, а почасти ще й тому, що таким викликам судилося дістати нищівно-несхвальну відсіч. Досвід підказує, що найдійовіший спосіб змінити консервативні релігійні звичаї — це застосувати історичний підхід. Маймонід, накреслюючи сучасні технічні засоби біблієзнавства, ніколи не вдавався до історичного критерію як такого. Це була одна з його інтелектуальних слабинок — те, що він дивився на немесіанську історію як на “чисту трату часу, без практичної користі”⁸⁰. Його несхвалення, безперечно, стало однією з побічних причин того, що євреї так барилися з поверненням до писання історії. Але вони, зрештою, таки дійшли цього — в другій половині XVI сторіччя. Після першопрохідської, хоч і наївної книжки Ібн Верги мантуанець Азарія деї Россі (*бл.* 1511-1578) створив нарешті (1573) справжню книгу єврейської історії: *Me'or — Eynayim (Світло очей)*. Спираючись на неєврейські джерела й на вироблені християнами протягом Ренесансу технічні засоби критики, він піддав писання мудреців раціональному аналізу. Манера його була апологетична й невпевнена, і видно було, як йому не подобалося вказувати,

де помилялися сивобороді мудреці. Але його праця над гебрейським календарем усе ж таки зруйнувала традиційну основу месіанських розрахунків, кинувши сумнів на ще багато чого⁸¹.

Праця Россі викликала сильне обурення серед учених ортодоксів. Великий законодавець Йосип Каро, найвпливовіший учений свого часу, помер, трохи не встигнувши підписати указ про спалення цієї книги. Раббі Юда Лоев, славетний магарал Праги, панівна постать наступного покоління, поставився до книги Россі так само критично. Він гадав, що скептичне дослідження Россі талмудичних легенд і єврейської історії підірве авторитет влади й зруйнує віру. Россі, на його думку, не спромігся провести різницю між двома цілковито відмінними формами розумового процесу: божественним і природним. Безглуздо було, мовляв, намагатися застосовувати методи, придатні для дослідження природного світу, щоб спробувати збагнути дії божественного провидіння. А це ж було повним відкиданням Маймоніда — в одному розумінні. Однак магарал не був насправді обскурантистом та ірраціоналістом; він якраз охоплював багато тенденцій іудаїзму⁸². Його опозиція до Россі, чия книгу заборонено вивчати студентам-євреям без спеціального рабинського дозволу, вказує на силу тієї опозиції, яку мав спізнати всякий інноватор.

Цю силу ортодоксії драматично засвідчив трагічний випадок Баруха (Бенедикта) Спінози (1632-1677) з Амстердама. Зазвичай Спінозу трактують як центральну постать в історії філософії, ким він і справді був. Але його значення в єврейській (і християнській) історії є ще важливішим і в певних аспектах навіть доленосним: він зрушив такий ланцюг подій, що впливає на нас і досі. Він був сином біженця-сефарда, що став удатливим голландським комерсантом. За фахом Спіноза був ученим-теологом (можливо, вчився в Манассега бен Ізраеля) та шліфувальником лінз. На вдачу був меланхолійним та аскетичним. Стрункий, смаглявий, із довгим кучерявим волоссям і великими темними блискучими очима, він практично нічого не їв, окрім вівсянки з крихтою масла чи ріденької кашки з родзинками. «Неймовірно, — писав його перший біограф, лютеранський пастор Колерус, що квартирував у тому самому домі, — якою малою кількістю їжі чи питва він міг задовольнятися»⁸³.

Щодо спорідненості духовної, то Спіноза був послідовником Маймоніда. Але декотрі з його поглядів на походження П'ятикнижжя йдуть чи не від прихованих натяків із творів старшого раціоналіста, Авраама ібн Езри (1089-1164). Він був не по літах розвинутим тоді, в 1650-х роках, у чи не найрадикальнішому, в інтелектуальному розумінні, місті світу. Зовсім молодим він примкнув до гуртка вільнодумців із кількох релігій, до якого належали колишній єзуїт Франциск ван ден Енден, колишній *marrano* Хуан де Прадо, сумновідомий шкільний учитель

Даніель де Рібера, а ще кілька соцініан, антитринітаріїв та антиклерикалів. Поколінням раніше єврея Уріеля да Косту вигнано з амстердамської громади, й то не раз, а двічі: за заперечування безсмертя душі. У 1655 році, коли Спінозі було двадцять три, в Амстердамі вийшла друком сенсаційна книжка колишнього кальвініста Ісаака Ла Пейрера *Praedamnitiae*, й Спіноза, безсумнівно, читав її. Ла Пейрер, звісно, не був атеїстом, а, скорше, *marrano*-месіаністом, ентузіастичним каббалістом, частиною тієї хвилі, що через десятиріччя мала винести Шаббетая Зеві на вершину слави. Але цей його твір мав тенденцію трактувати Біблію не як одкровення, а як світську історію, що улягає критичному дослідженню. Схоже, що він укріпив Спінозині сумніви, пробуджені Ібн Езрою та Маймонідом. Так чи інак, а через рік після появи книжки Спінозу й Де Прадо викликали до єврейської влади. Де Прадо вибачився, а Спінозу привселюдно відлучили од громади.

Зберігся й рабинський присуд у цій справі, датований 27 липня 1656 року й підписаний рабином Саулом Леві Мортейрою та іншими. Ось він:

Голови Ради доводять до вашого відома, що, давно знаючи про лихі думки й дії Баруха де Спінози, вони намагалися різними засобами та обіцянками завернути його з лихих шляхів. Не змігши знайти на те ніякої ради, а, навпаки, отримуючи що не день, то більше вістей про відворотні ересі, практиковані й усно викладувані ним, та про коені ним страхітливі вчинки; чуючи це від багатьох гідних довіри свідків, що виповіли й засвідчили все це в присутності згаданого Спінози, якого ось тут звинувачено; все це вивчивши в присутності рабинів, Рада ухвалила, зваживши на пораду рабинів, що згаданий Спіноза має бути відлучений і відтятий від Народу Ізраїля.

Далі йшли анафема й прокляття:

Прикликаючи в судді ангелів і маючи присуд святих, ми піддаємо анафемі, проклинаємо й заклинаємо, й викидаємо Баруха де Спінозу,.. вимовляючи на нього анафему, якою Єгошюя закляв Єрихон, намовою, що нею Єлисей вразив лихих дітей, та всіма прокляттями, записаними в книзі Закону. Нехай же він буде проклятий удень і нехай буде проклятий вночі, проклятий, коли лягатиме й коли вставатиме, коли виходитиме й коли заходитиме. Нехай Господь більш ніколи не пробачить і не визнає його! Нехай гнів і невдоволення Господове палає проти цього чоловіка віднині, хай кине на нього весь тягар проклять, записаних у книзі Закону, й загладить імення його під небесами... Отож цим усіх

застерігаємо, щоб ніхто не розмовляв із ним словом з уст, ані не спілкувався на письмі, щоб ніхто не зробив йому ніякої послуги, не перебував під одним дахом із ним, не наближався до нього ближче, ніж на чотири лікті відстані, ані не читав нічого, що було б ним надиктоване чи писане його рукою⁸⁴.

Поки читали це закляття, “час від часу чути було голосіння й протяглий гук великого рога, і світла, що так ясно горіли на початку церемонії, що далі, то гасли одне по одному, аж поки наприкінці не погасло й останнє, символізуючи погашення духовного життя відлученого, й конгрегація зосталася в цілковитій темряві”⁸⁵.

Потім двадцятичотирирічного Спінозу вигнано з батьківського дому, а невдовзі й з Амстердама. Він стверджував, ніби одного вечора, коли він повертався з театру, на нього зроблено замах — і показував при цьому продірявленого кинджалом плаща. Коли помер його батько, зажерливі сестри хотіли позбавити брата його частини спадку. Він подав позов, щоб відстояти свої права, але потім відмовився од усіх своїх претензій, окрім на ліжко з балдахіном. Зрештою, оселився в Гаазі, де жив на заробіток шліфувальника лінз. Мав невеличку пенсію від держави та ще щорічну ренту, яку лишив йому один друг. Відхиляв інші пропозиції допомоги й відмовився од викладацької посади в Гайдельберзі. Жив суворим життям бідного вченого, як, ймовірно, чинив би, коли б лишився ортодоксом, проте не одружувався. Але його спосіб життя, вигляд був зовсім не богомним, а навпаки; одягався він вельми строго, наполягаючи: “Аж ніяк не безладна, неохайна поведінка робить нас мудрецами. Скорше підкреслена байдужість особи до свого зовнішнього вигляду є свідченням убогого духу, де істинна мудрість не змогла б знайти собі оселі, а наука здибалася б тільки з безладдям і розгардіяшем”⁸⁶. Помер він у сорок чотири, від різновиду сухот, і статки його були настільки мізерними, що сестра його Ревека відмовилася од такого спадку.

Походження й суть Спінозиної незлагоди з єврейською владою не зовсім зрозумілі. Звинувачували його в заперечуванні існування ангелів, безсмертя душі й богонатхненності Тори. Але його апологія власних поглядів, написана іспанською мовою невдовзі після герему, не збереглася. Хоча в 1670 році він опублікував, без підпису, *Tractatus Theologico-Politicus*, де виклав свої засади біблієзнавства. Він доводив, що до Біблії слід підходити в науковому дусі й досліджувати її, як і всякий інший природний феномен. У випадку Біблії підхід мав бути історичним. Починати слід з аналізу староеврейської мови. Потім — аналіз і класифікація виразів у книгах Біблії. Далі вивчається історичний контекст:

життя, поведінка й цілі автора кожної книги, ким він був, з якої нагоди писав та в яку добу, для кого творив і якою мовою... [далі] історія кожної книги: як її спершу прийнято, до чийх рук вона потрапила, скільки різних версій її існувало, на чію пораду вставлено її до Канону й останнє: яким чином усі ці книги, що нині всезагально вважаються священними, були об'єднані в одне ціле.

Послідовно застосовуючи свій аналіз, Спіноза розмірковує далі, які частини П'ятикнижжя справді написав Мойсей, обговорює роль Ездри, компіювання Канону, виникнення таких книг, як Йов та Даниїл, а також датування творів — загальне й окремих їхніх частин. Фактично він майже повністю відкинув традиційний погляд на походження й автентичність Біблії, беручи альтернативні пояснення з її ж внутрішніх свідчень. Отак він започаткував процес критичного біблієзнавства, який протягом наступних 250 років мав зруйнувати освічену віру в буквальну істинність Біблії й звести її до статусу недосконалого історичного запису⁸⁷. Його творчості й впливові судилося завдати тяжкої, непоправної шкоди самовпевненості й внутрішній злютованості християнства. А ще ж вони, як ми переконаємося незабаром, поставили нові, довготривалі й смертельно небезпечні для єврейської спільноти проблеми.

Спіноза став першим великим прикладом того, якої руйнівної сили набуває єврейський раціоналізм, коли цей останній виривається за рамки традиційної громади. Поки Спіноза жив і довго після його смерті всі чільні релігійні утворення трактували його як атеїста. Його твори були повсюди заборонені — хоча повсюди вони збереглися й постійно передруковувалися. У 1671 році він написав листа єврейському лідерові Оробіо де Кастро, в якому заперечував приписуваний йому атеїзм, спростовуючи звинувачення, буцім його *Трактатус* — антирелігійна книга. Однак його *Етика*, опублікована посмертно, показала Спінозу атеїстом дивовижно радикального типу. Хоч яким дивним це може видаватися нам, але у XVII сторіччі певні форми пантеїзму вважалися, очевидно, сумісними з іудаїзмом. Каббала, що її на той час багато євреїв мали за прийнятну, схилилася до пантеїзму; *Зогар* має чимало пасажів, де натякається, що Бог є всім і все є Богом. Через двадцять років після Спінозиної смерті Давид Ньето, рабин лондонських сефардів (1654-1728), потрапив у добрячу халепу за те, що написав іспанською мовою твір *Про Боже провидіння*, де ототожнював природу з Богом. Цю дискусію передано на розгляд великому талмудознавцеві Зеві Ашкеназі з Амстердама, який розсудив, що аргументи Давида Ньето не просто прийнятні, а майже банальні для деяких єврейських мислителів⁸⁸.

Однак біда зі Спінозиним пантеїзмом була та, що він завів його аж туди, де неможливо було чітко розрізнити між ним і атеїзмом. Сам він наполягав на тому, що він не казав, нібито матеріальний світ, яким ми його бачимо й трактуємо, і є Бог. У своїй *Етиці* він стверджує, що ми “легко уявляємо собі цілу природу як індивіда”, оскільки один індивід може бути частиною більшого індивіда й так *ad infinitum*. Але він не розглядає Бога як особу. Він стверджує, що наділяти Бога такими атрибутами, як “воля” чи “інтелект”, — це те саме, коли б ми просили Сіріуса загавкати — просто на тій підставі, що ми називаємо його Собачою зіркою. Фактично він зберігає слово “Бог”, лише спираючись на історичні та сентиментальні міркування. Ототожнюючи Бога з усією сукупною дійсністю, він мусить погоджуватися з атеїстом, коли цей останній наполягає, що реальність не можна розділити на одну частину, яка є Богом, і на другу, яка є не-Богом; обидва вони заперечують чинний контраст⁸⁹. Але якщо Бога неможливо виокремити з усього іншого, то неможливо й сказати, що Він “існує” в будь-якому такому розумінні, яке може збагнути звичайна людина. Спіноза говорив: “Немає ніякого Бога в тому розумінні, в якому ми завжди розуміли це слово”. Для більшості людей це є атеїзмом. Німецький математик і філософ Готфрід Вільгельм фон Ляйбніц (1646-1716) добре знав Спінозу й, звісно, був спроможний збагнути його міркування на цю тему. Був він кар’єрист, і його часто звинувачували в боягузтві, мовляв, дистанціювався від Спінозиної творчості, коли та зазнавала поганьблення. Але він коректно підсумував Спінозину позицію в релігійному спектрі таким робом: “Він був воїстину атеїстом у тому, що не визнавав ніякого такого Провидіння, що розподіляє щастя й злощастя відповідно до того, що є справедливим”⁹⁰.

Спінозина праця представляє гіпертрофію одного аспекту єврейського духу: його схильність не просто раціоналізувати, а інтелектуалізувати. Спіноза був одним із тих, хто гадав, нібито можливо розв’язати всі диспути, розбіжності в думках і сягнути людської довершеності через процес логіки. Він вірив, що проблеми етики можна вирішити доказами типу геометричних. Отже, він виступав у дусі традиції Маймоніда, який доводив, що саме через розум можна досягти довершеного світового порозуміння й що саме так, на його думку, й прийде Вік Месії. Але Маймонід уявляв, що цього стану буде досягнуто аж тоді, коли Закон цілковито виконуватиметься в усій його благородній розумності, себто його буде досягнуто на основі Одкровення, через Тору. А Спіноза не вірив в Одкровення й хотів викинути Тору як непотріб. Він гадав, що мети можна досягти через чистий інтелект.

Це привело його до позиції антигуманізму. Він хотів дати людям те, що називав “усіма ліками від емоцій”. До певної міри це було привабливо. Спіноза хотів побороти пристрасть. Звісно ж, він і практикував те, що проповідував. Ніколи в житті він не розгнівився, хоча провокацій і вистачало, ні разу не втратив самовладання. Був він самодисциплінований, самозречливий аж до героїзму. Всякий гріх, доводив він, — від невігластва; злигодні треба збагнути, побачити їх у співвідношенні з їхніми причинами й як частину всезагального ладу природи. Щойно це збагнеш — ти вже й не піддаєшся жалю, ненависті, бажанню помсти. “Ненависть посилюється, коли на неї відповідають нею ж, і навпаки: її можна знищити любов’ю. Ненависть, цілковито поборена любов’ю, перетворюється на любов; і любов тоді тим більша, що їй передувала ненависть”. Але Спінозина “любов” — це щось особливе. Все ж бо наперед визначено. Він не вірить у вільне воління. Отож надія й страх — погані, а разом із ними — й смирення з каяттям. “Хто розкаюється в якійсь дії, той подвійно нікчемний або хворий”. Хоч би що сталося — то Божа воля. Мудрий намагається бачити світ так, як його бачить Бог. Лише невігластво спонукає нас гадати, начебто ми спроможні змінити майбутнє. Тільки-но ми це збагнули, ми вже можемо звільнитися від страху; звільнені ж у такий спосіб, ми споглядаємо не смерть, а життя. Коли ми зрозуміли себе й наші почуття, з яких усунули пристрасть, тоді ми можемо любити Бога. Але це, звісно, не та любов, що в особи до особи, позаяк Бог — це не особа, а все; тож любов — це не пристрасть, а розуміння. Бог, чи то, скорше, “Бог”, не має ні пристрастей, ні втіх, ні страждань; він нікого ані любить, ані ненавидить. Отож “хто любить Бога, той не може домагатися, щоб і Бог полюбив його, на віддяку”. Або знов же: “...інтелектуальна любов духу до Бога є частиною безконечної любові, якою Бог любить самого себе”⁹¹.

Нетяжко розгледіти, чому Спіноза звертається до певного холодного-інтелектуального, “безсердечного” типу філософа на кшталт Бертрана Рассела або чому інші люди знаходять у ньому щось безкровне, ба навіть відразливе. На своїх сучасників Спіноза, подібно до Гобса (в нього він перейняв певну морозяну строгість), наганяв непідробний жах. Можливо, краще було б, коли б він почувався досить вільним, щоб узагалі опустити вжиток таких кодових слів, як “Бог”, і писати просто. Нічим не зміряти його впливу на інших ключових європейських письменників. Ним були зачаровані інтелектуали як французькі (Вольтер), так і німецькі (Лессінг). Цей останній зазначав: “Немає іншої такої філософії, як філософія Спінози”. Що ж до самих євреїв, то він просто вирвав одну жилу дослідження: не так довів раціоналістичну традицію Маймоніда до її логічного вивершення, як вивів її з іудаїзму взагалі.

А там лишилася ірраціоналістична традиція. Вона досягла тріумфу в XIV сторіччі. Її каббала пробилася в нормативний іудаїзм. Відступництво Шаббетая Зеві завдало їй приголомшливого удару. Шаббетайство пішло в підпілля. Гримаси Якоба Франка засвідчили, що й ця традиція спроможна виводити ентузіастів та впертюхів з іудаїзму. Невже ж не було способу й дозволити їй самовиражатися, й водночас лишати її впряженою, хай і не дуже жорстко, до іудаїстської колісниці? У XVIII сторіччі ця проблема не обмежувалась самим лише іудаїзмом. На 1700 рік уже повним ходом відбувалася наукова революція, ведучи за собою й революцію промислову. Сягнула тріумфу керована залізно-математичними законами Ньютонова теорія механічного космосу. У верхах суспільства поширювався скептицизм. Поважні релігійні проводирі були холодними, світськими й вишукано-чемними, схильючись радше до терпимості, бо вже не вболівали так глибоко за прекрасні моменти своїх віровчень, за які їхні попередники убивали й самі гинули. Але маси, з їхнім тяжким життям, потребували більшого. І приходили люди, щоб дати їм те більше. У Німеччині виник рух пієтистів. В Англії виступили брати Веслі, що принесли методизм. В Америці відбувалося перше Велике Пробудження. А в Східній Європі, де жила більш як половина всіх євреїв, існував хасидизм.

Благочестивий запал серед єврейських мас Польщі був не просто релігійною силою. Мав він і радикальний підтекст. Єврейське суспільство було авторитарним і незрідка гнобительським. Правила тут поріднена через шлюбні олігархія багатих комерсантів і правників-рабинів. Система рад надавала цій еліті величезних повноважень, а право голосу, яким їх обирали, було обмежене. Та олігархія не була закритою, оскільки освіта відкривала сходи для руху нагору. Теоретично навіть убогі мали до неї повний доступ. Катедократія не могла не бути й мерітократією, “владою заслужених”. І все ж більшість бідняків лишалася й почувалася знедоленою. Вони були нічим у синагозі. Можна було подати скаргу на рабина, але ніхто на неї не звертав уваги, якщо кривдник походив із доброї родини. Навпаки: багатьма місцевими постановами каралися всі ті, “хто пліткує та висміює вчинки міських достойників”. Дух гноблення відчувався не просто в громаді, а в родинях. Гетто було ж і патріархатом. Батькові дозволялося застосовувати силу, щоб змусити сина вчити Тору, щойно йому виповнялося дванадцять. А після тринадцяти вдавалися до дейтерономічного Закону про бунтівного сина. Теоретично сина-неслухняника могли привести перед старійшини, засудити й каменувати на смерть; скарати могли й після першої його відмови. Талмуд запевняє, що ні разу не було подібного випадку, але

тінь Закону завжди нависала над сином. Дочку батько міг віддати в шлюб іще малоліткою. Теоретично вона могла відмовитися од такого чоловіка, ставши *bogeret*, але це траплялося рідко. Дітей навчали, що шанування батьків рівноцінне шануванню Бога⁹². Одно слово, в гетто було забагато підпорядкування.

Але однією із славних рис у євреїв є нехіть безмовно коритися своїй власній призначеній владі. Євреї — це вічний бунтар. І єврейська традиція, хай і не завжди охоче, таки дає місце протестуючому. Вона також дозволяє святій людині діяти поза рамками традиційної релігійної структури. Нам уже траплявся *ba'al shem*, Володар Божественного Імені. Цей тип започаткувався ще в дні вавилонських *geonim*. Починаючи з XVI сторіччя, багато було їх серед ашкеназького єврейства, тих, що займалися практичною каббалою. Деякі з них були справжніми вченими-богословами. Але більшість їх писала амулети чи здійснювала народно-медичні зцілення з допомогою спеціальних молитов, заклинань, трав і частин тіл тварин. Спеціалізувалися вони на душевних розладах і на виганянні диббуків (злих духів).

Десь близько 1736 року один із них, Ізраел бен Еліезер, хто згодом став відомий як Ба'ал Шем Тов (*бл.* 1700-1760), чи як Бешт (коли прочитувати самі ініціали імені), відчув поклик. Був він сиротою, народившись в Окопі загумінкового Поділля. В різні часи він допомагав у ритуальній різниці, працював у глиняних ямах Карпатських гір, був сторожем синагоги й паламарем, тримав заїзд. Одно слово, чоловік із народу. Аж ніяк не вписувався він до лінії апостольської спадкоємності рабинів, яку теоретично можна було простежити аж до Мойсея. Вченості був невеликої. До нас не дійшло жодної автентичної його праці. Проповіді його записували учні. Працював він поза системою синагог — здається, жодної проповіді не зробив у синагозі. Але, як і Джон Веслі, мандрував по країні. Писав амулети. Зціляв і очищав людей від їхніх злих духів — робив, по суті, все, що мав би робити святий. Але, на додачу до всього, мав щиру харизму: чоловіки й жінки в його присутності почувалися здатними на вищі прагнення чи на чистішу поведінку. Це враження сильної, хоч і доморослої святості, підсилювалося його зціленнями, що часто бували видовищними, його снами, якими він правильно провіщав події, а також його містичними станами й приписуваними йому чудесами⁹³.

Все це зробило його впливовою особою. Коли він уславився, то завів собі двір, мов який знаменитий рабин, а люди йшли побачити його і з далеких країв. Однак засновником руху він став завдяки своїй креативності. Це він відповідальний за дві нові інституції. Першою стало відновлення стародавнього поняття *zaddik*, або ж вищої людської істоти — вищої завдяки особливій здатності належати Богові.

Ця ідея була стара, як Ной. Але Ба'ал Шем Тов надав їй особливої ролі. Відступництво Шаббетая Зеві дискредитувало месіанство. Бешт не мав часу на франкізм чи хоч би яку месіанську секту, котра б відходила од єврейського монотеїзму. “Шехіна голосить, — говорив він, — і примовляє: поки руки-ноги єдині з тілом, поти є надія на зцілення. Та коли руку чи ногу відтять, її вже не поновити, а кожен єврей — це ж член тіла Шехіни”. Тож він не збирався мандрувати шляхами відтинання. Але він визнавав, що той пропащий Месія залишив порожнечу в єврейських серцях. Він заповнив її, воскресивши цаддика, що, як він навчав, спускається з височин, подібно до Божої милості й милосердя. Цаддик, згідно з Бештовим ученням, не був ані Месією, ані звичайною людською істотою, а чимось середнім. До того ж, оскільки цаддик не претендував на месіанську роль, їх могло бути й багато. Так виник новий різновид релігійної особистості, щоб рух ширився й увічнювався.

По-друге, він винайшов революційну форму народної молитви. Це було важливо, бо давало змогу звичайним, простим євреям робити й свій внесок. Великою силою луріанської каббали було масове почуття того, що народ своїми молитвами та добродією може прискорити пришестя Месії. Бешт досяг подібного елемента народної участі з допомогою нової теорії молитви, якої навчали він та його послідовники. Він наголошував, що молитва є не так людським, як надприродним актом, де людина переборює бар'єри свого земного існування, сягаючи світу божественного. Як же людина цього добивається? Вона бере молитовника й зосереджує весь свій дух на буквах. І не читає, а бажає. Коли вона чинить так, обриси літер розпливаються й (типово каббалістична ідея) сокровенні в літерах божественні атрибути робляться духовно видимими. Це мов дивишся крізь прозорий предмет. Бешт називав це “входженням у букви молитви”, або “райськими палатами”: людина знала, що вона — достойна, коли “пройшла у молитовні палати”⁹⁴.

Бешт навчав: людині, щоб увійти, слід знищити свою особистість і стати нічим. Так людина створює ніби вакуум, який заповнюється чимось подібним до вищої істоти, котра й діє, й промовляє від її імені. Коли слова в молитовнику розпливаються й зливаються в одну точку, тоді й відбувається оце перетворення, людина припиняє людську діяльність, і вже не вона посилає слова вгору, а ті слова посилаються їй в уста. Уста продовжують говорити, але дух подає думки. Бешт казав: “Я дозволяю устам говорити, хоч би що вони хотіли сказати”⁹⁵. Його наступник Дов Баер, проводир другого покоління хасидизму, пояснював, що та духовна сила, якою уможлиблюється ця божественна одержимість, виникає тому, що Тора й Бог є насправді єдиним

цілим, і божественна енергія криється, так би мовити, в літерах книги. Оцю ж силу й вивільняє успішний акт споглядальної молитви. Дов Баер удався й до іншої паралелі: “Коли людина вчиться чи молиться, вона повинна вимовляти слово з усієї сили, достоту як вивергається краплина сімені з усього її тіла, коли в ту краплину вкладається вся її сила”⁹⁶.

Ось чому хасидські церемонії стали дуже галасливою справою. Хасиди відмовилися од синагоги. У них тепер був свій власний молитовний дім — *shtiblekh*, де вони збиралися, в своєму сільському одязі, в хутрянних капелюхах із широкими крисами. Хто курич, хто пив, якщо до того душа лежала. Коли вони молилися, часто на весь голос, вони хиталися всім тілом і плескали в долоні. Співали й танцювали під мелодію *niggun*. Молитви в них були свої власні — суміш польсько-ашкеназького й луріє-сефардського. Були вони вбогі, грубі люди. Вони шокували офіційну єврейську Церкву, надто коли їхня обрядовість поширилася на всю Польщу й Литву. Їх швиденько звинуватили в потаємному шаббетаїстві. Залунали сердиті заклики придушити їх.

Перші хасиди знайшли свого заклятого ворога в особі Еліяха бен Соломона Залмана (1720-1797), віленського гаона. Цей же гаон, навіть як на мірки єврейської чудо-дитини, був незвичайним дитям. У шість років він уже зробив свою першу проповідь у віленській синагозі. Його обізнаність, як світська, так і релігійна, викликала захват. Одружившись у вісімнадцять років і здобувши в такий спосіб кошти на незалежне існування, він придбав будиночок за Вільною й цілком зосередився на своїх студіях. Його сини розповідали, що він ніколи не спав більше двох годин за добу, й то не більше півгодини безперервно. Щоб ніщо не заважало, зачиняв віконниці навіть за дня й працював при свічці. Щоб не засинати, відрізає опалення й ставив ноги в миску з холодною водою. В міру того, як зростала його сила й вага у Вільні, міцніла і його відданість науці. Він не зневажав каббали, але все мало бути підпорядковане галахічним вимогам. Хасидство він розглядав як наругу. Хасидські претензії на екстаз, чудеса й видіння — це все, казав він, брехні й омани. Поняття про цаддика — це ж ідолопоклонство, обожествлення людської істоти. А найгірше — це хасидська теорія молитви, ця підміна справжньої вченості, ляпас науці — альфі й омезі іудаїзму. Він був уособленням катедократії, тож коли його питали, що робити з хасидами, відповідав: переслідувати⁹⁷. На щастя для ортодоксії, хасиди почали використовувати неортодоксальні ножі для *shebitah*, ритуального забиття худоби. Перший *herem* виголошено проти них у 1772 році. Їхні книжки привселюдно спалювалися. Наступний *herem* виголошено в 1781 році, причому зазначено: “Вони повинні залишити наші громади, разом зі своїми дружина-

ми й дітьми... і їм не слід давати нічліг. Їхні *shebitah* заборонені. Заборонено вести з ними справи, одружуватися з ними чи ходити на їхні похорони". Гаон писав: "Обов'язок кожного віруючого єврея — відкидати їх і переслідувати, насилаючи всілякі біди, приборкувати їх, бо вони мають гріх у серцях своїх, вони — виразка на тілі Ізраїля"⁹⁸.

Однак *basidim* відповіли своїми власними відлученнями. На захист самих себе стали випускати памфлети. У Литві й Вільні, зокрема, гаон створив анклав галахічної ортодоксії, перш ніж поїхати доживати свої дні в Erez Israel. Але повсюди в інших місцях хасидство укоренилося міцно як важлива й начебто необхідна частина іудаїзму. Воно поширилося на Захід, до Німеччини, а звідти — в широкий світ. Ортодоксальна спроба знищити їх зазнала невдачі. Незабаром довелося це облишити, бо й учені-ортодокси, й ентузіасти об'єдналися перед лицем нового, спільного ворога — єврейського просвітництва, або ж *baskalah*.

Хоча *baskalah* було специфічним епізодом єврейської історії, а *maskil*, себто освічений єврей, — це особливий, притаманний іудаїзмові тип, єврейське просвітництво є все ж таки частиною просвітництва загальноєвропейського. Але особливо поєднане воно саме з німецьким просвітництвом, і то не без причини. Як у Франції, так і в Німеччині цей рух ставив собі за мету вивчити й переробити ставлення людини до Бога. Але тоді як у Франції він був схильний або відкинути, або принизити Бога й приборкати релігію, в Німеччині щиро намагався досягти нового розуміння релігійного духу в людині й до того духу пристосуватися. Французьке просвітництво було блискуче, але фривольне в своїй основі; німецьке ж було серйозне, щире й творче. Ось чому саме німецька версія цього руху привабила освічених євреїв, найбільше на них уплинула, й саме до неї вони, своєю чергою, зробили істотний внесок⁹⁹. Бо чи не вперше євреї в Німеччині почали відчувати виразну спорідненість із німецькою культурою, посіявши в такий спосіб у своїх серцях зерна страхітливої ілюзії.

Для інтелектуалів християнського суспільства поставлене просвітництвом запитання фактично стояло так: наскільки велику роль має відігравати (якщо взагалі має відігравати) Бог у культурі, що стає дедалі більш світською? Для євреїв же питання стояло скорше так: яку роль (коли взагалі хоч якусь) має відігравати світське знання в культурі Бога? Вони ж бо все ще були в полоні середньовічної візії тотально релігійного суспільства. Це правда, що Маймонід завзято виступав за допущення світської науки, доводячи, наскільки цілковито вона може бути примирена з Торою. Але його аргументація не переконала більшість євреїв. Навіть такий відносно поміркований чоловік, як празький магарал, напався на Россі саме за вдавання до

світських критеріїв для розв'язання релігійних питань¹⁰⁰. Кілька євреїв, наприклад, навчалося в медичній школі Падуї. Але щойно вони переступали поріг гетто ввечері, як ураз забували про світ поза Торою, достоту як це робили й євреї-підприємці. Звісно, багато хто канув у світ, щоб більш ніколи не повернутися, але таке траплялося завжди. Що, на втіху багатьом євреям, засвідчив застрашливий приклад Спінози, так це те, що євреї не може пити з криниці знання гоїв без смертельного ризику отруїти своє іудаїстське життя. Тож гетто й лишалося замкнутим — не просто соціальним, а й своєрідним інтелектуальним — універсумом.

На середину XVIII сторіччя сумні наслідки цього стали очевидними для всіх. Ще на початку XV сторіччя, з допомогою того тортоського диспуту, єврейську інтелігенцію висміяно як відсталу та обскурантистську. І нині, через добрих 300 років, євреї видавалися освіченим (і навіть неосвіченим) християнам якимись кумедними, жалюгідними постатями: вбрані в свій смішний одяг, ув'язнені в стародавніх, безглузких забобонах, віддалені й ізольовані від сучасного суспільства, достоту як одне з їхніх пропавших племен. Неєвреї знати нічого не знали про єврейську вченість і знати не хотіли. Як і їхні попередники — стародавні греки, — вони навіть не здогадувалися, що така існує. Доти для християнської Європи завжди існувала “єврейська проблема”. В середні віки вона формулювалася так: як зробити, щоб ця підривна меншина не псувала релігійної істини й суспільного ладу? Тепер ніхто цього не боявся. Принаймні, для неєвреїв-інтелектуалів проблема стояла скорше так: як, заради людськості, вирятувати цей зворушливий народ із його невігластва й темноти?

У 1749 році молодий протестантський драматург Готгольд Лессінг поставив одноактівку *Die Juden*, де чи не вперше в європейській літературі виведено єврея як розумну, ба навіть рафіновану людину. То був жест толерантності, на який тепло відгукнувся Лессінгів одноліток — євреї із Дессау на ім'я Мозес Мендельсон (1729-1786). Ці двоє мужів зустрілися та подружилися, й блискучий драматург увів єврея до літературного товариства. Мендельсон страждав від викривлення хребта, був через це відлюдькуватим, терплячим, скромним. Але мав він кипуче завзяття. У місцевого рабина здобув добру освіту, вивчився на бухгалтера й протягом усього свого життя лишався комерсантом. Але вражала його пристрасть до читання, завдяки якій він призбирав великий розмаї світських знань. Із допомогою Лессінга Мендельсон почав публікувати свої філософські твори. Фрідріх Великий надав йому “право проживання” в Берліні. Його мова викликала захват, і він зробився постаттю в салонах¹⁰¹. Був Мендельсон на десять років молодший за гаона, майже на тридцять — за Бешта, але немовби цілі сторіччя

відділяли його від них обох. Полум'яний талмудознавець, містик-ентузіаст, світський раціоналіст — ціле сучасне єврейство мало бути написане довкола цих трьох архетипів!

Напочатку Мендельсон зовсім не претендував на якусь специфічно єврейську ставку в просвітництві — просто хотів ним насолоджуватися. Але те ігнорування, те паплюження іудаїзму, з яким він стикався повсюди в неєврейському світі, спонукало його оприлюднити свої єврейські переконання. Традиційний неєврейський світ казав: пригноблюй євреїв або жени їх геть. Просвічений неєврейський світ говорив: як би нам найліпше допомогти цим бідним євреям перестати бути євреями? Мендельсонова відповідь була: користуймося спільною культурою, але дозвольте нам, євреям, залишатися єврейськими. У 1767 році він видав *Phaedon* — змодельоване за платонівським діалогом дослідження безсмертя душі. В час, коли культурні німці все ще зазвичай писали латиною чи французькою, а євреї — староеврейською чи на їдиш, Мендельсон пішов слідом за Лессінгом, прагнучи зробити німецьку мовою інтелектуального дискурсу, використавши її чудові ресурси. Написав він цей твір із великою вишуканістю, прикрасивши текст не так біблійними, як класичними алюзіями, що виказувало в ньому маскіля. Неєврейський світ добре прийняв книжку, але в такий спосіб, що опечалив Мендельсона. Навіть його французький перекладач заявив поблажливо (1772), що це — гідна уваги книжка, беручи до уваги той факт, що написав її “народжений і вихований у нації, що стагне у вульгарному невігластві”¹⁰². Розумний молодий швейцарський пастор Йоган Каспар Лафатер похвалив вартощі книжки, виснувавши, що автор її явно вже готовий до навернення в християнство, чим кинув виклик Мендельсонові, щоб той публічно захистив свій іудаїзм.

Тож Мендельсонові мимоволі довелося взятись за раціоналістський захист іудаїзму чи, коли точніш, за доведення того, як євреї, лишаючись вірними підвалинам своєї віри, могли б стати частиною загальноєвропейської культури. Його робота прибирала багатьох форм. Він переклав П'ятикнижжя німецькою. Намагався заохотити німецьких євреїв до вивчення староеврейської — на противагу їдишу, що його зневажливо кваліфікував як діалект вульгарної аморальності. Коли зріс його престиж, він мимоволі опинився на чолі боротьби місцевих єврейських громад проти неєврейської влади. Він боровся проти виселення євреїв із Дрездена й проти ухвалення нових антисемітських законів у Швейцарії. Деталь за деталлю спростовував він звичайне звинувачення, буцімто єврейські молитви є антихристиянськими. Задля світської влади пояснював єврейські шлюбні закони й клятви. Але, подаючи, з одного боку, іудаїзм зовнішньому світові в якомога кращому світлі, він, із другого, силкувався заохотити іудаїзм

до змін, щоб позбутися неприйнятної його іпостасі. Йому осоружна була інституція герему, надто ж у світлі полювання на “відьом” — шаббетаїців, що мало місце в 1750-х роках в Альгоні. Він став на ту позицію, що, оскільки держава є примусовим суспільством, заснованим на соціальному договорі, всі церкви є добровільними й заснованими на переконанні. Тож не можна примушувати людину належати хоч би до якої Церкви, а чи відлучати її од Церкви супроти її волі¹⁰³. Він гадав, що найліпше було б покінчити з особною єврейською юрисдикцією, й виступав проти тих лібералів-неєвреїв, які вимагали від держави підтримки єврейським судам. Закликав покінчити з усім переслідуванням і дискримінуванням євреїв, кажучи, що вірить: це прийде, коли затріумфує розум. Але водночас думав, що євреї повинні облишити ті свої звички й практики, що обмежують допустиму свободу людини, й особливо свободу мислі.

Мендельсон ходив по натягнутому канату. Дуже боявся піти Спінозиним шляхом і засмучувався, коли порівнювали його зі Спінозою. Побоювався накликати християнський гнів, припустившись, у своїх публічних виступах на захист іудаїзму, недозволеної критики на адресу християнства. Сперечаючись із Лафатером, зазначав, що небезпечно дискутувати з вірою незмірно переважаючої більшості, додаючи: “Я належу до гнобленого народу”. Фактично ж він вважав, що християнство куди ірраціональніше за іудаїзм. У всі часи він намагався захищати міст просвітництва, не втрачаючи водночас контакту й з масою віруючих євреїв. Тож іноді пробував захистити все перед усіма. Нелегко підсумувати його погляди без того, щоб вони не виглядали плутаними. Він вторував Маймонідові, доводячи, що істини релігії можуть бути довідними через розум. Але, тоді як Маймонід вважав, що бажано раціональну істину підкріплювати Одкровенням, Мендельсон гадав, що можна обійтися без Одкровення. Іудаїзм є, мовляв, одкровенням не релігії, а Закону, адже це ж історичний факт, що Мойсей одержав Закон на Синаї та що саме Закон є тим засобом, через який єврейський народ досяг щастя духовного. Істина, мовляв, не потребує чудес, щоб бути чинною. “Мудрого чоловіка, — писав він, — кого докази істинної філософії переконали в існуванні найвищого божества, куди більше вражає яка-небудь природна подія, зв’язки якої з цілим він може бодай почасти розрізнити, ніж якесь там чудо” (запис у щоденнику від 16 березня 1753 року)¹⁰⁴. Однак у доведенні існування Бога Мендельсон покладався на стару метафізику: *a priori*, або ж онтологічний доказ, та *a posteriori*, або доказ космологічний. Обидва докази були спростовані, на загальну думку, Кантовою *Критикою чистого розуму* (1781), опублікованою в останнє десятиріччя Мендельсонового життя.

Отож Мендельсон як апологет єврейської релігії не добився великих успіхів. Як по правді, то в багато що у ній він просто не вірив: ідея обраного народу, його місця для людства, Обітована Земля... Здається, він уявляв собі іудаїзм підходящою вірою для одного конкретного народу, яку слід сповідувати окремішньо, і то в якомога раціональніший спосіб. Ідею, нібито ціла котрась культура може міститися в Торі, мав за безглузду. Єврей має відправляти свої обряди вдома, а вже далі, виходячи в широкий світ, хай бере участь у загальноєвропейській культурі. Але логіка цих міркувань означала, що кожен єврей належатиме до культури того народу, серед якого йому трапиться жити. Тож у такий спосіб єврейство, що, попри страхотливо погане ставлення до нього, протягом півтори тисячі років утримувало свою глобальну єдність, поступово розчинилося б, лишивши за собою хіба що свою приватну, конфесійну віру. Ось чому великий сучасний апологет іудаїзму Єхецкел Кауфман (1889-1963) назвав Мендельсона “єврейським Лютером”: він-бо розокремлював віру й народ¹⁰⁵.

Але Мендельсон, здається, не усвідомлював логіки свого відкидання культури Тори. Та ідея, що євреї, розчинившись у “культурі націй”, поступово втратили б і віру в свого, єврейського Бога, його опечалила б. Це правда, доводив він, що іудаїзм і християнство могли б порозумітися, коли б це останнє відмовилося од своїх ірраціональностей. Але йому не до вподоби була ідея, щоб євреї вихрещувалися заради своєї емансипації. Він заохочував прусського чиновника Хрестіана Вільгельма фон Дома до видруку його доброзичливого, хоч і поблажливого заклику до єврейських свобод — *Про вдосконалення євреїв як громадян* (1781), хоч і вважав тон цієї праці незадовільним. Фактично Дом казав: євреї — це такий народ, до якого в нас є чимало претензій, але він не є невинувато лихим; він-бо є рівно настільки поганим, наскільки таким зробили його християнські утиски та його власні забобони. Євреї, мовляв, мають “якусь перебільшену схильність шукати вигоду всілякими способами, любов до лихварства”. Ці ж “вади” ще й побільшилися “через їхню добровільну самоізоляцію, прийняту з огляду на їхні релігійні приписи та рабинську софістику”. А звідси випливало “порушення тих законів держави, що обмежують торгівлю, імпорт і експорт заборонених товарів, підробляння грошей та благородних металів”. Дом виступав за державні реформи, “з допомогою яких їх можна було б зцілити від цієї зіпсутості, щоб вони стали кращим народом і кориснішими громадянами”¹⁰⁶. Але імплікацією проходило, звісно, що й єврейська релігія має зазнати радикальних змін.

Ось чому Мендельсон визнав за необхідне прояснити своє ставлення до ролі євреїв у суспільстві, для чого написав *Єрусалим, або про*

релігійну силу іудаїзму (1783). Тут він захищав іудаїзм як недогматичну релігію. Він, іудаїзм, дає людині приписи, життєвий кодекс, але не претендує на контроль її думок. “Віра не приймає ніяких наказів, — писав він, — вона приймає тільки те, що приходить до неї шляхом обміркованого переконання”. Щоб бути щасливими, люди мусять шукати й знаходити істину. Тому істина має бути доступною людям усіх народів і вірувань. Іудаїзм не є єдиним чинником, через якого Бог відкриває істину. Всім людям, і євреям зокрема, має бути дозволено шукати її: “Хай же кожному, хто не порушує громадського добробуту, є законослухняним, справедливим і з тобою, й зі своїми товаришами, буде дозволено вільно говорити те, що він думає, молитися Богові на свій лад чи так, як молилися його батьки, й шукати вічного спасіння там, де йому воно бачиться”. Це була формула цивілізованого обходження з євреями, але не сам іудаїзм. Фактично, висловлюючись у релігійних термінах, це була формула для природної релігії та природної етики, до яких євреї, звісно, зроблять свій внесок, але не більше. Де й подівся, причому безповоротно, грім Мойсеїв.

До того ж, навіть якби євреї, прийнявши просвітництво, мали позбутися натомість конкретних претензій іудаїзму, не було ніякої певності, чи дістануть вони за те спокій. Найближчою до Мендельсонового ідеалу країною були Сполучені Штати, де поняття просвітництва стояли на твердій основі англійського парламентаризму й плюралізму релігійної толерантності. Того самого року, коли Мендельсон писав свій *Єрусалим*, Томас Джефферсон у своїх *Записках про Вірджінію* (1782) доводив, що існування розмаю добромисних, етичних релігій є найкращою запорукою матеріального й духовного поступу, а також людської свободи. Мендельсонове дуалістичне розв’язання “єврейської проблеми”, стисло виражене поетом Юдою Лейбом Гордоном як “єврей у шатрі й усе ж світський чоловік”, чудово вписувалося в американські уявлення про релігію. Як і весь загал, більшість американських євреїв підтримувала рух за незалежність, хоча дехто з них був лоялістом, а дехто дотримувався нейтралітету. А дехто й уславився в тій боротьбі. На громадському святкуванні, влаштованому у Філадельфії в 1789 році на честь ухвалення нової конституції, був і спеціальний стіл, де страви відповідали нормам єврейської дієти¹⁰⁷.

Євреям таки було що святкувати. Оглядаючись на свою історію, вони мали отримати від нової американської конституції більше за будь-котру іншу групу: відокремлення Церкви від держави, загальну свободу сумління й, що не менш важливо, кінець усім релігійним випробуванням у працевлаштуванні. Конституція діяла також у напрямку надання свобод євреям, хоча декотрі штати й тягли назад. У протестантській Новій Кароліні останні утиски єврейських прав,

начебто й дрібничкові, залишалися аж до 1868 року. Але назагал євреї почувалися вільним у Сполучених Штатах і, що ще краще, — поцінованим. Той факт, що він ревно сповідував свою віру, був стійким членом синагоги, зовсім йому не шкодив, як у Європі, а правив тут, у США, де всі умовні вияви добродетності пошановувалися як опори суспільства, за квиток до респектабельності. Нового Сіону євреї в Америці не знайшли, зате нарешті здобули собі постійний спочинок і дім.

У Європі просвітництво принесло їм надії, що виявилися ілюзіями, й шанси, які обернулися новим набором проблем. У певних краях влада розуму не діяла зовсім. Після трьох поділів Польщі (1772, 1793, 1795) Російська імперія, що доти не пускала євреїв до себе взагалі, дістала їх, внаслідок своєї територіальної ненаситності, мільйон. Тепер вона надала їм право на проживання, але тільки в межах “смуги осілості”, де стрімко зростали їхні чисельність, злидні й безправ'я. І в Італії, принаймні, в Папській області, становище євреїв також погіршилося за папи-антисеміта Пія VI (1775-1799), едикт якого про євреїв, оприлюднений на самому початку його правління, призвів безпосередньо до насильницьких вихрещень. Євреї зобов'язані були вислуховувати зневажливо-образливі проповіді, й коли хоч якусь подобу обряду хрещення виконано над єврейською дитиною (можливо, потай служницею-католичкою), Церква згодом могла на неї претендувати. Тоді ту людину приводили в Дім новонавернених, де, якщо вона вже була доросла, від неї вимагали згоди, й вона могла ту згоду дати, щоб тільки вирватися звідти. Феррара, що колись ліберально ставилася до євреїв, зробилася гіршою за Рим. У 1817 році маленьку донечку Анджело Анкони силоміць забрано від батьків озброєною вартою архієпископського суду — на тій підставі, що, коли їй було два місяці, її потайки вихрестила няня, вигнана згодом за нечесність. Цей випадок зробив феррарське гетто царством страху¹⁰⁸.

Ті держави, що мали себе за просвіченіших, були тільки трохи кращими. Імператриця Марія Тереза Австрійська фактично вигнала євреїв із Праги в 1744-1745 роках, хоча через три роки їм знову відкрили двері. Фрідріх Великий, попри його гадану особисту підтримку просвітництва, запровадив у 1750 році закон про євреїв, яким розрізнялися євреї “ординарні” й “екстраординарні”. Ці останні не мали спадкових прав на проживання, але навіть у перших ці права переходили тільки до однієї дитини. Євреї мали сплачувати “протекційні” податки й штрафи за непроходження військової служби, а також мусили купувати державні товари. Їхню діяльність обмежили певним діапазоном занять і професій. Перші справжні реформи в Центральній Європі провів Йосиф II, син Марії Терези, починаючи

від 1781 року, але навіть вони були половинчасті. Він скасував спеціальний подушний податок і жовтий значок, заборону євреям навчатися в університетах та деякі торговельні обмеження. Але, з другого боку, він заборонив ідиш і староеврейську в підприємництві й громадських записках, викинув геть рабинську юрисдикцію й запровадив військову службу для євреїв. Все ще лишалися обмеження на право євреїв мешкати у Відні й інших містах, а вороже налаштовані бюрократи незрідка не визнавали їхніх нових прав.

Насправді вплив цих “єврейських” реформ, *Judenreformen*, а також Едиктів Толерантності, *Toleranzpatent*, часто зводився нанівець тим духом, в якому вони здійснювались украй ворожими дрібними чиновниками, що боялися, коли б євреї не потіснили їх із робочих місць. Наприклад, австрійський закон за 1787 рік примушував євреїв приймати такі імена й прізвища, які звучали б по-німецькому. Тоді як сефарди давно прийняли іспанську практику прізвищ, ашкенази лишалися вельми консервативними, все ще дотримуючись стародавнього звичаю вживання лише свого власного й батькового імен, і то в формі ідишу чи староеврейської — Яків бен Йцхак, наприклад. Староеврейські імена тепер заборонялися — натомість бюрократи пропонували списки “прийнятних” імен та прізвищ. Треба було дати хабара, щоб забезпечити собі “милозвучне” ім’я, утворене від назв квітів та коштовних каменів: Лілієнталь, Едельштайн, Діамант, Сапфір, Розенталь. Дуже дорогими прізвищами були Клугер (“розумний”) та Фрьоліх (“радісний”). А більшість євреїв знуджені чиновники брутально порозпихали по чотирьох категоріях імен: Вайс (“білий”), Шварц (“чорний”), Грос (“великий”) і Кляйн (“малий”). Багатьох убогіших євреїв зловмисні чиновники понагороджували й зовсім прикрими прізвищами: Гальгенштрік (“шибенична мотузка”), Езелькопф (“осляча голова”), Ташенгреггер (“кишеньковий злодій”), Шмальц (“смалець”), Боргеніхт (“не позич”), наприклад. Євреї священицького чи левитського роду, що могли претендувати на імена типу Ко(г)ен, Ка(г)н, Катц, Леві, мусили їх германізувати на Кацман, Конштайн, Аронштайн, Левінталь тощо. Великій групі дано прізвища за місцем народження: Броди, Епштайн, Гінцберг, Ландау, Шапіро (Шпайер), Дрейфус (Трір), Горовіц та Познер¹⁰⁹. Біль від цієї принизливої процедури не пом’якшувався усвідомленням того факту, що уряд робив цю справу, маючи за основну мету спростити оподаткування й призов євреїв.

Внутрішні суперечності так званих “просвічених деспотів” чудово проілюструвала “єврейська” політика французького *ancien régime*, яку той здійснював протягом своїх останніх років. У січні 1784 року Людовик XVI скасував подушне оподаткування євреїв; через півроку ельзаських євреїв піддали “реформи”, що обмежувала права євреїв

давати грошові позички й торгувати худобою та зерном, змушувала їх просити в корони дозволу на одруження й запроваджувала такий ценз, що євреї без посвідки на проживання могли бути вислані з країни¹¹⁰. Це безпосередньо відображало антиєврейські настрої на сході Франції, де було досить багато євреїв-ашкеназів, вельми ненавиджених на рівні широких мас.

Вибух Французької революції аж ніяк не приніс цілковитого розв'язання цієї двозначності. Теоретично революція була покликана зробити рівними всіх людей, і євреїв зокрема. За те євреї мусили облишити всякий сепаратизм. Тон тут задавав граф Станіслав де Клермон-Тоннер, який 28 вересня 1789 року, в перших дебатах із "єврейського питання", доводив, що "не може бути нації серед нації". А звідси: "Євреям слід відмовити у всьому як нації, але гарантувати все як індивідам". Усе це було дуже добре, але ж то лунав голос просвіченої еліти. Голос народу міг сказати щось зовсім інше. Жан-Франсуа Ревбель, ельзаський депутат, що належав до радикального лівого крила, затято боровся проти рівних прав для євреїв, виступаючи від імені "численного, підприємливого й чесного класу моїх нещасних співвітчизників", яких "гнітять і задавлюють оті жорстокі орди африканців, що занечистили мій край". І тільки подолавши страхітливий опір, Національна Асамблея таки ухвалила декрет про повну емансипацію євреїв (27 вересня 1791 року), із зловісним додатком, що зобов'язував уряд проконтролювати сплату боргів східнофранцузьким євреям¹¹¹.

І все ж справа була зроблена. Французькі євреї відтепер були вільні, й годі було вже перекрутити годинника назад повністю. До того ж, емансипація, хоч у якійсь формі, відбувалася скрізь, де тільки французам щастило силою зброї принести революційний дух. Гетто й загороджені єврейські квартали розгороджено в папському Авіньйоні (1791), в Ніцці (1792) й Райнланді (1792-1793). Поширення революції й на Нідерланди та заснування Батавської республіки призвело до гарантування там законом повних і формальних прав євреям (1796). У 1796-1798 роках Наполеон Бонапарт визволив чимало італійських гетто, причому французькі війська, молоді євреї й місцеві ентузіасти голими руками розбирали потріскані старі мури.

Це вперше з сутіні почав проступати новий архетип, що завжди існував у зародковому стані: єврей-революціонер. Італійські клерикалісти присягалися боротися з такими ворогами, як "галли, якобінці та євреї". У 1793-1794 роках якобінці-євреї встановили революційний режим у Сент-Еспрі, єврейському передмісті Байонни. Вкотре, як і під час Реформації, традиціоналісти добачили лиховісний зв'язок між Торою й підривною діяльністю. Підривний єврей виступав у

багатьох машкарах, часто у вигляді брутальної карикатури, а іноді й фарсу. В Англії він персоніфікувався в ексцентричній постаті лорда Джорджа Гордона, колишнього фанатика-протестанта, прибічники якого тероризували Лондон у 1780 році. Через три роки він навернувся до іудаїзму. Раббі Давид Шіф із Великої синагоги в Дьюкс-Плейсі відмовив йому. То він звернувся до гамброської синагоги, яка й прийняла його. Убогіші з євреїв, як писав д-р Ватсон (виведений Дікенсом як Гешфорд у *Барнабі Раджі*, романові про заворушення), “вбачали в ньому другого Мойсея й щиро сподівалися, що це ж йому призначено Провидінням вивести їх назад, до землі їхніх батьків”¹¹². У січні 1788 року Гордона засудили до двох років ув’язнення в Ньюгейті за пасквіль на королеву Франції. Йому надали комфортабельне помешкання — як Високоповажаному Ізраелю бар Аврааму Гордону; на стінах він порозвішував десять заповідей староеврейською мовою, а в його торбі були амулети й талліт. “Це скидалося більше на кабінет відлюдника в приватному домі, аніж на тюрму”, — писав Джон Веслі, один із його незліченних славетних відвідувачів, серед яких були й ерц-герцоги Йорк і Кларенс. Єврейка Поллі Леві була біля нього як служниця й коханка. Він тримав розкішний стіл і ніколи не обідав без щонайменш шістьох гостей, а іноді й під музику оркестру. Позаяк він відмовився гарантувати свою добру поведінку, двір затримав його у в’язниці й на час початкових стадій Французької революції, яку лорд привітав галасливо, виграючи радикальні панахиди на своїх козицях та потішаючи такі підривні елементи, як Горн Тук. Едмунд Берк у своїх *Роздумах про Французьку революцію* запропонував новому паризькому режимові обмін: “Надішліть нам вашого папського архієпископа Паризького, а ми вам — нашого раббі-протестанта”. Через кілька годин після того, як Марію-Антуанетту гільйотинували в Парижі, Гордон помер у своїй камері, горлаючи революційної: “*Ba Ira — les aristocrates à la lanterne!*”¹¹³.

Одним із перших заходів Бонапарта на посту Першого Консула стала заборона цієї пісні. В рамках цього ж самого зусилля поєднати вік розуму з вимогами ладу він усіляко старався ввести євреїв до суспільства не як потенційних чи реальних підривачів підвалин, а як статечних громадян. Протягом років його тріумфу цей приклад наслідували також інші монархи, й найважливіший крок зроблено в Пруссії, яка 11 березня 1812 року визнала тих євреїв, що вже в ній жили, як повноправних громадян, скасувавши всі обмеження їх у правах та спеціальне оподаткування. Відтоді існувала згода, принаймні, серед освічених євреїв, що Франція більше за будь-яку іншу країну зробила для них, і це почуття протривало сто років, аж поки його знищила справа Дрейфуса.

Але євреї розважливо остерігалися ототожнювати свої інтереси з французьким імперіалізмом. Англійські євреї слушно потерпали за ту хвилю ксенофобії, яку спровокував революційний терор і яка призвела до ухвали *Акта про чужинців* у 1793 році. Старійшини лондонської Португальської синагоги наказали своєму рабинові прочитати таку проповідь, що наполягала б на обов'язкові євреїв показувати свою відданість королю й конституції. Подячна проповідь раббі Соломона Гіршелла з нагоди Трафальгарської перемоги стала першою з опублікованих проповідей Великої синагоги. Вона дихала, як писав *Джентлменз Мегезін*, “істинною доброчесністю, великою лояльністю й усезагальною доброзичливістю”¹¹⁴. Євреї юрбами приєднувалися до лондонських волонтерів. Роблячи їм огляд у Гайд-парку, Георг III вигукнув, характеризуючи те, що він назвав “такою великою кількістю звіриних імен: Вовк, Ведмідь, Лев — оце так-так!” А на другому кінці Європи, в Росії, хасиди заявляли про своє небажання мати просвітництво й багатства на французький манір. Як висловився один рабин: “Якщо переможе Бонапарт, побільшає багатих серед Ізраїля й велич Ізраїля зросте, однак усе те відійде й забере серце Ізраїля далеко від Отця Небесного”¹¹⁵.

Більш ніж достатньо було підтверджень слушності серйозної недовіри, з якою євреї розглядали всяке радикальне до них ставлення. Сидів-таки черв'як у тому яблуку, що його пропонувала їм революційна богиня. Події 1789 року були плодом французького просвітництва, яке було вельми антиклерикальним і ворожим, в основі своїй, до релігії як такої. Це й становило проблему. Багато дозволялося розумним письменникам у Франції XVIII сторіччя, але небезпечно було прямо нападати на католицьку Церкву. Ось тут і видалася їм вельми корисною праця Спінози. Дбаючи про розвиток раціоналістського підходу до біблійної істини, він неминуче викривав і передсуди та обскурантизм рабинської релігії. Він показав шлях до радикальної критики й християнства, але, роблячи це, зібрав і матеріали для викриття іудаїзму. Французькі *philosophes* хотіли б піти слідом за ним у першому, проте вважали за безпечніше зосередитися при цьому на другому. Тож вони перевернули з ніг на голову давній августинівський аргумент, що іудаїзм був свідком істинності християнства. Скорше, мовляв, він був свідком його вигадок, забобонів і чистих брехень. Французи добачили в іудаїзмові доведене до карикатурності християнство й зашорилися на цій недовладній пародії. Ось де, наполягали вони, приклад того, які потворні наслідки може принести народові релігійне уярмлення.

Вольтер доводив у *Dictionnaire Philosophique* (1756), що це безглуздя для сучасного європейського суспільства — запозичувати в євреїв свої фундаментальні закони й вірування: “Завдяки своєму перебуван-

ню у Вавилоні й Александрії, яке дозволяло окремим індивідам здобувати мудрість і знання, весь народ тільки вдосконалювався в мистецтві лихварства... Вони — цілковито невігласька нація, що впродовж багатьох років поєднає жалюгідну скнарність і щонайосоружніший забобон із лютою ненавистю до всіх тих народів, що їх терплять”. “І все ж, — додав Вольтер поблажливо, похопившись, — не треба їх спалювати на вогнищі”¹¹⁶. Дідро, видавець *Енциклопедії*, висловлювався м’якше, однак у своїй статті *Juifs (philosophie des)* дійшов висновку, що євреї є носіями “всіх вад, притаманних невіглаському й забобонному народові”. Барон де Гольбах зайшов куди далі. У багатьох своїх книгах, надто ж у *L’Esprit du Judaïsme* (1770), він зображав Мойсея як автора жорстокої й кровожерливої системи, яка зіпсувала й християнське суспільство, але євреїв перетворила на “ворогів людського роду... Євреї завжди виявляли зневагу до найчистіших повелінь моральності й закону народів... Їм-бо велено бути жорстокими, нелюдяними, нетерпимими, злодіями, зрадниками й віроломцями. Усе це вважається в них боговгодними ділами”¹¹⁷. На підставі цього антирелігійного аналізу Гольбах зібрав до купи всі звичайні соціально-ділові нарікання на євреїв.

Отак французьке просвітництво, сприяючи єврейським сподіванням у короткотерміновому сенсі, залишило їм невеселий спадок. Адже цих французьких письменників, особливо Вольтера, читали по всій Європі — й наслідували. Небагато часу лишалося до того моменту, коли й німецькі ідеалісти, от як Фіхте, мали взятися за цю саму тему. Твори Вольтера та його колег були правовласницькими, основоположними документами, й то була трагедія для євреїв, що в тих творах містився сильний антисемітський струмінь. У такий спосіб ще одну верству додано до історичного накопичення антиєврейської полеміки. На язичницький фундамент та на християнські стіни тепер поклали ще й надбудову світського даху. В певному розумінні це становило найсерйознішу небезпеку, бо гарантувало єврененависництво, так довго живленому християнським фанатизмом, пережити й занепад релігійного духу.

До того ж, цей новий, світський, антисемітизм чи не відразу зробився двома виразними темами, що, хоч і були взаємовиключними в теорії, але на практиці утворювали якийсь диявольський контрапункт. З одного боку, послідовники Вольтера — європейські ліві, що саме спиналися на ноги, — почали добачати в євреях обскурантистських ворогів усякого людського прогресу. А з другого — сили консерватизму й традиції, обурюючись, що євреї отримали певні блага внаслідок падіння старого ладу, стали зображати євреїв як спільників і підбурювачів анархії. Ні те, ні те не могло бути правдою. Ні те, ні те й не було правдою. Але вірили й у те, й у те. Другому міфові посприяли

Наполеонові короткозорі, хоч і добромисні, спроби самотужки розв'язати “єврейську проблему”. У травні 1806 року він видав декрет про скликання асамблеї видатних євреїв з усієї Французької імперії (до неї входив і Райнланд), а також із Королівства Італії. Ідея полягала в тому, щоб створити постійні стосунки між новою державою та євреями на основі домовленостей, уже досягнутих Наполеоном із католиками й протестантами. 111 посланців, обраних головами єврейських громад, засідали від липня 1806 по квітень 1807 років, даючи відповіді на поставлені їм владою запитання стосовно законів шлюбу, ставлення євреїв до держави, внутрішньої організації та лихварства. На підставі цих відповідей Наполеон змінив стару комунальну організацію тим, що назвали консисторіями, як частиною загальноєврейського статуту, котрий регулював поведінку тих, хто віднини вважався не євреєм, а “французьким громадянином Мойсеевої віри”¹¹⁸.

Як на тогочасні норми, це було своєрідним прогресом. На лихо, Наполеон доповнив роботу цього світського органу паралельною зустріччю рабинів і вчених мирян, щоб ті дораджували асамблеї в технічних питаннях Тори й *halakhab*. Відгук на це традиційніших елементів іудаїзму був злиднений. Вони не визнали за Наполеоном права придумувати подібний суд, не кажучи вже про його скликання. І все ж рабини й учені зустрілися, в лютому-березні 1807 року, з великим шиком і доладним церемоніалом. Цей орган прозвали Синедріоном¹¹⁹. Він привернув до себе незрівнянно більшу увагу, ніж поважне світське зібрання, й довго ще тримався в європейській пам'яті після того, як Наполеонова єврейська політика була давно забута. Праворуч від політичного спектра, де вже страшенно підозрювали єврейську діяльність через її справжню чи гадану радикальну націленість, це зібрання фальшивого Синедріону (органу, що вже не існував півтори тисячі літ) викликало могутнє бурхання змовницької хімії. Чи не було це просто відкритим та санкціонованим зборищем такого собі конклаву, що діяв таємно весь час? Почали мусувати спогади про потаємні міжнародні єврейські асамблеї, які, згодом, збиралися щороку, щоб обрати чергове місто для ритуального вбивства. Тож з'явилася нова теорія змови, а запустив її того самого року абат Баррюель своєю книжкою *Mémoire pour servir a l'histoire du jacobinisme*. Ця книжка провістила більшість фантазій, використаних згодом у міфах про “сіонських мудреців” та їхні таємні змови. “Синедріон” привернув також увагу організацій нової секретної поліції, яку самодержці Центральної та Східної Європи створювали для відсічі радикальній загрозі, що розглядалася тоді як постійний виклик традиційному ладові. І то саме з середовища таємної поліції мали, врешті, виникнути *Протоколи сіонських мудреців*.

Ось чому, коли впали мури гетто й євреї вийшли на свободу, вони переконалися, що вступають до нового, не такого відчутного, але так само ворожого гетто підозрливості. Предковічні обмеження їхніх прав замінилися сучасним антисемітизмом.

ПРИМІТКИ

¹ G.K.Anderson, *The Legend of the Wandering Jew* (London 1965); S.W.Baron, *Social and Religious History of the Jews* (2nd edn, New York, 1952), 11 177-82; *Encyclopaedia Judaica*, xvi 259-63.

² Quoted in Lionel Kochan, *The Jew and his History* (London 1977), 39; see also Arthur A.Cohen, *The Natural and Supernatural Jew* (London 1967), 12 ff.

³ *Encyclopaedia Judaica*, viii 1203-5.

⁴ Cecil Roth, *Jewish Communities: Venice* (Philadelphia 1930), 49 ff.

⁵ Cecil Roth, "The Origin of the Ghetto", in *Personalities and Events in Jewish History* (Philadelphia 1961), 226 ff.

⁶ Roth, *Venice*, 106-7.

⁷ *Ibid.*, 46.

⁸ Simhah Luzzatto, *Essay on the Jews of Venice* (trans., Jerusalem 1950), 122-3.

⁹ Естеп 3:2.

¹⁰ Quoted in H.H.Ben Sasson (ed.), *A History of the Jewish People* (trans., Harvard 1976), 691.

¹¹ J.Bloch, *Venetian Printers of Hebrew Books* (London 1932), 5-16; *Encyclopaedia Judaica*, v 197; xvi 101; iv 1195-7.

¹² Quoted in Cecil Roth, "The Background of Shylock", in *Personalities and Events*, 237 ff.

¹³ Цитується там-таки, 250.

¹⁴ Там-таки, 288-9.

¹⁵ Israel Adler, "The Rise of Art Music in the Italian Ghetto", in Alexander Altmann (ed.), *Jewish Medieval and Renaissance Studies* (Harvard 1967), 321-64.

¹⁶ Roth, *Personalities and Events*, 1-3.

¹⁷ Alexander Marx, "A Jewish Cause Celebre in Sixteenth Century Italy", *Studies in Jewish History and Booklore* (New York 1969), 107-54.

¹⁸ Cecil Roth, "The Amazing Abraham Colorni", in *Personalities and Events*, 296 ff.

¹⁹ Cecil Roth, "A Community of Slaves", in *Personalities and Events*, 112 ff.

²⁰ Quoted in *ibid.*, 114-15.

²¹ W.L.Gundersheimer, "Erasmus, Humanism and the Christian Kabbalah", *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, 26 (1963), 38-52.

²² Quoted in Jonathan I.Israel, *European Jewry in the Age of Mercantilism* (Oxford 1985), 15.

²³ Cf. W.Linden (ed.), *Luther's Kampfschriften gegen das Judentum* (Berlin 1936).

²⁴ Baron, *op. cit.*, xiii 281-90.

²⁵ Israel, *op.cit.*, 13.

²⁶ *Ibid.*, 16.

²⁷ K.R.Stow, *Catholic Thought and Papal Jewry Policy 1555-1593* (New York 1977).

²⁸ Brian Pulhan, *The Jews of Europe and the Inquisition of Venice 1550-1670* (Oxford 1983), ch. 2.

- ²⁹ *Ibid.*, 21.
- ³⁰ Див., наприклад, H.R.Trevor-Roper, *Religion, the Reformation and Social Change* (London 1967).
- ³¹ Manasseh ben Israel, "The Hope of Israel" (London 1652), printed in Lucien Wolf (ed.), *Manasseh ben Israel's Mission to Oliver Cromwell* (London 1901), 50-1.
- ³² Quoted in Ben Sasson, *op. cit.*, 391.
- ³³ Quoted in *Encyclopaedia Judaica*, xii 244-56.
- ³⁴ Повторення Закону 7:13.
- ³⁵ Повторення Закону 15:6.
- ³⁶ Псалми 34:10.
- ³⁷ Quoted in Werner Sombart, *The Jews and Modern Capitalism* (trans., London 1913), 36.
- ³⁸ Ben Sasson, *op. cit.*, 670-9.
- ³⁹ Israel, *op. cit.*, 27-30.
- ⁴⁰ Erhard Oestreich, *Neostoicism and the Early Modern State* (Cambridge 1982), 45-56; Israel, *op.cit.*, 38.
- ⁴¹ Roth, *Venice*, 305-6; Benjamin Ravid, *Economics and Toleration in Seventeenth Century Venice* (Jerusalem 1978), 30-3; Israel, *op. cit.*, 47-8.
- ⁴² H.I.Bloom, *The Economic Activities of the Jews of Amsterdam in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (London 1937).
- ⁴³ O.Muneless, *The Prague Ghetto in the Renaissance Period* (London 1965).
- ⁴⁴ Israel, *op. cit.*, 96; 88-90; 102 ff; 117.
- ⁴⁵ S.Stern, *Court Jew* (London 1950).
- ⁴⁶ Про Оппенгаймера див.: Israel, *op. cit.*, 123 ff.; Stern, *op. cit.*; M.Grunwald, *Samuel Oppenheimer und sein Kreis* (Frankfurt 1913); *Encyclopaedia Judaica*, xii 1431-3.
- ⁴⁷ Quoted in *Encyclopaedia Judaica*, iii 402-5.
- ⁴⁸ Israel, *op. cit.*, 121.
- ⁴⁹ B.D.Weinryb, *The Jews of Poland: A Social and Economic History of the Jewish Community in Poland from 1100 to 1880* (Philadelphia 1972), 192-9; *Encyclopaedia Judaica*, v 480-4.
- ⁵⁰ See Gerhard Scholem, "Zohar: Manuscripts and Editions", *Encyclopaedia Judaica*, xvi 211-12.
- ⁵¹ For Luria see Gerhard Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York 1965), 244-86, 405-15; and *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah* 1626-76 (trans., London 1973), 28-44.
- ⁵² Quoted in Scholem, *Sabbatai Sevi*, 18.
- ⁵³ Про Ревбені й Молчо див.: Roth, *Venice*, 72 ff.
- ⁵⁴ R.J.Z.Werblowski, *Joseph Caro, Lawyer and Mystic* (Oxford 1962).
- ⁵⁵ Quoted in H.H.Ben Sasson, "Messianic Movements", *Encyclopaedia Judaica*, xi 1426.
- ⁵⁶ Ісайя 28:15-18; Авакум 3:5; Хроніки 21:1; Левит 16:8. J.Trachtenberg, *The Devil and the Jews* (Philadelphia 1943).
- ⁵⁷ J.Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition* (New York 1939).
- ⁵⁸ Псалми 139:14-16.
- ⁵⁹ Roth, *Personalities and Events*, 78 ff.
- ⁶⁰ Quoted by Ben Sasson, *Encyclopaedia Judaica*, xi 1425-6.
- ⁶¹ Scholem, *Sabbatai Sevi*, 3 ff.
- ⁶² Цитується там-таки.
- ⁶³ Quoted in Scholem, *Encyclopaedia Judaica*, xiv 1235.
- ⁶⁴ Cecil Roth, *Essays and Portraits in Anglo-Jewish History* (London 1962), 139-64; *Encyclopaedia Judaica* vi 1159-60.
- ⁶⁵ Про його життя див. у: Cecil Roth, *Life of Manasseh ben Israel* (London 1934).

⁶⁶ 'Jewish Physicians in Medieval England', in Roth, *Essays and Portraits*, 46-51; Lucien Wolf, *The Middle Ages of Anglo-Jewish History* 1290-1656 (London 1888).

⁶⁷ P.M.Handover, *The Second Cecil* (London 1959), ch. xiii, 'The Vile Jew'.

⁶⁸ Cecil Roth, 'Philosemitism in England', in *Essays and Portraits*, 10-21.

⁶⁹ Цей епізод див. у: Cecil Roth, 'The Mystery of the Resettlement', in *Essays and Portraits*, 86-107.

⁷⁰ Joseph J.Blau and S.W.Baron, *The Jews in the United States 1790-1840: A Documentary History*, 3 vols (New York 1963), i, Introduction, xviii ff.

⁷¹ *Ibid.*, xxi.

⁷² *Ibid.*, xxix ff.

⁷³ Quoted in Israel, *op. cit.*, 134.

⁷⁴ *Ibid.*, 129.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*, 130; O.K.Rabinowicz, *Sir Solomon de Medina* (London 1974).

⁷⁷ For the Salvadors, J.Piccioletto, *Sketches of Anglo-Jewish History* (London 1956), 109-15, 153-6; for Gideon, A.M. Hyamson, *Sephardim of England* (London 1951), 128-33.

⁷⁸ В англійському перекладі книжка називається: *The Jews and Modern Capitalism* (London 1913).

⁷⁹ Alexander Marx, *Studies in Jewish History and Booklore* (New York 1969), 'Some Jewish Book Collectors', 198-237.

⁸⁰ Коментар до Mishnah Sanhedrin, x 1, цитується у: Kochan, *op. cit.*, 20.

⁸¹ *Ibid.*, 55-7; M.A.Meyer (ed.), *Ideas of Jewish History* (New York 1974), 117 ff.; S.W.Baron, 'Azariah dei Rossi's Historical Method', *History and Jewish Historians* (Philadelphia 1964), 205-39.

⁸² Byron L.Sherwin, *Mystical Theology and Social Dissent: The Life and Works of Judah Loew of Prague* (New York 1983).

⁸³ Біографію див. у: R.Kayser, *Spinoza: Portrait of a Spiritual Hero* (New York 19168); R.Willies (ed.), *Benedict de Spinoza: Life, Correspondence and Ethics* (London 1870).

⁸⁴ Willies, *op. cit.*, 34-5, and *Encyclopaedia Judaica*, xv 275-84.

⁸⁵ Willies, *op. cit.*, 35.

⁸⁶ *Ibid.*, 72.

⁸⁷ L.Strauss, *Spinoza's Critique of Religion* (trans. New York 1965).

⁸⁸ Документи див. у: *Chronicon Spinozianum*, 3 vols (Leiden 1921-3), i 278-82.

⁸⁹ Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics* (Cambridge 1984), 32 ff.

⁹⁰ *Ibid.*, 34.

⁹¹ Оцінку Спінозиної філософії див. у: Bertrand Russell, *History of Western Philosophy* (London 1946), book iii, part 1, ch. 10.

⁹² Повторення Закону 21:18-20; Sanhedrin 8, 5; 71a; Ye'bamoth 12, 1-2; цитовано у: Samuel Belkin, *In His Image: The Jewish Philosophy of Man as Expressed in the Rabbinical Tradition* (London 1961).

⁹³ J.R.Mintz, *In Praise of Ba'al Shem Tov* (New York 1970); *Encyclopaedia Judaica*, ix 1049 ff.; Martin Buber, *Origins and Meaning of Hasidism* (London 1960).

⁹⁴ R.Schatz, 'Contemplative Prayers in Hasidism', in *Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G.Scholem* (Jerusalem 1967), 209 ff.

⁹⁵ *Ibid.*, 213.

⁹⁶ *Ibid.*, 216.

⁹⁷ L.Ginzburg, *The Gaon, Rabbi Elijah* (London 1920).

⁹⁸ *Encyclopaedia Judaica*, vi 653.

⁹⁹ Arthur A.Cohen, *The Natural and Supernatural Jew* (London 1967), 20 ff.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 24.

¹⁰¹ Isaac Eisenstein Barzilay, 'The Background of the Berlin Haskalah', in Joseph L. Blaud et al. (eds): *Essays on Jewish Life and Thought* (New York 1959).

¹⁰² Quoted in Cohen, *op. cit.*

¹⁰³ Alexander Altmann, *Essays in Jewish Intellectual History* (Brandeis 1981), and Moses Mendelssohn: *A Biographical Study* (University of Alabama 1973).

¹⁰⁴ Altmann, *Essays*.

¹⁰⁵ Cohen, *op.cit.*, 27-9.

¹⁰⁶ *Encyclopaedia Judaica*, vi 153.

¹⁰⁷ Blau and Baron, *op. cit.*, 27-9.

¹⁰⁸ Roth, *Personalities and Events*, 256-70.

¹⁰⁹ B.C.Kaganoff, *A Dictionary of Jewish Names and Their History* (London 1977).

¹¹⁰ A.Herzberg, *The French Enlightenment and the Jews* (New York 1968).

¹¹¹ Z.Sjakovski, *Jews and the French Revolutions of 1789, 1830 and 1848* (New York 1970).

¹¹² Cecil Roth, 'Lord George Gordon's Conversion to Judaism', in *Essays and Portraits*, 193-4.

¹¹³ *Ibid.*, 205.

¹¹⁴ Cecil Rorh, *A History of the Great Synagogue* (London 1950), 214 ff.

¹¹⁵ *Encyclopaedia Judaica*, viii 1390-1432.

¹¹⁶ Quoted in Ben Sasson, *History of the Jewish People*, 745; see Herzberg, *op. cit.*

¹¹⁷ Quoted in Ben Sasson, *History of the Jewish People*.

¹¹⁸ R.Anchel, *Napoléon et les Juifs* (Paris 1928).

¹¹⁹ FPietri, *Napoléon et les Israélites* (Paris 1965), 84-115.

ЧАСТИНА V

ЕМАНСИПАЦІЯ

31 липня 1817 року Бенджамін Дізраелі, рано подорослілий дванадцятирічний хлопчик, був вихрещений в англіканській церкві — у голборнській Сент-Ендрюз, преподобним містером Сімблбі. Це була кульмінація сварки між хлопчиковим батьком, Ісааком Дізраелі, й синагогою Бевіс Маркс із одного важливого моменту єврейського принципу. В іудаїзмі, як ми вже зазначали, служба громаді була не справою вибору чи привілеєм, а обов'язком. У 1813 році заможний п. Дізраелі був обраний, відповідно до всіх законів конгрегації Бевіс Марксу, парнасом (чимось ніби церковним старостою). Він обурився. Завжди-бо сплачував свої внески й мав себе за єврея. Як знавець старожитностей написав есея під заголовком *Геній іудаїзму*. Але ж не це було головним його твором, а п'ятитомний життєпис короля Карла-Мученика. Невисокої-таки був він думки про іудаїзм та євреїв. У своїй книзі *Курйози літератури* (1791) описав Талмуд як “вивершену систему варварського вчення євреїв”. Вважав, що євреї “не мають ні геніїв, ні талантів, тож їм нікого втрачати. Можу перелічити всіх їхніх геніїв на моїх пальцях. Десять їхніх сторіч не дали й десятка великих людей”¹. Тож він написав до Палати Старійшин, що він, мовляв, людина “відлюдькуватих звичок”, що “завжди жив поза сферою вашого спостереження”, отож така особа, як він, ні в якому разі не може виконувати “постійних обов'язків, що завжди були відворотні моему еству”². Його оштрафували на 40 фунтів стерлінгів і справу зам'яли. Але через три роки знов повернулися до цього питання, й цього разу Дізраелі повністю вийшов з іудаїзму, вихрестивши й своїх дітей. Цей розрив виявився значущим для його сина, Британії й ще для багато чого. Адже закон не допускав євреїв до парламенту аж до 1858 року, тож без свого вихрещення Дізраелі нізащо не став би прем'єр-міністром.

Через сім років після вихрещення Дізраелі, 26 серпня 1824 року, подібна подія сталася в німецькому Трірі, й стосувалася вона шестирічного Карла Гайнріха Маркса, як його відтепер іменували. Однак це родинне віровідступництво було серйозніше. Марксів дідусь був трірським рабином аж до своєї смерті в 1789 році, а його дядечко все ще служив рабином. Мати його походила з великого роду славетних рабинів та біблієзнавців, на початку якого стояв Майєр Катцелленбоген, що в XVI сторіччі був ректором талмудичного коледжу в Падуї³. Але Марксів батько, Гайнріх, був дитям просвітництва, учнем Вольтєра й Руссо. А ще він був амбітним адвокатом. Трір на той час належав Пруссії, де євреїв емансиповано ще едиктом від 11 березня 1812 рок. Теоретично едикт був усе ще чинним, попри Наполеонову поразку. Практично ж його обходили. Тож євреї могли вивчати юриспруденцію, а практикувати її — ні. Отак Гайнріх Маркс зробився християнином і в належний час піднявся в своїй кар'єрі до посади декана Трірської адвокатури. А Карл Маркс, замість ходити до *yeshiva*, відвідував Трірську гімназію, де на той час був директором чоловік, якого згодом звільнили за лібералізм. Його вихрещення виявилось навіть значущішим для світу, ніж охристиянення Дізраелі.

Навернення до християнства стало одним із способів реагування євреїв на вік емансипації. Традиційно вихрещення було втечею від переслідування, а емансипація начебто мала б зробити його зайвим. Фактично ж від кінця XVIII сторіччя воно стало звичайнісіньким явищем. Воно більше вже не було драматичним актом зради, зміною одного світу на інший. Із занепадом тієї ролі, що її всяка релігія відігравала в суспільстві, вихрещення могло бути не так релігійним, як світським актом, отже, могло бути цілком цинічним. Гайнріх Гайне (1797-1856), хто сам вихрестився через рік після Карла Маркса, відгукувався про цю дію зневажливо як про “вхідний квиток до європейського суспільства”. Протягом XIX сторіччя в Центрально-Східній Європі щонайменше 250 000 євреїв купили собі такі квитки⁴. Німецький історик Теодор Момзен, хто був великим другом євреїв, зазначав, що християнство — це не стільки назва релігії, скільки “єдине слово, яке виражає характер сьогоденної міжнародної цивілізації, де численні мільйони по всій багатонаціональній земній кулі почуваються об'єднаними”⁵. Людина в XIX сторіччі відчувала потребу стати християнином достоту так, як у XX відчуває потребу вивчити англійську. Це стосувалося незліченної кількості “кольорових” тубільців, зокрема, й євреїв.

Для єврея повсюди, окрім США, залишатися євреем означало матеріальну жертву. Австрійський романіст і газетний видавець Карл Еміль Француз (1848-1904) говорив, що це зачіпало євреїв по-різно-

му: “Один єврей не може змусити себе піти на цю жертву й вихрещується. Другий іде на цю жертву, але в душі розглядає свій іудаїзм як лиху пригоду й починає ненавидіти його. Третій, саме тому, що жертва виявилася настільки тяжкою, ще дужче зріднюється зі своїм іудаїзмом”⁶. Здобутки від вихрещення могли бути значні. В Англії, починаючи від середини XVIII сторіччя, воно усунуло останні перепони, що не дозволяли євреєві доскочити вершин суспільства. Мільйонер Самсон Гедеон сам був готовий на ту жертву, але сина примучувати не хотів. Відповідно він зумів зробити Самсона Гедеона Молодшого баронетом, коли хлопець був усе ще в Ітоні, й у належний час той став членом парламенту й ірландським пером. Сер Манассер Лопес прийняв хрещення й став членом парламенту; так само вчинив і Давид Рікардо, а Ральф Бернал, третій член парламенту з колишніх євреїв, дослужився до посади голови комітетів (заступника спікера).

А на континенті іудаїзм лишався перепорою не просто для політичної кар’єри, а й для багатьох форм економічної діяльності. Навіть Наполеон наклав на євреїв деякі правові обмеження (1806). Вони втратили чинність у 1815 році, й реставровані Бурбони, до честі їм, не стали їх поновлювати. Але давня єврейська присяга прожила ще п’ятнадцять років, і євреї не почувалися забезпеченими в правовому розумінні аж до 1831 року, коли їм були гарантовані рівні з християнами права. Статті Німецької конфедерації (1815) позбавили євреїв багатьох прав, наданих їм за Наполеоновою добою, особливо в Бремені й Любеку, де на певний час єврейські права були скасовані взагалі, а ще в Гамбурзі, Франкфурті й Мекленбурзі. У Пруссії євреїв усе так само обкладали подушним, річним “єврейським” податком, реєстраційним стягненням і “доплатами за проживання”. Вони не могли володіти землею, займатися торгівлею чи певною професією. Їх обмежено “дозволенним нагальним підприємництвом”, за яке не хотіли братися гільдії, та ще лихварством. Далі була пруська реформа 1847 року, а наступного року революція витворила список “Основних прав німецького народу”, установивши громадянські права на нерелігійній основі, які були включені до конституцій більшості німецьких держав. Однак обмеження на проживання євреїв затрималися в більшості їх аж до 1860-х років. У Австрії всезагальної правової емансипації не було аж до 1867 року. В Італії падіння Наполеона повернуло давні часи для євреїв чи не повсюдно, й треба було перейти ще одному поколінню, щоб поновити права, здобуті ще в 1790-х роках. Аж у 1848 році постійна емансипація прийшла в Тоскану й на Сардинію, а вже потім до Модени, Ломбардії й Романьї (1859), до Умбрії (1860), на Сицилію і в Неаполь (1861), у Венецію (1866) й Рим (1870). Це — простий підсумок тривалого й складного процесу,

в якому було й чимало відступів назад, скасування і винятків. Ось чому навіть у Західній Європі для вивершення, в суто номінально-правовому розумінні, започаткованого в 1789-1791 роках у Франції процесу стали потрібні ще вісімдесят років. Ну а далі на Схід, особливо в Росії й Румунії, обмеження єврейських прав так і лишилися суворими.

Ці затримки й непевності пояснюють, чому так багато євреїв вихрещенням купило собі квитка до суспільства. Але існували й інші шляхи розв'язання “проблеми”, як бути євреєм у XIX сторіччі. Ідеальний для багатьох євреїв шлях знайшли Ротшільди. Вони стали найвидатнішими представниками нового феномена фінансів XVIII сторіччі — приватного банку. Такі приватні фінансові дома засновувало чимало євреїв, переважно нащадків двірських євреїв. Але тільки Ротшільдам поталанило уникнути й вихрещення, й краху. Були вони незвичайною родиною, бо зуміли одночасно здійснити чотири тяжкі й часто несумісні речі: зібрати величезне багатство швидко й чесно; широко його розподілити, зберігаючи довіру багатьох урядів; і далі заробляти добрячі прибутки й тратити їх, не провокуючи народного антагонізму, а також залишатися євреями за Законом і, переважно, за духом. Ніколи й ніхто з євреїв не робив більше грошей, не тратив їх більше, як собі хотів, а чи лишався популярнішим за них.

Однак Ротшільдів так просто не збагнути. Не написано про них ще жодної книжки, що була б правдивою та обійшлася без домислів⁷. Набазграно про них цілі бібліотеки нісенітниць. І в цьому великою мірою винна сама родина. Одна жінка була зібралася написати книжку під заголовком *Брехні про Ротшільдів*, але облишила свій задум, сказавши: “Виявляти брехні було відносно легко, а от добути правду виявилось неможливим”⁸. Ця родина була вкрай засекреченою. І воно й не дивно. Приватні ж банкіри, як не як. Вони мали конфіденційні стосунки з кількома урядами й із незліченною кількістю могутніх осіб. Вони ж були євреї, а тому особливо вразливі для руйнівних позовів. Тримали тільки необхідний мінімум документації. Систематично знищували свої папери — з причин як особистого, так і ділового плану. Особливо дбали, щоб жодна подробиця їхніх життів не була використана для розпалювання антисемітизму. Тож коли хто-небудь із них помирав, зразу ж відбувався цілий холокост приватних паперів — більший і радикальніший за паперові цілоспалення родини королеви Вікторії. Міріам Ротшільд, найостанніша з їхніх істориків, гадає, що причина тут ось у чому. Вони не мали вогнетривкої кімнати для документів. Вони не були зацікавлені у власній історії. Як і годилося, вони шанували своїх предків і розважливо думали про своє майбутнє. Але жили для теперішнього, не надто переймаючись минулим чи майбутнім⁹.

І все ж є досить ясні й промовисті факти історії Ротшільдів. Вони — витвір наполеонівських воєн, достоту як перша фаза великомасштабних єврейських фінансів стала продуктом Тридцятирічної війни, й причина тут та сама: під час війни наперед виступає єврейська творча спроможність, а передсуди неєвреїв відступають назад. Підвалини родинного багатства заклав Натан Майер Ротшільд, і то в Лондоні. Події були такі. До розв'язання Францією революційних воєн (до середини 1790 року) в європейській комерційно-банковій справі домінували неєвреї: Берінги в Лондоні, Хоупи в Амстердамі й брати Бетмани у Франкфурті. Війна швидко розширила позичковий ринок, де знайшлося місце й для “приходьків”¹⁰. Була серед них і німецько-єврейська група: Оппенгайми, Ротшільди, Гайне, Мендельсони. Ім'я своє — *Rotschild* “червоний щит”, — вони взяли від червоного щита на їхньому будинку XVI сторіччя, який стояв у франкфуртському гетто. Патріарх родини, Майер Амшель (1744-1812) був мінняйлом, що торгував також антикваріатом і старими монетами. Брався він і за текстиль, а це означало зв'язок із Британією. Започаткувавши свої стосунки з Вільгельмом IX, електором Гессе-Касселя, із продажу йому старих монет, він став головним його фінансовим агентом. Електор дуже розбагатів, постачаючи найманців британській армії. Ось і ще один “англійський слід”.

У 1797 році Майер Амшель послав свого сина Натана до Англії — наглядати там за його справами. Натан прибув до Манчестера, центру першого етапу промислової революції, який швидко ставав осередком світової торгівлі бавовняною мануфактурою. Сам він бавовняних тканин не виробляв, а скуповував їх у дрібних прядильників, посилаючи на тиснення й продаючи потім готовий продукт континентальним покупцям безпосередньо, минаючи ярмарки. Так він протоптав стежку, якою згодом пішли й інші родини євреїв-текстильників: Берени в Лідсі, наприклад, і Ротенштайни в Бредфордї¹¹. Натанів метод прямого продажу передбачав надання тримісячного кредиту, а це, своєю чергою, означало доступ до лондонського грошового ринку. Він-бо вже пройшов там “науку” в батькового родича Леві Барента Коена й одружився з Коеновою дочкою Ханною. У 1803 році він переніс свої операції до Лондона — саме вчасно, щоб на час розширення воєнних дій увійти з урядом у позичковий бізнес. Британський уряд потребував щорічного продажу облігацій на 20 млн. фунтів стерлінгів. Ринок не міг безпосередньо засвоїти цей обсяг, тож його частинами продавали підрядникам, а ті вже знаходили клієнтів. Натан Ротшільд, що на той момент уже забезпечив добру репутацію своїм перевідним вексялям текстильної торгівлі, приєднався до цих підрядних синдикатів, виступаючи водночас і як акцепт-

ний банк для міжнародних облігацій¹². Він мав одну гідну заздрощів перевагу: діставання робочого капіталу. Після програшу Йенської битви в 1806 році електор Гессе-Касселя надіслав своє багатство Натанові в Лондон, щоб той уклав його в британські цінні папери, отож Натан, служачи інтересам Вільгельма IX, забезпечив собі й свої ресурси. Так Натанова репутація укріпилася в Сіті. Але він також чудово справувався в традиційному єврейському вмінні швидко й безпечно переводити за скрутних обставин металеві гроші. За шість років: — 1811-1815 — Ротшільд і британський головний інтендант Джон Герріс зуміли безпечно переправити британській армії, що воювала в Іспанії, 42,5 млн. фунтів стерлінгів золотом, і більшу частину цієї суми перевіз чи сам Натан, чи його менший брат Яків, що оперував із Франції¹³. На момент Ватерлоо капітал Ротшільдів становив 136 000 фунтів, з яких Натан мав у Лондоні 90 000¹⁴.

Яковові операції в Парижі від 1811 року ознаменували розширення родинної мережі. Третій брат, Соломон Майер, заснував у 1816 році віденську філію, а четвертий, Карл Майер, заклав неапольське відгалуження мережі в 1821 році. Найстарший син, Амшель Майер, давав раду франкфуртській філії після смерті старого патріарха в 1812 році. Ця ж мережа ідеально підійшла й новій ері фінансів мирного часу, яка відкрилася в 1815 році. Збирання величезних сум грошей, потрібних для оплати військ, допомогло утворитися міжнародній фінансовій системі, що засновувалася на цінних паперах і кредитах, й уряди переконалися, що її можна використовувати для яких завгодно цілей. Протягом десятиріччя — 1815-1825 — в обіг пішло більше цінних паперів, ніж за ціле попереднє сторіччя, й Натан Ротшільд поступово перевершив Берінгів, ставши й головним домом, і найвищим фінансовим авторитетом Лондона. Він волів мати справу не з мінливими латиноамериканськими режимами, а переважно з солідними європейськими монархіями — Австрією, Росією, Пруссією, відомими як Священний Альянс; у 1822 році він зібрав для них надзвичайно велику суму. Він провадив сім із двадцяти шести лондонських урядових позичок за 1818-1832 роки й ще одну в спілці, заробивши на цьому 21 млн. фунтів стерлінгів, або ж 39 відсотків від усїєї суми¹⁵.

У Відні Ротшільди продавали облігації Габсбургам, дораджували Меттерніха й збудували першу австрійську залізницю. Першу французьку залізницю збудували паризькі *Rothschild Freres*, які також збирали гроші, почергово Бурбонам, орлеаністам і Бонапартам, а також фінансували нового короля Бельгії. У Франкфурті вони пускали в обіг цінні папери від імені доброго десятка німецьких тронів. У Неаполі збирали гроші для тамтешнього уряду, для Сардинії, Сицилії й Папської області. Об'єднаний капітал Ротшільдів стабільно зростав:

до 1,77 млн. фунтів стерлінгів у 1818, до 4,3 млн. у 1828, до 34,35 млн. у 1875 роках, з яких лондонський дім контролював 6,9 млн. фунтів¹⁶. Широке розгалуження контактів мережі набагато побільшувало ту грошову потужність, яку насправді могла розгорнути фірма. Ротшільди максимально використовували традиційне єврейське вміння збирати й передавати інформацію. Євреї на середину сторіччя вже починали кидати банки й займатися інформаційними послугами. Пауль Юліус Ройтер (1816-1899), чие ім'я звучало спочатку як Израель Беер Йосафат, залишив дячечків банк у Геттінгені, щоб заснувати у 1848 році найбільше в світі агентство новин. Адольф Оппер чи, як він сам себе називав, Адольф Оппер де Бловіц (1825-1903), зробив себе як паризького кореспондента *Таймс* осередком найкращої в Європі персональної мережі новин, використовуючи при потребі й приватні телеграфні лінії. Але жодна газета ніколи не забезпечувалася фінансовими новинами краще за Ротшільдів. І в 1930-х роках вони все ще набирали своїх кур'єрів із околиць Фолкстону — з нащадків тих моряків, котрі в час Ватерлоо на катерах перевозили депеші через Ла-Манш¹⁷.

На відміну од давніх двірських євреїв, цей новий різновид міжнародної фірми, що створювали Ротшільди, був неприступним для місцевих атак. У 1819 році, ніби щоб показати, що здобуті недавно єврейські права ілюзорні, вибухнули антисемітські погроми в багатьох частинах Німеччини. Ці “геп-гепські” виступи, як їх називали (це слово пішло від бойового кличу хрестоносців чи, скорше, від вигуку, яким поганяли кіз франконські козопаси), не обійшлися й без нападу на будинок Ротшільдів у Франкфурті. Анічоґісінько не змінилося. Так само нічого не змінив і наступний напад, під час революції 1848 року. Грошей-бо там уже не було. Адже то вже був папір, обіговий, по всьому світу, папір. Ротшільди довершили той процес, що його євреї творили протягом сторіч: спосіб убезпечення їхньої законної власності від руйнівного насильства. Віднині їхнє реальне багатство було вже поза межами досяжності юрби й майже поза досяжністю жадібних монархів.

Натан Майер Ротшільд, цей фінансовий геній, що створив багатство фірми, помер 1836 року у Франкфурті, на весіллі свого старшого сина Ліонеля з Шарлоттою, дочкою брата Карла, голови неапольської філії. Ротшільди майже завжди одружувалися з іншими Ротшільдами: коли вони казали “одружитися за межами”, то мали на увазі взяти шлюб поза межами не єврейства, а лише своєї власної родини. Метою таких шлюбів у рамках родини було не випустити посагу з фірми, хоча подекуди, буцім на віно жінкам чоловіки скидали зазвичай те, від чого самі хотіли звільнитися, от як акції Пів-

денноамериканської залізниці¹⁸. Весілля Ліонеля й Шарлотти гуляли в старих родинних будинках Юденгассе, де ще жила вісімдесятичотирирічна “матріарх”, уроджена Гудула Шнапперс, яка народила дев’ятнадцятьох дітей і якій судилося прожити опісля ще десять років. Натанова смерть була подією неабиякої ваги: поштового голуба, відправленого в Лондон із цією вістю, підстрелено над Брайтоном, і нібито ніс він зашифроване повідомлення: *’Il est mort’*¹⁹. Але його філія, *N.M.Rothschild*, осередок могутності фірми, й далі росла в силі, й це було природно: Лондон лишався фінансовим центром світу, а Ротшільди були його найнадійнішою підпорою. Так, за шістнадцять років (1860-1875) чужоземні уряди зібрали в Лондоні 700 млн. фунтів стерлінгів. Із п’ятдесяти причетних до цієї справи банків десять було єврейських, де були й такі поважні імена, як Гамбро, Самуїл Монтаг’ю й Гелберт Вер²⁰. Однак Ротшільди серед усіх тих п’яти десятків відігравали найбільшу та найбагатоманітнішу роль.

Такий фінансовий успіх неминуче вів за собою й політичний вплив. Молодий Дізраелі перший почав доводити, що євреї й торі є природними спільниками, вказуючи, що саме євреї своїми голосами відіграли вирішальну роль у лондонських виборах від Сіті в червні 1841 й жовтні 1843 років: у другому випадку, зазначав він, Ротшільди навіть у суботу вивели євреїв, щоб проголосувати за ліберала з його антизерновим законом!²¹ Ліонель, голова родини, здобув те крісло сам у 1847 році (хоча посісти своє місце в парламенті зміг аж по тому, як у 1858 році скасували обмеження єврейських прав), тож лорд Джордж Бентінк, лідер торі, вказував у своєму листі Дж.В.Крокерові на значущість цього голосування: “Те, що лондонське Сіті обрало Ліонеля Ротшільда одним зі своїх представників, так добре засвідчило громадську думку, що я вважаю: партія як партія лише нашкодить собі, коли виступить у цьому питанні проти євреїв. Це нагадує обрання О’Коннелла графством Клер чи Вілберфорса — Йоркширом. Графство Клер уладнало католицьке питання, Йоркшир — работоргівлю, а тепер лондонське Сіті вирішило єврейське питання”²².

Але Ротшільди мудро не поспішали форсувати це питання, як і всяке інше. Вони-бо знали, що час працює на них, і готові були ждати свого часу. Вони не любили користуватися неналежним чином своєю фінансовою силою, чи щоб хтось побачив, як вони хоч би коли нею зловживали. Ротшільди як колектив завжди виступали за мир, чого й слід було сподіватися, а індивідуально кожна філія схильна була підтримувати політичні цілі своєї відповідної країни, чого також годилося сподіватись²³. У самій Британії, де вони мали найбільшу силу, недавній огляд свідчень показав, що вони вкрай рідко (чи, може, й ніколи не) брали на себе ініціативу підштовхувати до чогось уряд²⁴.

Коли випадали моменти непевності щодо чужоземних справ, вони мали звичку питатися в міністрів, яких дій вони б від Ротшільдів сподівалися, як було, приміром, під час єгипетської кризи 1884 року.

Фактично вони перейняли вельми англійський спосіб принижувати гроші (завжди називали їх “бляхою”, “металом”), уживаючи їх більше на побудову суспільного становища. Створили два розкішні гетто, міське й сільське. Міське було біля нижнього рогу Пікаділлі, де вона перетинається з Парк-лейн. Старий Натан започаткував цей процес у 1825 році, коли перестав жити “за крамницею” в Нью-корт, 2, Сейнт-Свізін-лейн, купивши Пікаділлі, 107 у місіс Кутс, удови покійного банкіра. Його приклад наслідували й інші члени родини, як з Англії, так і з континенту. Його син Ліонель у 1860-х роках побудував Пікаділлі, 148, біля Епслі-гаусу, прикрасивши його найкращою на весь Лондон бальною залою: новосілля поєднали з весіллям його дочки Евеліни з віденським її кузенном Фердинандом; Дізраелі виголосив тост за здоров'я молодої. Сам же Фердинанд купив собі дім 143 на Пікаділлі, де також була славетна бальна зала, вся в білому. А Леопольд де Ротшільд купив за задвірком дім 5 на Гамільтон-плейсі. За рогом, у Сімор-плейс, 1, оселився славетний денді Альфред де Ротшільд. Спадкоємиця Ханна Ротшільд, що вийшла за лорда Розбері, перебрала на себе первісний дім 107²⁵.

За сільський будинок — Ганнерсбері, біля Ектона, — старий Натан заплатив у 1835 році 20 000 фунтів стерлінгів. Але то був фальшстарт. Сільське гетто започаткувалося аж тоді, коли його вдова купила дім біля Ментмору, в Ейлсберській долині, Букінгемшир. Поступово всі вони поселилися в цьому куточку Букінгемширу, що заходив у поблиський Гертфордшир. Барон Майер Ротшільд побудував Ментморські вежі, взявши за взірєць Воллатон. Сер Ентоні де Ротшільд переселився в Астон-Клінтон. У 1873 році Ліонель купив Трінг, що в Гертфордширі, за 250 000 фунтів. А ще він мав 1 400-акровий маєток у Голтоні, що згодом дістався Альфредові де Ротшільду. А там іще був дім Аскот Леопольда де Ротшільда — у Вінгу біля Лейтон-Баззарда. У 1870 році барон Фердинанд вибудував Воддесдон, мавши ще й інші будинки біля Лейтон-Баззарда й Верхнього Вінчендона. Сестра його Аліса мала Ейсропський Монастирок. Отак Ейлсберська долина стала краєм Ротшільдів. Вони володіли 30 000 акрів тамтешньої землі й представляли цей край у парламенті від 1865 по 1923 роки.

Сільською штаб-квартирою їхньою був Трінг, розширений Ліонелевим сином і спадкоємцем Натаном до маєтку в 15 000 акрів. Він став Першим Лордом Ротшільдом і судовим та виконавчим главою Букінгемширу. Діючи в істинно єврейській традиції, він перетворив Трінг на мініатюрну державку добробуту. Для місцевих мешканців

налагодив водо- й електропостачання, дав їм пожежну службу, читальню, оренду ділянок, службу охорони здоров'я, ба навіть кладовище для їхніх собак. Для службовців тут були табори відпочинку, пенсійне забезпечення, курси підготовки, фонд безробіття, кошики з подарунками й вечірки. Маєток займався селекцією худоби, лісівництвом, експериментами у вівчарстві та консервуванні продуктів²⁶.

Ліонель, батько лорда Ротшільда, брав на себе чимало урядових позичок: на фінансування боротьби з ірландським голодом, на Кримську війну, на викуп акцій Суецького каналу в єгипетського віце-сультана. Він був у дуже близьких стосунках із Дізраелі (в куди ближчих, ніж обидва діячі вважали за доладне визнавати) як у справах Сіті, так і в громадському житті. Всі відчували його безкорисливість, адже було відомо, що він не погнався за двома мільйонами фунтів прибутку й не дав стомільйонної позички антисемітському урядові Росії²⁷. Він був у чудових стосунках із Гладстоном та його міністром закордонних справ лордом Гренвіллем. Але так само в добрій згоді жив і з торі. Лорда Рандольфа Черчіля перетворив із такого собі хулителя “особливих інтересів єврейських кіл” на помітного філософіта. Заприятнився і з А.Дж.Балфуром, зробивши його чи не найдіяльнішим другом, якого євреї тільки мали серед британців. Був неофіційним речником Сіті від батькової смерті в 1879 й до своєї власної в 1915 роках. Його правнучка Міріам Ротшільд, пишучи про нього, зазначає, що в світовому масштабі він мав, либонь, більший вплив, аніж будь-хто з євреїв від часів античності²⁸. “Хотів би я знати, — риторично питав Ллойд Джордж у своїй лаймгауській промові 1909 року, — чи є лорд Ротшільд диктатором цієї країни?” Нічим таким він не був — просто був могутнім добродійником. У 1915 році, вже коли він лежав на смертному одрі на Пікаділлі, 148, до нього прийшов лорд Голдейн, що тимчасово виконував обов'язки міністра закордонних справ, і попросив зупинити нейтральний корабель, який віз золото до Німеччини. “Це зовсім проста справа”, — відказав Ротшільд і слабкою рукою вивів слова вказівки на тильній стороні конверта²⁹.

Ротшільд був популярний, бо його по-королівському щедрі добродійні акти були не просто мудрими й систематичними, а ще й ексцентричними. Діти, що махали руками, вітаючи його екіпаж, могли потрапити під зливу блискучих півсверенів. Його дружина Емма засуджувала це як “безглузді й кривдні витівки”, але він відказував, що діти на це дивляться інакше, — й мав слушність: одна стара мешканка Трінга розповіла Міріам Ротшільд, що запам'ятала подібний випадок на все життя. Ротшільдів назагал любили в Англії: не так за те, що вони утримували вельми процвітаючі кінські перегони, як за те, що “вони ніколи не гнали своїх коней”. Тож простолюди не зважав, коли Грос-

стівен Старший, шеф-кухар леді Ротшільд і чи не найкращий “шеф” світу, тільки за рибу отримував річний рахунок на 5 000 фунтів. Ротшільд дарував на різдво своїм іст-ендським візникам по парі фазанів, а коли помер, вуличні торговці вбрали в чорний креп свої візки. *Пел-Мел Газет* писала: “Саме завдяки життю лорда Ротшільда Велика Британія уникла тих наборів расових пристрастей,.. які протягом життя останнього покоління потрясли стільки інших країн. Він був водночас Князем Ізраїля й англійцем, яким може пишатися вся Англія”.

Дізраелі перший завважив, що про Ротшільдів підхід, з його неафектованою насолодою від єврейської спроможності, яка охоплювала й мистецтво робити гроші, й не меншу радість їх тратити, можна сказати багато похвального. Ще на початку своєї кар’єри він тішився гостинністю Ганнерсбері, про що писав своїй сестрі Ханні (1843): “Мене чудово обслужила наша давня подруга Амі: принесла мені капітальну черепашатину, якої я не скуштував би, коли б не вона”³⁰. Дізраелі вважав, що Ротшільди — це незмірний набуток єврейського народу, який слід підносити якнайвище при всякій нагоді. Він видав свій роман *Конінгсбі* в 1844 році — в тому самому році, коли Маркс, як ми ще переконаємося, дійшов лиховісно руйнівного погляду на “єврейську проблему”. Дізраелі не робив секрету з того, що образ Сідонії, всевидючого ментора та єврейського супермена, списано з Ліонеля Ротшільда. То був вельми компліментарний портрет. Але ж Дізраелі завжди старався перебільшувати мудрість і далекоглядність Ротшільдів, достоту як робив містерії й драми з їхньої діяльності. Саме він перетворив на сенсацію купівлю акцій хедіве в 1876 році й саме він був відповідальний за велику частину безглуздої, але, в очах Дізраелі, дорогоцінної й креативної міфології, якою обросла родина Ротшільдів.

Звісно, Дізраелі залюбки міг би визнати, що подання ротшільдівського успіху як чарівної казки могло спрацювати лише в такій країні, як Англія, з її гостинним політично-соціальним кліматом. Від 1826 року, коли всі обмеження були скасовані, євреї могли безперешкодно прибувати до Британії хоч би звідки. Їхнє становище, коли вони вже приїхали й натуралізувалися, підсумував лорд-канцлер Бруем у 1833 році: “Підданці Його Величності, які сповідують єврейську віру, народилися для всіх прав, пільг і привілеїв інших підданців Його Величності — ото тільки позитивне впровадження закону позбавило їх тих прав, пільг і привілеїв”³¹. Ці обмеження таки й справді існували, і євреї зазвичай дізнавалися про них через справи, що мали принципове значення для вирішення аналогічних випадків. Але щойно трудність виявлялася й починалося її обговорення, парламент, чи відповідний орган, звичайно діяв так, щоб надати євреям рівності. Так,

у 1833 році, коли Бруем виголосив свою промову, євреїв допущено до адвокатської практики. А через тринадцять років ухвалено закон, що вирішував на їхню користь прикре питання того, чи можуть євреї володіти землею як безумовною власністю.

До того ж, Британія віддавна готова була не тільки вітати й приймати євреїв, а й сприяти їм за кордоном. Перший такий випадок стався у 1745 році, коли Марія-Тереза виселила євреїв із Праги; її союзник, Георг II, висловив протест через дипломатичні канали. У 1814 році лорд Каслрей, тодішній міністр закордонних справ, навчав свого посланника, графа Кланкарті, “заохочувати загальне прийняття системи терпимості стосовно осіб єврейського віросповідання по всій Німеччині”. Безперечно, він мав на увазі Ротшільдів, коли робив спеціальні зусилля щодо франкфуртської громади. Британія посприяла євреям також на Екс-ля-Шапельському конгресі³².

Вельми активно допомагав євреям лорд Палмерстон, спираючись як на загальні засади політики, так і на сильні переконання свого тестя, лорда Шефтсбері, нібито повернення євреїв до Єрусалима прискорить Друге Пришестя³³. Від 1827 й по 1839 роки єврейське населення Єрусалима зросло, переважно завдяки британським зусиллям, від 550 до 5 500, а на всю Палестину — до 10 000 осіб; справжній початок повернення євреїв до Обітованої Землі. У 1838 році Палмерстон призначив В.Т.Янга першим західним віце-консулом у Єрусалимі, наказавши йому “надавати загальний захист євреям”³⁴. Через два роки він писав лордові Понсонбі, британському послові в Константинополі, інструктуючи того чинити тиск на турків, щоб ці останні дозволяли європейським євреям повертатися до Палестини. Посол мав доводити, що роботящі єврейські поселенці, ще й підтримані ротшільдівськими грошима, “до значної міри побільшать ресурси Турецької імперії й сприятимуть прогресові тамтешньої цивілізації”. “Палмерстон, — зазначав Шефтсбері, — уже був обраний Богом як знаряддя добра для Його прадавнього народу”; а лист до Понсонбі став “прелюдією до відлуння Кірового указу”.

Палмерстон також багато в чому допоміг багатим західним євреям, коли ті заходжувалися рятувати своїх обложених єдиновірців. Убивство в 1840 році одного капуцина зі слугою в Дамаску враз страхотливо воскресило середньовічне звинувачення в ритуальному вживанні людської крові. Місцеві капуцини незагаймо звинуватили в цьому євреїв: убили, мовляв, заради крові, щоб приготувати пасхальний хліб. І турецький губернатор, і французький консул, мавши офіційне доручення захищати християнську громаду, повірили в звинувачення й на цій підставі провели брутальне розслідування. Єврей-цирульник Соломон Негрін зізнався під тортурами

й звинуватив інших євреїв. Двоє з них померло під тортурами, один на вернувся до ісламу, щоб перестали мучити, а інші дали інформацію, яка призвела до арештів ще інших євреїв. Кульмінацією цих жорстокостей стало схоплення шістдесятьох трьох єврейських дітей: їх збиралися тримати як заручників, поки матері признаються, де заховано ту кров³⁵.

Один із затриманих євреїв був австрійським громадянином, що призвело до втягнення в цю справу великих держав. У Лондоні до Палмерстона по допомогу звернувся сер Мозес Монтефйоре (1784-1885), голова зборів єврейських представників. Монтефйоре, що народився в Ліворно, був одним із дванадцятьох “брокерів-євреїв” лондонського Сіті, а через одруження з Джудіт Коен посвоячився з Натаном Ротшільдом, став його біржовим маклером. У 1824 році він облишив бізнес, щоб присвятити решту життя захисту пригнічених євреїв по всьому світу. Був він чи не останнім із *shtadtlanim*, видатних євреїв, чие високе суспільне становище дозволяло їм упливати на уряди-переслідувачі. Дружив із королевою Вікторією, котра ще дівчиною перебувала в його “морській резиденції” в Рамсгейті, а згодом посвятила його в рицарі; чи не завдяки саме йому королева стала помітною юдофілкою. Із допомогою Палмерстона Монтефйоре організував делегацію західних євреїв, серед яких був і славетний французький юрист Адольф Кремйо (1796-1880), і поїхав до сирійського правителя Мохаммеда Алі в Александрію. Монтефйоре з колегами не тільки добився звільнення єврейських заручників у серпні 1840 року, а ще й умовив турецького султана видати фірман, який забороняв би ходіння звинувачень у вживанні ритуальної крові та арешти євреїв на підставі таких звинувачень. Успіх цієї місії надихнув його й на багато інших, причому Монтефйоре, проживши понад сто літ, співпрацював у справі допомоги євреям — жертвам несправедливості — з Міністерством закордонних справ³⁶. Але британський уряд діяв і з власної ініціативи: у 1854 році в справі швейцарських євреїв, у 1856 — в справі євреїв балканських (при цьому Міністерство закордонних справ інструктувало британського посланника в Бухаресті: “Особливе становище євреїв ставить їх під захист цивілізованого світу”) й на Берлінському конгресі 1876 року, де Дізраелі боровся за рівність релігійних прав³⁷.

Однак для Дізраелі ніколи не було досить просто задовольнити єврейські вимоги справедливості. Він вірив, що євреї, з їхніми чеснотами й славним минулим, варті особливого пошанівку, й присвятив його забезпеченню все своє неймовірне завзяття, всю свою уяву. Вихований як християнин, він запалився цікавістю до свого народу, коли здійснював велике турне по Середземномор’ю й Святій Землі в 1830-1831 роках. Його просто зачарував успіх сирійських євреїв,

попри всі їхні перепони, тож він назвав “їх Ротшільдами Сходу”. Багато що із зібраного там матеріалу він використав згодом у своїх романах. Зазначив, що турецькі паші віддавали перевагу євреям як фінансовим експертам, оскільки тих при потребі легко було переслідувати: “Вони вели свої рахунки староеврейською, та ще такою плутаною каліграфією, тільки щоб самі могли розібрати”, — й згодом вивів одного з них як Адама Бессо в *Танкреді* (1847)³⁸. Єрусалим полюбився йому найдужче, тож у *Танкреді* він відтворив свої яскраві враження п’ятнадцятирічної давності. Цей роман, влучно визначений як “художня версія духовної автобіографії вікторіанця”, належав до найулюбленіших його творів³⁹.

Дізраелі ніколи не стояв на тій оборонній позиції, що євреї, мовляв, нічим не гірші за інших людей. Він вважав, що вони кращі. Говорив, що зневажає “ту згубну доктрину сучасності — природну рівність людей”. Один сучасний історик характеризує його як *martano* по суті, і із нагоди цього аналізу є що сказати⁴⁰. Він підсумував первинну зверхність, гордість і романтику сефардів, поширюючи ці якості на всіх євреїв як на єдине ціле. Для нього абсолютно нічого не значила самовбивча ашкеназька схильність розглядати страждання євреїв по-біблійному як заслужені наслідки єврейської гріховності. Він пристав на сефардську позицію, що Ізраїль, будучи серцем вселюдського тіла, несправедливо обтяжений лихистію людства⁴¹.

Тільки-но євреї визволяться, їхня обдарованість так засяє, що світ буде вражений. Їхні таланти є істотною мірою расовими. “Раса — це все, — каже його надлюдина Сідонія, — й ніякої іншої істини немає”.

Отже, Дізраелі проповідував вроджену вищість певних рас задово до того, як соціальні дарвіністи ввели це в моду чи Гітлер — у моторошний вжиток. Адже ж він походив, пише він у *Контаріні Флемінгу*, “по прямій лінії від однієї з найдавніших рас світу, від тієї жорстко окремленої й незмішаної бедуїнської раси, що виробила високу цивілізацію в ті часи, коли жителі Англії ще ходили напівголі й харчувалися жолудями в лісах”⁴². “Сідонія, — писав він у *Конінгсбі*, — зі своїми братами міг похвалитися тією відмінністю, яку втратили саксонці й греки, та й решта кавказьких народів. Гебреї — незмішана раса”. Цю перевагу гебреї поділяли з пустельними арабами, цими “єдиними євреями-вершниками”. Дізраелі вважав, що Мойсей був “зі всіх поглядів людиною повного кавказького взірця й майже таким самим довершеним, як Адам, коли того допіру створено й поміщено в Едем” (*Танкред*). Він гадав, що “занепад раси є неминучою необхідністю, якщо тільки вона не живе в пустелі й не змішує своєї крові”, як бедуїни. Єврейську чистоту врятовано переслідуванням, постійним рухом і міграцією:

Мойсееві араби [себто євреї] — це найдревніша й чи не єдина незмішана кров, що замешкує міста! Незмішана раса першорядної організації — ось аристократія природи... Саме цій незабрудненій течії своєї кавказької структури й сегрегуючому генієві свого великого законодавця Сідонія приписував той факт, що їх не поглинули давно колись оті мішані раси, що сміють переслідувати їх, але самі час від часу занепадають і щезають, тоді як їхні жертви все процвітають у всій первісній силі своєї чистої азійської породи. [Конінгсбі]

І повторно наголошує цей момент у тому самому романі: “Ніякі каральні закони, ніякі фізичні тортури не спрацьовують. Де зникають мішані раси-переслідувачки, там лишається чиста переслідувана раса”.

Що ж тоді лишається від християнськості Дізраелі? Його блискучий дар парадоксу підказав відповідь і на цей закид. “Я є, — любив він зазначати, — та сама сторінка, якої забракло між Старим і Новим Заповітами”. Він із великим задоволенням картав і християн — за невизнання чеснот іудаїзму, і євреїв — за нерозуміння того, що християнство є “довершеним іудаїзмом”. У своїй написаній 1849 року передмові до *Конінгсбі* він стверджував: “Обстоюючи суверенне право Церкви Христової бути вічним регенератором людини, письменник подумав, що настав уже час зробити якусь спробу віддати належне народові, що заснував християнство”. Євреї дали людству Мойсея, Соломона й Христа — “найбільшого із законодавців, найбільшого із проводирів і найбільшого з реформаторів, — і яка ще раса, вимерла чи жива, може похвалитися трьома такими людьми?” Одначе, з другого боку, він вважав за безглуздя те, що євреї мають приймати “лише першу частину єврейської релігії”. Серед його паперів у замку Г'юенден збереглася нотатка за, приблизно, 1863 рік:

Я розглядаю Церкву як єдину збережену єврейську інституцію — іншої не знаю... Коли б не Церква, то я й не знаю, за що ще мали б знати євреїв. Церкву заснували євреї, й вона зберегла вірність своїм витокам. Вона ж бо зберігає їхню історію й літературу, доносячи їх до всіх... вона привселюдно прочитує цю історію, й постійно оживлює пам'ять цих героїв, і розповсюдила цю поезію по всьому світу. Євреї всім завдячують Церкві... Історія євреїв є розвитком — або ж нічим⁴³.

Дізраелі вважав за нелогічне те, що торі мають виступати проти законопроекту про дозвіл євреям іудаїстського віросповідання засідати в парламенті, оскільки сефардські вірування в традицію, ієрархічний авторитет, у потребу, щоб релігійний дух сповнював

собою все світське життя, є, по суті, віруваннями торі. Він зазначав у *Житті лорда Джорджа Бентінка*, що, коли Єврейський Білль уперше винесено на голосування в 1847 році, за нього проголосувало лише четверо торі: він сам, Бентінк, Томас Барінг і Мілнс Гаскел, — і вони “майже монополізували талант красномовства з їхнього боку палати”. Саме за Бентінкову промову на захист єврейських прав його й скинуто з лідера торі в Палаті громад. Тож торі, за одним із улюблених дізраелівських парадоксів, покаравши Бентінка за його проєврейство, кінчили тим, що обрали своїм проводирем Дізраелі. Але в цьому, як відчував Дізраелі, була слухність: він вірив у поєднання аристократії й меритократії, а євреї ж були незрівнянними меритократами. Дізраелі не лише вказував із гордістю на досягнення визнаних євреїв, а й виявляв єврейський геній повсюди. Першими єзуїтами були євреї. Наполеонові найкращі маршали, Султ і Массена (він звав його Манассегом), були євреями. Євреєм був Моцарт.

Дізраелівська просемітська пропаганда не спрацювала б на континенті. Європейські євреї, принаймні, не пішли б за ним по буйніших стежках його уяви. І все ж на початку XIX сторіччя спостерігалася рішуча спроба вчених євреїв протистояти зображенню іудаїзму як пережитку середньовічного обскурантизму й водночас замінити відразливий образ єврея-іудаїста, сформований Вольтером на Спінозиній основі, образом інтелектуально-привабливим. Найпершою потребою було спорудити щось на кшталт містка між найкращим із рабинської вченості й світом світської науки. Спіноза й ті, хто перебував під його впливом, припускали, що, чим пильніше вивчаєш іудаїзм, тим більше виникає проти нього заперечень. Мендельсон так і не спромігся спростувати це поширене враження — він просто недосить знав про традиційну єврейську культуру. Декотрі з його радикальніших послідовників не мали й бажання це робити. Такі мислителі, як Нафталі Герц Гомберг та Гартвіг Вессели, хотіли відмовитись од традиційної єврейської релігійної освіти, викинути Тору й Талмуд як непотріб, а прийняти яку-небудь форму природної релігії.

Однак серед другого покоління *maskilim* відшукалися ті, що були водночас і просвічені, й вишколені в іудаїзмі, вірні своїй релігії й усе ж обізнані зі світською методологією. Ісаак Маркус Йост (1793-1860), учитель із Центральної Німеччини, написав дев'ятитомну історію ізраелітів, застосувавши підхід, середній між традиційно-єврейським та сучасним світським. Це була перша така праця, що справила враження на неєврейську публіку. Однак важливішим виявився запозятий і неймовірно винахідливий роботяга Леопольд Цунц (1794-1886), що присвятив усе своє дуже довге життя оновленню єврейської науки старого стилю й поданню її в сучасному, “науковому” дусі.

Цунц із друзями з постнаполеонівського періоду називали свою роботу *Wissenschaft des Judentum* (Наукою Іудаїзму). Вони розпочали з амбіційним запалом у 1819 році, відразу ж по тому, як “геп-гепські” погроми засвідчили, наскільки непевним було прийняття євреїв навіть в охопленій сучасним духом Німеччині. Вони заснували Товариство єврейської культури й науки, метою якого було дослідження сучасними науковими методами природи іудаїзму й доведення універсальної вартості єврейського знання. Мали вони інститут, де читалися лекції з єврейської філософії й історії, а також свій журнал. Розпочали вони з припущення, що колись-то євреї зробили величезний внесок до загальної культури, але потім скотилися до вузько-релігійного антикваріанізму. Нині ж єврейська наука повинна знов ожити. “Євреї знов повинні показати свій запал завзятих співпрацівників у спільному завданні людства, — писав Іммануель Вольф, один із засновників інституту, в їхньому *Zeitschrift*. — Вони мусять підняти самих себе та свій принцип до рівня науки... Коли одного чудового дня все людство має поєднати якийсь один зв'язок, то буде це зв'язок науки й чистого розуму”⁴⁴.

Все це було дуже добре, але на це знаходилося чимало серйозних заперечень. Перше було практичним. У 1819 році німецькі євреї були тільки напівемансипованими. Як далеко можна зайти в світській науці й лишитися при цьому євреєм? Одним із найбільших ентузіастів серед засновників був Едуард Ганс (1798-1839), блискучий молодий лектор у галузі історичної юриспруденції. Від дістав посаду лектора в Берлінському університеті й його курси мали гучний успіх. Але дорогу до подальшої академічної кар'єри йому наглухо перекривав його іудаїзм. Інші також опинилися в цьому самому становищі. “Зв'язку чистого розуму” не існувало поки що, а пожертвувати іудаїзмом більшість їх ніяк не могла. У травні 1824 року Товариство розпустили. Наступного року Ганс вихрестився й пішов до професорства та слави. Ще кілька видатних членів Товариства пішли тим самим шляхом. Багато хто з ортодоксальних євреїв, від самого початку підозріливо спостерігавши весь проект, мудро кивав головою: оце ж туди й веде завжди секуляризація — до згасання віри.

Один тільки Цунц торував уперто цю дорогу. Він переклав незмірну кількість єврейської літератури, особливо мідрашім та літургічної поезії. Виробив особливу філософію єврейської історії. Писав до енциклопедій. У пошуках матеріалу вдавався до всіх великих бібліотек, проте до ватиканської його не допустили. Але його праця викликала й другий закид “єврейській науці”: чи ж не суперечить вона істинному духові іудаїзму? Насправді він мав на оці енциклопедію єврейської інтелектуальної історії. Тут єврейська література, наприк-

лад, була б представлена поруч з іншими великими літературами світу, гігантом серед гігантів. Він заявляв, що хоче звільнити єврейську творчість від теологів і “піднести її до історичного погляду”⁴⁵. Але що ж входило до цього історичного погляду? На практиці сюди входило прийняття, а воно таки було в Цунца, того, що історія євреїв, ця головна тема їхньої літератури, є просто елементом світової історії. Як і всі в Німеччині, Цунц підпав під вплив гегелівських ідей поступу від нижчих до вищих форм і неминуче прикладав цю діалектику й до іудаїзму. Був тільки один період у єврейській історії, говорив він, коли їхній внутрішній дух та їхня зовнішня форма перебували в злагоді, й тоді євреї стали осередком світової історії, й припадало це на древнє царство. Опісля ж євреї опинилися в руках у інших народів. Їхня внутрішня історія стала історією ідей, а історія зовнішня — довгою оповіддю страждань. Цунц гадав, що, зрештою, відбудеться щось на кшталт гегелівського вивершення світової історії, й у тому апогеї зіллється водно всякий історичний розвиток — ось що він мав на увазі, коли говорив про Добу Месії. Коли ж те станеться, недоречним виявиться Талмуд і все те, що він символізує. А тим часом євреї мають показати своєю новою історичною наукою, що й вони доклалися до цього звершення; їм слід потрудитися, щоб запевнити світ у наступному: очищений спадок єврейських ідей зробився частиною спільної власності просвіченого людства⁴⁶.

Із якихось поглядів це була б вельми приваблива перспектива. Але то був не іудаїзм. Доброчесний єврей (а іншого єврея просто бути не могло) й гадки не припускав про існування двох різновидів знання — сакрального та світського. Знання було тільки одне. До того ж, у здобуванні його була тільки одна законна мета: виявити достеменну волю Бога, щоб виконати її. Ось чому “наука про іудаїзм” як позбавлена свого місця академічна дисципліна була супротивною єврейській вірі. Навіть гірше: вона була прямою протилежністю істинно єврейському ставленню до навчання. Як висловився раббі Гійя в IV сторіччі по Р.Х.: “Коли хто вивчає Закон і не збирається його виконувати, то краще б тому чоловікові було й не народитися на світ”⁴⁷. Справжній єврей ніколи не розглядав єврейської історії як певної самодостатньої частини історії світової, паралельно з історією інших народів. Для євреїв єврейська історія була просто історією. Вони вірили, що без Ізраїля не було б і світу, а тому не було б і ніякої історії. Бог від початку створював багато світів і руйнував їх, бо вони його не задовольняли. Він створив теперішній світ для Тори — і цей світ приніс йому втіху. Але коли б Ізраїль відкинув запропоновану йому Богом Тору (а дехто з талмудистів припускав, що він був майже зробив це), тоді б світ просто повернувся до свого попереднього безформного

стану. Ось чому зруйнування Другого Храму й кінець повстання Бар Кохби стали епізодами не в єврейській, а в глобальній історії, коли Бог сказав (згідно з таннаїм): “Горе дітям, що через їхні гріхи я зруйнував мій дім, спалив мій храм і вигнав їх у світ поміж люди”⁴⁸. Відтоді євреї перестали писати історію, бо ж, як вони це уявляли, не було ніякої історії, щоб її писати. Вона припинилася. Історія повернеться, аж коли прийде Месія. І все, що трапилося тим часом, швидко забудеться, десь так, як, за висловом раббі Натана, принцеса-наречена забуває бурі своєї морської подорожі, тільки-но ступає на берег свого судженого короля.

Ось чому, хоча Цунцове “наукове” подання єврейської історії та науки як внеску до світового набутку й могло б справити якесь враження на неєврейське суспільство, воно вже самим своїм визначенням передбачало відокремлення од великої частини іудаїзму. Це подання зазнало нищівної й невідпорної, в релігійній термінології, критики з боку раббі Самсона Рафаеля Гірша (1808-1888), блискучого речника ортодоксії XIX сторіччя. Цей гамбурзький єврей, що тридцять сім років пропрацював рабином у Франкфурті, не був обскурантистом. Почати з того, що він писав чудовою німецькою мовою. Надзвичайно дійовим було його подання єврейської віри для молоді, опубліковане під заголовком *Дев’ятнадцять листів про іудаїзм* (1836). Він не мав заперечень проти світської освіти — навпаки. Завжди цитував слова раббі Гамалїїла, що й знання Тори, й світське знання є належними предметами вивчення. Ідеальний “муж Ізраїля”, — говорив він, — це “просвічений єврей, що виконує заповіді”⁴⁹. І все ж, доводив він, уся різниця в світі пролягла між євреями, що користуються світським знанням, і світським знанням, що поглинає іудаїзм. Ізраїль, мовляв, — не світська, а Божа спільнота. Отож усяка наука, що розглядає євреїв як спільноту, неминуче буде різновидом теології. Історія того, що роблять євреї та що з ними стається, не може бути частиною світської історії як такої, бо це — розгортання Божої волі й саме тому — частина Одкровення. Загальна культура й культура єврейська не перебувають у конфлікті — вони цілком відмінні. Коли зміщуєш те й те, тим тільки шкодиш іудаїзмові. Якщо зливаєш єврейське зі світською історією, то цим десакралізуєш його і вбиваєш живу ідею, що є його темою.

У проїнятому якоюсь гіркотною силою пасажі Гірш пояснив, що це означає:

Мойсей і Гесїод, Давид і Сапфо, Дебора й Тіресій, Ісайя й Гомер, Дельфи й Єрусалим, піфійський триніг і святилище херувимів, пророки й оракули, псалми й елегії — це ж усі вони для нас уляглися собі тихо-мирно в одній скриньці, всі вони мирно спочивають

в одній могилі, всі вони мають одне й те саме людське походження, всі вони мають одне й те саме значення — людське, пройдешне й належне минулому. Усі хмари розсіялися. Сльози й зітхання наших батьків наповнюють віднині не наші серця, а наші бібліотеки. Палке биття сердець наших батьків стало нашою національною літературою, гарячий подих їхнього життя зробився порошком наших полицок... Чи ж ці відлинулі духи тішаться літературною вдячністю нашого покоління? І кого визнають вони за своїх щирих спадкоємців? Тих, хто повторює їхні молитви, забувши їхні імена, а чи тих, хто забув їхні молитви, пам'ятаючи тільки імена?⁹⁰

Згодом, у тому ж сторіччі, цей момент іще гостріше висловив Ніцше: шойно стає можливим наукове вивчення історії котроїсь релігії, релігія та вже мертва.

Однак, коли б іти за логікою Гіршевої критики, то євреї знов практично опинилися б там, де вони починали до просвітництва. Вони б постійно мусили розрізняти між двома типами знання. Це була б не так Гордонова дихотомія: “Чоловік у своїм місті, а єврей — у шатрі”, — як: ось це — “світське знання бізнесу (чи розваг), а це — єврейське знання істинного розуміння”. То була б фатальна перешкода, й хтозна, чи так євреїв хоч би коли прийняли як законну частину всезагальної спільноти. Невже ж не можна було тут досягти якогось компромісу?

Таку спробу зробив галицький єврей Нахман Крохмаль (1785–1840), що належав до первісного руху *Wissenschaft*, але не поділяв того його погляду, ніби можна легко здійснити інтелектуальну інтеграцію євреїв. Він також був начебто гегельянцем, але перебував під більшим впливом маймонідівського раціоналізму. Крохмаль намагався осучаснити *Провідника збентежених*, хоча дуже вагався, публікувати чи ні свої висліди. Зрештою, над його рукописом попрацював сам Цунц і видав посмертно в 1851 році. Крохмаль вірив, що однаковою мірою неприйнятними є як єврейські просвітники, так і неперебудовані ортодокси. Перші девіталізували іудаїзм, а другі робили його відразливим; і ті, й ті, в умовах XIX сторіччя, призводили до віровідступництва. Біда була в тому, що жоден із цих двох типів єврея не мав справжнього чуття єврейської історії. Просвітники гадали, нібито це щось таке, що вивчалось змалечку, а далі, коли ти вже підріс, то переходиш до світської, “дорослої” історії. Ортодоксальний же єврей нехтував історією взагалі, примовляючи: “У Торі немає ні рано, ні пізно”. Що ж пропонував Крохмаль? Створити єврейську філософію історії. Він узяв гегелівську теорію зростання, достоту як незабаром мав узяти її Маркс, але не перевернув її з ніг на голову, а іудаїзував її. Крохмаль поділив єврейську історію на три цикли: зростання, зрілість, а тоді занепад-і-падіння. Це мало показати, як,

“коли вже сповнилися дні розпаду й руйнування, у нас щоразу воскресає новий дух і нове життя; і, коли ми навіть упали, як ми звелися на ноги, збадьорені, та як Господь наш Бог не покинув нас”. Зрозуміло, що це було далеко від просто світської історії. Це було не так уже й неподібно до старого середньовічного “колесо-фортуного” стилю історії або тих циклів зростання й занепаду, що їх мав спопуляризувати Арнольд Тойнбі в середині ХХ сторіччя. Але Крохмаль увів сюди гегелівський елемент, додавши рух угору, який пронизує всі цикли: процес людського усвідомлення від його коріння в чистій природі й до його остаточного ототожнення з чистим духом. Усі національні історії також до певної міри це засвідчують, але, тоді як інші народи — минуці, євреї є вічними, позаяк вони мають особливі стосунки з Абсолютним Духом (себто Богом). Ось чому “історія іудаїзму є, власне, історією освіти свідомості” — з початком, серединою та кінцем⁵¹.

На лихо, Крохмаль не міг задовольнити євреїв-ортодоксів своєю філософією історії, оскільки не спромігся так припасувати Добу Месії до своєї схеми, щоб вона не поставала в якомусь туманно-метафоричному сенсі. Ще менше могла його праця привабити неевреїв. Аж із появою Гайнріха Гретца (1817-1891) євреї, нарешті, отримали такого історика, великомасштабного до того ж, якого не тільки могли читати, якому не лише могли вірити просвічені євреї, а якого могли читати (й до певної міри приймати) і неевреї. У проміжку між 1856 і 1876 роками він видрукував одинадцятитомну *Історію євреїв*, яка стала одним із великих монументів історієписання ХІХ сторіччя. У різноманітних скороченнях та в численних перекладах вона розійшлася по всьому світу, зберігаючи й на сьогодні значну цінність⁵². Але за своєю структурою ця праця не так світська, як іудаїстська: вона переповідає єврейську історію в основному в термінах Біблії й біблієзнавства. До того ж, релігійною є й її історична динаміка. На думку Гретца, євреї — аж ніяк не ординарний народ. Вони-бо є частиною унікальної політико-релігійної єдності, “чиєю душею є Тора, а тілом — Свята Земля”. Єврейський архетип має відіграти центральну, драматичну роль в історії світу. У блискучому пасажі вступу до свого четвертого тому Гретц зобразив єврея історично-божественної судьби: “З одного боку — уярmlений Юда з мандрівницьким посохом у руці, з клунком прочанина за плечима, з суворим, зверненим до неба обличчям, оточений тюремними стінами, знаряддями тортур і розжевереним залізом для таврування, а з другого — та сама постать, із запитливим поглядом преображеного обличчя, в робочому кабінеті чи то неозорій бібліотеці всіх мов людства... раб із гордістю мислителя”⁵³. Гретц використав величезне число різномовних джерел,

але своє бачення єврея заснував на Дейтеро-Ісайї, а особливо — на “Стражденному Служі”. Євреї, доводив він, завжди були “могутніми й продуктивними в релігійно-моральних істинах задля спасіння людства”. Іудаїзм створився сам собою (божественним провидінням). У цьому розумінні він не є схожим ні на яку іншу велику релігію. Його “іскри” запалили християнство. Його “насіння” принесло плоди ісламу. В його прозріннях можна простежити виникнення й схоластичної філософії, й протестантства⁵⁴. До того ж, судьба євреїв триває. Гретц бачив Месію не як особу, а як колектив. Євреї — месіанський народ. Подібно до Гегеля, він вірив у концепт довершеної держави, вбачаючи остаточне завдання євреїв у підготовці релігійної державної конституції, що певним робом відкриє собою золотий вік.

Цей підсумок віддає Гретцові не всю належну йому честь. Але ж і не просто поцінувати його належно, бо його думки про те, що ж достеменно мають звершити євреї, істотно мінялися в міру того, як його ентузіазм щодо “єврейського розв’язання” світових проблем ріс і щербився, мов місяць. Іноді він начебто думав, що євреї реально візьмуться керувати світом. А в інших випадках то начебто мав бути просто етичний приклад. Але чи так, чи інак, а він завжди подавав євреїв як вищий народ. Він не був сіоністом. Але він, звісно ж, був своєрідним єврейським націоналістом, ще й висуваючи єврейські претензії не в привабливому дусі романтичного парадоксу на кшталт Дізраелі, а таким тоном, що його навіть інші євреї вважали за агресивний, за такий, що неминуче відштовхне неєвреїв, надто ж німців. Отож Гретцова праця, зберігаючи непроминущу вагу в єврейських історичних студіях, не дала відповіді на проблему перекидання містка між іудаїзмом і секулярним світом. Як історія вона була корисною, а як філософія не була прийнятною, в остаточному підсумку, ні для котрої групи. Бо й справді, ображеними відчували себе не лише німецькі націоналісти. Гретц начебто зовсім мало знав про єврейський містицизм. До каббали й хасидів почував тільки зневагу. Сучасників, що вивчали *haskalah*, він відкидав як “фосилізованих польських талмудистів”. Ідиш називав сміховинкою. Ось чому він не міг дати реального одкровення великим масам східного єврейства. Але не задовольняв він і просвічених ортодоксів. Починав він як учень Гірша. Бувши молодим чоловіком, порятував свою віру в 1836 році рабиновими *Дев’ятнадцятьма листами*. Свої власні погляди розглядав як істотно єврейські. Але Гірш відкинув його працю як “поверхову й фантастичну”. Невже ніщо й нікого не могло задовольнити? Виглядало ніби так.

Коли не можна було знайти задовільної ради на проблему, як поріднити єврейське зі світською культурою, то чи можливо було

привести практику єврейської релігії в гармонію з сучасним світом? Робилися й такі спроби. Продуктом другого десятиріччя XIX сторіччя, коли єврейські громади повною мірою відчували на собі ефекти емансипації й просвітництва, став так званий “реформістський іудаїзм”. Як і всяка інша спроба запровадити нові стосунки іудаїзму зі світом, була це первісно німецька ініціатива. Перші експерименти здійснено в Зеезені в 1810, в Берліні в 1815, далі в Гамбургу, де в 1818 році відкрито Реформований Храм. Усе це відбувалося на тлі того, що сучасники бачили як “протестантський тріумфалізм”. Протестантські народи начебто скрізь добре справувалися. Протестантська Пруссія робилася найдужчою й найспроможнішою з німецьких держав. Протестантська Британія була першою протестантською державою: переможниця Наполеона, осередок найбагатшої комерційної імперії, яку тільки бачив світ. Сполучені Штати Америки, також протестантські, ставали дедалі могутнішою потугою Заходу. Чи не був цей зв'язок між реформованою християнською вірою й процвітанням свідченням ласки Божої — чи, принаймні, цінним уроком у галузі релігійної соціології? Багато політичних письменників у католицьких країнах, особливо ж у Франції, висловлювали свої побоювання, чи не бере протестантизм владу над світом, і радили в тривозі перейняти найкорисніші в соціальному аспекті характерні риси протестантизму. Але котрі? Увага зосереджувалася на зовнішніх, видимих ознаках релігії — на її богослужінні. Більшість протестантських служб була урочиста й пристойна, вражаючи в своїй простоті, з читаннями Святого Письма рідною мовою й красномовними проповідями. Католицизм же, навпаки, чіплявся за спантеличливу релігійність середньовічного світу, ба навіть античності: ладан, лампи й свічки, фантастичні облачення, реліквії й статуї, літургічну мову, яку мало хто розумів. Усе це, доводили реформісти, слід змінити. Але ці заклики до реформи не знаходили відгуку в самій католицькій Церкві, де влада була централізована й сувора. До того ж, традиційна модель католицизму мала й своїх могутніх захисників, як, наприклад, Шатобріан, чий *Le Génie du Christianisme* (1802) заклав основи для нового католицького популізму. І в Англії Оксфордський Рух, ця цитадель протестантизму, незабаром мусив шукати поради в Римі, а не навпаки. Річ у тім, що католицизм загалом не страждав від хоч би якого комплексу нижчості, принаймні, у важливіших країнах, де він був релігією переважної більшості. Отож зміни й відкладено на півтора сторіччя, до 1960-х років, коли й Рим опинився в очевидному сум'ятті.

Інша ж справа була для євреїв, надто в Німеччині й інших “прогресивних” країнах. Просвічені євреї соромилися своїх тради-

ційних богослужінь: мертвотного тягаря минувшини, браку інтелектуального змісту, галасливого й неповажного способу, яким молилися ортодоксальні євреї. У протестантських країнах християни мали моду відвідувати синагоги, що спричиняло зневагу й жаль. Ось чому реформістський іудаїзм був, насамперед, спробою усунути пляму сміховинного з єврейських форм богослужіння. Метою було викликати пристойний релігійний стан духу. Ключовими словами були *Erbauung* (благоговіння) й *Andacht* (відданість). Запроваджувалися проповіді в християнському стилі. Реформіст Йозеф Вольф (1762-1826), учитель і секретар громади в Дессау й вірний послідовник Мендельсона, брав собі за взірці найкращих німецько-протестантських ораторів. Євреї швидко навчилися проповідувати в цьому стилі, бо взагалі швидко переймали всі новації. Незабаром проповіді Берлінського храму стали такі гарні, що тепер уже протестантські пастори приходили сюди послухати й повчитися. Відбувалися обміни натяками⁵⁵. Запроваджено також органну музику, ще одну могутню рису німецького протестантизму, й хоральний спів на європейський лад.

А в 1819 році (саме тоді, коли засновано Товариство єврейської науки) Гамбурзький храм увів новий молитовник, і естетичні зміни поширилися й на фундаментальніші речі. Якщо можна було позбутися літургічних звичок, бо вони викликають сум'яття, то чом не вчинити так само й з безглуздими, незручними доктринами? Тож із проповідей вилучено згадки про Месію та про повернення до Святої Землі. Ідея полягала в тому, щоб очистити й по-новому наснажити іудаїзм у тому самому дусі, що й Лютерова реформація⁵⁶. Але гай-гай! Була тут і важлива відмінність. Лютер не роззирався постійно, як там чинять інші люди, щоб їх мавпувати. Чи на краще, чи на гірше, а керувався він своїм власним сильним і грубим внутрішнім імпульсом, примовляючи: "Інакше я не можу". Він був *sui generis*, і створений ним новий різновид християнства, з його специфічними доктринами й особливими літургічними взірцями, був непідробним, оригінальним творінням. Реформістський іудаїзм надихався не так великою переконаністю, як думкою про причесаність та бажання більшої вишуканості. Дух його був не релігійний, а світський. Був він добромисною, але штучною побудовою, на кшталт стількох ідеалістських задумів XIX сторіччя, від Кантового позитивізму до есперанто.

Справа могла б повернутися інакше, коли б цей рух породив одного з таких екзотів, яких щедро видавало східноєвропейське хасидське єврейство. Але реформізм марно чекав на свого Лютера. Найкращим, що він міг породити, був раббі Абрагам Гайгер (1810-1874), який справно вів рух то в Бреслау, то у Франкфурті, то в Бер-

ліні⁵⁷. Цей був енергійний, благочестивий, вчений і розважливий. Може, надто вже розважливий. Йому бракувало самодостатньої зухвалості й волі руйнувати, без яких не буває релігійного революціонера. У приватному листі, писаному в 1836 році, він веде мову про потребу скасувати всі інституції іудаїзму й перебудувати їх на новій основі. Але на практиці він не почувався спроможним на щось таке. Він виступав проти молитов староєврейською мовою, але не брався вилучати цю мову з богослужіння. Вважав обрізання за “варварський акт кровопускання”, але опирався його скасуванню. Схвалив зняття певних суботніх заборон, але не хотів відкинути принцип суботи взагалі й прийняти християнську неділю. Він опускав пасажі про Повернення до Сіону та інші посилення на те, що видавалося йому застарілими історичними умовами, але не міг зважитися підняти руку на сам принцип Мойсеєвого закону. Намагався видобути з неосяжної маси накопичених іудаїстських вірувань те, що він називав релігійно-універсальним елементом. Сюди ж, на його думку, входила й відмова од автоматичного прийняття солідарності з усіма євреями по всьому світу: так, він відмовився взяти активну участь у протестах проти дамаських звірств. Але, трохи постарівши, він, як і стільки високоосвічених євреїв до й після нього, почав дедалі дужче відчувати притягальну силу традиційного іудаїзму, через що й ослаб його порив до змін.

Реформісти ще могли б справити більший вплив, коли б спромоглися спорудити чітко визначену платформу вірування й богослужіння й дотримуватися її. Але не один Гайгер не зміг знайти остаточної точки опори для віри. Провідні реформісти не мали між собою спільної мови. Раббі Самуель Гольдгайм (1806-1860), що походив із Познані, але закінчив як голова Реформістської конгрегації в Берліні, починав як поміркований реформіст: просто хотів покінчити з речитативним читанням Тори. Поступово він став екстремістом. Гайгер вірив у “прогресивне одкровення”, згідно з яким слід періодично, в міру маніфестацій Божої волі, міняти його практику. Гольдгайм хотів скасувати й Храм, і церемоніальний іудаїзм узагалі, й то негайно. Більша частина Талмуду також мала піти в непам'ять: “У талмудичну добу Талмуд мав слухність. А в мою добу слухність маю я”. Традиційний іудаїзм він розглядав як те, що перешкоджає євреям стати частиною всесвітнього братства людей, себто Доби Месії. Тож він доводив, що й необрізані все ж можуть бути євреями. Гадав, що першим ділом слід виконувати свої професійні обов'язки, а тоді вже неухильно дотримуватися суботи. Він і справді в Берліні не тільки радикально переробив богослужіння, а й переніс його на неділю. Коли ж він помер, зчинилася колотнеча за те, чи можна його поховати в рабинській частині кладовища.

Гольдгаймова версія реформи не була єдиною альтернативою Гайгеровому варіанту. У Франкфурті з'явилася група, що виступала проти обрізання. У Лондоні місцевий реформістський рух приймав Біблію як Боже творіння й відкидав Талмуд — як творіння людське. В міру свого поширення реформізм набував чимраз більшої кількості подоб. Деякі групи зберігали зв'язки з євреями-ортодоксами. Інші поривали цілковито. Відбувалися конференції рабинів, але без особливого пуття. Видавалися нові молитовники, провокуючи нові суперечки. Загалом, чи в такому, чи в іншому варіанті, а реформістський іудаїзм забезпечував якесь задовільне вираження релігійному духові багатьох тисяч освічених євреїв. В Англії, наприклад, утвердилися й більш-менш традиційно налаштований реформістський іудаїзм, і радикальніша субгрупа — ліберальний іудаїзм. В Америці, як ми ще переконаємося, Реформа, в обох її версіях, консервативній та ліберальній, стала важливим елементом того, що мало зробитися третьою ногою єврейської світової триноги.

Але що було Реформі не до снаги (як і “науці про іудаїзм”), так це розв'язати єврейську проблему. Вона не нормалізувала євреїв, оскільки всякчас звернена була лише до меншості. Була вона, по суті, альтернативою вихрещенню й повній асиміляції для тих євреїв, чия віра чи, принаймні, чие благочестя були досить сильні, щоб у якійсь формі тримати їх прив'язаними до своєї релігії, але недосить потужні, щоб зацурати світ. На кінець 1840-х років стало очевидно, що Реформі не судилося охопити весь іудаїзм, навіть в освіченій Німеччині. Наприкінці сторіччя вона набула досить інституційних підпор, щоб триматися принаймні в деяких країнах, але творча її наснага вичерпалася. Традиціоналістський письменник Джон Леман зазначив у 1905 році: “Сьогодні, коли повна апатія охопила кола неологів, вже нелегко й уявити, що були колись такі люди, які мали це за завдання свого життя, всім серцем і всією своєю душею бралися реформувати іудаїзм, кожен вважаючи себе за мініатюрного Лютера, Цвінглі чи Кальвіна”⁵⁸.

Однією з причин, чому євреї, що бажали брати повноцінну участь у житті сучасного світу, не втрачаючи при цьому свого іудаїзму, не змогли виробити працездатної формули, було те, що вони не зуміли домовитися про мову, якою б це виражати. На цій стадії існувало три альтернативи. Однією з них була древня ієратична мова — староеврейська. Другою — мова тієї чи тієї країни проживання євреїв. Третьою — демотична мова, якою розмовляла більшість євреїв, себто ідиш. Чи могло бути якесь поєднання всіх трьох? Представники єврейського просвітництва хотіли відродити староеврейську. Адже саме слово *Haskalah*, яке вони обрали для самоідентифікації, було староеврейське слово, що означало “розум”, “розуміння”, і вживали вони його,

щоб засвідчити свою відданість розумові, на противагу одкровенню як джерелу істини. Вони писали освітні твори староеврейською. Налагодили староеврейські публікації. Але їхньому задумові бракувало динаміки, й то з кількох причин. Мало хто з них сам писав багато староеврейською — їхній ватажок Мендельсон написав нею зовсім мало. Староеврейську вони вибирали не тому, що бажали висловлюватися нею, — тут вони велику перевагу віддавали німецькій. І не з релігійних причин вони її пошановували. Вони її скорше розглядали як щось інтелектуально респектабельне, ніби єврейський еквівалент латини чи греки, стародавнього культурного спадку християнської Європи. Цей вік побачив світанок сучасних філологічних студій. Скрізь по Європі фахівці укладали граматики, надавали писемного вигляду місцевим мовам, забезпечуючи їх правилами й синтаксисом: фінська, угорська, румунська, ірландська, баскська, каталанська підносилися від рівня місцевої говірки до статусу “сучасної мови”. Маскілі хотіли й староеврейську піддати цьому процесові. Якби йти за логікою, то вони, звісно, мали б узяти ідиш, мову, якою насправді розмовляли євреї. Але маскілі дивилися на ідиш із відразою, відкидаючи її як просто спотворений варіант німецької. Ця ж говірка символізувала все, на що вони так гірко нарікали у зв'язку з гетто й невідродженим іудаїзмом: злидні, невігластво, забобон, порок. Доводили, буцім єдині люди, що вивчають ідиш науково, це поліцаї: ім-бо треба знати злодійський сленг.

Отож маскілі й відродили староеврейську. Але не знали, що б то нею писати. Їхнім найбільшим задумом було гібридне подання Біблії: німецькими словами, але вбраними в староеврейські букви. Це видання мало великий успіх. Багато тисяч євреїв, особливо старше покоління, що свого часу не мало доступу до світських шкіл, скористалося цим для опанування літературної німецької. Але це призвело до того, що староеврейської стало не більше, а менше. Щойно євреї починали читати німецькою й набували світської культури, їхній інтерес до староеврейської зменшувався, а то й зникав зовсім; багато хто навіть свого іудаїзму позбувся. Навіть ті, хто зберіг свою віру, почали менше користуватися староеврейською, коли в богослужінні й молитовниках стали вдаватися до просторіччя.

Староеврейська літературна традиція таки існувала, хоч і не дуже міцна. Але маскілі й це розцінювали як несмак — з ідеологічних причин. Великі середньовічні вчені на кшталт Маймоніда писали арабською. Але практика писання староеврейською збереглася й у мусульманській Іспанії, а звідти перекинулася в ренесансну Італію. Дехто з італійських євреїв упродовж усього XVII сторіччя писав собі чудовою староеврейською. І тоді традиція отримала свого генія — Мозеса Хаїма Луццатто (1707-1746). Цей незвичайний чоловік

походив з одного з найдревніших і найвидатніших родів італійського єврейства, який мешкав у Падуї. Був він чудо-дитиною, мав найкращих учителів, а також доступ до великого місцевого університету. Він опанував світську науку, класичні мови, сучасну італійську — й усе це на додаток до цілого кола єврейських студій. Луццатто мав незвичайний хист викладати малозрозумілий матеріал піднесено-академічним стилем або витлумачувати складні речі простою мовою для широкої публіки. Він міг також висловлюватися різними мовами, як древніми, так і сучасними. Один із своїх творів він написав арамейською — мовою, якою первісно написано Зогар. Але зазвичай найчастіш звертався до староеврейської мови. Написав нею чимало поезії: трохи релігійної, що не збереглася, й трохи світської, на честь своїх друзів. Створив три віршовані драми староеврейською. Та насамперед вартий згадки його етичний твір — *Mesillat Yesbarim* (*Шлях справедливого*), який наприкінці XVIII й упродовж чи не всього XIX сторіч лишався найвпливовішою з усіх писаних староеврейською книжок і, до того ж, наймасовіш читаних серед єврейства Східної Європи⁵⁹. Чи ж не став він ідеальним батьком староеврейського відродження? Тільки не для просвічених німецьких євреїв. Навпаки: він символізував те, що вони хотіли б відкинути й знищити.

Адже Луццатто був каббалістом і містиком. Ба навіть гірше: міг бути ще й таємним шаббатеєм або чимось вельми близьким до того. Він виробив у собі, як і сам зізнався, смак до фатально інсинууючих писань Натана Газького, з їхньою здатністю пояснювати геть усе, якщо ти вже зробив перший ірраціональний стрибок. У Падуї він начебто зібрав довкола себе гурт розумних молодих людей, що забавлялися небезпечними ідеями. Венеціанські рабини обшукали його дім і знайшли докази магії. Щоб уникнути сварки, він переїхав до Амстердама. І там йому заборонили займатися каббалою. Тож він, зрештою, подався до Святої Землі, звідки чума загнала його до Акри⁶⁰. Носячи ім'я Мойсея й маючи дружину Ціппору, чи не дійшов висновку, що вони з нею — реінкарнація Мойсея та його дружини. Чимало євреїв на Сході з цим погодилися чи, принаймні, ставилися до нього, як до святого. Жоден просвічений німецький єврей не прийняв би нічого подібного. Та навіть коли відкинути його особисті претензії, зміст його етики також був неприйнятним для маскіль. Він у своєму *Шляху справедливого* й наступній праці, *Da'ath Tevunot* (*Розрізнення знання*), подав блискучий огляд історії промислу Божого в світі й ролі євреїв, заповіту й діаспори. Показав достеменно, навіщо євреї існують у світі сьогодення та як їм чинити, щоб виправдати себе. Його підсумок мети життя звучить безкомпромісно:

Суть існування людської істоти в цьому світі полягає в тому, що вона повинна виконувати заповіді, здійснювати богослужіння й опиратися спокусі. Це неподобство, коли світське щастя означає для неї щось більше за просту допомогу чи підтримку в тому розумінні, що задоволення й мир духу дозволяють їй присвятити своє серце цій службі, яка лежить на її плечах. А належним є те, щоб уся увага людини була присвячена лише Творцеві — хай буде Він благословен — та щоб у всіх її діях, малих чи великих, не було ніякої іншої мети, окрім наблизитися до Нього — хай буде Він благословен — через зруйнування всіх перепон, що відділяють її від її Власника⁶¹.

Ось, нарешті, з'явився чоловік, що писав староеврейською, проповідуючи доладну, хоч, може, й ригористичну, філософію, що надихала мільйони євреїв і навіть на сьогодні є живою традицією в іудаїзмі. Але ж для просвічених то була анафема. Адже ця філософія вдавалася до староеврейської аж ніяк не для того, щоб євреїв, які допіру вийшли з гетто, вивести в сучасний світ, запропонувавши їм там пристойне й почесне місце, а зовсім навпаки! Вона веліла євреєві повернутися кругом і спрямувати свій погляд на Бога — як те завжди чинили добродісні євреї. Отже, живої староеврейської традиції, якою вона є, не пристосувати до генерального плану просвітництва. Значить, їхній задум використовувати староеврейську в парі з німецькою нічого не дав. Євреї просто вивчали німецьку й асимілювалися собі. Де вже було маскілям передбачити те, що староеврейська зробить могутнє повернення до єврейського життя, але вже як інструмент сіонізму — такої форми іудаїзму, що була їм не менш відразлива, ніж містичний месіанізм.

Іронія долі полягала в тому, що саме ідиш стала тією єврейською мовою, котра здійснила найбільший, і то цілком спонтанний, поступ у ХІХ сторіччі. Шкода, що маскілі, чия здатність розмовляти й писати німецькою правила їм за посвідку їхнього просвіченого статусу, так мало знали про ідиш. То не було аргументів злочинців. Було то щось більше за просто зіпсуту німецьку. Для добродісних євреїв то була “тимчасова” мова — тимчасова своєю небожественністю, неісторичністю (в єврейських термінах). Гадалося: щойно історія рушить знову й наблизиться Доба Месії, євреї знов навернуться до староеврейської, до мови Тори, що нею провадилися, принаймні, такі важливі заходи, як обряди, навчання й (не завжди) комунальне адміністрування. Але як на тимчасову мову, то ідиш була давня, чи не настільки давня, як і декотрі європейські мови. Уперше євреї почали розвивати її на основі німецьких міських діалектів, коли пробилися із Франції й Італії до німецькомовної Лотарингії. Стара ідиш (1250-1500) означувала собою перший контакт німецькомовних євреїв із євреями

слов'янськими, що розмовляли діалектом “кнаанік”. Протягом наступних 200 років (1500-1700) виникла середня ідиш, що дедалі слов'янізувалася й діалектизувалася. І, нарешті, у XVIII сторіччі розвинулася сучасна ідиш. Її літературний варіант повністю виробився за півсторіччя (1810-1860) у містах східноєвропейської діаспори, коли поширилися газети й журнали на ідиш і процвітала торгівля світськими книжками на ній же. Філологи й граматисти її причесали. На 1908 рік вона була вже настільки вироблена, що її носії провели присвячену їй конференцію в Чернівцях. У міру зростання єврейського населення на сході Європи нею розмовляло, читало й писало дедалі більше людей. На кінець 1930-х років це була перша мова приблизно одинадцятимільйонного народу.

Ідиш була багатою, живою мовою, мовою балачки міського племені. Завдяки своєму походженню вона мала певні обмеження. Було зовсім мало ідишських слів на позначення тварин і птахів. Практично не мала вона військового лексиону. Такі прогалини заповнювалися запозиченнями з німецької, польської, російської. Звідки тільки не позичала ідиш: з арабської, з гебрейсько-арамейської, з усього, що трапляло під руку. Вона й давала: староеврейській, англійсько-американській. Однак її найбільша цінність полягала в її внутрішній витонченості, особливо в характеризуванні людських типів та емоцій⁶². Це була мова вуличної мудрості розумного невдахи: бриніла пафосом, зреченням, стражданням, що пом'якшувалося гумором, гострою іронією й забобоном. Ісаак Башевіс Зінгер, найбільший її практик, зазначав, що це — єдина мова, якою ніколи не розмовляють люди влади.

Ідиш була природною мовою для відродженого єврейського народу: вона жила, нею спілкувалися широкі маси. В другій половині XIX сторіччя вона якось ніби враз почала творити багато літератури: оповідання, вірші, драми й романи. Але з багатьох причин вона не змогла виконати суджене їй призначення. Її роль звели нанівець парадокси. Багато рабинів мали її за мову жінок, яким бракувало розуму чи освіченості, щоб вивчити староеврейську. А з другого боку, німецькі маскілі пов'язували її з ортодоксією, оскільки її вжиток сприяв відсталості, забобонності й ірраціональності. Серед великої угорської громади, наприклад, місцева, угорська мова використовувалася для повсякдення, а ідиш була вже мовою релігійного навчання, на яку єврейські хлопці мали перекладати староеврейські й арамейські тексти; отак вона пов'язалася з незіпсутою ортодоксією. А от у Росії й австрійській Галичині вона часто використовувалась як мова секуляризації. В другій половині XIX сторіччя чи не кожна чимала єврейська громада на сході Європи мала своє коло атеїстів і радикалів, для яких їхньою мовою незгоди була ідиш і які читали на ідиш

книжки й періодичні видання, що відповідали їхнім поглядам. Однак навіть на Сході, де ідиш була мовою більшості євреїв, вона не мала монополії на світськість. Адже політичні радикали чимраз частіше зверталися до німецької, далі — до російської. Неполітичні секуляризатори зазвичай, на істинно маскільський манір, віддавали вищий статус староеврейській. Тон тут задавав Наум Слуц, що переклав Золя, Флобера й де Мопасана на староеврейську:

Тоді як емансипований єврей Заходу замінив староеврейську живою мовою країни, що прийняла його; тоді як рабини підозріливо ставилися до всього, що не було релігією, а багаті патрони відмовлялися підтримувати таку літературу, що не мала *entreé* до доброго товариства, — тоді як усі ці стояли осторонь, маскіль, інтелектуал із якого-небудь провінційного містечка, польський *mehabber* [автор], зневажений і нікому не відомий, незрідка жертва своїх переконань, хто всього себе — серце, душу, снагу — віддав шанобливому підтримуванню літературних традицій староеврейської, і лише він зостався вірний тому, що ще від її початків стало істинною місією мови Біблії⁶³.

Так воно, безперечно, й було. Але ж немало й ідишських письменників могло стверджувати таку саму героїчну патетику про самих себе, стверджуючи не менш переконливо, що вони, принаймні, підтримували єврейський дух.

Одно слово, протягом перших десятиріч XIX сторіччя єврейське мовне світобачення й майбутнє лишалися плутаними, а причини цього коренилися глибоко в історії й вірі. Ця лінгвістична плутанина була просто однією частиною ще ширшого культурного сум'яття. А це культурне сум'яття постало, своєю чергою, з дедалі більшого релігійного непорозуміння серед самих євреїв, яке можна підсумувати одним реченням: іудаїзм був частиною життя чи всім життям? Якщо він був лише частиною, тоді можливий був компроміс із сучасністю. Але ж у такому випадку євреї можуть просто розчинитися серед доколишніх суспільств-більшостей. Якщо ж він був цілим життям, тоді вони просто замінювали кам'яне гетто гетто інтелектуальним. Тож і в цьому випадку більшість євреїв обрала б утечу з тюрми й була б утрачена для Закону навіки. Усі розглянуті нами компроміси порозпадалися перед величною логікою цього радикального вибору.

Ось чому центральним фактом цієї єврейської скрути був у першій половині XIX сторіччя брак узгодженої програми чи об'єднаного проводу. Коли інші пригноблені народи могли, повстаючи, зосередити свою енергію на маршуванні вперед за прапорами націоналізму й незалежності, то євреї були бунтарями без мети. Вони

то знали, проти чого бунтують: і проти ворожого суспільства, серед якого осіли й яке знехотя дає (коли взагалі дає) їм права громадянства, й проти задушливих обіймів геттовського іудаїзму. Але вони не знали, проти чого вони повстають. І все ж єврейський бунт, хоч і зачатковий, був реальний, а індивідуальні бунтівники, хоч і бракувало їм спільної мети, були грізні. Сукупно ж вони становили величезну силу, що могла принести як добро, так і зло. Досі ми розглядали тільки один бік проблеми емансипації: як могли звільнені з гетто євреї пристосуватися до суспільства? Але й другий бік важив не менше: як могло суспільство пристосуватися до звільнених євреїв?

Проблема ця була гігантська, позаяк упродовж 1 500 літ єврейське суспільство мало своїм призначенням продукувати інтелектуалів. Це правда, що то були священнослужителі, слуги бога Тори. Але всі вони мали характерні риси інтелектуалів: схильність здійснювати ідеї коштом народу; вкрай загострені критичні здібності; велику руйнівну й творчу силу. Єврейське суспільство було налаштоване підтримувати їх. Місцевий рабин називався в документі про його призначення "паном місця". Він отримував найбільший пошанівок як духовний спадкоємець самого Мойсея. Він був харизматичним мудрецем. Усе своє життя він поглинав малозрозумілий матеріал, перетравлюючи його відповідно до своїх поглядів. Гадалося, що живе він коштом місцевих олігархів, і так воно й було. Євреї субсидювали свою культуру багато сотень літ, перш ніж ця практика стала функцією західних держав загального достатку. Багаті комерсанти женилися на дочках мудреців; блискучому студентові ешіві підшували багату наречену, щоб він міг навчатися й далі. Ця система, за якою громадою керували спільно мудреці й купці, скорше перерозподіляла, ніж побільшувала багатство. А ще вона забезпечувала продукування великої кількості високоінтелегентних людей, яким надавалися всі можливості плекати різні ідеї. Зовсім несподівано, близько 1800 року, ця прадавня й вельми ефективна соціальна машина продукування інтелектуалів почала міняти випуск своєї продукції. Замість вливання усіх своїх виробів у замкнене коло рабинічних студій, де вони залишалися цілковито відрізненими од загального суспільства, вона стала випускати значну й дедалі більшу пропорцію їх у світське життя. Для світової історії це була подія приголомшливого значення.

Гайнріх Гайне (1797-1856) був архетипом цього нового феномена. Народився він у Дюссельдорфі в купецькій родині. Народився б він на півсотні літ раніше, то, безперечно, став би рабином і вченим-талмудистом, неодмінно видатним. А так він став плодом революційного вихору. До шістнадцяти років, нікуди не виїжджаючи з місця

свого народження, він пройшов через шість змін національності. Його родина була напівемансипована. П'єра ван Гельдерн, його мати, бачила його світським діячем. Коли прийшли наполеонівські війська, вона бачила свого сина двірським, маршалом, політиком чи губернатором; коли ж французи відступили, він перетворився на підприємця-мільйонера⁶⁴. Посилаючи сина до Римсько-католицького ліцею, вона тим самим подбала, щоб він дістав якомога менше єврейської освіти. Йому бракувало особистої, релігійної, расової й національної ідентичності. Його єврейське ім'я було Гаїм. У дитинстві його звали Гаррі. Згодом він називав себе Гайнріхом, але підписував свої твори: Г.Гайне — й не любив повного розкриття того "Г"⁶⁵. Хлопцем він жив у Наполеоновій креатурі — Великому герцогстві Берг, тож стверджував, що дух його французький. Але найважливішою книгою його дитинства була велика лютерівська Біблія — годі було знайти щось "німецькіше". У 1831 році Гайне переїхав до Парижа й уже не повертався до Німеччини (за винятком двох коротких візитів). Але ніколи не просив французького громадянства, хоч і міг це зробити. Усі свої твори написав німецькою. Вважав німців, хоч і часто лихих, глибшими, а французи, мовляв, живуть поверхово. Французьку поезію звав "напахченим сиром"⁶⁶.

Двозначності Гайне щодо його іудаїзму могли б скласти (й такі склали) чимало книжок⁶⁷. Він так і не навчився до пуття читати староєврейською. Ненавидів своє єврейство. Писав про "три лихі хвороби: злидні, біль і єврейськість". У 1822 році недовго був пов'язаний з Товариством єврейської науки, але не мав чого йому дати. Він не мав віри в іудаїзм як такий, розглядаючи його як антилюдську силу. Йй написав наступного року: "Я визнаю, що радітиму правам євреїв та їхній громадянській рівності, і в лихі часи, яких не минути, германська юрба почує мій голос так, що відлунки його розкотяться по німецьких пивницях і палацах. Але вроджений ворог усякої позитивної релігії ніколи не відстоюватиме тієї релігії, що перша розробила гріхошукання в людських істотах, яке нині завдає нам стільки болю"⁶⁸. Втім, відкидаючи талмудичний іудаїзм, він зневажав водночас і нову, реформістську його версію. Реформісти — це, мовляв, "манікюрники", що "намагаються зцілити тіло іудаїзму від бридких наростів на його шкірі кровопусканням, і то ж завдяки їхній незграбності та павучим бандажам раціоналізму Ізраїль має стекти кров'ю та й померти... Нам уже бракує сили носити бороду, постувати, ненавидіти й витримувати ненависть... Ось мотив нашої реформи". Весь цей екзерсис, знущально казав він, мав перетворити "невеличке протестантське християнство на єврейську компанію. Вони роблять талліт із вовни Агнця Божого, а вбрання — з пір'я Святого Духа, а кальсони — з хри-

стіянської любові, а тоді збанкрутують, і спадкоємців їхніх назвуть: Бог, Христос і Компанія”⁶⁹.

Але якщо й ортодокси, й реформісти не подобалися поетові, то маскілів він недолюблював чи не ще дужче. Мав їх за кар’єристів, націлених на вихрещення. Зазначав, що четверо з шістьох дітей Мендельсона перейшли в християнство. Другим чоловіком його доньки Доротеї був Фрідріх Шлегель, а сама вона стала реакційною католичкою. Його онук Фелікс став провідним композитором християнської музики. Може, то й не Гайне сказав: “Що зробив Мендельсон найєврейськішого, так це те, що став християнином”. Але саме він зауважив: “Коли б я мав щастя бути онуком Мозеса Мендельсона, я б нізащо не тратив свого таланту на те, щоб класти Агнецеве сечовипускання на музику”⁷⁰. Коли вихрестився Едуард Ганс, Гайне затаврував його як “негідника”, як винного в “тяжкому злочині”, в “зраді”, гірший за Беркову (на думку Гайне, архізрадник Берк продав справу революції). Гансове вихрещення він відзначив сповненим гіркоти віршем *An einen Abtrünnigen (Відступникові)*.

Однак сам Гайне став протестантом лише за кілька місяців до того, через три дні після присудження йому ступеня доктора наук. Його причини були цілком світські. Згідно із законом за серпень 1822 року, євреїв звільнено з державних академічних постів — постановою, спеціально націлена на Ганса. Через десять років Гайне захищав своє протестантство як “мій Протест проти несправедливості”, як “войовничий ентузіазм, що змусив мене взяти участь у боротьбі цієї войовничої церкви”. Але ж це був нонсенс, бо він же й доводив, буцім дух протестантства насправді аж ніяк не релігійний: “Квітуча плоть на Тиціанових картинах — ото й усе протестантство. Стегна його Венери є тезами, куди фундаментальнішими за ті, що їх німецький чернець почепив на церковній брамі Віттенберга”. І в час свого вихрещення писав своєму другу Мозесу Мозеру: “Мені не сподобалося б, коли б ти розглядав моє вихрещення в позитивному світлі. Можу запевнити тебе: коли б наш закон дозволяв красти срібні ложки, я б цього не робив”⁷¹. Сумновідомим став його вислів про вихрещення як “вхідний квиток до європейської культури”⁷².

Навіщо ж тоді Гайне картав Ганса за те саме, що й сам учинив? Задовільного пояснення цьому немає. Гайне страждав від руйнівного почуття, що згодом мало зробитися буденним серед емансипованих та вихрещених євреїв: особливого різновиду самоненависті. Згодом узяв звичку казати, що шкодує за своє вихрещення. Мовляв, воно не принесло йому ніякої матеріальної вигоди. Але відмовлявся, щоб його представляли на людях як єврея. У 1835 році збрехав, нібито ноги його не було в жодній синагозі. Саме це його бажання відкидати свою

еврейськість та ще його єврейське самоїдство й підказали йому чимало його антисемітських висловів. Особливою мішенню стала родина Ротшільдів. Він засуджував їх за позички реакційним великим державам. Принаймні, то була в нього пристойна підстава для нападок на них. Але свої щонайотруйніші зауваження він беріг для барона Джеймса де Ротшільда та його дружини, яка осипала його добротою в Парижі. Розказував, що бачив, як один маклер уклонився бароновому нічному горщику. Називав його “гер фон Шейлок у Парижі”. Казав іще: “Є тільки один бог — Маммона. І Ротшільд — його пророк”. Казав, що Талмуд, колишня оборона євреїв проти Риму, більше не потрібен, оскільки кожного дня квартальних платежів папський нунцій мав принести баронові Джеймсу відсоток за позичку. І все це аж ніяк не заважало йому вициганювати в Ротшільдів купи грошей та ще й хвалитися тим, які в нього з ними фамільйонерські (його каламбур) стосунки⁷³.

Фактично Гайне сподівався, що багаті євреї утримуватимуть його, дарма що був він не студентом рабинської науки, а просто світським інтелектуалом. Його батько був безнадійним невдахою в підприємництві, та й його власні спроби, які він робив, небагато йому принесли. Тож він був вічно залежним від свого дядечка Соломона Гайне, гамбурзького банкіра, що став одним із найбагатших у Європі людей. Хоч би скільки діставалося йому грошей, їх у нього ніколи не було. Погодився він навіть на таємну річну пенсію в 4 800 франків від уряду Луї-Філіппа. А зазвичай докучав дядечкові Соломону, й то не у вельми чемних виразах. “Найкраще в тебе те, — писав йому в 1836 році, — що ти носиш мое прізвище”. Дядечко ж скептично ставився до поетових заслуг, зауважуючи: “Коли б він чого-небудь навчився, то не треба було б йому писати книжки”. На його думку, небіж був не чим іншим, як *schmorrer*, професійним євреєм-жебракком. Але, вірний древній традиції, платив. Коли він помер у 1844 році, з’ясувалося, що він заповів дещицю небожеві, але за умови, що поет не нападатиметься на нього чи на його родину. Сума виявилася меншою, ніж на те сподівався Гайне, тож він довго сутяжився за той заповіт із Соломоновим сином⁷⁴.

Отаке було особисте тло дивовижного генія Гайне. У 1820-х роках він перевершив Байрона як найславетнішого поета Європи. Поворотним моментом стала його *Buch der Lieder* (1827) із такими ушлавленими поезіями як *Lorelei i Auf Flügeln des Gesanges* (На крилах пісні). Німці визнали його за свого найбільшого, після Гете, поета. Коли він оселився в Парижі, його вітали як героя європейської культури. Його проза блиском і популярністю не поступалася його віршам. Він писав іскрометні книжки мандрів. Фактично він запровадив новий жанр французької літератури — короткий нарис, чи то

фейлетон. Чимало його енергії витрачалося на люті свари та на знищення характерів його супротивників, коли його самоненавистництво (чи що то воно було) вихлюпувалося назовні. Ті витівки були такі екстравагантні, що співчуття зазвичай викликала його жертва. Але слава його невпинно ширилася. Нажив собі венеричне захворювання спинного мозку, яке прикувало його до ліжка на останні десять років життя. Але його останні поезії були ще кращі. До того ж, його лірика була чудово пристосована до нової німецької “художньої пісні”, що нині заповонила Європу й Північну Америку, тож усі провідні композитори, починаючи від Шуберта й Шумана, клали його на музику. І тоді, й опісля нікуди було вже подітися від Гайне, надто німцям, в яких він збудив невідпорні відгуки. Ще за його життя його твори вже використовувалися в німецьких школах як підручники.

Багатьом німцям нелегко було змиритися з тим, що цей єврей має такий абсолютний слух до німецької. І вони намагалися приписати йому “єврейську поверховість”, на противагу істинно-німецькій глибині. Але цей ярлик не прилипав. Бо був надто вже явно неправдивий. От ніби який надчудовий талант помалу накопичувався в гетто протягом багатьох незнаних поколінь, набуваючи щораз могутнішого генетичного кодування, а тоді зненацька вигулькнув — і знайшов собі німецьку мову як свій довершений інструмент. Аж тепер з’ясувалося: єврей і німець мали особливу інтелектуальну спорідненість. Німецький єврей став новим феноменом європейської культури. Для німецьких антисемітів цей момент становив майже нестерпну емоційну проблему, яку зсимволізував Гайне. Вони не могли заперечити його генія — його самовираження в німецькій здавалося їм нестерпним. Його примарна присутність у самому осередку німецької літератури доводила нацистів до несамовитої люті й дитячого вандалізму. Вони заборонили всі його книжки. Але не могли вишкребти його віршів з антологій і мусили передруковувати їх із зазначенням “Анонімний автор”, — хоча кожен школяр знав, що то — брехня. Його статую, що колись належала імператриці Єлизаветі Австрійській, вони схопили й зробили з неї мішень для стрільби. У 1941 році за наказом Гітлера зруйнували його могилу на Монмартрі. Анічогісінько це не змінило. Протягом останніх сорока років творчість Гайне обговорювалася ширше й завзятіше, особливо німцями, аніж хоч би яка інша постать у їхній літературі.

За його життя Гайне також забороняли, за наполяганням Меттерніха, але не як єврея, а як підривного елемента. Тут крився ще один парадокс, і то типово єврейський. Починаючи від емансипації й далі, євреїв звинувачували в прагненні втертися в установлене суспільство, увійти в нього й підпорядкувати його — й водночас звинувачува-

ли в намаганні зруйнувати його цілком. Обидва звинувачення мали в собі елемент істини. Родина Гайне була якраз таким випадком. Після самих Ротшільдів, що колекціонували титули майже з десятка королівств та імперій, Гайне були найвисокопоставленішою й наймобільнішою родиною в Європі. Брат Гайне Густав був посвячений у рицарі, ставши бароном фон Гайне-Гельдерном. Брат Максиміліан одружився з царською аристократкою й називався фон Гайне. Син його сестри став бароном фон Ембденом. А її дочка вийшла за італійського князя. Одна з найближчих родичок Гайне стала принцесою Мюрат, а інша одружилася з правлячим принцом Монакським⁷⁵. Але сам Гайне був і прототипом, і архетипом нової постаті європейської літератури — єврейського радикального літератора, що використовував свій хист, свої репутацію й популярність для підриву інтелектуальної самовпевненості установленого ладу.

Поняття про Гайне як про ціложиттєвого радикала потребує строгого уточнення. Приватно, принаймні, він завжди розрізняв понурих політичних прогресистів і літературних радикалів, як він сам. Він писав одному з них: “Ви вимагаєте простого вбрання, стриманих звичок і несвоечасних розваг, тоді як ми, навпаки, вимагаємо нектару й амброзії, пурпурових шат, чудовних ароматів, любовстрастя й розкоші, танців сміхотливих німф, музики й комедій”⁷⁶. Приватно, знов же, його консерватизм зростав із віком. Він писав Густавові Кольбу в 1841 році: “Я маю великий страх перед жорстокістю пролетарської влади й признаюся вам, що через цей страх я й став консерватором”. Коли тривала остання хвороба прикувала його до того, що він прозвав “моїм матрацогробом”, Гайне навернувся до якоїсь подоби іудаїзму. При цьому стверджував, зовсім неправдиво: “Я ніколи не робив тайни з мого іудаїзму, до якого не повертався, бо ніколи й не полишав його” (1850). Його останні й найбільші поезії — *Romanzero* (1851) і *Vermischte Schriften (Pіzne)* (1854) — знаменують собою повернення до релігійної тематики, подекуди з єврейськими поворотами думки. Як і тисячі блискучих євреїв до й після нього, він пов’язував елліністичний дух інтелектуальної пригоди зі здоров’ям і силою, а вік і хворощі навернули його до простоти віри. “Я вже не є, — писав він одному другу, — жвавий, ситий еллін, що усміхається поблажливо понурим назарянам. Нині я — просто смертельно хворий єврей, змарнілий образ нещастя, сіромаха”. Або ще: “Знудившись від атеїстичної філософії, повернувся я до смиренної віри простолюдина”⁷⁷.

І все ж Гайне як громадський діяч був переважно радикальний, таким до значної міри й лишившись. Для поколінь європейських інтелектуалів його життя й творчість були оспівуванням свободи. А для євреїв зокрема він представляв французьку прогресивну тра-

дицію як істинну історію людського поступу, якого мають прагнути всі обдаровані молоді чоловіки й жінки, кожне свого часу, щоб підштовхнути його вперед іще на милю-дві. Він наблизився впритул до публічного проголошення віри, коли написав:

Свобода — ось нова релігія, релігія нашого часу. Хай Христос і не є богом цієї нової релігії, він усе ж таки — її першосвященик, і його ім'я блаженно сяє в серця апостолам. Однак французи — це обраний народ нової релігії, їхня мова зафіксувала перші евангелія й догми. А Париж — це новий Єрусалим, Рейн — той Іордан, що відділяє священну землю свободи від краю філістимлян.

На певний час Гайне навіть зробився, бодай уявно, учнем Сен-Сімона. Щось було від сучасних хіппі в Гайне, від цих “заквітчаних людей”. “Роль квітів і солов'їв є близько спорідненою з революцією”, — писав він, цитуючи Сен-Сімонове гасло: “Нам належить майбутнє”. Гайне ніколи не підписувався під хоч би якою специфічною теорією революційного соціалізму. Але в Парижі знався з багатьма, що намагалися придумати таку теорію. І часто вони були єврейського походження.

Одним із таких був Карл Маркс, що прибув до Парижа в 1843 році. Він був редактором радикальної кельнської газети *Rheinische Zeitung*, заснувати яку допоміг у 1843 році єврейський соціаліст Мозес Гесс (1812-1875). Проіснувала вона всього п'ятнадцять місяців, а тоді пруський уряд її знищив, і Маркс приєднався до Гесса в його паризькому вигнанні. Але ці двоє соціалістів мали небагато спільного. Гесс був щирим євреем, чий радикалізм прибрав форму єврейського націоналізму, а потім і сіонізму. Маркс же, на противагу йому, не отримав ніякої єврейської освіти й ніколи не прагнув її здобути. В Парижі Маркс і Гайне подружилися. Разом писали вірші. Гайне врятував життя Марксовій маленькій донечці Женні, коли в неї були конвульсії. Збереглося дещо з їхнього листування, а мало бути й більше⁷⁸. Жарт Гайне про релігію як “духовний опій” став джерелом Марксової фрази про “опій для народу”. Але та ідея, що Гайне нібито був Іваном Хрестителем для Христа-Маркса, така популярна в німецькій науці в 1960-х роках, є абсурдною. Різниця вдач пролягла поміж них глибокою ущелиною. Як свідчить Арнольд Руге, Маркс казав Гайне: “Облишти ці вічні скигління про любов та покажи лірикам, як це слід робити: нагаєм!”⁷⁹ Але саме нагая й боявся Гайне. “Майбутнє [соціалістичне], — писав він, — тхне нагаями, кров'ю, безбожжям і дуже багатьма биттями”; “тільки зі страхом і жахом думаю про той час, коли до влади придуть ці темні іконоборці”. І він зрікся “мого озлобленого друга Маркса”, одного з “безбожних сам-богів”.

Що ці двоє чоловіків мали спільного, так це їхня надзвичайна здатність ненавидіти, що виливалася в отруйні напади не просто на ворогів, а (особливо) на друзів та добродійників. То була частина тієї самоненависті, що її вони поділяли як євреї-віровідступники. У Маркса було її навіть більше, ніж у Гайне. Він намагався вилучити іудаїзм зі свого життя. Тоді як Гайне був глибоко стурбований дамаськими звірствами 1840 року, Маркс свідомо, скільки жив, не дозволяв собі виказувати бодай найменше співчуття до єврейських злигоднів⁸⁰. Попри Марксове невігластво в питаннях іудаїзму як такого, не випадає сумніватися в його єврейськості. Як і в Гайне чи в будь-кого іншого, його поняття про прогрес виробилося під великим впливом Гегеля, однак його чуття історії як позитивної й динамічної сили людського суспільства, де панують залізні закони, така собі атеїстська Тора, є глибоко єврейським. Його комуністичне тисячоліття глибоко закорінене в єврейській апокаліптичності й месіанськості. Його поняття про владу взято від катедократії. Контроль над революцією має бути в руках у елітної інтелігенції, що вивчила тексти, осягнула закони історії. Вони мали утворити те, що він називав “управлінням”, директорат. Пролетаріат, “люди без майна”, був просто засобом, чий обов’язок полягав у послухові: мов Ездра-Книжник, він розглядав їх як таких, що не відають закону, простими “людьми землі”.

І методологія Марксова була цілковито рабинською. Усі свої висновки він вивів винятково із книжок. Він і ногою не ступив на територію жодної фабрики, відкинувши Енгельсову пропозицію повести його на одне підприємство. Мов той віленський гаон, він замкнувся зі своїми текстами й розв’язував усі таємниці універсуму в стінах свого кабінету. Як він сам висловлювався: “Я — машина, приречена пожирати книжки”⁸¹. Свою працю називав “науковою”, хоча вона не була ніскільки науковішою за теологію. Його темперамент був релігійний, тож він був зовсім нездатний провадити об’єктивне, емпіричне дослідження. Він просто проходив через будь-який матеріал, в якому сподівався знайти “докази” для висновків, уже сформульованих у своїй голові, а висновки ті були не менш догматичні, ніж у хоч би якого рабина чи каббаліста. Його методи добре підсумував Карл Ясперс:

Стиль Марксових творів не є стилем дослідника... він не цитує прикладів і не наводить фактів, що суперечили б його власній теорії, а бере тільки те, що виразно підтверджувало б чи підпирало б те, що він вважає за остаточну істину. Весь його підхід є методом захисту, а не дослідження, але й захищається тут щось таке, що вже проголошено як довершена істина, з переконаністю не вченого, а віруючого⁸².

Коли забрати фальшиву документованість із Марксової теорії про те, як діють історія, клас і виробництво та як вони розвиватимуться, ця теорія істотно не відрізнятиметься од луріансько-каббалістичної теорії про Добу Месії, надто ж у виправленому Натаном Газьким варіанті, коли теорія може пристосуватися до будь-якого незручного для неї факту. Одно слово, це ніяка не наукова теорія, а шмат розумного єврейського забобону.

І насамкінець: Маркс був вічним рабинічним студентом у своєму ставленні до грошей. Він сподівався, що його студії будуть фінансовані: спочатку — родиною, потім — Енгельсом, “купцем”, як те засвідчують його нескінченно-задириліві “шноррерські” листи. Але студіям його, як і стількох учених рабинів, не було видно кінця. Видавши перший том *Kanitalu*, він ніяк не міг стулити до купи решту, залишивши свої папери в цілковитому безладді, й із того вже Енгельс зібрав томи другий і третій. Отак великий коментар Закону Історії закінчився плутаниною й сумнівами. Що буде, коли прийде Месія — коли “експропріатори будуть експропрійовані”? Маркс того не міг сказати, бо не знав. Але все одно пророкував Месію-революцію: на 1849, на серпень 1850, на 1851, 1852 роки, “між листопадом 1852 й лютим 1853”, на 1854, 1857, 1858, на 1859 роки⁸³. Його пізніша творчість, як і в Натана Газького, стала виправданням, до значної міри, нездійснення пророцтва.

Маркс був не тільки єврейським, а й антиєврейським мислителем. Тут криється парадокс, що справив трагічно-важливий вплив як на історію марксистського руху, так і на його вивершення в Радянському Союзі та його сателітах. Корені Марксового антисемітизму були глибокі. Ми вже пересвідчилися в тому, яку роль відіграла антиєврейська полеміка в творах письменників-просвітників на кшталт Вольтера. Ця традиція ділилася на дві течії. Однією була німецька, “ідеалістська” течія, що охоплювала Гете, Фіхте, Гегеля й Бауера, в кожному з яких антиєврейські елементи набували дедалі сильнішого звучання. Другим напрямком стали французькі “соціалісти”. Ці приточили євреїв до промислової революції й великого приросту в комерції та матеріалізмі, яким позначився початок XIX сторіччя. Франсуа Фур’є в опублікованій 1808 року книжці визначив комерцію як “джерело всякого зла”, а євреїв — як “утілення комерції”⁸⁴. П’єр-Жозеф Прудон пішов іще далі, звинувативши євреїв у “вподібненні до себе буржуазії, великої й малої, по всій Європі”. Євреї, мовляв, є “нетовариським народом, упертим, пекельним... ворогом людства. Нам слід відіслати цей народ назад до Азії або винищити його”⁸⁵. Альфонс Туссенель, послідовник Фур’є, видавав антисемітську газету *Phalange*, а в 1845 році оприлюднив свою першу великомасштабну атаку на євреїв як на

мережу комерційних змовників проти людства — *Les Juifs: rois de l'époque: histoire de la féodalité financière*. Цей памфлет став на наступні чотири десятиріччя першоджерелом для багатомовної антисемітської літератури.

Маркс увібрав обидві ці течії, додавши до цих каламутних вод ще й викидів своєї власної муки. Історик Роберт Вістріч у своєму дослідженні революційних євреїв розглядає самоненависництво деякого з них як віддзеркалення люті дуже розумних членів котрої-небудь недооціненої меншості, що їм суспільство не надало такого місця й визнання, на яке вони заслуговували своїми талантами. Мислителі просвітництва, як французькі, так і німецькі, доводили, що, перш ніж дати євреям волю, слід заглянути варті осуду риси іудаїзму; дискриміновані ж євреї це приймали, а тоді незрідка спрямовували свій гнів більше на невідродженого єврея, ніж на тих, хто переслідував їх обох⁸⁶. Це самоненависництво фокусувалося на геттовському євреєві, який і виступав, звісно ж, антисемітським архетипом. Гайне, насправді зовсім мало знавши, як живе більшість євреїв, удався до всіх стандартних антисемітських кліше, коли бував сам собі ненавидним. Маркс, що знав іще менше, запозичував свою лайку просто з кав'ярні студентів-неєвреїв. І обидва користувалися геттовською карикатурою, щоб “обробити” подібних до себе освічених і вихрещених євреїв, особливо ж товаришів-прогресистів. Одну зі своїх найлихіших і майже незбагнених атак Гайне здійснив на Людвіга Бьорне (1786-1837), вродженого Лоба Баруха, вихрещеного єврея й письменника-радикала, чиї й тло, й погляди були подібні до його власних⁸⁷. Маркс чи не перейняв цю звичку в Гайне⁸⁸. Тож, сам намагаючись при всякій нагоді приховати своє єврейське походження, він постійно картав своїх опонентів-євреїв за цю ж саму ваду. Чому, питався він, Джозеф Мозес Леві, власник лондонської *Дейлі Телеграф* і вихрещений єврей, добивається “зарахування до англо-саксонської раси... коли матінка-природа вписала ж його родовід абсурдно-великими літерами просто серед його обличчя”⁸⁹.

Однак найкричущіше Марксове вправління в самоненависництві було спрямоване проти соратника-соціаліста Фердинанда Лассалья (1825-1864), єврея з Бреслау-Вроцлава, який переробив своє прізвище Лазаль на честь французького героя-революціонера й став із часом засновником німецького соціалізму як масового руху. Його практичні досягнення в цій справі були куди значніші за Марксові. Попри це чи, можливо, саме через це, його зроблено об'єктом надзвичайного поганьблення в Марксовому листуванні з Енгельсом. Маркс звав його “бароном Ітцігом”, тобто “євреєм-мурином”. Для нього Лассаль був просто польським євреєм, а “польські ж євреї — найбрудніша з усіх

рас”, як він висловлювався⁹⁰. І Енгельс писав Марксові 7 березня 1856 року: “[Лассаль] — справжній єврей зі слов’янського краю, він завжди прагне проексплуатувати партійні справи задля власної вигоди. Бридко бачити, як він усе намагається пролізти до аристократичного світу. Він — такий єврей, що ховає свій бруд під брильянтином і блиском діамантів”⁹¹. Нападаючи на Лассалеву єврейськість і глузуючи з його сифілісу, Маркс не соромився вживати найдавніший з усіх антисемітських наклепів. Так, він писав Енгельсові 10 травня 1861 року: “Стосовно Лассалья-Лазаря. Лепсій у своїй великій праці про Єгипет довів, що вихід євреїв із Єгипту був не чим іншим, а просто історією, яку Манетон розповідає про вигнання “прокаженого народу” з Єгипту. На чолі цих прокажених був єгипетський жрець Мойсей. Тож лепрозний Лазар є архетипом єврея, і Лассаль — типовий прокажений”⁹². Або ще ось, 30 липня 1862 року: “Тепер мені абсолютно зрозуміло, та й форма його голови, разом із характерною чуприною, свідчить, що походить він від тих негрів, що пристали до Мойсея, коли той тікав із Єгипту (якщо тільки його мати чи бабуся по батьковій лінії не стрибнула в гречку з мурином). Це поєднання єврейського з німецьким на негритянській основі мало витворити надзвичайний гібрид”⁹³.

Марксів особистий антисемітизм, хоч який прикрий сам собою, може, й не відіграв би в його творчості більшої ролі, ніж у Гайневій, коли б не був складовою частиною антисемітизму систематичного, теоретичного, що в нього Маркс, на противагу Гайне, глибоко вірив. Фактично ми не помилимося, коли скажемо, що Марксова теорія комунізму — це кінцевий продукт його теоретичного антисемітизму. Спіноза перший показав, як критика іудаїзму може бути використана для досягнення радикальних висновків про світ. Його приклад підхопило французьке просвітництво, хоча французьке потрактування іудаїзму своїм тоном було куди ворожіше та ще й расистське. Серед радикальних німецьких авторів активно мусувалася та ідея, що розв’язання “єврейської проблеми” може дати ключ до розв’язання проблем усього людства. У 1820 і 1830 роках саме цю дорогу обрав паплюжений-перепаплюжений Людвіг Бьорне на своєму шляху до соціалізму⁹⁴. А в 1843 році Бруно Бауер, антисемітський проводир лівих гегельянців, опублікував нарис, де вимагав, щоб євреї повністю покінчили з іудаїзмом, перетворивши свою вимогу рівноправності на загальну кампанію за визволення людства як від релігії, так і від державної тиранії⁹⁵.

Маркс відгукнувся на Бауерову працю в двох есеях, видрукованих у *Deutsch-Französische Jahrbücher* за 1844 рік, — той самий рік, коли Дізраелі опублікував свого *Танкфедда*. Називаються вони: “Про єврейське питання”⁹⁶. Маркс повністю прийняв дико антисемітський контекст

Бауерової аргументації; твір написано, мовляв, “із сміливістю, розумінням, дотепністю й ґрунтовністю в мові, що є настільки ж сильною, як і значущою”. Схвально цитує він Бауерове злостиво перебільшене твердження, нібито “еврей своєю грошовою владою визначає долю цілої [Австрійської] імперії... й вирішує долю всієї Європи”. Але він не погодився із Бауеровою вірою в те, що антисоціальна природа єврея є релігійною із походження та що зцілення можна досягти відривом єврея від його релігії. На Марксову думку, це лихо мало соціально-економічну природу. “Подивімось, — закликав він, — на реального єврея. Не суботнього, а повсякденного єврея”. Що, питав він, є “світською основою іудаїзму? Практична потреба, особиста вигода. Який світський культ у єврея? Перепродаж. Який у нього світський бог? Гроші”⁹⁷. І євреї ж поступово поширили цю “практичну” релігію на все суспільство:

Гроші є ревним Богом Ізраїля, поруч якого не може існувати жоден інший бог. Гроші принижують усіх богів людства, перетворюючи їх на товари. Гроші — це самодостатня вартість усіх речей. Ось чому вони позбавили цілий світ, і людство й природу, їхньої власної цінності. Гроші є відчуженою сутністю праці й існування людини: ця сутність панує над нею, і людина їй поклоняється. Євреї секуляризували свого бога, зробивши його богом цього світу⁹⁸.

Євреї, провадив Маркс, перетворюють християн на точні копії самих себе, тож стійкі колись християни Нової Англії, наприклад, поробилися тепер рабами Маммони. Спираючись на свою грошову владу, єврей сам емансипувався, а далі уярмив християнство. Зіпсований єврейством християнин “переконаний, що тут, у цій земній юдолі, йому тільки й випадає, що стати багатшим за своїх сусідів” та що “світ — це фондова біржа”. Маркс доводив, що суперечність між теоретичним браком у єврея політичних прав і “практичною політичною владою єврея” є суперечністю між політикою й “владою грошей узагалі”. Політична влада згодом є вищою за гроші, а фактично “вона стала їй кріпачкою”. А звідси: “Саме зі своїх надр громадянське суспільство безперестанку породжує єврея”⁹⁹.

Отже, Марксове вирішення не релігійне, як у Бауера, а економічне. Єврей-грошолуб став “усезагальним антисоціальним елементом теперішнього часу”. Щоб “унеможливити єврея”, необхідно усунути “передумови” й “саму можливість” того різновиду грошоробної діяльності, яким він печально уславився. Щойно буде змінено економічну структуру, так ураз і “випарується єврейська релігійна свідомість, мов який шкідливий випар серед реального життєдайного повітря, що ним дихає суспільство”. Усуньмо єврейське ставлення до грошей — і тоді просто щезнуть і сам єврей зі своєю релігією, й та зіпсута версія

християнства, яку він накинув світові: “Остаточний аналіз свідчить, що емансипація євреїв є емансипацією людства від іудаїзму”. Або знов же: “Саме емансипуючись від торгашества й грошей, а отже, й від реального та практичного іудаїзму, зможе емансипуватися наш вік”¹⁰⁰.

Отже, ці два Марксові есеї про євреїв містять у собі, в зародковому стані, суть його теорії відродження людства: через економічні зміни й особливо через скасування приватної власності та гонитви кожного за грошима ви зможете трансформувати не просто відносини між євреєм і суспільством, а й усі стосунки між людьми й саму людську особистість. Його різновид антисемітизму став репетицією для марксизму як такого. Трохи згодом німецький соціал-демократ Август Бебель пустить в обіг фразу, яку любитиме повторювати Ленін: “Антисемітизм — це соціалізм дурнів”. За цим епіграмним одкровенням ховався грубий аргумент: мовляв, усі ж ми знаємо, що євреї — “грошові мішки”, хто ніколи не бруднить своїх рук тяжкою працею, експлуатуючи бідних робітників і селян. Але тільки дурень складає всю вину на єврея. А зрілий чоловік, соціаліст, він збагнув суть: євреї — то тільки симптоми хвороби, а не сама хвороба. Сама ж хвороба — це релігія грошей, а її сучасною формою є капіталізм. Робітників та селян експлуатують не просто євреї, а цілий буржуазно-капіталістичний клас, і саме цей клас загалом, а не просто єврейський елемент, має бути знищений.

Ось чому той войовничий соціалізм Маркса, до якого він дійшов наприкінці 1840-х років, є розширеним і переробленим варіантом його первинного антисемітизму. Його зріла теорія була забобою, і то найнебезпечнішим різновидом забобону — вірою в змову сил зла. А що первісно це засновувалося на найдавнішому різновиді теорії змови — на антисемітизмі, то наприкінці 1840-х і в 1850-х роках це нікуди не поділося, а тільки розширилося, вирісши в теорію світової змови цілого буржуазного класу. Маркс зберіг той первісний забобон, що заробляння грошей шляхом торгівлі й фінансів є, по суті, паразитичною й антисоціальною діяльністю, ото тільки що цього разу поставив його на основу не раси й релігії, а класу. І це побільшення, звісно ж, не поліпшує вартості самої теорії. Воно просто робить її ще небезпечнішою при застосуванні на практиці, бо роздуває її масштаб і збільшує число тих, кого трактуватимуть як змовників, себто жертв. Маркс тепер уже переймався не специфічно-єврейськими “відьмами” як об’єктами для полювання, а узагальненими людьми-відьмами. Теорія ж так і лишилась ірраціональною, набувши тільки мудрованішого вигляду й зробившись украй привабливою для освічених радикалів. Перевернути Бебелів вислів, то вийде: коли антисемітизм — це соціалізм дурнів, то соціалізм стає антисемітиз-

мом інтелектуалів. Інтелектуал на кшталт Леніна, хто чітко розуміє ірраціональність російських антисемітських погромів і посоромився б провести бодай один погром, усе ж цілковито приймає його дух, хай-но ціль розширено до розмірів цілого класу капіталістів, і переходить до здійснення погромів у безконечно більшому масштабі, убиваючи сотні тисяч на підставі не особистої вини, а просто приналежності до приреченої групи.

Щойно Маркс узагальнив свій антисемітизм, зробивши з нього теорію капіталу, його цікавість до євреїв відійшла десь на задній план. Лише час від часу, мов на палімпсесті, вона знов вигулькує на сторінках *Kanitalu*. Отже: “Капіталіст знає, що всі товари, хоч як непривабливо вони можуть виглядати чи неприємно тхнути, вірою й правдою послужать йому як гроші — внутрішньо обрізані євреї”¹⁰¹. Важливішим тут було загальне збереження агресивної емоційної тональності, такої характерної для антисемітизму. Архетипічного єврея замінено архетипічним капіталістом, але карикатурні риси zostалися, по суті, ті самі. Візьмімо, наприклад, Марксове зображення самого капіталістичного монстра:

Лише оскільки капіталіст є уособленим капіталом, остільки й має він історичну цінність... Фанатично захоплений експлуатацією вартості, він безнастанно спонукує людські істоти займатися виробництвом заради виробництва... він, як і скупердяга, має пристрасть до багатства як багатства. Але те, що в скупердязі набуває форми манії, в капіталістові виступає наслідком соціального механізму, де він є лише ведучим колесом... його дії — це лише функція капіталу, яка, через свою інструментальність, є наділена волею й свідомістю, тому своє власне приватне споживання він має розглядати як грабунок, скоений по накопиченню¹⁰².

Чи ж могло хоч коли існувати отаке моторошне уособлення людськості? Але ж тоді чи існував коли в реальному житті той архетипічний єврей антисемітизму? Те, що Маркс усе ще, в почуттях своїх, плував єврея з капіталістом, підтверджується й приміткою, якою він доповнив щойно зацитований пасаж. У ній він говорить про лихваря, визначаючи його як “старомодний, але вічно відновлюваний різновид капіталіста”. Маркс знав, що в умах більшості читачів лихвар — це єврей, адже, як висловився Туссенель, терміни “лихвар” і “єврей” взаємозамінні. Більшою частиною примітка складається з Лютерової лютої полеміки з лихварем, яку ми вже відтворили вище. Якщо вже Маркс має цитувати цей брутальний заклик антисемітського автора до вбивства, та ще в праці, яка претендує на науковість, то це наводить на думку про Марксове власне насильство та на

вираження його через емоційну ірраціональність, спочатку у вигляді антисемітизму, а потім — у подібні економічної теорії.

Однак Марксове парадоксальне поєднання єврейськості й антисемітизму не завадило його творам бути привабливими для ростучої єврейської інтелігенції. Зовсім навпаки. Для багатьох емансипованих євреїв, особливо в східній частині Європи, *Kanital* зробився новою подобою Тори. Марксизм, в обох випадках від самого початку напоений вірою, мав у собі логічну силу *halakhab*, і його наголошування на абстрактній інтерпретації подій було вельми суголосним для молодих євреїв, чії предки життя просиділи в талмудичних студіях, а чи й самі вони починали в ешивах, а тоді повтікали. Упродовж сторіччя постійно зростало число тих євреїв рабинського типу, із богословських чи купецьких родин, які поверталися спиною до віри. І наприкінці сторіччя ортодоксальне єврейство, попри значний майже повсюди приріст єврейського населення, почало усвідомлювати цю кровотечу. Стародавні єврейські громади Богемії й Моравії, уславлені своєю вченістю й духовними проводирями, опинилися перед потребою запрошувати до себе рабинів із відсталіших закутнів.

Більшість тих “рабинів-утікачів” стала, здається, радикалами, обернувшись із зневагою й гнівом на свій іудаїзм і своє єврейство. Заворогували вони й із класом своїх батьків, адже велика пропорція їх вийшла з багатих родин. Марксів батько був адвокатом, Лассалів — торгівцем шовку, Віктор Адлер, перший австрійський соціал-демократ, був сином торговця нерухомістю, Отто Бауер, ватажок австрійських соціалістів, — текстильного магната, Пауль Зінгер, іще один провідний німецький соціаліст, — одяжного фабриканта, Карл Гохберг — франкфуртського банкіра. Прикладів було ще багато. Їхній розрив із минулим, із родиною й громадою часто супроводжувався самоїдством, сприяв виникненню в них духу заперечення й руйнування, іконоборства, іноді майже нігілізму — імпульсу нищити всі-всі інституції й цінності, й консерватори-неєвреї наприкінці XIX сторіччя вже починали ідентифікувати це як специфічно єврейську соціокультурну недугу.

Було чотири головні причини того, що євреї, тільки-но починали брати участь у загальній політиці, переважно більшістю кидалися спочатку до ліберального, а тоді — до лівого краю спектра. По-перше, існувала біблійна традиція соціальної критики, яку можна б визначити як Амосів синдром. Бо від самих першопочатків завжди були євреї-красномовці, сповнені рішучості викривати несправедливості суспільства, ставати речниками згорьованості й нужди вбогих, закликаючи владу до виправлення становища. А потім була ще й талмудична традиція забезпечення громади, яка мала біблійне походження й

провістила сучасні форми державного колективізму. Євреї, що поробилися соціалістами в ХІХ сторіччі й що нападалися на нерівний розподіл багатства, продукованого ліберальним, “невтручальницьким” капіталізмом, висловлювали сучасною мовою єврейські принципи, яким було вже 3 000 літ і які стали частиною інстинкту цього народу.

Але ж хіба не правда й те, що євреї, як стверджував Дізраелі, мали також високу повагу до влади, ієрархії й традиційного ладу? Це таки правда, але тут є й важливі уточнення. Євреї, як ми вже переконалися, ніколи не надавали абсолютної влади жодному людському чинникові. Влада зосереджувалася в Торі, а намісницьке правління, що надавалося людині, було обмежене, тимчасове й поновлюване. Іудаїзм ніколи не міг би виробити, як латинське християнство, теорії божественного права королів. Євреї мали щонайдужчу повагу до влади закону, поки він мав етичну основу, й вони могли ставати, й ставали, відданими прихильниками конституційно заснованих систем, на кшталт США й Британії. Саме остільки Дізраелі мав слушності, коли доводив, що євреї часто бувають природженими торі. Але ж вони бували й природженими ворогами такої влади, що показувала себе свавільною й тиранічною, алогічною чи застарілою. Коли Маркс писав: “Тож ми з’ясуємо, що кожного тирана підпирає єврей, достоту як усякого папу — єзуїт. Як по правді, то зазіхання гнобителів були б безнадійними, а про практику воєн не було б і мови, коли б не існувало армії єзуїтів на душіння думки, а жменьки євреїв — на очищення кишень”¹⁰³, — то він помилявся. Позички Ротшільдів абсолютним монархіям надавалися не на укріплення тиранії, а на її пом’якшення, особливо в забезпеченні кращого ставлення до євреїв (у чому, звісно, Маркс не був зацікавлений). Упродовж ХІХ сторіччя єврейська грошова влада, якщо вона мала хоч яку загальну політичну політику, схилялася до миролюбства й конституційності. “Мир, скорочення воєнного виробництва й реформа” — цей уславлений ліберальний лозунг Гладстона був також аксіомою Ротшільдів.

До того ж, був іще один важливий аспект, де Дізраелі хибно розумів вплив євреїв. Він схильний був розглядати саме сефарда як єврейський архетип. Сефарди й справді мали велику повагу до стародавніх історичних інституцій, відповідаючи в такий спосіб образу єврея. Однак ашкенази, яких він обходив увагою в своїй полеміці, були куди неспокійнішими, більш схильними до новацій, критичнішими й навіть підривнішими. Вони починали переважати й числом.

Отут ми підходимо до другої сили, що підштовхувала емансипованих євреїв ліворуч: до демографії. Протягом 1800-1880 років, приблизно час життя Дізраелі, відсоток сефардів серед усього єврейства впав загалом від 20 до 10 відсотків. Здебільшого вони зосереджувалися в аф-

ро-азійській зоні Середземномор'я, де впродовж XIX сторіччя гігієна лишалася на примітивному рівні. В Алжирі, наприклад, де Моріс Айзенбет здійснив докладний аналіз єврейського населення, він виявив, що воно зростало від максимуму 5 000 душ у XVI сторіччі до пікової кількості 10 000–20 000 близько 1700 року, впавши до 5 000 знову на 1818 рік¹⁰⁴. Назагал в Африці й Азії число євреїв таки зросло за 1800–1880 роки, але тільки від 500 000 до 750 000 душ. У Європі ж, за той самий період, загальна їхня чисельність підскочила від двох до семи мільйонів. Євреї, й ашкенази зокрема, тішилися благом найважливішого факту новочасся — демографічної революції, що охопила першою Європу. Але вони перевершили й середньоєвропейську цифру. Одружувалися в молодшому віці. Цілком звичайними були в них шлюби між хлопцями п'ятнадцяти-вісімнадцяти років та чотирнадцяти-п'ятнадцятилітніми дівчатами. Майже всі єврейські дівчата виходили заміж і старалися народити дітей відразу ж по настанні статевої зрілості. Назагал вони добре доглядали своїх дітей, користувалися засобами добробуту. Дитяча смертність у євреїв падала швидше, ніж у середньому по Європі. Єврейські шлюби були міцніші. Євреї жили довше. Демографічне дослідження по Франкфурту за 1855 рік, наприклад, показало, що середня тривалість життя в євреїв становила сорок вісім років і дев'ять місяців, а в неєвреїв — тридцять шість років і одинадцять місяців¹⁰⁵. У Східній Європі ця різниця була ще значнішою. У європейській частині Росії смертність серед євреїв — 14,2 на 1 000 душ за рік — була навіть нижчою за смертність заможної протестантської меншості й становила менш як половину смертності серед православної більшості (31,8). Унаслідок цього протягом років найшвидшого приросту (1880–1914) чисельність євреїв збільшувалася в середньому на 2 відсотки щороку, що набагато вище від європейсько-го середнього показника, зрісши від 7,5 до добрих 13 мільйонів душ.

І ці “нові” євреї були в переважній більшості ашкеназами, зосередженими по великих містах. У 1800 році рідко де в світі можна було натрапити на таку єврейську міську громаду, де було б понад 10 000 душ: таких було три-чотири на весь світ. А на 1880 рік у Варшаві мешкало 125 000 євреїв, по добрих 50 000 душ жило у Відні, Будапешті, Одесі й Берліні. Десь стільки ж налічувалося їх і в Нью-Йорку, й відтоді Північна Америка відпомповувала значну частину приросту єврейського населення Європи. І все одно чисельність їхня й далі зростала. На 1914 рік вісім мільйонів євреїв жило в двох великих імперіях Східно-Центральної Європи — Росії й Австрії, — й майже всі вони мешкали в містах і містечках. Одно слово, єврейська демографія відбивала, хоч і в перебільшеному вигляді, демографічну революцію й урбанізацію Європи. Достоту як колись переповнені гетто силоміць наvertsали до

єврейської народної релігії, так нині заюрмлені промислові квартали нових чи розширених міст, де намагалося вижити традиційне єврейське життя, виховували сильний світський єврейський радикалізм.

Третьою причиною було єврейське недремне чуття несправедливості. Достоту як у XVI-XVII сторіччях євреї всякчас чутливо вловлювали чутки про месію, так у XIX скоений хоч би де акт несправедливості щодо євреїв збурював емоції в ростучих міських центрах єврейства. Тепер існували сотні єврейських газет, що повідомляли про такі кривди, а читати ж уміли практично всі євреї. Серед секуляризованої інтелігенції не було вже ніякої схильності приписувати страждання народу якимось гріхам, древнім чи сучасним. Дамаське звинувачення в ритуальному вжитку людської крові 1840 року стало важливою віхою на шляху радикалізації єврейства. П'ятнадцятирічний Лассаль занотував у своєму щоденнику 21 травня 1840 року: "Навіть християни чудуються з нашої холодної крові, що ми не повстаємо, що не волиємо радше загинути на полі бою, аніж під тортурами... Чи була б хоч би де справедливіша революція, ніж коли б євреї повстали, підпалили всі квартали Дамаска, підірвали пороховий льох, загинувши разом зі своїми переслідувачами? Народе боягузів, ти не заслужив на кращу долю!"¹⁰⁶ Такі події живили рішучість молодих секуляризованих євреїв побороти несправедливість, коену не лише проти євреїв, а й проти всього людства, скористатися дедалі більшими політичними можливостями, щоб покінчити з несправедливістю взагалі, навіки. І Лассаль потім створив першу велику німецьку профспілкову федерацію, заснував німецьку соціал-демократію. Не злічити інших молодих євреїв, що ступали на той самий шлях.

А стимулів не бракувало. Наприклад, у ніч із 23 на 24 червня 1858 року папська поліція схопила Едгардо Мортару, шестирічного хлопчика-єврея, що жив зі своєю родиною в Болоньї, й привезла до римського Будинку новонавернених. Служниця-християнка посвідчила, що п'ять років тому вона вихрестила дитя, подумавши, що воно помирає. А згідно із законом Папської області поліція й Церква мали право забрати таку дитину, й батьки нічого не могли вдіяти. Здійнявся світовий хор протесту — не лише євреїв, а й християнських священнослужителів та державних діячів, але папа Пій IX відмовився поступитися, й хлопчик лишився в католицьких руках¹⁰⁷. Ця невідшкодована кривда безпосередньо призвела до заснування в 1860 році французької *Alliance Israélite Universelle*, покликаної "захищати громадянські права й релігійну свободу євреїв", а також до виникнення повсюди інших специфічно єврейських організацій. Але ще дужче вона розпалила скрізь єврейську світську ненависть до абсолютизму.

Однак у царській Росії утискування євреїв було найсистематичнішим і найжорстокішим. Бо й справді царський режим символізував для радикалів усього світу щонайлихіші, щонайзатятіші аспекти самодержавства. Для євреїв, що дивилися на царизм із особливою відразою, він був четвертим і чи не найважливішим фактором, що штовхав їх до лівизни. Ось чому російське ставлення до євреїв, страхітливе саме собою, становить один із важливих фактів сучасної світової історії, заслуговуючи на докладніший розгляд. Найперше слід згадати, що царський режим від самого початку ставився до євреїв із невблаганною ворожістю. Тоді як інші автократичні режими, скажімо, Австрія, Пруссія, ба навіть Рим, зберігали двоєке ставлення до євреїв, захищаючи, використовуючи, експлуатуючи й доячи їх, ну й час від часу переслідуючи, росіяни завжди трактували євреїв як неприйнятних чужинців. До поділів Польщі в 1772-1795 роках їм щастило більш-менш не допускати євреїв на свої терени. Щойно їхня жадібність до польської землі принесла їм велике єврейське населення, режим став називати це “єврейською проблемою”, яку годилося “розв’язати”: або асиміляцією, або вигнанням.

Те, що зробили росіяни, стало першою сучасною вправою в галузі соціального будівництва, коли до людей (євреїв у даному випадку) ставилися, мов до ґрунту чи бетону, який слід розрівняти. Спочатку вони прикріпили євреїв до так званої “Смуги осілості”, яка свого остаточного вигляду набула в 1812 році й яка складалася з двадцяти п’яти західних губерній, що тяглися від Балтійського до Чорного морів. Євреї не могли ні заїхати за межу, ні, тим більше, жити там без спеціального дозволу влади. Потім низка законів, починаючи від 1804 року, визначила, де євреям можна жити в рамках межі та чим вони могли там займатися. А найшкідливішим правилом була заборона євреям жити й працювати в селах чи продавати алкоголь селянам. Це забрало засоби існування в третини єврейського населення, яке брало села в оренду чи утримувало сільські заїзди (ще третина була в торгівлі, а решта займалася ремісництвом). Теоретично метою цього було заштовхати євреїв у “продуктивну працю” на землі. Але вільної землі бракувало або й зовсім не було, тож справжньою метою тут було загнати євреїв у вихрещення чи вигнати їх узагалі. На практиці це призвело до зубожіння євреїв і постійного їх стікання до містечок Смуги.

Наступний поворот у закручуванні “гайки” стався в 1827 році, коли Микола I, один із найлютіших самодержців, видав “кантоністські декрети”, якими мобілізувалися всі євреї чоловічої статі віком від дванадцяти до двадцяти п’яти років, і менших хлопців тримали в кантоністських військових школах, де їх могли й насильно вихрестити, іноді цілими підрозділами. А ще уряд намагався знищити

єврейські школи. Раз у раз влада пробувала заганяти єврейських дітей до державних шкіл, де мовами навчання були тільки російська, польська й німецька, а метою знов же було сприяння вихрещуванню. У 1840 році утворився Єврейський комітет — для сприяння “моральної освіти” того, що публічно трактувалось як небажана, напівзлочинна спільнота. Єврейські релігійні книги або проходили цензуру, або знищувалися. Лише дві єврейські друкарні були дозволені у Вільні й Києві, а через три роки євреїв і зовсім вигнали з Києва. Уряд вельми хитро вбивав клинці між єврейськими громадами, нацьковуючи маскілів на ортодоксів. У 1841 році, наприклад, влада настановила маскіля Макса Лілієнталя (1815-1882) попечителем над новими державними єврейськими школами, які насправді були антитагмудичними закладами, маючи за мету, як нарікали ортодокси, віддати їхніх дітей “Молохові *Haskalah*”. Але Лілієнталь швидко дійшов висновку, що люта боротьба, яка розпочалася по тому, затяжка для нього, й через чотири роки втік із країни, щоб емігрувати до Америки. Уряд також забороняв євреям носити їхнє традиційне вбрання, шапочку й *kapota*. Ділив їх на “корисних” і “некорисних євреїв”, піддаючи останню групу потрійним призивним квотам.

Мало-помалу за сторіччя накопичилася величезна маса дискримінаційного щодо євреїв законодавства, яке регулювало їхню діяльність. Дещо з того так ніколи й не було належно впроваджено. А багато що знешкоджено хабарями. Багаті батьки могли заплатити, щоб діти інших євреїв пішли замість їхніх до державних шкіл чи до війська. Могли заплатити й купити собі посвідчення, якими дозволялося подорожувати, мешкати в містах, займатися забороненими заняттями. Ця спроба “розв’язати” єврейське питання створила чи то, скорше, загострила іншу проблему — корупції царської бюрократії, що стала невинуватою й розтлила серце держави¹⁰⁸. До того ж, урядова політика ніколи не була послідовною протягом тривалого часу. Вона коливалася між лібералізмом і репресією. У 1856 році новий цар, Олександр II, запровадив ліберальну фазу, гарантуючи певні права євреям, якщо вони є солдатами довгострокової служби, випускниками університетів чи “корисними” комерсантами. Ця фаза скінчилася з польським повстанням 1863 року й замахом на царя. Був ще ліберальний період у 1870-х роках, з яким знову покінчено замахом на царя, цього разу успішним. Опісля становище євреїв у Росії різко погіршилося.

Протягом останнього півсторіччя імперської Росії офіційні ухвали про єврейство склалися в гігантський монумент людської жорстокості, дурості й марноти. Гімпельсонові закони про євреїв (1914-1915), цей останній анотований збірник, розігналися майже до

1 000 сторінок¹⁰⁹. Підсумок їхнього становища, складений англійським істориком Люсьєном Вольфом, наводить такі факти¹¹⁰. Євреї становили одну двадцять четверту частину від усього населення Росії. Якихось 95 відсотків їх були прикріплені до Смуги, двадцять третьої частини всієї імперії, а з цих величезна більшість сиділа взаперті в містечках і штетлях Смуги, які становили одну двотисячну від усієї території. Єврейський паспорт засвідчував, що його носій є євреєм, і вказував, де він може проживати. Навіть у межах Смуги більшість територій була заборонена для євреїв, однак і “законні” частини все відбиралися. Євреям заборонили селитися в Севастополі й Києві. Територія Дону раптом також була вилучена зі Смуги, а тоді й Кубань із Терекком; потім — і курортне місто Ялта. Одного хворого на сухоти студента-єврея видворено звідти якраз посеред курсу лікування, бо ж саме набув чинності указ. Євреї, що бажали полікуватися на кавказьких водах, мали пройти іспит у військового чиновника. Певні курорти були “відкриті”, але на них були квоти; так, лише двадцять єврейських родин допускалися до Дарниці в будь-який один сезон. Інші ж курорти Смуги були заборонені євреям за будь-яких обставин.

Були й привілейовані категорії євреїв, яким дозволялося подорожувати за межами Смуги чи навіть проживати там: демобілізовані солдати, випускники, “корисні комерсанти” й “механіки, винокури, броварники та ремісники, поки займаються своїм фахом”. Але від них вимагалися спеціальні документи, добути які було нелегко та ще й належало постійно їх поновлювати. Всі ці категорії мали тенденцію зводитися нанівець, надто ж після 1881 року. Так, категорію відставних солдатів зненацька обмежено тими, що відслужили до 1874 року. Комерсантам раптово заборонено брати з собою клерків чи слуг. Із категорії привілейованих ремісників викинуто тютюнарів, ладначів піаніно, різників, шевців, мулярів, теслів, тинькарів і садівників. Особливо суворі обмеження накладалися на жіночі професії, окрім проституції. (Коли повія переставала працювати на свого наймача, її швидко вистежувала поліція й відсилала назад до гетто.)¹¹¹ Повитуха — єврейка, що мала привілей працювати поза межами Смуги, — не могла брати з собою своїх дітей, якщо тільки її чоловік також не був “привілейованою особою”.

Студенти, що через антиєврейські квотні обмеження в російських університетах закінчували закордонні навчальні заклади, не підпадали під привілейований статус. На Кавказі мали право проживати так звані “гірські євреї”, які стверджували, нібито ще їхніх предків депортував туди Навуходоносор у 597 році до Р.Х., але, з другого боку, вони звідти не могли нікуди поїхати. Євреї, що мали привілей проживати поза межами Смуги, не могли тримати в своїй оселі навіть сина чи доньки,

якщо ті також не були привілейованими. Фактично привілейовані євреї наштовхувалися за межами Смуги на додатковий набір обмежень, а коли порушували ті правила, їх штрафували по першому порушенню, а по другому вже виселяли. Закон, що регулював усі ці питання, був винятково складним і улягав нескінченним змінам завдяки голосуванням у сенаті, міністерським циркулярам, ухвалам місцевої влади чи свавільним рішенням чиновників різного рівня.

Запровадження цих постійно змінюваних кодексів було кошмаром для всіх ними заторкнутих, окрім корумпованих поліцейських та бюрократів. Гості із Заходу були шоковані, коли бачили, як поліцейські загони женуть юрби переляканих євреїв вулицями рано вранці: результат облав. Поліція мала право вдертись уночі в дім, застосовуючи всяку необхідну силу, й вимагати документального підтвердження права проживання в будь-кого, незалежно від віку чи статі. Всякого, хто не міг пред'явити документ, негайно забирали до поліційного відділку. Євреїв постійно принижували в присутності їхніх неєврейських сусідів, підтримуючи так той погляд, буцім це зовсім відмінні од них істоти, якісь недолюдки, й увічнюючи погромницький інстинкт. Навіть у готелях першого класу поліція зупиняла й вимагала документів у людей, запідозрених у “єврейській фізіономії”. Цілком могли виселити й котрогось визначного чужоземця — такою жертвою став Оскар Страсус, американський посол у Константинополі. Єврейським піаністам дозволялося брати участь у міжнародному конкурсі імені Рубінштейна в Санкт-Петербурзі, але тільки на тій умові, що не заночують у столиці.

Час від часу поліція влаштовувала “полювання на євреїв”. У Баку поліція оточила фондову біржу, заарештувала всіх євреїв, забравши їх до поліційного відділку, де кожен із них мусив доводити своє право на проживання. У Починку, на Смоленщині, кінна поліція в 1909 році оточила ціле це містечко, але виловила тільки десяток “нелегалів”; тоді прочесали великими силами ліс і спіймали ще сімдесят чотирьох¹¹². Закон про Смугу осілости зіпсував усю поліційну силу, що доїла євреїв. Коли бізнес занепадав, поліційні начальники підохочували християн писати петиції про виселення євреїв — на тій підставі, нібито вони “спричиняють місцеве невдоволення”. Тоді вбогих євреїв виганяли, а багатих “трусилі”. Бідняки, повертаючись до Смуги, ставали дедалі більшою соціальною проблемою. В Одесі, наприклад, понад 30 відсотків залежали від єврейської доброчинності.

Однак закони про проживання були тільки початком єврейських злигоднів. Уряд вимагав, щоб місцеві громади подавали фіксовані квоти призовників-євреїв. Але еміграція не враховувалася. Євреї мали б забезпечувати не більше 4,13 відсотка від усіх рекрутів. Уряд вимагав 6,2 відсотка. Реально забирали 5,7 відсотка, що призводило до

офіційних нарікань на “єврейський недобір”, провокуючи, своєю чергою, антисемітський галас, мовляв, євреї уникають призову. Фактично ж вони давали на 20–35 відсотків більше за свою справедливую частку¹¹³. Починаючи від 1886 року, родини вважалися відповідальними перед законом за неслужіння призовників і платили тяжкі штрафи; тут було ніяк не викрутитися без добрячих хабарів. Але держава, примучуючи євреїв до солдатчини, дуже обмежувала сферу їхньої служби. Євреїв не допускали до гвардії, військово-морських сил, до прикордонної чи карантинної служб, до жандармерії, до інтендантства й писарства. У 1887 році їм заборонено вступати до всіх військових шкіл чи виступати на армійських оглядах, чим фактично унеможливлено їм ставати офіцерами. У 1888 році їх вигнано з амбулаторних пунктів, а в 1889 — і з військових оркестрів.

І ніякі євреї взагалі не допускалися до хоч би якої державної служби ні в Москві, ні в Санкт-Петербурзі. Теоретично євреї, що мав ступінь магістра чи доктора гуманітарних наук, міг обіймати певні посади, але, зазначав Вольф, “без проходження ритуалу вихрещення було майже неможливо задовольнити всі вимоги, які держава висувала до єврея — кандидата на посаду”¹¹⁴. В державній системі освіти не знайти було жодного єврея-вчителя. Не було жодного університетського професора-єврея, а тільки жменька лекторів. Жодного єврея в системі юстиції, жодного єврея-слідчого, й лише одного призначили суддею під час останнього “ліберального” періоду. Міністерськими циркулярами заборонялося призначати євреїв поліційними інспекторами: їх можна було використовувати лише в якості шпиків чи інформаторів. Євреї становили більшість міського населення в шести головних регіонах, а в багатьох містах були переважною більшістю, але голосувати на муніципальних виборах чи обіймати яку посаду не мали права; в межах Смути уряд міг “призначати” їх, до однієї десятої з усього числа. Євреїв виключали з судів присяжних і з управлінь психіатричних лікарень та сиротинців. Від 1880 року їм заборонено працювати нотарями, а від 1890 — адвокатами й повіреними, без спеціального на те дозволу (Вольф повідомляє, що жодного такого дозволу не дано за п’ятнадцять років). Їм заборонялося купувати, брати в оренду землю чи працювати управителями поза безпосередніми межами міст і штетлів Смути. Навіть під кладовище не могли купити собі землі. Як із військовою службою, так і з землею: євреїв звинувачували в небажанні обробляти землю, але практично закони їх до тієї землі й не допускали, зруйнувавши й ті кілька сільськогосподарських колоній, що їх зуміли заснувати євреї. До того ж, побоювання, коли б євреї не обійшли закони про власність із допомогою обгородок через підставних осіб, призвели до ухвалення купи додаткових постанов про партнерства та акціонерні

товариства. Тому багато компаній не брали євреїв навіть як акціонерів, і цей факт зазначався й у самих акціонерських документах. Законом євреї виключалися з видобувних галузей промисловості, а подальший набір постанов робив спробу не допустити їх до обладку із золотом, нафтою, вугіллям та іншими мінералами.

Після обмежень права на проживання найдужче євреї ненавиділи антисемітські закони про освіту. Євреї вилучалися повністю з таких вищих навчальних закладів, як Санкт-Петербурзький інститут цивільних інженерів, Коледж військової медицини, Санкт-Петербурзький інститут електрики, Московський коледж сільського господарства, Санкт-Петербурзька театральна школа, Харківський ветеринарний інститут та кілька гірничих вищих навчальних закладів. Їхнє навчання в середніх і вищих навчальних закладах регулювалося системою квот чи то *numerus clausus*. Вони могли посідати до 10 відсотків таких місць у межах Смуги, лише 5 відсотків поза нею й лише 3 відсотки в Москві й Санкт-Петербурзі. У 25 000 шкіл *chedarim*, із 300 000 учнів, було заборонене викладання російської, щоб перекрити дітям доступ до середньої освіти. Внаслідок цих заходів драматично впало число євреїв у вищих школах, і батьки відчайдушно боролися за те, щоб повпихати туди своїх дітей, часто "підмащуючи" директорів-неєвреїв, що мали фіксовану шкалу поборів.

Тож чи не єдиним успіхом антиєврейського законодавства царської Росії стало розтління кожного елемента державної служби. Були ті кодекси дивоглядною сумішшю минулого й майбутнього: ремінісценцій середньовічного гетто й прозирань у державу радянського рабства. А чого вони не спромоглися, так це "розв'язати" єврейську проблему. Насправді ж вони, радикалізуючи євреїв, призвели до розв'язання проблеми царизму. Попри всі обмеження, дехто з євреїв процвітав і далі. Дискримінація була суто релігійною, тож через вихрещення євреї могли цілковито її позбутися, принаймні, теоретично. У російській музиці, наприклад, Антон Рубінштейн (1829-1894) та його брат Микола (1835-1881), чий ще батьки були вихрестилися, протягом багатьох років керували петербурзькою й московською консерваторіями, домінуючи на музичній сцені у велику добу російської симфонії та опери. Навіть невихрещені євреї примудрялися процвітати в швидко ростучій економіці, будши найбільше представленими у броварстві, тютюні, шкірі, текстилі, зерні, банках, у корабельній та залізничній галузях і, попри заборони, в нафті й гірничорудній справі¹⁴⁵.

Отже, урядове законодавство нітрохи не зменшило антисемітизму. Якраз навпаки. Тоді як вихрести й промітні євреї справувалися добре, законодавство збіднювало й криміналізувало решту євреїв, тож дійшло до того, що етнічні росіяни стали й задрити цьому народові, й знева-

жати його, звинувачуючи євреїв у тому, що вони, мовляв, водночас і напахчені й брудні, і здирники й жебраки, і жадібні й з голоду помирають, і безсовісні й дурні, некорисні й занадто вже “корисні” наполовину. Чого тільки не замішалося до російського антисемітизму. Царський режим переслідував не лише євреїв, але він умів нацьковувати одну меншину на одну, особливо ж підбурювати поляків, латишів, українців та козаків проти євреїв. Воїстину Росія була на той час єдиною країною Європи, де антисемітизм лишався офіційною політикою уряду. І прибирав він незліченні подоби — від улаштування погромів до складання й опублікування *Протоколів сіонських мудреців*.

Метою уряду було якомога швидше й ефективніше добитися скорочення єврейського населення. Зазирнути до ментальності царського режиму дозволяють нам щоденники Теодора Герцля, який у 1903 році, шукаючи сприяння своїй сіоністській програмі, розмовляв із кількома міністрами в Санкт-Петербурзі. Граф Сергій Вітте, міністр фінансів і, як на царські норми, ліберал, сказав йому:

Мусимо визнати, що євреї дають досить підстав для ворожого до них ставлення. Їх характеризує пиха. Однак євреї переважно вбогі, й через убогість свою брудні, справляють відразливе враження. А ще вони займаються всілякими бридкими справами на кшталт звідництва й лихварства. Тож, як бачите, нелегко друзям євреїв ставати на їх захист. І все ж я — друг євреїв.

(Герцль прокоментував: “Коли так, то ми, звісно, не потребуємо ворогів”.) Вітте поскаржився на велике число євреїв у революційному русі. Герцль: “А яким обставинам ви це приписуєте?” Вітте: “Я вважаю, що тут винен наш уряд. Євреї надто пригноблені. Я не раз казав покійному нині цареві, Олександрові III: “Ваша Величносте, коли б можна було втопити шість чи сім мільйонів євреїв у Чорному морі, я б це підтримав обома руками. Але якщо це неможливо, євреям треба дати жити”. Що ж тоді вимагати від російського уряду?” Герцль: “Певних заохочень”. Вітте: “Але ж заохочення євреям таки даються — до еміграції. Копняки в зад, наприклад”¹¹⁶.

Перший сучасний російський погром стався 1871 року в Одесі. Безпосередніми підбурювачами тут виступили грецькі комерсанти. У більшості безчинств 1870-х років відігравав свою роль етнічний елемент, і особливо лютували слов'янські націоналісти. Але після вбивства Олександра II в 1881 році провідну роль тут узяла на себе держава, й один за одним посипалися “копняки в зад”. Головні погроми, які почалися 29 квітня 1881 року, стались завдяки підбурюванню, сприянню й безпосередній організації міністром внутрішніх справ Ігнат'євим, завзятим слов'янофілом. Вони охопили понад сто цент-

рів, тривали близько року й збирали в певних випадках величезні юрби. Приєднався й лівий рух. Революційна партія “Народная воля” у серпні 1881 року підбурювала українців убивати євреїв під гаслом: “Уставайте проти царя, панів і жидів!”¹¹⁷ Великі ліберальні письменники на кшталт Тургенева й Толстого промовчали. Після погромів прокотилася ще й хвиля антисемітського законодавства, відома як “травневі закони”. Насправді погроми були використані для виправдання цих законів, мовляв, напади юрб на євреїв, хоч які прикрі самі собою, свідчать про рівень народного гніву на цю антисоціальну меншину; отже, слід обмежити її діяльність. Звісно, уряд спочатку підбурював юрби до виступів, а загальна мета цього була підняти підпсовану популярність режиму — через атаку на легку мішень. Нацисти мали використати достеменно таку саму техніку підпертого насильством законодавства. Отож тридцять років (1881-1911) стали довгим календарем антиєврейських акцій: 1882 — “травневі закони”; 1886-1889 — обмеження доступу євреїв до професій і звуження Смуги; 1891 — виселення понад 10 000 євреїв із Москви; 1893-1895 — масові виселення з “позасмужних” областей; 1894-1896 — запровадження монополії на алкоголь, що стало економічною катастрофою для євреїв; від 1903 року — низка тяжких погромів, коли євреїв не тільки грабували, а й убивали. У Кишиневі в 1905 році вбито 50 євреїв і 500 поранено. В Одесі за чотириденний погром 1905 року вбито понад 400 євреїв. У Бялистоку 1906 року поліція й армія приєдналися до погромів. Від 1908 по 1911 роки відбулося ще більше великомасштабних виселень.

Ось чому, починаючи з 1881 року, цей зловмисницький і дедалі кумулятивно-масштабніший тиск на російське єврейство призвів до неминучого наслідку — панічної втечі євреїв із Росії на Захід. Так, 1881 рік став найважливішим роком єврейської історії від 1648, ба навіть від вигнання євреїв з Іспанії в 1492 році. Наслідки цього були такі широкі й фундаментальні, що це має бути ключовий рік і в світовій історії. Перший великий еміграційний відплив стався в 1881-1882 роках. Відтоді євреї виїздили в середньому по 50 000-60 000 за рік. Після виселень із Москви 110 000 російських євреїв виїхало в 1891 й 137 000 у 1892 роках. У погромні 1905-1906 роки виїхало понад 200 000 євреїв. Цей Вихід аж ніяк не обмежувався самою Росією. Від 1881 й по 1914 роки понад 350 000 євреїв залишило австрійську Галичину. Більше, ніж звичайно, виїхало євреїв і з Румунії, де вони також були під тиском. Чистим наслідком цього не стало скорочення єврейського населення в Східній Європі. На 1914 рік усе ще лишалося п'ять із половиною мільйонів євреїв у Росії й півтора мільйона в Австрійській імперії. Згаданий рух, власне, взяв природний приріст населення, якихось два з половиною мільйона

душ, і переніс їх деінде. Це призвело до вельми ваговитих наслідків — як для самих євреїв, так і для світу. Розгляньмо ж їх по черзі.

З усіх цих емігрантів понад два мільйони подалося до самих США, і найочевиднішим наслідком цього стало утворення масового американського міського єврейства. То був цілковито новий феномен, який із часом переінівав усю рівновагу єврейської сили та впливу в світі, й скоїлося це зовсім несподівано. Первісне заселення Америки євреями було невеличке, розширялося воно повільно. На 1820 рік у США мешкало лише якихось 4 000 євреїв, і лише сім із первісних тринадцяти штатів визнали їх політично. Повільне зростання цієї громади непросто збагнути. Як ми вже переконалися, правових перепон єврейському поступові тут було небагато. Північна Кароліна не допускала до державних посад нікого з непротестантів, але в 1809 році єврей Джейкоб Генрі виголосив свою славетну промову, стверджуючи своє невідривне право сидіти в Палаті громад, і Палата стала на його бік. Меріленд мав заборону нехристиянам обіймати посади чи працювати правниками. Від 1797 року інший єврей, Соломон Еттінг, провадив постійні кампанії за усунення цієї перепони. Зрештою, він добився успіху в 1826 році й негайно був обраний до балтіморської міської ради. Було деяке скузування довкола проблеми суботи-неділі. У 1816 році Авраам Вольф був засуджений у Пенсільванії за “здійснення світського підприємництва в День Господа, званий у просторіччі неділею”; його апеляцію відхилено. Але все це видавалося дрібничками проти фундаментальних питань і страхітливих несправедливостей, що розорили євреїв у Старому Світі. Освячуючи нову синагогу в Саванні, штат Джорджія, у 1820 році, лікар Джейкоб де ла Мотта прочитав подячну проповідь: “Де, на якому ще клаптику населеної людьми земної кулі тішитися ізраеліт більшими благами, чи вище підноситься у сфері віддавання переваг, а чи помітніше пошановується почесними становищами? ...Чи ж не маємо ми достатніх підстав для радощів?”¹¹⁸

6 000 євреїв жило в Америці, коли Еттінг переіміг у 1826 році; 15 000 на момент Дамаської справи в 1840; 150 000 — напередодні Громадянської війни. Давні поселення на кшталт Ньюпорта чи Норфолка не зростали. Хвилі єврейської імміграції, німецькомовні переважно, із Баварії, Північної Німеччини й німецько-єврейських частин Польщі, Богемії та Угорщини, були вбогі, порядні, працюючі; багато хто з них починав із роздрібної торгівлі, завівши згодом свої крамниці й заснувавши невеличкий бізнес. Селилися вони в Олбені, Сіракузах, Буффало й Рочестері в штаті Нью-Йорк; у Чикаго й Детройті, Клівленді й Мілуокі. Якийсь час Цінціннати був другим за величиною єврейським осередком після Нью-Йорка. Сент-Луїс,

Міннеаполіс, Луїсвіль і Новий Орлеан також стали єврейськими центрами. Близько 10 000 євреїв подалося до Каліфорнії під час золотих лихоманок 1840-х років. На момент початку Громадянської війни Нью-Йорк мав сорокатисячну громаду євреїв, а другою за розмірами була філадельфійська громада. Незаперечним знаком тієї безпеки, якою євреї тішилися в Америці, було постійне заохочення від громад іншим євреям приєднуватися до них. Євреїв до цього підштовхували сповнені захвату листи родичів, живі розповіді з уст в уста, друковані євреями в місцевих німецьких газетах історії про успіхи. Наприклад, бамберзький *Das Füllhorn* писав у 1836 році:

Один єврей, мандрівний пекар із Баварії, який так прагнув знайти роботу й перейшов усю Німеччину та сусідні країни за десять років, лише зрідка отримуючи роботу, навіть на хліб собі не заробляючи в такий-от спосіб, минулого літа виїхав до Північної Америки. А це він написав батькам своїм, що відразу ж по прибуттю знайшов собі місце рознощика в пітерсберзького пекаря та що має він місячну платню в 40 флоринів, на додачу до безкоштовного харчування, прання й постою. Благословенний край свободи й достатку!¹¹⁹

В Америці євреї переконувалися, що можуть без труднощів пристосуватися до нового способу життя. Як і американські протестанти, вони ставали конгрегаційними, засновуючи без ліку синагог на всі свої розмаїті релігійні смаки. Антидамаський протест зробив їх самосвідомими, вперше згуртувавши до єдиного національного організму. Але в основному вони й далі йшли кожен своїм шляхом. Як й інші групи, вони породжували своїх першопрохідців та ексцентриків. Один американський кораблевласник поскаржився Вашингтонові на віце-консула в Сен-Тома, так закінчивши свою супліку: “PS. Цей же НЛеві є єврей, що живе з Чорною Жінкою й часто прогулюється вулицями попідручки з нею, на прикрість усім американцям, які переживають болісну необхідність бути свідками цього”; однак консула Леві з посади не було усунуто¹²⁰.

А ось іще цікавіший випадок. Мордехай Ной став першим євреєм із дипломатичним статусом. У 1815 році Джеймс Монро усунув його з поста консула США в Тунісі на тій підставі, що “сповідувана вами релігія є перепоною для здійснення ваших консульських функцій”. Ной же не попустив цьому й написав памфлета. Він став першою з американських євреїв великомасштабною постаттю. Жив би він на сто літ пізніше, то неодмінно зробився б володарем кінобізнесу. А насправді народився він у Філадельфії в 1785 році, в родині збанкрутілого дрібного торгівця. Був він почергово позолотником, граве-

ром, службовцем у Скарбниці США, політиком, видавцем чарлстонської *City Gazette*, потім, після туніського звільнення (коли його звинуватили у зловживанні коштами), видавцем ньюйоркської *National Advocate*, головним шерифом Нью-Йорка і, в 1824 році, великим босом Теммені-холу демократів.

Через рік він проголосив амбіційний план заснування “міста — притулку для євреїв” на острові посеред річки Ніагари, навпроти Буффало. У пошуках засобів для проекту він написав Ротшільдам та іншим банкірам-євреям, рабинам і головним рабинам усього світу, запропонувавши збирати “подушне по три срібні шеклі, *per annum*, чи по одному іспанському долару” з кожного єврея, що живе на світі, “й хай би збирали скарбники різних конгрегацій”. У публічній прокламації він проголосив, що це нове поселення, “Комерційне Місто”, забезпечуватиме євреїв з усього світу “тим миром, затишком і щастям, в яких їм відмовляли впродовж минулих віків через нетерпимість і сваволю”. Включив він сюди й “караїтських та самаритянських євреїв, а також чорношкірих євреїв Індії та Африки, а ще й тих із Кохінхіни, й секти з узбережжя Малабару”, додавши: “Для індіанців Американського континенту, які... є, з усією очевидністю, нащадками Пропалих Племен Ізраїля, виведених у полон царем Ассирії, будуть вжиті засоби, щоб вони усвідомили своє становище й, зрештою, воз’єдналися зі своїми братами, обраним народом”. Ной носив “чудову шовкову мантию”, золотого ланцюга на шії, а себе називав “громадянином Сполучених Штатів, екс-консулом згаданої держави в Туніському королівстві, Великим Шерифом Нью-Йорка, Порадником у справах Закону й, милістю Божою, Суддею Ізраїля”. З нього посміялися видавці газет-конкуренток і єврейська преса Європи, й нічого особливого не вийшло з його задуму. Але він на цьому не заспокоївся: створив Партію Вроджених Американців (Native American Party), попередницю “невігласів” Know Nothings, організував єврейський протест проти дамаських звірств, підтримку Техаському заколоту 1836 року, а закінчив суддею¹²¹.

Характерною рисою американськості єврейських поселенців було те, що в кожному питанні вони розходилися думками. Ной, наприклад, був північанським антиаболіціоністом. На Півдні ж євреї були південцями. Вони володіли рабами. Джейкоб Джейкобс, чарлстонський аукціоніст, розпорядився в своєму заповіті: “А ще цим я заповідаю й віддаю згаданій вище дорогій і коханій дружині Кейт Джейкобс на час її вдовства усіх отих, не моїх тоді більше, негрів та інших рабів, званих: Тобі, Сціпію, Джек, Дженні (з трьома її дітками Пітером, Джоном та Євою), і Флору з обома її дітками Рейчел та Люсі, а також усіх інших рабів, якими я можу володіти на момент моєї смерті”.

Південний єврей, будучи покривджений у своїй вірі й честі, реагував по-південському. У 1832 році Філіпа Мініса, члена провідної єврейської родини в Саванні, образив у приміщенні ладдингтонського бару член законодавчого органу Джорджії Джеймс Дж. Старк, обізвавши того “клятим євреєм”, “клятим ізраелітом”, гідним того, щоб на нього “п...ли”. Опісля були перемовини про вибачення, далі про дуель, і, зрештою, Мініс застрелив Старка в громадському барі міського готелю, коли Старк дістав свого пістоля. Його притягали до суду за вбивство, але виправдали, на втіху південським дуелянтам¹²².

Враховуючи ідентифікацію американських євреїв із конкретними частинами ландшафту США, не дивно, що під час Громадянської війни й вони розкололися разом із нацією, відповідно до своїх штатів. Якихось 7 000 євреїв билось за Північ, 3 000 — за Південь. Як етнічна спільнота вони виступали рідко, й то у відповідь на особливі зазіхання на їхні права. Набув розголосу один випадок, що стався 17 грудня 1862 року, коли генерал Грант, перебуваючи в Теннессі, видав наказ, де говорилося: “Цим євреї як клас, що порушує всі постанови Міністерства фінансів про торгівлю, а також накази Міністерства, звільняються з Міністерства”. Реакція неприйняття була незагайна та всезагальна, й то не лише самих євреїв; за вказівкою Лінкольна, Грант 6 січня 1863 року відкликав свій наказ.

Американське єврейство протягом цих років запозичило свій тон у німецько-єврейського просвітництва. Був він ліберальний, оптимістичний, тверезий, раціональний, патріотичний, непоказний і високореспектабельний. Єврейські іммігранти назагал розмовляли англійською з німецьким акцентом, але їхні діти ходили до державних шкіл (та до недільних єврейських) і вже цілковито вливалися в місцеве суспільство. Починаючи від 1840-х років, в Америці швидко поширився реформістський іудаїзм — під впливом таких прогресивних рабинів, як Девід Айнгорн, Семюел Гірш, Ісаак Майер Вайз та Семюел Адлер. Провідні американські євреї не цікавилися ні Месією, ні Сіоном, а шлях до Спасіння вбачали в поширенні місії етичного монотеїзму по світу. Це достеменно збігалось із загальним напрямком американської релігійності. Саме там раббі Ісаак Лізер (1806-1868), виходець із Вестфалії, чоловік прещедрої енергії, здійснив перший єврейський переклад Біблії на англійську мову, вивершив англійські переклади ашкеназького й сефардського молитовників, заснував першу успішну єврейську газету *The Occident* (1843), а згодом — перше в Америці Товариство єврейських публікацій, видавши ще й масу американсько-єврейських шкільних підручників¹²³. Але протягом “німецького” періоду американського єврейства панівним був реформістський іудаїзм.

Реформізм був тим різновидом іудаїзму, що, найімовірніше, міг імпонувати вельми удатливим бізнесменам, котрі саме стали висуватися як чільні постаті американської сцени. Такими були банкір Джозеф Селігмен (1820-1880), якому президент Грант доручив Міністерство фінансів, і Джейкоб Генрі Шіф (1847-1920), що очолив “Кун, Леб & К.” в 1885 році. Як і Тридцятирічна та Наполеонівські війни, Громадянська війна висвітлила організаторські й фінансові вміння багатьох єврейських банкірів, підрядників і постачальників обмундирування, тож від 1860-х років євреї вже були силою в американському бізнесі, особливо в Нью-Йорку. Їхня щедра філантропія забезпечила іудаїзм доброю інституційною структурою, що неминуче отримала сильну ліберальну орієнтацію. У 1873 році засновано Спільку американсько-гебрейських конгрегацій, ще через два роки — Коледж Гебрейської спілки, в 1889 році — Центральну конференцію американських рабинів. Пітсбурзька Платформа (1885), яку склав рабин Кауфман Колер і яка відкидала всі ті закони Тори, “що не пристосовуються до поглядів і звичаїв сучасної цивілізації”, служила нормативною вірою реформістського іудаїзму аж до 1937 року. Вона відкидала давні правила дієти, чистоти й одягання, стверджуючи, що євреї “вже є не народом, а релігійною спільнотою”; заперечувала воскресіння, рай і пекло, скасовувала повернення до Сіону й подавала месіанство як боротьбу за істину, справедливість і праведність у сучасному суспільстві, де воно братиме участь поруч з іншими релігіями й людьми доброї волі взагалі¹²⁴.

Отож на час великої еміграції американське єврейство видавалося приреченим лишитися просто ще одним пасмом добропорядної тканини релігійності Нового Світу, яке буде зношуватись і виблякати, зливаючись помалу із загальною цілістю. Цю перспективу безповоротно змінила та паніка, яку викликала катастрофа 1881 року. Протягом десятиріччя (1881-1892) євреї прибували до США по 19 000 за рік; протягом 1892-1903 років середньорічне прибуття підскочило до 37 000 за рік, а за дванадцять років (1903-1914) сягнуло середньої цифри 76 000 щороку. Ці два мільйони євреїв-біженців мали дуже мало спільного з тією чвертю мільйона витончених реформістських, заможних, американсько-мислячих, облаштованих євреїв, які вітали їх — що далі, то стриманіш. Прибульці були в переважній своїй більшості ідишомовні, забобонні і вкрай бідні ортодокси чи хасиди, що витріщалися на все переляканими, дикими очима. Оце вперше американське єврейство почало боятися нових прибуттів, надто ж таких приголомшливо масових. Цілком справедливо воно побоювалося неминучої антисемітської реакції.

Доти Америка, переважно протестантська, була скорше анти-

папістськи, ніж антиєврейськи налаштованою — достоту як і Англія перед нею. Але після Громадянської війни, коли євреїв стали сприймати як таких, що нажилися на лихолітті, помітним став і антисемітизм. У 1876 році один готель на узбережжі Нью-Джерсі оголосив по всіх газетах, що він віднині не приймає євреїв. Наступного року самому Джозефові Селігмену вказали на двері в провідному готелі саратозького курорту. Тоді єврейські бізнесмени купили собі кілька саратозьких готелів, унаслідок чого курортні готелі по всьому штату Нью-Йорк розділилися на ті, що приймають, і на ті, що не приймають у себе євреїв. Ця заведення поширилася й на масонські ложі та сільські клуби, а декотрі школи й коледжі почали запроваджувати в себе *numerus clausus*, на російський манір.

Масове прибуття вбогих ашкеназів до Нью-Йорка, цілком природно, підштовхнуло наростання цієї нової антисемітської субкультури. Але, що було незмірно важливіше, ці іммігранти дали цілунок життя американському єврейству. Вони перетворили його із вправлення у витонченості, приреченого захиріти, на повнокровне створіння цілком нового типу — на вільний народ, зрощений у толерантній республіці, але який проголошує свою віру й природу на все місто, перетворене ним на найбільшу єврейську метрополію світу. Ось воно, істинне Місто Притулку, ба навіть більше: зародок влади, що з часом буде дійово захищати євреїв по всьому світу.

Багаті євреї Нью-Йорка все ще не розуміли тих шансів, що їх витворить цей Вихід із Європи. Хай, як і багато інших подій єврейської історії — як різанини 1648 року, наприклад, — ця подія, зрештою, дістане своє витлумачення як частина промислу провидіння, що видобуде тріумф із трагедії, — але тим часом вони не бачили цього в такому світлі. Слід віддати їм належне: вони притлумили свої лихі передчуття й робили все, що було в їхніх силах, щоб прийняти й прихистити ті східні маси. Але дехто з них був далекогляднішим. Серед тих, хто працював у заснованому на острові Ворд-Айленд Агентстві допомоги єврейським іммігрантам, була й молода поетеса Емма Лазарус (1849-1887). Її талант відкрив і підтримав Емерсон. Вона палала романтичним потягом до єврейської культури, давньої й сучасної. Перекладала великого середньовічного поета Юду Галеві, а також Гайне. Привітала зворушливого вірша Лонгфелло про Ньюпортське кладовище, але жалкувала з приводу його занепадницької кінцівки: “І мертві нації не встануть знов”. Це ж неправда! Євреї таки встануть знов! Походила вона із давньої багатой сефардської родини, але бачила в убогих ашкеназах, що проштовхувалися зі своїми клунками через американську імміграцію, ту майбутню армію, що вибудує новий Єрусалим в Америці — чи в Ізраїлі... Може, і тут, і там. Вона

захищала їх від антисемітських наклепів у журналі *New Century* (1882). Вона збагнула, чи не краще за будь-кого в тодішній Америці, істинну значущість американської ідеї й американської дійсності для переслідуваних злидарів Європи. Коли при в'їзді до нью-йоркської гавані спорудили статую Свободи, поетеса своїм сонетом "Новий колос" дала Свободі безсмертний голос:

Мені дай стомлених твоїх і вбогих,
Ці юрми, що дихнути прагнуть вільно,
Нещасний порох дальньої дороги.
Мені пришли прибитих буревійно.
Я присвічу їм, де злоті пороги.

Особливо ж Емма Лазарус розуміла значення Америки для світового єврейства. Чи ж не випростаються з часом оті скупчені маси, чи ж не подужчають і не подадуть сильної руки з Нового Світу Світові Старому? Її вірш "*Прапор єврея*" сіоністський. Її "*Послання гебреям*" (1882-1883) провіщає оновлення єврейської цивілізації через взаємодію Америки й Святої Землі. У жалюгідних покидьках ашкеназького єврейства, які скупчувалися в нью-йоркських нетрищах, вона добачала не лише життя, а й надію¹²⁵.

А життя там таки було, воно зухвало буяло. Коли нові прибуття захлинули Нью-Йорк, модні, німецького штибу синагоги перенеслися вище, до Манхаттана. Біженці скупчувалися в Нижньому Іст-Сайді, на площі півтори квадратні милі, яку обмежували зусебіч Бауері, Третя Авеню, Кетрін-стріт, 14-а вулиця й річка Іст-рівер. Тут у 1910 році 540 000 євреїв напхано в те, що тоді називалося "Гантелями", чий обрис були визначені муніципальною постановою 1879 року, яка передбачала вентиляційні шахти. Тут було від п'яти до восьми поверхів, ширина 25 футів, глибина — 100, на кожному поверсі по чотирнадцять приміщень, і тільки в одне з них потрапляло світло. Серцем нью-йоркського єврейства було вкрай переповнене 10-е відділення, де 74 401 душа тіснилася в 1 196 приміщеннях сорока шести блоків (1893). Це означало щільність у 701,9 душі на 1 акр площі. Тут було й джерело так званих "голчаних промислів", якими охоплено чи не всіх іммігрантів, які кроїли, шили готовий одяг, відпрацьовуючи сімдесятигодинний тиждень, по дванадцятю в крихітній кімнатчині. Вже на 1888 рік 234 з 241 нью-йоркської одяжної фірми були єврейськими; на 1913 рік це вже була найбільша промисловість Нью-Йорка — 16 552 фабрики: й майже всі єврейські, де працювало 312 245 душ.

Чи тяжка то була праця? Таки тяжка. А ще то був великий двигун руху нагору. Прибували біженці перелякані й покірні. Одна ідишомовна газета зазначала (1884): "У філантропічних закладах наших

аристократичних німецьких євреїв ви побачите прекрасні офіси, столи, все прикрашено, але обличчя строгі та суворі. Кожного бідняка тут допитають, немов злочинця, на нього дивляться згори вниз; кожний сіромаха переживає самоприниження, труситься, мов листок на вітрі, от ніби він стоїть перед російським чиновником”¹²⁶. А вже через двадцять років де й подівся той покірливий дух. Чотири драматичні страйки створили цілий робітничий, керований євреями рух, у всій його усталеній силі. Своїми голками східні євреї проклали собі шлях до незалежності й поваги. В середньому єврейські іммігранти зоставалися в Нижньому Іст-Сайді лише по п'ятнадцять років. Потім вони посувалися далі: спочатку до Гарлема (що був колись багатим німецько-єврейським кварталом), потім до Бронкса й Вашингтонських пагорбів, а далі вже до Коуні-Айленду, Флетбушу, Боро-Парку й Істерн Парквею. Їхні діти вже вступали до коледжів та університетів, і дуже багато ставало лікарями й юристами. Інші ставали дрібними, а далі й великими підприємцями. По всій Америці єврейські рознощики постворювали фірми доставки товарів на замовлення, а символізували їх творіння Джуліуса Розенвальда: *Circ*, *Poubek*. У Нью-Йорку євреї пересувалися від дрібних крамничок до величезних універмагів. Родина Бенджаміна Блумінгдейла з Баварії, яка відкрила в 1872 році магазин тканин, на 1888 рік уже мала в своєму магазині на Іст-Сайді 1 000 працівників. Брати Альтмани в своїй крамниці мали 1 600. Ісидор і Натан Страуси придбали собі *P.G. Meys*. Інші родинні групи створили фірми *Гімбелс*, *Стернс* і *Абрагам & Страус* у Брукліні. На 1900-і роки Нью-Йорк, прихистивши мільйон ідишомовних громадян, мав найбільшу в світі ідишомовну пресу, розпродуючи щодня по 600 000 примірників, а чільних назв було чотири: *Warheit* (радикально-націоналістська), *Jewish Morning Journal* (ортодоксально-консервативна), *Forward* (соціалістська) й *Tageblat* (ортодоксально-сіоністська). Але незабаром євреї запанували і в англomовному друкованому слові Нью-Йорка. Артур Гейз Сулцбергер та Артур Окс керували *New York Times*, Дороті Шіф і Девід Стерн — *New York Post*; свого часу виникли й великі єврейські видавництва: Горес Ліврайт створив *Liveright & Boni*, Джордж Оппенгайм і Гарольд Гінцбург заснували *Viking Press*, Річард Лео Саймон із Лінкольном Шустером зробили *Simon & Schuster*, Беннет Серф започаткував *Random House*, а Алфред Кнопф заснував *Alfred A. Knopf*. На цей час Манхаттан і Бруклін мали по єврейському поселенню з добрими 600 000 мешканців. У Бронксі євреї становили 38 відсотків від загального населення, а по всьому Нью-Йорку євреїв було 29 відсотків — найбільша (незрівнянно) етнічна група. Мавши 1 640 000 євреїв (1920), Нью-Йорк легко виходив на перше місце як найбільше (ідишо-) єврейське місто на землі.

У 1880 році американське єврейство становило лише чверть мільйона на всю п'ятдесятимільйонну націю, але вже через сорок літ воно зробило стрибок до 4,5 мільйона на 115 мільйонів усього населення, себто зросло у вісімнадцять разів.

Такому незмірному єврейству вже зовсім не випадало просто зливатися з американським тлом. Воно ж було й символом, і підсумком усього єврейства, мавши в своїх лавах чимало найпалкіших представників іудаїзму в його щонайстрогішій формі. У 1880 році якихось 90 відсотків із понад 200 синагог Америки були реформістськими закладами. Однак домінування їхнє було нестале, оскільки нові прибуття заявляли своїм голосом про свою силу. В 1883 році сталася сумнозвісна сцена на першому обіді випускників при Коледжі Гебрейського союзу — головній американській рабинській семінарії, яку контролювали реформісти. Подані були креветки та інші страви “нон-кошер”. Товариство обурено загуло, й чимало видатних рабинів покинуло бенкет із почуттям кривди й відрази. По тому відбулася швидка переорієнтація американського єврейства. У 1886 році консерватори заснували свою власну Єврейську теологічну семінарію. Ортодокси також створили свою інституційну структуру. Навіть на 1890 рік 316 із 533 американських конгрегацій були ортодоксальними. З часом постала трояка структура, де на чолі стояли консерватори, потім ішли ортодокси й лише третіми були реформісти. На 1910 рік надзвичайно поширилися всілякі варіації американського іудаїзму. Багатші реформістські синагоги мали проповідників в облаченнях англіканського стилю, англомовні служби, змішані місця для сидіння, хори та органи. Раббі Юда Магнес із модного храму Еману-Ел гордо похвалився того року нью-йоркській конгрегації: “Один видатний правник-християнин з іншого міста сказав мені, що він був зайшов до цього приміщення на початку ранкової недільної служби й не розібрав, що це синагога, аж поки проповідник випадковим зауваженням розкрив йому очі”¹²⁷. Але в обширі п'яти миль можна було знайти такі єврейські конгрегації, де б і празький магарал Ба'ал Шем Тов і віленський гаон однаково почувались як удома. На той час американське єврейство також представляло кожнісінький напрям і світського іудаїзму. Воно ще не мало влади вказувати переважною більшістю в певному напрямку, не кажучи вже про керування світовим єврейством. Але воно ставало організованим: у 1906 році засновано Американський Єврейський комітет. Воно нарощувало й чисельну, й фінансову, й економічну, й (що найважливіше) політичну силу, щоб стати великою потугою підтримки, хай-но євреї всього світу своєю більшістю досягнуть консенсусу щодо свого майбутнього. І все це було безпосереднім наслідком трагедії 1881 року.

Але були й інші наслідки. От ніби історія поволі розв'язувала велику ажурну крутиголовку, тихенько кладучи частинки, одну по одній, на їхні місця. Однією такою частинкою стало американське масове єврейство. А наступною стала сіоністська ідея. Події 1881 році підштовхнули й цю ідею. До російських погромів величезна більшість євреїв бачила своє майбутнє як асиміляцію, в такому чи іншому вигляді. А після погромів дехто з євреїв почав шукати можливі альтернативи. Змістилася вісь єврейського міркування. Стало воно не таким оптимістичним і впевненим, а схвильованішим — і тому креативнішим, багатшим уявою. Російські жахіття змусили євреїв замислитися: а чи можливо створити таку ідеальну спільноту, де б євреї були не просто в безпеці, де б їх не просто терпили, — ні, щоб їм були раді, щоб вони були вдома; таке місце, де б вони, а не хтось інший, були господарями? Звісно, сіонізм не був новинкою. Віком він був сучасником Вавилонського полону. Чи ж не співав псалміст: “Над річками Вавилонськими, — там ми сиділи та й плакали, коли згадували про Сіон!”²²⁸ Упродовж понад півтора тисячоліття кожне єврейське покоління в кожній єврейській громаді мало по одному-двох, хто мріяв про Сіон. Дехто здійснював ту мрію, сам туди подорожуючи — до Тіберіади, Сафед, до самого Сіону. Інші думали про заснування невеликих конгрегацій чи колоній. Однак усі ці люди були релігійними сіоністами. Вони сподівалися посприяти, в такий чи інший спосіб, пришествю Месії. Така була ідея німецького рабина Зеві Гірша Калішера (1795-1874), який у 1836 році звернувся до франкфуртських Ротшільдів по кошти на купівлю Ерец Ізраїля, чи бодай самого Єрусалима, в Мухаммеда Алі, щоб розпочати процес повернення туди євреїв. У 1840 році, після того як сер Мозес Монтефйоре й Адольф Кремйо успішно порятували дамаську громаду, раббі Юда Алкалай (1798-1878) із Семліна, що біля Белграда, виносив ідею, що ця особлива операція могла послужити взірцем для загальнішого зібрання докупити світового єврейства як національної потуги, з модернізованою староеврейською як своєю мовою й Палестиною як своїм майбутнім царством, куди вже кожної години міг прийти Месія. Свій план він пропагував у багатьох відозвах, сам, на доказ своєї щирості, поселившись у Ерец Ізраїлі.

Після 1840 року з'явилися й такі секуляризатори, що мріяли про Сіон. Мозес Гесс (1812-1875) подібно до Маркса перейшов від гегельянства до соціалізму, але невдовзі відійшов од бездушного, як на нього, інтернаціоналізму колективу, хай то буде в теоретичній версії Маркса чи в практичних зусиллях Лассаля в Німеччині. Як і багато інших євреїв, він почав наvertатися до своїх середньовічних коренів, але його повернення до іудаїзму скидалося не так на релігію, як на націоналізм. Він почав бачити націю-державу як природну оди-

ницю історичного розвитку. Ось чому просвічені євреї, віддаючись повній асиміляції, зраджують свою власну природу. У 1859 році його потішив приклад Італії — ще однієї древньої нації, яка, хоч і довго була подрібненою на шматки, знов досягла своєї національної ідентичності. Чом же євреї не можуть інсценізувати своє власне *risorgimento*? У своїй великій книжці *Рим і Єрусалим* Гесс виступив за створення єврейської національної держави¹²⁹. А вона б уникла, з одного боку, надмірностей як маскіль, що хотіли б вياسимілюватися геть з існування, так і, з другого, ортодоксів, які насправді хотіли б ігнорувати весь світ узагалі. Вона б дала змогу євреям, оцією створеною ними самими державністю, відкинувши забобони християнства й орієнталізм ісламу, зреалізувати на практиці єврейську ідею й стати, в такий спосіб, політичним світлом для неєвреїв. Водночас вона б дозволила їм сягнути свого власного спасіння не через Марксову негативну пропозицію знищити традиційні їхні економічні функції, а через позитивний акт створення ідеальної держави¹³⁰.

Але всі ці сіоністські ідеї (а було ще й багато інших) передбачали якесь поселення в Єрусалимі чи довкола нього. Навіть Мордехай Ной дійшов, зрештою, думки, що ця ідеалізована єврейська громада має міститися таки ближче до берегів Йордану, ніж Ніагара. Євреї періодично потроху прибивалися до Палестини. Але навіть Алкалай не зумів заснувати колонію. Тимчасом без початкового процесу колонізації як міг би постати новий Сіон — релігійний, світський чи такий і такий? Подумавши про колонізацію, євреї зразу схильні були звертатися до Британії. Вона ж була великою колонізаторською державою XIX сторіччя. Вона серйозно прямувала до того, щоб узяти в свою владу чверть земної поверхні. До того ж, Британія була особливо сприйнятлива до єврейського ідеалізму, особливо до його сіоністського варіанту. Як ми вже переконалися, її великий міністр закордонних справ лорд Палмерстон активно підтримував скромне перезаселення Палестини. Її великий прем'єр-міністр Бенджамін Дізраелі зазиравав навіть далі. У своєму романі *Алрой* він змальовує, як його персонаж намагається повернути Єрусалим євреям. Ця сама тема знов вириняє в його ще ґрунтовнішому єврейському романі *Танкред*. Звісно, Дізраелі можна було знехтувати як надто багатим уявою романтиком-сефардом, який фактично творив свою прагматичну кар'єру в британській політиці. Однак Дізраелі був цілком спроможний і реалізувати свої захмарні проекти. В Індії він зробив із комерційної компанії цілу блискучу імперію. Зазвичай він ні з ким не ділився своїми практичними сіоністськими задумками, але ж він їх мав. У 1851 році він зі своїм колегою лордом Стенлі мав прогулянку в парку лорда Керрінгтона біля Гай-Вікомбу. Стенлі занотував у своєму щоденнику:

День був холодний, однак він, хоча звичайно був вельми чутливим до впливу погоди, немовби забув про термометр у тій поважності, з якою, зупиняючись, щоб краще виокруглити свої ідеї, та стоячи покрай насаджень, він виклав деталі свого плану. [Палестина], сказав він, має щедрі природні багатства, тож усе, що їй потрібно, — це праця, а також захист для трудівника. Власність на землю можна б купити в турків: гроші надійдуть — допоможуть Ротшільди й провідні єврейські капіталісти. А Турецька імперія занепадає ж, і турецький уряд на все піде заради грошей. Потрібно тільки заснувати колонії, з правом на землю та ubezpieченістю від утисків. Питання національності муситиме зачекати, поки закріпляться колоністи. І додав, що ці ідеї широко плекаються серед [єврейського] народу. Той, хто спроможеться їх здійснити, буде справжнім Месією, істинним Спасителем свого народу.

Стенлі додав: “Хоча я не раз відтоді бачив його схвильованим, чи прикрістю, чи приемністю, але це був єдиний випадок, коли він при мені виказав ознаки такого високого розчулення”¹³¹. Дізраелі міг повернутися до цієї ідеї на своєму смертному одрі. Розповідають, нібито він помер, бурмочучи до себе староеврейською мовою¹³².

Дізраелі в своїх єврейських та сіоністських симпатіях не просто віддзеркалював своє етнічне походження; він був також частиною англійської філосемітської традиції. Англійські письменники, виховані на Біблії короля Якова, мали особливу, глибоку цікавість до єврейського минулого й часто переймалися сильним співчуттям до сучасного становища євреїв. Прикладом цього стали Байронові *Єврейські мелодії*. Існувала, звісно, й постійна спокуса показати євреїв у літературі як неприємних чи антисоціальних архетипів. Чарлз Дікенс піддався цій спокусі в *Олівері Твісті*, що вийшов окремими випусками в 1837-1838 роках, де лихий Фейгін носить грубе прізвисько “Жид”, хоча його єврейськість аж ніяк не є очевидною. Чимало було єврейської злочинності в Лондоні, особливо серед убогої ашкеназької громади. Євреї були серед перших, кого вивезено до Австралії; коли ця система припинила своє існування в 1852 році, в ній на той момент уже взяло участь близько 1 000 євреїв. Був поміж них і Ісаак (“Айкі”) Соломонс, відомий як “Принц Парканів”¹³³. Вважалося, нібито Дікенс саме його взяв за основу образу Фейгіна. Але Дікенс категорично відкинув звинувачення в антисемітськості його Олівера. У *Нашому спільному другові* (вийшов окремими випусками в 1864-1865 роках) він, от ніби хотів спростувати ці звинувачення, вивів одного з найсвятобливіших своїх персонажів, містера Рієга, — “смиреного єврея, в чиєму народі вдячність глибока”.

Іноді буває неможливо чітко розрізнити, чи в котромусь літера-

турному персонажі виведено саме єврея. За вікторіанських часів євреїв часто пов'язували з тьмяно-рудим волоссям, і декотрі з відразливіших персонажів носять саме цей атрибут: Юрайя Гіп у *Девіді Копперфільді*, наприклад, чи преподобний Обадія Слоуп у *Барчестерських вежах* Троллопа. Іноді Троллопа критикували за виведення образів поганих євреїв. Безперечно, він недолюбливав Дізраелі (той фігурує як містер Добні в його політичних романах). Але ж Дізраелі не подобався й багатьом іншим людям, скажімо, Дікенсові й Текерею, і то не обов'язково з расових причин, а Дізраелі відповів тією самою люб'язністю, карикатурно змалювавши Дікенса з Текереєм у своєму останньому романі — *Ендіміоні* (1881). Троллоп написав дуже багато романів, де вивів незліченне число чужоземців (з-поміж романістів XIX сторіччя був він найбільшим мандрівником), але й найприскіпливіше прочитання не виявляє в нього моделі антиєврейської упередженості. Мадам Макс Геслер, що фігурує в кількох його політичних романах, є жінкою щонайвищої честі. Антон Трендельсон із *Ніни Балатаки* (1865) — це ще один із симпатичних Троллопових євреїв. Навіть Огюст Мельмот, надреально великий фінансовий лиходій із *Як ми нині живемо* (1875), не змальований як власне єврей. Сам Троллоп зазначав, що його походження — темне. Але за основу цього образу явно взято Алберта Гранта, вродженого в Дубліні в 1831 році як Абрагам Готтаймер, у родині дрібного торговця. Цей чоловік став членом парламенту від Кіддермінстера, розбудував Лестер-сквер, був генеральним менеджером лондонських Креді-Фонсьє й Креді-Мобільє, створював ошуканські компанії, а помер злидарем у 1899 році¹³⁴.

Однак Мельмотів випадок був важливий, оскільки збігся з переминою в ставленні до євреїв. До 1870-х років освічені люди у Великій Британії схилилися до філосемітизму. Але протягом цього десятиріччя, що позначилося загальним економічним спадом і багатьма індивідуальними фінансовими крахами, відбулася тонка переміна. Десь від середини цих років євреї почали асоціюватися в уявленні багатьох із великомасштабними маніпуляціями на лондонській біржі. Така сама зміна настрою спостерігалася й на континенті, особливо у Франції, Німеччині й Австрії. Але там це було просто посилення вже існуючих антисемітських почуттів. А для Британії це було нове. Воно засмутило філосемітів, надихнувши декого з них промацати те, що й вони вже визнавали за “єврейську проблему”. Одним із таких був археолог сер Чарлз Воррен, один із перших, хто розкопав Храмовий мур Єрусалима. В 1875 році, тому самому, коли з'явився Мельмот, Воррен опублікував *Обітовану землю, або гарантію Туреччини*. Великою мірою завдяки британській допомозі число євреїв у Святій Землі по-

троху зросло, подолавши в 1840-х роках десятитисячний рубіж. Тепер Воррен пропонував, десь у дусі Дізраелі, створити пільгову компанію для колонізації Палестини (в рахунок погашення частини національного боргу Туреччини), “з проголошеним наміром поступово ввести сюди єврея, чистого й простого, який має, зрештою, заселити й підпорядкувати цю країну”. На думку Воррена, великомасштабне фінансування разом із систематичним та науковим розвитком дали б країні змогу прогнати п’ятнадцять мільйонів населення.

Навесні того самого року до голосу Воррена приєднався куди впливовіший голос, що пролунав у літературному журналі *Blackwood's*. Журнал почав друкувати роман *Деніел Деронда* письменниці Джордж Еліот. Нині цю книжку мало читають і навіть у свій час її мали за письменницьку невдачу. Але в термінах практичного ефекту це був чи не найвпливовіший роман XIX сторіччя. Це ще одна важлива частина сіоністської ажурної крутиголовки, що стала на своє місце. Джордж Еліот палко зацікавилася євреями, відколи сімнадцятирічною дівчиною прочитала Йосифа Флавія. Вона надзвичайно добре зналася на біблійних коментарях та критиці Біблії. Переклала Спінозу й Штраусове *Життя Ісуса*. Антисемітські жарти її шокували. Вона не могла визначити, чого більше було в християнській ворожості до євреїв — “нечестивості чи глупоти”. У 1866 році вона зустрілася з ученим євреєм Еммануелем Дойчем, працівником каталогу Британського музею, який допіру опублікував нашумілу статтю в *Quarterly Review*, де знайомив читачів-християн із Талмудом, намагаючись перекинути місток між двох релігій. Він давав їй уроки староврейської. У 1869 році він відвідав Палестину й зробився палким сіоністом. “Схід! — писав він із Єрусалима. — Нарешті сповнилися мої шалені прагнення!”¹³⁵ Дойч помер від раку. Поки він хворів, Джордж Еліот часто перевідувала його, була в захваті від його ентузіазму. На початку 1870-х років вона почала величезний курс читання й відвідування синагог, маючи на меті створити єврейський роман. Писала, що відчуває “спонуку ставитися до євреїв із такою симпатією й розумінням, яких тільки спроможні сягнути мої натура та обізнаність... Ми, люди Заходу, яких виховано в християнстві, маємо особливий борг перед євреями і, визнаємо ми те чи ні, особливу ґрунтовність спорідненості в релігійному й моральному почутті”¹³⁶.

Написання й друкування роману окремими випусками, завершене в 1876 році, стало для неї надзвичайним емоційним переживанням. Закінчила вона його “зі сльозами на очах”. Виведеним у книзі ментором, сіоністським ідеологом є Мордехай, вмирущий учений, списаний із Дойча — “чоловік, потонулий у злиднях і невідомості, ослаблений недугою, свідомий тіні шораз ближчої смерті, — але він жи-

ве напруженим життям у непроглядному минулому й майбутньому”. Устами Дойча-Мордехая Джордж Еліот проголосила свої сіоністські надії: “Світ виграє, коли виграє Ізраїль. Адже на повозі Сходу сидітиме така громада, що леліє в серці культуру й симпатії всякого великого народу; існуватиме край для припинення ворожнеч, нейтральна земля для Сходу — достоту як Бельгія для Заходу”. Цей славетний пасаж набув трагічної іронічності для покоління 1914 року, й ще більше — для нашого власного, але в той час у ньому звучало почуття, загальне для інтелектуалів-філософітів: мовляв, відбудова Сіону замирить і цивілізує варварський край. Цей сентимент вимагав і постаті Месії — як і в *Танкреді*. Джордж Еліот вивела його в героєві роману — Даніелеві Деронді, якого призначає Мордехай. Наприкінці оповіді Даніел одружується з Мірою й готується їхати на Схід, щоб відновити “політичне існування мого народу, зробити з нього знову націю, дати йому національний осередок, десь такий, як мають англійці, хоча й вони розпрошені по лицю землі”.

Роман письменниці розійшовся по всьому світу неймовірними тиражами. З усіх письменників XIX сторіччя її шанували найдужче інтелектуали як Британії, так і континенту й Північної Америки. Для всіх їх, а надто для сотень тисяч асимільованих євреїв, цей твір показував уперше можливість повернення до Сіону. Одним із кількох тих, що його не читали, був Дізраелі. Коли його спитали, чи він читав це, Дізраелі відказав: “Коли я хочу прочитати роман, я його пишу”. Але всі інші прочитали. У Нью-Йорку він викликав захват у Емми Лазарус. Люсьєн Вольф у своїй статті “Сіонізм” до славетного одинадцятого видання *Encyclopaedia Britannica* (1911) написав, що цей роман “надав єврейському національному духові найдужчого стимулу від часу появи Шаббетая Зеві”¹³⁷. Особливо ж зачитувалися книжкою в політичних колах. Для покоління Артура Балфура, що вперше зустрівся з Джордж Еліот у 1877 році, наступному по публікації твору, це було посвячення до єврейської справи¹³⁸. Але всі хотіли знати одне: хто буде справжнім Денієлом Дерондою? Коли він прийде? Справді, це було схоже на очікування Месії.

А з’явився справжній Денієл Деронда 5 січня 1895 року, на морозному подвір’ї паризької Еколь Мілітер. Оказією стало публічне розжалування капітана Альфреда Дрейфуса, єдиного єврея, що служив у генштабі французької армії, якого звинувачено, притягнуто до відповідальності й засуджено (на підставі, як з’ясувалося згодом, сфабрикованого свідчення) за нібито здійснену передачу військових секретів німцям. Спостерігав цю церемонію й Теодор Герцль (1860-1904), паризький кореспондент віденської ліберальної щоденнівки *Neue Freie Presse*, перебуваючи серед небагатьох допущених сюди

журналістів. А за два тижні до того він був присутній на засіданні суду, чув, як Дрейфуса оголосили винним. Тепер він спостерігав, як Дрейфуса підвели до генерала Дарраса, що закричав: “Альфред Дрейфус! Ви не гідні носити зброю. Ім'ям французького народу ми позбавляємо вас військового звання!” І зразу ж по тому голосно закричав Дрейфус: “Солдати! Розжалували невинного! Солдати! Невинного позбавили честі! Хай живе Франція — хай живе армія!” Старший унтер-офіцер відрізав Дрейфусові вилоги й гудзики. Дістав його шпагу з піхов і зламав її об коліно. Засудженого повели довкола подвір'я, а він усе вигукував, що невинний. Величезна розбурхана юрба, що чекала за подвір'ям, почула його вигуки й стала свистіти, скандувати гасла. Коли Герцль рушив звідти, юрба саме верещала: “Смерть Дрейфусові! Смерть євреям!”¹³⁹ Менш ніж за півроку по тому Герцль уже закінчив чорновий варіант книжки, що мала пустити в рух сучасний сіонізм — *Der Judenstaat*.

Справа Дрейфуса й навернення Герцля до сіонізму свідчать про значні зрушення в єврейській історії. Це — ще два шматочки тієї самої ажурної крутиголовки, тож слід докладно розглянути їх обидва. По-перше: випадок Дрейфуса й глибина виявлених ним темних емоцій привели до вирішного кінця цілу епоху ілюзії, коли асимільовані західні євреї оптимістично сподівалися, що процес прийняття їх до європейського суспільства йде своїм ходом і ось-ось завершиться. У 1871 році Гретц закінчив одинадцятий, останній том своєї *Історії єврейського народу* майже триумфальною нотою: “Щасливіший за будь-кого з моїх попередників, я можу закінчити цю мою історію із радісним почуттям, що в цивілізованому світі єврейське плем'я знайшло, нарешті, не лише справедливість і свободу, а й певне визнання. Тепер воно має необмежену свободу розвивати свої таланти не в залежності від милості, а як право, здобуте через тисячі страждань”.

Ніде це почуття дедалі більшої певності не було дужчим, ніж у Франції. Там євреї тишилися лібертаріанським спадком революції 1789 року. Було їх там небагато. Іронія долі призвела до того, що Франція, втративши, після поразки 1870 року, Ельзас-Лотарінгію, позбулася й своєї найбільшої та найнепопулярнішої колонії ельзаських, німецькомовних євреїв-ашкеназів. На час справи Дрейфуса євреїв у Франції було не більше 86 000, на загальне майже сорокамільйонне населення¹⁴⁰. Єврейською громадою керувала спонсорована Міністерством культів Центральна консисторія, яка ухвалювала правила обирання рабинів, установлювала й виплачувала їм платню. Отож французький іудаїзм мав певні риси державної релігії й відповідно поводився. Ось як звучала “Молитва за Францію” в їхньому молитовнику: “Всемогутній заступнику Ізраїля й людства! Якщо з усіх вір наша Тобі

найдорожча, бо вона ж — Твоє власне творіння, то саме Франції, з усіх країн, ти нібито віддаєш перевагу, бо ж саме вона найдостойніша Тебе”. І закінчувалася молитва так: “Хай же [Франція] не тримає тільки для себе цю монополію терпимості й справедливості до всіх, монополію, що настільки ж принизлива для інших держав, наскільки вона славна для неї. Хай же вона знайде собі численних наслідувачів, і так, як вона нав’язує світові свої смаки й свою мову, творіння літератури й мистецтва, нехай же вона також нав’язує й свої принципи, які, само собою зрозуміло, є важливішими й необхіднішими”¹⁴¹.

Коли Ж.-ГДрейфус у 1891 році обійняв пост Великого Рабина Парижа, його темою були зв’язки між “французьким генієм” і “фундаментальним духом іудаїзму”, й особливо — “моральні спорідненості двох народів”, оскільки французи є “обраним народом сучасності”. Німський рабин Кан назвав Французьку революцію “нашою втечею з Єгипту... нашою сучасною Пасхою”. Рабі Герман із Реймса сказав, що Франція “визначена Ним для скеровування долі людства... для поширення по всьому світу великих прекрасних ідей справедливості, рівності й братерства, які доти були винятковим спадком Ізраїля”. Подібно до реформістського іудаїзму в Америці, французький іудаїзм робив усе можливе, щоб улитися в місцевий ландшафт. Рабини вдягалися майже як католицькі священики. Навіть подумували про проведення суботніх відправ у неділю. Дитячі церемонії в них вельми скидалися на обряди хрещення й першого причастя. Квіти на труну, карнавки, візити до одрів умирущих, співи, органи, проповіді — все моделювалося з християнської практики. Згідно з тогочасними оцінками, на всю громаду було лише 500 істинних ортодоксів.

Світське єврейство також поєднувало не вищий профіль із масним патріотизмом. Воно енергійно змагалось за блискучі відзнаки французької держави — допуск до *grandes écoles*, конкурсів, до Академії, Почесного легіону. “Французи відповідно до країни й інституцій, — писав Леон Галеві, — всі [французькі євреї] мусять стати такими за звичаями й мовою, щоб ім’я “євреї” стало для них другорядним, а наймення “француз” — головним”¹⁴². “Хай не буде ні євреїв, ні християн, — писав Ернест Крем’е-Фоа, — окрім години молитви для тих, хто молиться!” Джеймс Дарместетер, що дослужився до директора *École des Hautes Études*, вдячно доводив, що ізраелітська й французька культури — це, по суті, одне й те саме. Французька революція виразила ідеологію іудаїзму, й ці два обрані народи, з їхньою глибокою вірою в прогрес, принесуть Добу Месії, яка матиме вигляд “земного тріумфу справедливості серед людства”. Такі люди доводили, нібито антисемітизм — це чужинський, завезений німцями продукт, який у Франції не доб’ється нічого, окрім байдужого вислуховування.

Гай-гай! Як це було далеко від істини! ХІХ сторіччя стало великим віком псевдонаукових етнічних теорій, і французи зіграли в цьому свою повну роль. Це правда, що то німецькі філологи, досліджуючи походження мови, перші провели розрізнення між арійськими, чи то індо-європейськими народами, закоріненими в санскриті, й народами семітськими, чії корені — в гебрійській групі мов. Але саме французи спопуляризували ці ідеї в процесі, де переплуталися мова й етнос. У 1853 році французький дипломат граф Жозеф де Гобіно (1816-1882) опублікував свій сумнозвісний *Essai sur l'inégalité des races humaines*, де провів розрізнення між арійською чеснотою й семітським (а також латинським) виродженням. Цей нарис став підручником для німецьких антисемітів і мав надзвичайний вплив, наприклад, на Ріхарда Вагнера. Самовпевнений ерудит Ернст Ренан (1823-1892) зробив те саме для французів своєю *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, що здобула премію Вольнея в 1847 році, а ще більше — своїм *Vie de Josus* (1863), найпопулярнішою за ціле сторіччя книжкою Франції, яку антиклерикали читали з самовдоволеною втіхою, а католики — з тремтячою виною. Він вірив, що “семітська раса, як порівняти з расою індо-європейською, репрезентує нижчий рівень людської природи”, а змальований ним портрет Ісуса, героя-гуманіста, вийшов драматичним саме тому, що він, Ісус, виявився “стійким чи не до всіх вад його раси... й панівною його рисою справді була безмежна делікатність”. А Едуард Дрюмон майстерно поєднав Ренанову теорію расової нижчості євреїв із Туссенелевою теорією фінансового махінаторства євреїв у своїй масивній двотомній *La France juive* (1886) — найблискучіше написаній і найпрозорішій з усіх антисемітських студій. За короткий час вона витримала сотні видань, давши авторові змогу заснувати Антисемітську лігу з порочною щоденнівкою *La Libre Parole* (1889).

Отже, перша верства французького антисемітизму була псевдонауковою. Другою була заздрість. Якщо євреї расово нижчі, то звідки в них такі успіхи? А звідти, що вони обдурюють та змовляються. Єврейські діти “високої буржуазії” схильні були забирати собі всі призи. Роками пізніше Жюльєн Бенда писав: “Тріумф братів Бенда на *concours général* видається мені одним з істотних джерел того антисемітизму, який ми мали відчувати на собі через п’ятнадцять років. Усвідомлювали це євреї чи ні, а такі успіхи інші французькі люди сприймали як акт насильства”¹⁴³. Надзвичайно розумні брати Райнахи — адвокат-політик Жозеф (1856-1921), археолог Соломон (1858-1932) й філолог класичних мов Теодор (1860-1928) — були ще одним тріо вундеркіндів, що “зривали” призи. Щоразу вони побивали французів у їхній же академічно-культурній грі. А потім, у 1892 році, вибух-

нув “панамський скандал”, неоглядний лабіринт фінансових маніпуляцій та шахрайства, й у центрі його виявився їхній дядечко, барон Жак де Райнах. Його загадкова смерть (чи то самогубство) тільки підкинула дров у полум’я лихої зловтіхи євреєненависників: таж вони весь час шахрували! Скандал із Union Générale в 1882 році, скандал із Comptoire d’Escompte у 1889, і в обох не обійшлося без євреїв, — це ж були ніби зазірання до цього складного злочинства, яке начебто підтверджувало виведені в Дрюмоновій книжці теорії фінансової змови, даючи журналістам Вільного Слова змогу чи не щодня розкручувати яку-небудь антиєврейську історію. Після Лондона Париж був другим осередком європейських фінансів, і перелік паризьких банкірів рябив єврейськими прізвищами: Дойч, Бамбергер, Гайне, Ліпман, Перейр, Ефруссі, Стерн, Бішофсгайм, Гірш і Райнах (звісно ж) — таж тут було чим посмакувати!¹⁴⁴

Був ще й третій, клерикальний шар французького антисемітизму. Офіційна римо-католицька ієрархія в останній чверті XIX сторіччя була в сум’ятті, зв’язана нескінченною боротьбою з французькою державою. Вона мала слабкий контроль над своєю паствою, а ще слабший — над релігійними орденами, надто ж над асумпціоністами, яких папство вибрало й підпирало, щоб ті “заново християнізували Францію”, організовуючи масові проці до Рима й такі нові “центри чудес”, як Лурд. Асумпціоністів засновано в 1847 році, й вони стали першим орденом, що залучив до справи відродження релігії методи великого бізнесу. Наймали спеціальні поїзди, щоб зібрати великі юрби людей. Заснували дуже успішне видавництво La Bonne Presse й масову щоденнівку *La Croix* (1883)¹⁴⁵. Як і їхні попередники домініканці з францисканцями, кого вони де в чому нагадували, вони потребували ворога. Знайшли аж трьох, і то взаємопов’язаних: протестантів, вільних масонів і євреїв. Масонські змови як ультракатолицька теорія змовництва в часі набагато випередили “науковий” антисемітизм, започаткувавшись не пізніше 1789 року у Франції. Багато що з масонської науки та обрядовості можна було пов’язати з єврейською каббалою, що й робилося в десятках католицьких памфлетів і брошур. А що асумпціоністи вірили, нібито чимало протестантів були ще від XVI сторіччя таємними євреями й *marranos*, то вже й не тяжко було злучити їх усіх разом в одну сатанинську трійцю. Коли в 1882 році луснула католицько-банківська організація Union Générale, асумпціоністи доводили, що то справа рук оцієї ж змови. Наступного року вони заснували свою газету, щоб боротися з тією змовою, а ще через рік Лев XIII, їхній заступник, і формально затаврував вільне масонство як творіння рук диявола. *La Croix* заприсяглася боротися “з цією трійцею ненависті,.. до якої входять: першим номером протестантст-

во, яке хоче знищити католицизм, цю душу Франції; іудаїзм, що хоче загарбати її національне багатство, тіло Франції; вільне масонство, природна суміш перших двох, що бажає разом зруйнувати й тіло, й душу Франції!”¹⁴⁶

Саме на цьому тлі зоркестрованої ненависті й намови російські події 1881 року з їхніми наслідками завдали смертельного удару облаштованому французькому єврейству, давши пересічному французові, надто в Парижі, яскравих, очевидних свідчень існування “єврейської проблеми”. Протягом життя одного покоління Франція прийняла 120 000 біженців-євреїв, що вдвічі перевищувало число французького єврейства. Це були, звісно, вбогі, безперечні ашкенази, які з вигляду відповідали тій карикатурі, що її поширювали Дрюмон і *La Croix*. До того ж, іще й з ельзаської громади безперервно пливув потік євреїв, що не могли змиритися з німецькою окупацією. Серед них була й родина Дрейфусів, що прибула до Парижа в 1871 році, але зберегла ділові зв'язки з ельзаським Мюльгаузом. Це були ревні, майже фанатичні французькі патріоти. Дитячою амбіцією Альфреда Дрейфуса було дістати офіцерський чин у французькій армії. І як же він пишався, коли генштаб, хоч і припізнало, але реорганізувався, щоб мати ширшу соціальну основу, й його, першого з євреїв, обрано для штабної роботи! Але, звісно, патріотизм ельзаських євреїв мав свої іронічні відтінки. Як і будь-хто з бодай найменшими німецькими зв'язками, вони були підозрілими особами у Франції 1890-х років — охопленій параноїдальним страхом країні, яка все ще страждала від поразки й територіального пограбування, відчайдушно прагнула помститися й повернути собі втрачені провінції, боячись водночас нового німецького нападу. В січні 1894 року Франція підписала першу таємну військову угоду зі своєю новою союзницею в боротьбі проти Німеччини — з царською Росією. Це зробило євреїв ще підозрілишими у французьких очах, бо хто не знав, що євреї найдужче ненавидять саме царський режим. Французькі ж євреї старалися щосили. Усі паризькі синагоги прочитали спеціальні молитви в день народження Олександра III, найбільшого з царів антисеміта. Анічогісінько не змінилося. Всякий патріотичний жест євреїв антисеміти сприймали з невблаганним цинізмом: “Он як стараються! Ну то й що?”

У липні 1894 року один марнотратний гравець, майор граф Вальсен-Естергазі, на той момент командир 74-го піхотного полку, запропонував свої послуги німецькому посольству. Наступного місяця він вручив консьержеві посольства листа (*bordereau*) з переліком певних паперів, які він мав надати в обмін за готівку. 26 вересня справа дійшла до майора Любера Анрі із генштабової “Статистичної

секції” (камуфляжна назва контррозвідки). А генеральний штаб, попри свою реорганізацію, лишався болотом некомпетентності, й найгіршим відділом його була Статистична секція. Практично тут не вели ні записів, ні реєстрів. Відділ постійно складав документи, щоб пускати їх у дію, але не вів їх обліку, часто плутаючи, де фальшиві, а де справжні. Одного разу він продав старий сейф, і покупець виявив у ньому цілком таємні папери. Це було характерне для роботи відділу. Коли б Секція володіла бодай мінімумом професійної компетентності, справа Дрейфуса так ніколи й не виникла б, оскільки Естергазі виявився вкрай нездарним шпигуном. Усі внутрішні свідчення того *bordereau* вказували саме на нього. Майже нічого не свідчило про те, що зловмисник є членом генштабу. Дещо з того абсолютно виключало особу капітана Дрейфуса. Однак керівником секції був полковник Жан-Конрад Сандгер, також ельзасівець, але німцененависник і навернений до католицизму антисеміт. Коли майор Анрі, ще один антисеміт, назвав ім'я Дрейфуса, полковник Сандгер ляснув себе по лобі й вигукнув: “І як я сам до цього не додумався!”¹⁴⁷

Однак не існувало антисемітської армійської змови проти Дрейфуса як такої. Всі причетні діяли з чистим сумлінням, за винятком Анрі, який фактично й сфабрикував свідчення проти Дрейфуса. Скандал роздмухали Дрюмон та асумпціоністи. Саме *Libre Parole* перша сповістила про те, що одного офіцера-єврея таємно заарештовано за зраду. 9 листопада 1894 року, за кілька тижнів до суду, вона проголосила, що за *'le traître'* ховається *'toute la Juiverie'*. До полювання на відьом приєдналася й *La Croix*. Приголомшені проводирі єврейської громади, серед яких було й п'ятеро армійських генералів, намагалися пригальмувати справу. Коли Дрейфуса засудили й заслали на Чортів острів, вони прийняли його вину, переживали глибокий сором і хотіли все це поховати. Родина ж самого Дрейфуса була переконана в його невинності. Але таємно найняла адвокатів, що тихо працювали за лаштунками, збираючи свідчення й сподіваючись на помилування. Це була типова й виправдана часом єврейська реакція на несправедливість.

Однак Герцль був не єдиним євреєм, кого гнів спонукав до дії. Запротестував іще один — Бернар Лазар (1865-1903), вроджений Барух Хагані, молодий письменник-символіст із Німа. Доти він вірив у асиміляцію й схилився до анархізму. А це його вперше розворушила єврейська справа. Він почав дошукуватись правди, але отримав крижаного одкоша від родини Дрейфусів. Його обурило брак єврейського протесту. Виробилася, писав він, “жалюгідна звичка ще від давніх переслідувань: отримувати удари й не протестувати, гнути спину, вичікуючи, поки пронесеться буря, й зобразити мертвих, щоб не вда-

рила блискавка”. Внаслідок власного розслідування він переконався в невинності Дрейфуса як жертви фальсифікованої справи. Наприкінці 1896 року він видрукував у Брюсселі памфлет *Une erreur judiciaire: la vérité sur l'affaire Dreyfus*. Тут уперше антисемітське питання висвітлювалося з єврейського боку: “Саме через те, що він єврей, його заарештовано, саме через його єврейськість його й засуджено, саме через його єврейськість не заступилися за нього голоси справедливості й істини”. Для Лазара Дрейфус був архетипічним мучеником-євреєм:

Він-бо уособлює собою не лише тисячолітні страждання народу мучеників, а й їхні теперішні муки. Через нього я бачу євреїв, що нидіють у російських тюрмах... румунських євреїв, позбавлених людських прав, галицьких євреїв, заморених фінансовими концернами та грабованих селянами, що їх зфанатизували їхні священники... алжирських євреїв, битих і обдертих, нещасних іммігрантів, що помирають із голоду в нью-йоркських і лондонських гетто, всіх тих, кого відчай жене шукати якогось прихистку в далеких куточках заселеного світу, де вони знайдуть, нарешті, ту справедливість, яку найкращі з них проголосили для всього людства¹⁴⁸.

Лазар не задовольнився самим памфлетом. Він звертався до видатних євреїв із проханням підняти цю справу й вимагати її перегляду. Швидко здобув одного дуже важливого новонаверненця — Жозефа Райнаха, великого єврейського адвоката. І це зрушило шальки терезів на користь єврейської громади: справа набувала серйозного звучання. Багато молодих євреїв підхопили Лазарів почин, і серед них Марсель Пруст. “Я став першим “дрейфусаром”, — писав він, — бо саме я пішов до Анатолія Франса просити про підпис”¹⁴⁹. Це був початок “петиції інтелектуалів”, коли разом виступили видатні письменники. Тут досягнуто успіху — в тому розумінні, що до акції залучено й радикалів із неєвреїв. Був серед них і Еміль Золя, на той час найпопулярніший французький письменник. Він провів розслідування справи, написав величезну статтю на захист Дрейфуса й дав її ростучому політикови Жоржеві Клемансо, що видавав ліберальну газету *L'Aurore*. Це Клемансо придумав дати статтю на першій сторінці (13 січня 1898) під заголовком *J'ACCUSE!* (ЗВИНУВАЧУЮ!) Це стало справжнім початком справи Дрейфуса. Через чотири дні в Нанті спалахнули антиєврейські виступи, перекинувшись на Нансі, Ренн, Бордо, Турнон, Монпельє, Марсель, Тулузу, Анжер, Ле-Гавр, Орлеан та багато інших міст. У Франції все це обмежилось виступами студентів та покидьків, що били вітрини єврейських крамниць, але в Алжирі колотнеча тривала чотири дні, причому пограбовано цілий єврейський квартал. Нікого з призвідців не заарештовано.

Саме цього й боялися єврейські кола, коли йшлося про надання гучного розголосу справі Дрейфуса. Але ніщо вже не могло зупинити поляризацію суспільства. Армія, коли їй запропоновано визнати свою помилку, відмовилася й зімкнула свої лави. Коли один із військових, майор Пікар, дав свідчення, що вказувало на Естергазі, саме Пікара заарештували й ув'язнили. Еміля Золя притягли до суду, й він мусив утікати з країни. У лютому 1898 року дрейфусари створили загально-національну організацію — Лігу прав людини, метою якої було звільнення Дрейфуса. Антидрейфусари, на чолі з письменником Шарлем Морра, відповіли створенням Ліги Французької Батьківщини, покликаної “захистити честь армії і Франції”. Лазар бився на дуелі з Дрюмоном (жоден не постраждав); ще щонайменше тридцять дві дуелі відбулося через цю справу, в яких загинув один єврей. У січні 1898 року в Палаті депутатів відбулася огидна масова бійка, коли Жан Жорес промовляв із трибуни, а надворі біснувалась юрба. Дипломат Поль Камбон, повертаючись до Парижа з Константинополя, поскаржився: “Роби чи кажи що хоч, а тебе класифікують як друга чи ворога євреїв або армії”¹⁵⁰.

Справа Дрейфуса колотила Францію ціле десятиріччя. Вона стала важливою подією не просто в єврейській історії, а й в історії французькій, ба навіть європейській. Це десятиріччя побачило виникнення, уперше в історії, окремого класу інтелектуалів (саме тоді створено слово “інтелігенція”) як великої сили європейського суспільства, серед кого емансиповані євреї були важливим, а то й панівним елементом. Поставлено на порядок денний нове запитання: хто контролює нашу культуру? Французький пролетаріат просто спостерігав збоку. Юрби склалися зі студентів і дрібної буржуазії. “Мушу визнати, — зізнався Клемансо, — що робітничий клас не цікавиться цим питанням”¹⁵¹. Зате для освічених класів це зробилось єдиною річчю, що важила у житті. Карикатура Карона д’Аша зображала ідальню з перетрошченими меблями й гостями, що б’ються на підлозі: “Хтось згадав Це”. Паризьке суспільство, як аристократичне, так і буржуазне, поділилося на два табори. Хто тільки не описував цієї битви: Пруст у *Жані Сантелі*, Золя — в *Істині*, Анатоль Франс — в *Острові Пінгвінів* та *Панові Бержере в Парижі*, а ще Лаведан і Донне в своїх драмах, а ще — Шарль Морра, Роже Мартен дю Гар, Шарль Пегі й Жан Баруа...¹⁵² Аристократичний табір ‘Faubourg’, на чолі з герцогами де Бріссакон, Лярошфуко й Луйнесом та герцогинею д’Юзес, переважною більшістю виступав на боці антидрейфусарів; до них приєдналося й чимало письменників, таких, як Поль Валері й Моріс Баррес; великий художник Едгар Дега розсварився з усіма своїми єврейськими друзями. Аналіз членства Ліги Французької Батьківщини (1899) показав, що понад 70 відсотків тут становили високоосвічені: студенти, адвокати, лікарі, університетські

викладачі, художники й літератори; серед цих імен було вісімдесят сім членів Колеж де Франс та Інституту й двадцять шість із сорока членів Академії¹⁵³. Соціальною штаб-квартирою антидрейфусарів був салон графині де Мартель — оригінал салону мадам Сван у Прустовому *В пошуках утраченого часу*¹⁵⁴. Всі вони сильно вірили в міфічну таємну організацію євреїв, у вільних масонів та атеїстів, яку називали “Синдикат”. Князь де Поліньяк мав звичку питатися в Пруста: “Ну що там поробляє старий добрий Синдикат, га?”

А на Дрейфусовому боці був салон мадам Женев’єви Строс, прообразу герцогині де Германт у Прустовому романі. Бувши сама вродженою Галеві, членом найбільшої з усіх єврейсько-протестантських великобуржуазних родин, маючи зв’язки зі світами малярства, музики й красного письменства¹⁵⁵, вона віддавала свій салон на організацію великих звернень інтелектуалів. Тут героєм був Райнах, який керував кампанією боротьби за Дрейфуса. Був він, як писав Леон Доде, “голосом із дерева й шкіри й любив стрибати із крісла в крісло, ганяючись за гологрудими дамами-гостями з галантністю самовдоволеної горили”. Але Доде — то упереджене джерело. Пруст змалював його м’якшими мазками: “Був він кумедний, але милий, хоча нам доводилося вдавати, ніби він — утілення Ціцерона”. Іншою господинею дрейфусарів була мадам де Сен-Віктор, знана як “Наша Дама Перегляду”. Третя, мадам Менар-Дорьєн (прототип Прустової мадам Вердюрен), тримала відчайдушно лівокрилий салон на Рю-де-ля-Фезандрі, відомий як “Фортеця дрейфусизму”; саме там народилася теорія змови (не менш міфічної) клерикально-мілітарних філосемітів. А декотрі господині полюбляли й зводити до купи обидві сторони, щоб послухати їхні свари-пересвари. Коли одна суперниця, що зачинила двері перед своїми колишніми гостями-дрейфусарами, спитала її: “Що ви робите зі своїми євреями?” — та відказала: “І далі підтримую їх”¹⁵⁶.

Але за тим соціальним лоском набували форми реальні й украй трагічні для євреїв речі. Справа Дрейфуса була класичним прикладом фундаментально простого випадку несправедливості, підхопленого екстремістами обох сторін. Дрюмон з асумпціоністами розмахував Дрейфусовим вироком, використовуючи його для розпалювання кампанії проти євреїв. Молоді єврейські інтелектуали разом із дедалі більшим гуртом радикальних союзників почали з вимог справедливості, а закінчили боротьбою за повну перемогу й помсту. При цьому вони показали своїм супротивникам гідну захвату демонстрацію єврейської та філосемітичної інтелектуальної сили. На початку справи Дрейфуса антисеміти, як і завжди в минулому, тримали в руках усі козирні карти, особливо в світі друку. Значущою іронією долі саме ухвалений у 1881 році ліберальний закон про пресу, який скасовував

колишню заборону критики релігійних груп і покликаний був відкрити католицьку Церкву журналістському розслідуванню, злегалізував Дрюмонову зловісну марку антисемітизму. Свобода преси, напочатку, принаймні, спрацьовувала проти єврейських інтересів (як мала спрацювати й згодом за Ваймарської республіки). До справи Дрейфуса єдиною єврейською спробою дати відсіч газеті *La Libre Parole* (Вільне слово) була *La Vrai Parole* (Істинне слово), яка зазнала прикрого провалу. Попервах преса була переважно антидрейфусарською, бо, на додачу до антисемітських газет, із тиражами від 200 000 до 300 000, усталений лад підтримали й такі популярні видання, як *Le Petit Journal* (1 100 000), *Le Petit Parisien* (750 000) і *Le Journal* (500 000)¹⁵⁷.

А вже починаючи від 1897 року, із заснуванням таких газет, як *L'Aurore* та всежіноча *La Fronde*, євреї зі своїми союзниками стали давати відсіч. Звісно, на їхньому боці була неоціненна перевага — кричуща справа. Але неухильно зростало й їхнє вміння її подавати. Це вперше світські євреї працювали разом як клас у висловленні своєї позиції. Залучали нові технічні засоби — фотографію й кінематограф. Була акція фотографічного фіксування алжирського погрому¹⁵⁸. Ще в 1899 році піонер *cinéaste* Жорж Мельє зняв одинадцять коротких кінофільмів, де реконструював сцени з тієї справи; коли їх демонстрували, вони незмінно провокували бійки серед глядачів¹⁵⁹. Малопомалу дрейфусари почали порушувати рівновагу в засобах масової інформації на свою користь, коли їх стали підтримувати нейтральні газети й журнали. Поза межами Франції вирішальним було їхнє звертання до громадської думки. А в самій Франції, разом із зростанням їхньої сили в ЗМІ, дужчав і їхній політичний вплив. Справу штовхали вперед усілякі моторошні випадки. Найважливішим, що забезпечив дрейфусарам їхній реальний прорив, стала нагла смерть президента Фелікса Фора, шаленого антидрейфусара, 16 лютого 1899 року. В нього стався крововилив у мозок, коли він перебував *in flagrante delicto* зі своєю коханкою-наложницею мадам Штайнгайл; тож президент помер, схопивши її волосся сталевим стиском, і саме її жахливий вереск змусив персонал кинутися до його замкненого кабінету й вибити двері.

По тому антидрейфусарський фронт став піддаватися. Дрейфуса повернули з Чортового острова — посивілого, хворого на малярію, ледве здатного розмовляти. Його судили заново, знов визнали винним і запропонували помилування й свободу, що він і прийняв, під тиском родини й старих представників єврейської традиції. Ті, хто мав вигоду з дрейфусівської кампанії — радикальні політики на кшталт Клемансо, нові інтелектуали, як єврейські, так і не-, лютували. “Ми були ладні померти за Дрейфуса, — сердито писав Шарль Пері, —

а сам Дрейфус — ні”¹⁶⁰. Чому ж він так учинив? Здається, він збагнув, разом із багатьма старшими євреями, що доведення справи до крайності скінчиться, зрештою, інституціоналізуванням антисемітизму у Франції. Згідно з Леоном Доде, він звичайно казав фанатикам, що були на його боці: “Я не мав ні хвилики спокою, відколи покинув Чортів острів” — або: “Заткніться, ви всі, а то я признаюся”¹⁶¹. І навіть зронив, із тяжкою єврейською іронією: “Знаєте, немає ж диму без вогню!” Але нова сила писаного слова в спілці з радикальними лівими тепер уже вийшла з-під контролю. Вона й далі добивалася відплати й повної перемоги. І добилася того й того. Асумпціоністів вигнано із Франції. Ліві здобули переконливу перемогу на виборах 1906 року. Дрейфуса реабілітували й зробили генералом. Пікар став міністром оборони. Держава, опинившись тепер у руках дрейфусарів, провадила руйнівну кампанію проти Церкви. Тож екстремісти виграли двічі: в тому, що створили справу, і в тому, що її виграли¹⁶².

Але за це треба було заплатити певну ціну, й, врешті, саме євреї її й заплатили. Антисемітизм інституціоналізувався. Ліга Шарля Морра залишилася, щоб після війни 1914-1918 років стати профашистським, антисемітським рухом, що став наймерзеннішим складником у режимові Віші (1941-1944), допомігши послати, як ми ще переконаємося, сотні тисяч французьких євреїв, місцевих і біженців, на смерть. Перемога дрейфусарів ніби вклала в голови багатьом французам думку про єврейську змову як неспростовний факт. Жозеф Райнах, хто не тільки реабілітував свого клієнта, а й написав першу повну історію цієї справи, показав у шостому, останньому томі, як він боявся й соромився ексцесів своїх же соратників¹⁶³. У них не було володаря умів. Найближчим до цього статусу був Люсьєн Герр, бібліотекар із ультраелітистської *École Normale Supérieure*, але ж він був осередком протестантського, а не єврейського кола¹⁶⁴. Однак та продемонстрована, з нагоди цієї справи, єврейська інтелектуальна сила, та легкість, із якою єврейські письменники гуляли тепер по французькій інтелектуальній сцені, той факт, що дев’ять десятих неосяжної літератури, зібраної довкола справи, була дрейфусарською, — все це непокоїло французів, які назагал симпатизували єврейській позиції. Є один значущий пасаж у записах протестантського романіста Андре Жіда за 24 січня 1914 року, де він згадує про свого друга Леона Блюма, ватажка молодих єврейських дрейфусарів, а згодом — прем’єр-міністра Франції:

його очевидна рішучість завжди виказувати перевагу євреєві та завжди бути в ньому зацікавленим... впливає передовсім із того факту, що Блюм вважає єврейський народ вищим, покликаним панувати, після того, як над ним довго панували, й він гадає, що його

обов'язок — тяжко працювати, щоб прискорити його триумф... Настане такий час, гадає він, і то буде доба єврея, і саме нині важливо визнати й запровадити його зверхність у всіх категоріях, у всіх галузях, у всіх напрямках мистецтва, знання й промисловості.

І тоді Жід висловлює свої заперечення проти того, що він розглядає як єврейське перехоплення французької культури. Чом би євреям не писати якоюсь іншою мовою? Чому їм неодмінно треба писати французькою?

Нині існує у Франції єврейська література, яка не є французькою літературою... Бо ж навіщо мені таке, щоб література моєї країни мала збагачуватися за рахунок її значущості? Було б куди краще, якби француз, коли тільки йому в чомусь забракне сили, просто зник, аніж дозволив комусь неотесаному грати замість нього його роль та ще й під його ім'ям¹⁶⁵.

Це був саме той напрямок дискусії, якого починав боятися Герцль. По суті, саме стурбованість тим опором, що його євреї накликали на себе своїм масовим і вельми успішним вступом до європейської культури, й була тією силою, що підштовхувала Герцля до сіонізму ще до того, як він побачив розжалування Дрейфуса того холодного січневого ранку в 1895 році. Адже у Відні, його рідному місті, єврейське “вторгнення” до місцевої культури було ще разючішим, ніж у Франції, й отримувало куди жорстокішу відсіч. Він сам був частиною тих подій.

Герцль є одним із найскладніших персонажів єврейської історії. Як і в Дізраелі, його яскраво театральна поведінка приховувала під собою трагічні глибини. Документів про нього існує маса, адже він не викидав жодного клаптика паперу, на якому б написав хоч слово, навіть рахунків і квитків¹⁶⁶. Народився він у Будапешті в 1860 році. Його батько, банкір і майже мільйонер, усе втратив у великому краху 1873 року. Мати, німецька гуманістка й націоналістка, була суворою жінкою, яку прозивали “матір'ю Гракхів”. Родина претендувала на сефардське походження в країні, де найгіршою лайкою було слово *Ostjuden*, хоча, звісно ж, були вони ашкенази (з Сілезії), як і чи не вся решта. Його єврейська освіта була абияка. Не знав він ні староеврейської, ні ідишу. Його *bar-mitzvah* називалася “конфірмацією”. Виростав він, прагнучи тотальної асиміляції. Мріяв стати уславленим драматургом. Його шлюб із Юлією Нашауер, дочкою нафтового мільйонера, приніс йому величезний посаг, дозволивши йому утвердитись як вільному письменнику. Він завжди був чудово вбраний. Плекав розкішну синьо-чорну бороду ассирійського типу, його чорні очі сяяли романтичним блиском. Проходячи повз віденський місь-

кий театр із молодим Артуром Шніцлером, похвалився: “Одного чудового дня я проникну туди!” Але виглядав він не так австрійським драматургом, як єврейським *nasi*, Князем Юдейським. Його обличчя, писав Мартін Бубер, “було осяяне блиском Месії”. Це був, казав атеїст Макс Нордау, “витвір Провидіння”. Франц Розенцвайг стверджував, буцім воно “доводило, що Мойсей був реальною особою”; Фройд запевняв, що він вимріяв цього незвичайного чоловіка, перш ніж його здибав¹⁶⁷. Інші лестили менше. Його небіж Рауль Ауернгаймер казав, що виглядав він “як скривджений арабський шейх”.

Герцль намагався компенсувати свій вигляд “відколюванням” антисемітських жартів. Із Остенду писав батькам: “Чимало віденських і будапештських євреїв на пляжі. Решта відпочиваючих дуже мила”. “Вчора *grande soirée* у Трайтелів, — писав із Берліна. — Тридцять чи й сорок потворних єврейчиків та євреєчок. Ніде відпочити оку”. Віденські євреї вправлялися в шибеницькому гуморі й антисемітських глузах. Коли австрійський прем’єр Едуард Таафе спитав у галицького депутата Йозефа Блоха, чи повернувся принц-архієпископ Ольмуцький, д-р Теодор Коен, Блох відповів: “Не турбуйтеся, пане прем’єр-міністре: коли б він іще й досі лишався євреєм, то вже б не звався Коеном”. Жартували: “Антисемітизм лише тоді почав мати успіхи, коли його підперли євреї”¹⁶⁸. Дехто з євреїв свідомо утримувався від народжування дітей, щоб не “передавати їм своєї проблеми”. Інші, як сам Герцль, подумували про їх вихрещення. “Сам би я нізащо не повернувся, — писав він,

але я — за навернення до християнства. Для мене ця справа закрита, але вона дуже мене непокоїть у зв’язку з сином Гансом. Я питаю сам себе, чи маю я право зіпсувати й затьмарити йому життя, як оце моє зіпсоване й затьмарене... Ось чому слід вихрещувати хлопчиків-євреїв, поки ще вони не усвідомлюють себе, поки вони не здатні протидіяти цьому й поки вихрещення не може бути витлумаченим як вияв слабкості з їхнього боку. Вони повинні зникнути в юрбі”¹⁶⁹.

Але ж чи міг євреї зникнути в юрбі? У германському світі антисемітизм усе ще мав люто-релігійне обличчя, особливо на півдні, де на простонародному рівні його символом досі була *Judensau*. Але що вище було сходило по соціальній шкалі, то він робиться дедалі світськішим, культурнішим і расовішим. Тож вихрещення не спрацьовувало. У XIX сторіччі німецька ненависть до євреїв набула “народної” (*völkisch*) основи. Почалося з націоналістського повстання проти Наполеона. Тут першою значущою подією стало масове зібрання німецьких *Burschenschaften* (студентських корпорацій) біля Вар-

тбурзького замку в 1817 році, щоб спалити “чужинські” книжки, які, мовляв, “отруюють народну культуру (*Volkkultur*)”¹⁷⁰. Ця ідеологія, що поступово стала панівною в Німеччині й Австрії XIX сторіччя, провадила чітке розрізнення між “культурою” (сприятливим, органічним, природним) і “цивілізацією” (зіпсутим, штучним, стерильним). Кожна культура, мовляв, має душу, а душа визначається місцевим краєвидом. Отже, німецька культура перебуває в постійній ворожості з цивілізацією, яка є космополітичною й чужою. А хто репрезентує принцип цивілізації? Ну звісно ж, той єдиний народ, що не має нічого свого: ні країни, ні ландшафту, ні культури, — євреї! Типова аргументація тих, хто засуджує євреїв за все, хоч би що вони робили. Чіпляються вони за геттовський іудаїзм? То через те вони й чужі. Секуляризуються й “просвічуються”? То стають частиною чужої цивілізації. Це “фолькішське” відкидання євреїв прибирано багато форм. Воно витворило Молодіжний рух, що мандрував серед німецьких краєвидів, бринькав на гітарах, співав пісень при багаттях і відкидав євреїв, які мали формувати свій власний молодіжний рух. Воно ввібрало в себе студентський клас, цей дедалі важливіший елемент німецького суспільства. Студенти виключали євреїв зі своїх клубів (Герця вигнали раніше, ніж він устиг звідти вибути) й відмовлялися навіть битися з ними на дуелях — на тій підставі, буцім євреї не мають “честі”, щоб її втрачати. З цього ж утворився консерваціоністський рух, попередник “зелених”, який відкидав промисловість і великі фінанси (Ротшільдів), а надто — великі міста, що все росли вшир, ці розплідники космополітичних євреїв; “фольк” особливо недолюблював Берлін і Відень як “єврейські” міста. Його Біблією була книжка *Land und Leute* (Земля і люди) Вільгельма Гайнріха Ріля, університетського викладача й музейного куратора з Мюнхена, який хотів би відновити невеличкі містечка середньовічного типу й позбутися “позбавленого коренів” (його улюблена лайка) пролетаріату, особливо ж мандрівних робітників і, насамперед, євреїв, які й створили великі міста, “цю могилу німецькості”.

Антисемітизм у стилі “фольку” був гідроголовий, суперечливий, незлагоджений і всюдисущий. До нього належало чимало романів про селянське життя, от як *Der Büttnerbauer* (Бондар, 1895) Вільгельма фон Поленца та *Werwolf* (Перевертень, 1910) Германа Лонса, де євреїв зображено як безсовісних посередників і перекупників, що ошукують селян, видурюючи в них землю. Дуже антисемітською була Німецька селянська спілка. До “фольку” належала й ціла школа істориків на чолі з Гайнріхом фон Трайчке, який звинувачував євреїв у чужо-деструктивному вторгненні в “природний” історичний розвиток Німеччини й перший зробив антисемітизм респектабельним в

академічних колах. Були тут і вчені та псевдовчені, що хибно застосовували працю Чарлза Дарвіна, створивши “соціальний дарвінізм”, де народи борються один з одним, щоб визначити “виживання найпридатнішого”. Альфред Крупп заснував премію за кращий нарис про застосування соціального дарвінізму до державної політики, а здобули її твори, що виступали за сувору політику, спрямовану на збереження “фольку”, зокрема, рекомендуючи посилати євреїв та інших “дегенеративних” типів на фронт як гарматне м’ясо. Сюди входив і новий складник — німецького нового язичництва. Так, Пауль де Лагард відкидав християнство, перекручене євреєм св.Павлом, бажаючи замінити його специфічно німецькою народною релігією, яка поведе хрестовий похід, щоб вигнати євреїв, із їхньою міжнародною матеріалістичною змовою, геть зі священної німецької землі; він провів німецько-єврейський армагеддон. Далі йшов іще гурток, що зібрався довкола Ріхарда Вагнера, який домінував на чи не всій німецькій музичній сцені від 1870-х років, увібрав расові вчення Гобіно й (згодом) Гаустона Стьюарта Чемберлена та провадив сильне мистецьке протиставлення “чистоти” німецько-язичницької народної культури зараженої і зіпсутій іудаїзмом космополітичній ідеї.

Страхітливою була та лютість, із якою подавалися ці погляди. Де Лагард, чие справжнє прізвище було Беттіхер, вимагав проведення фізичної кампанії проти єврейських “паразитів”: “із трихінами й бацилами не провадять переговорів, ані не надаються трихіни й бацили до освіти. Їх винищують якомога швидше й ґрунтовніше”. Вагнер також виступав за *Untergang* (падіння) євреїв. “Я розглядаю єврейську расу як вродженого ворога чистої людськості й усього, що є в ній благородного. Звісно, ми, німці, впадемо перед ними, і я, можливо, останній німець, котрий знає, як повставати любителів мистецтва проти іудаїзму, що вже здобуває контроль над усім”. Це — з *Релігії й мистецтва* (1881), виданого того самого року, коли великі російські погроми гнали нову хвилю біженців — *Ostjuden* — до Центральної Європи. Вагнер мав особливий вплив на посилення антисемітизму, надто серед середнього й вищого класів, і то не просто завдяки своєму високому авторитету, а завдяки безнастанному повторюванню одного й того самого аргументу, ілюстрованого незліченними прикладами: що євреї дедалі більше “перехоплюють” цитадель німецької культури, особливо її музику. Навіть їхні так звані, наполягав він, “генії” — Джакомо Мейербер, Мендельсон чи й сам Гайне — не є істинно-креативними, а тим часом армія єврейських посередників перебирає собі до рук критичну пресу, видавничу справу, театри й опери, картинні галереї й агенції. Саме Вагнерові твори спровокували шалені випадки Ойгена Дюрінга, що протягом 1880-х років опублікував серію читаних широ-

кими масами расистських атак на євреїв. “Єврейське питання”, — заявляв він, — має бути “розв’язане” через “винищення й викорінення”.

Нападали з усіх боків: з лівого, з правого; аристократи й популісти; промисловці й селяни; академія й вулиця; музика й література, й, не останньою чергою, наука. Що було робити євреям? Невже єврейськість, як гірко зазначав Гайне, — це така невиліковна хвороба, проти якої всякі ліки безсилі? Чи євреї активні, чи вони пасивні — на них все одно нападали. “Маєш вибір, — писав Артур Шніцлер, — бути нечутливим, тупим, зухвалим — або надчутливим, заляканим, страждати від почуття загноюваності”¹⁷¹. У світлі великих російських погромів 1881-1882 років російський єврей Леон Пінскер написав книжку *Автоемансипація* (1882), де асиміляція відкидалась як абсолютно неможлива, оскільки єврей міг бути, й був, атакований з усіх можливих поглядів: “для живих євреїв є мертвим; для тубільців — чужинцем і волоцюгою; для власників — жебраком; для вбогих — експлуататором і мільйонером; для патріота — людиною без батьківщини; для всіх класів — ненависним суперником”¹⁷². Краще за будь-кого це спізнали віденські євреї. Євреї не мали ніякої реальної відповіді на антисемітизм у його протейчній різноформності, й найкрасномовніш це висловив Якоб Вассерман:

Марно — ховатися в темряві. Вони скажуть: боягуз, він заповз у криївку, гнаний гризотами сумління. Марно — виходити їм назустріч і простягати руку дружби. Скажуть: чого це він зі своєю єврейською пробивністю дозволяє собі такі вольності? Марно — покладатися на них як на товаришів по зброї чи співгромадян. Скажуть: він — Протей, він може прибрати будь-яку подобу чи форму. Марно — допомагати їм скидати з себе кайдани рабства. Скажуть: безсумнівно, він знайшов у цьому вигоду. Марна справа — протидіяти цій отруті¹⁷³.

Дедалі дужчий настрій відчаю серед асимільованих євреїв іще посилювався завдяки проникненню антисемітизму в політику. У 1870-х роках антисемітизм іще дужче роздули фінансові кризи й скандали; в 1880-х — прибулі з Росії маси втікачів — *Ostjuden*; на початку 1890-х — парламентська загроза можливого ухвалення антиєврейських законів. У 1879 році гамбурзький анархіст і памфлетист Вільгельм Марр заснував Антисемітську лігу, запровадивши й термін “анти-семітизм” до політичного словника. Того самого року берлінський двірський проповідник Адольф Штекер переконав свою невеличку Християнсько-соціалістичну робітничу партію затвердити антисемітську платформу. В 1882 році в Дрездені відбувся перший Міжнародний антиєврейський конгрес; наступні такі зборища відбулися в Касселі (1886) та Бохумі (1889). Водночас християнський соціаліст

і радикал Карл Люгер вибудовував величезний антисемітський рух у Відні та його околицях. У 1886 році в Німеччині обрано першого депутата — офіційного антисеміта; на 1890-і таких обрано вже четверо, а на 1893-й — шістнадцятеро. На 1895-й рік антисеміти були вже фактичною більшістю в нижній палаті, а у Відні Люгер мав п'ятдесят шість місць проти сімдесят одного ліберала. Із багатьох німецькомовних міст доходили звістки про фізичні напади на євреїв та про “зриви” лекцій єврейських викладачів студентами-антисемітами.

Оце на такому загрозовому тлі Герцль почав відходити од своєї асиміляціоністської позиції. Доти він яких тільки диких ідей не розглядав про прийняття євреїв. Одна з них становила велику програму соціального переучування для євреїв, щоб наділити їх тим, що він визначав як “витончене, вкрай загострене чуття честі й тому подібного”. Інша ідея передбачала укладення пакту з папою римським; згідно з цим документом, папа мав би очолити кампанію проти антисемітизму — на подяку за “великий масовий рух за вільне й почесне навернення всіх євреїв до християнства”¹⁷⁴. Але всі ці плани невдовзі видалися йому безнадійними перед лицем невпинного наростання антисемітської ненависті. Герцль почав писати драму *Нове гетто*, де показував, як нові мури передсуду зімкнулися довкола єврея, замінивши колишні стіни з каменю. Його поїздка до Франції вивершила цей процес позбування ілюзій. Як й інші освічені німецькі євреї, Герцль завжди вбачав у Франції оплот терпимості. А на власні очі побачив Францію, охоплену антисемітизмом, і його паризькі репортажі відбивали наростання його стривоженості¹⁷⁵. Й тоді сталася ота страхітлива сцена в *École Militaire*. Герцль завжди бачив речі, добрі чи погані, у вкрай драматизованих термінах: саме ця страхітлива драма Дрейфусового розжалування, саме його самотній голос, що без надії стверджував його невинність, і сформував остаточне рішення в Герцльовій голові. Чи ж не є Дрейфус архетипічним страдником у новому гетто? Якщо вже навіть Франція виступила проти єврея, то де ще в Європі йому знайти місце, де його приймуть? Мов щоб загострити цей момент, французький парламент лише невеликою більшістю голосів (268-208) відкинув антисемітський законопроект про заборону приймати євреїв на державну службу.

У 1895 році Герцль іще не міг передбачити перемогу дрейфусарів. Озираючись на ті події з перспективи цілого сторіччя, ми можемо нині визначити 1890-і роки як кульмінаційну точку хвилі європейського антисемітизму, хвилі, яку спровокував потік біженців, що тікали від російських жажів, і яка була не такою вже й неподоланною, хоч і здавалася такою на той момент. Але Герцль не мав цієї нашої переваги. Тоді здавалося, що антисеміти перемагають. У травні 1895 року

Люгер став мером Відня. Тож нагальною необхідністю видавалося придумати альтернативний притулок для євреїв, яких ось-ось могли вигнати з усієї Європи. Євреї повинні мати свою власну країну!

Текст своєї книжки *Der Judenstaat*, де були накреслені його цілі, Герцль викінчив за зиму 1895-1896 років. Перші уривки з неї видрукувано в лондонській *Jewish Chronicle* за 17 січня 1896 року. Книжка була невелика, всього вісімдесят шість сторінок, і її заклик був простий.

Ми є народ, один народ. Ми всюди весь час старалися чесно інтегруватися з національними спільнотами, серед яких живемо, але зберегти для себе лише нашу віру. Нам не дозволено так зробити... Даремно ми докладаємо всіх сил, щоб примножити славу наших батьківщин досягненнями в мистецтві й науці, а їхнє багатство — нашими вкладами до комерції... Нас таврують як чужинців... Коли б тільки нас лишили в спокої... Але я не думаю, що нам дадуть спокій.

Отож Герцль пропонував, щоб євреям надали суверенність над яким-небудь шматком землі, котрий був би досить великим, щоб прогодувати їхній народ. Байдуже де. Може, в Аргентині, де мільйонер-барон Моріс де Гірш (1831-1896) осадив 6 000 євреїв у низці сільськогосподарських колоній. А може, в Палестині, де вже існували подібні колонії, що їх фінансував Ротшільд. Що тут важило, так це схвалення єврейської громадської думки, а євреї, мовляв, приймуть його пропозицію. Уперше праця вийшла книжкою у Відні, в лютому 1896 року. Згодом вийшло вісімнадцять її видань вісімнадцятьма мовами¹⁷⁶.

Тепер, із виходом *Der Judenstaat*, Деніел Деронда полишив сторінки художньої літератури й вийшов на сцену історії. Так, саме на сцену. Герцль нізащо не зміг би зіграти роль обачливо-розсудливого державного діяча-єврея Маймонідового типу, що впливає на події спокійними словами мудрості. Він уніс до єврейської світової політики мистецтво шоу-бізнесу — єдине мистецтво, яке його цікавило по-справжньому. Він був актором-менеджером у майбутній постановці, в поверненні Ізраїля до Обітованої Землі, й, хоча загальний план був безпосередній і простий, які тільки славні подробиці не проносилися в його голові, не виливалися на папір! Має бути вислана “приголомшлива експедиція”, щоб “заволодіти землею”. Має бути аристократична конституція, заснована на венеціанському взірці. Першим обраним дожем має бути хтось із Ротшільдів, а Гірш може бути віце-президентом. Мають бути розкішні майдани на кшталт венеціанського св.Марка чи Пале-Руаяль. Він продумав церемонію коронації, аж до полку лейб-гвардії, який називатиметься його ім'ям:

герцль-кірасири. Цілі історичні єврейські квартали будуть перевезені й реконструйовані. Будуть міжнародні театри, цирки, кафе-концерти, блискуча авеню *a la Champs-Élysées*, неодмінно споруда державної опери: “Пани у фраках, пані якнайрозкішніше вбрані... А ще я запроваджу урочисті процесії на великі свята”. Своє натхнення Герцль черпав переважно не в кого іншого, а саме у Вагнера, чий постановки незмінно відвідував у цей час. “Тільки тими вечорами, коли не давали ніякого Вагнера, мене опадали сумніви в правильності моєї ідеї”. Наступний Вихід до Обітованої Землі, хвалився він, “можна буде так порівняти з Мойсеевим, як карнавал на Масляну — з Вагнеровою оперою!”¹⁷⁷ Щось було у всьому цьому від дізраелівської фантазії, воістину дещо від рекламної видовищності Мордехая Ноя.

Деякі з театральних рис зостались у Герцля до самого його кінця. Він наполіг, наприклад, щоб усі офіційні сіоністські зібрання були строго церемонійними та щоб делегати були в повному вечірньому вбранні, навіть якщо годинник показує лише одинадцять ранку. Сам він, коли йшов на офіційний візит як сіоністський представник, одягався дуже вибагливо: дбайливо почищений циліндр, білі рукавички, бездоганний рєдінгот. Добивався, щоб і всі євреї, хто його при цьому супроводжує, чинили так само. Це входило до його наміру розвіяти давній образ жалюгідного єврея в довгополій чумарці, що човгає по своєму гетто. Свої мітинги й конференції він завжди організовував з апломбом і точністю. Але його театральна надмірність зів’яла, коли він переконався, яке стоїть перед ним незмірно тяжке завдання.

Герцль спочатку спирався на припущення, що єврейська держава вкотре відтвориться тим самим способом, яким це робилося в добу Полону: багаті євреї в себе нагорі ухвалять найкраще для всіх рішення й нав’яжуть його решті. Але переконався, що це неможливо. По всій цивілізованій Європі єврейські установи були проти його ідеї. Ортодоксальні рабини ляли його або ж ігнорували. Для євреїв-реформістів його відмова од асиміляції як безнадійної справи означала заперечення всіх їхніх зусиль. Багатії відмахувались або виявляли активну ворожість. Лорд Ротшільд, найважливіша особа в світовому єврействі, взагалі відмовився його бачити, навіть гірше: оприлюднив свою відмову. У Парижі Едмунд де Ротшільд, хто керував існуючими дев’ятьма невеличкими палестинськими колоніями, прийняв його (19 липня 1896 року), але чітко заявив, що, на його думку, Герцлеві грандіозні плани не тільки є зовсім нездійсненними, а й занепасть у весь досягнутий досі солідний прогрес. І знай повторював: “Не треба мати очі, більші за шлунок”. Барон Гірш також прийняв його, але відкинув як теоретика-невігласа, заявивши: коли що й

потрібно для планів єврейської колонізації, так це добрі селяни; “всі наші біди — від тих євреїв, що хочуть видертися надто високо; у нас надмір інтелектуалів!” Але й інтелектуали відкидали Герцля, особливо в рідному місті пророка, у Відні, жартуючи: “Ми, євреї, 2 000 років чекали на єврейську державу, і це має статись саме зі мною.” Особливо вороже виступала Герцлева ж власна газета, *Neue Freie Presse*. Моріц Бенедікт (1849-1920), тамтешня фінансова опора, застерігав сердито: “Жодна людина не має права брати на себе грандіозну моральну відповідальність — зрушувати цю лавину. Та ми втратимо нашу теперішню країну швидше, ніж здобудемо єврейську державу”¹⁷⁸.

Були й винятки: Натан Бірнбаум, наприклад, ватажок Віденських єврейських студентів, який, власне, придумав і саме слово “сіонізм” у 1893 році. Головний рабин ашкеназів Британської імперії Герман Адлер порівняв Герцля з Дерондою (Герцль на той момент ще не прочитав цієї книжки). А головний рабин Відня Моріц Гудеман, хоч і скептично поставився до самої ідеї, сказав Герцлеві: “Либонь, ти є тим, кого покликав Бог”. Найбільшу підтримку виявив Макс Нордау (1849-1923), що мав сенсаційний успіх у 1892 році зі своєю книжкою *Entartung* (*Звиродніння*, в англійському перекладі: *Degeneration*, Лондон, 1895), якою поставив діагноз добі. Одним із симптомів тієї недуги він вважав антисемітизм і сказав Герцлеві: “Якщо ти божевільний, то ми з тобою божевільні обидва. Розраховуй на мене!”¹⁷⁹ Саме Нордау запропонував, щоб не налаштувати проти себе турків, термін *Judenstaat* замінити словом *Heimstätte* (обійстя, батьківщина), перекладене, зрештою, на англійську як *national home* (національний дім); важлива різниця, в термінах прийнятності. Саме Нордау накреслив більшу частину практичної програми раннього сіонізму.

Однак невдовзі Герцль переконався, що динаміка іудаїзму прийде не від озахіднених еліт, а від убогих, скупчених мас *Ostjuden*, народу, про який на початку своєї кампанії він нічого не знав. Він виявив це вперше, коли звернувся в лондонському Іст-Енді до зібрання вбогих євреїв-біженців. Вони назвали його “чоловіком малого народу”. Герцль: “Коли я сидів на помості... мене пойняли дивні відчуття. Я бачив і чув, як народжується моя легенда”. У Східній Європі він швидко став міфічною постаттю серед убогих. Давид Бен-Гуріон (1886-1973) пригадував, як він, десятирічний хлопчик у російській Польщі, почув чутку: “Месія прийшов! Високий, вродливий, учений чоловік із Відня, якийсь лікар, не менше”. На протигагу мудрованим євреям-буржуа Заходу, східні євреї не могли собі дозволити бавитися альтернативами й бачити себе росіянами чи навіть поляками. Вони знали, що вони євреї й тільки євреї (їхні російські пани ніколи не дозволяли їм це забути) й те, що їм начебто пропонував Герцль, було для них єдиним

шансом стати реальними громадянами хоч би де. Хаїмові Вайцману (1874-1952), на той час берлінському студенту-другокурснику, Герцлеві пропозиції здалися “громом з ясного неба”. У Софії місцевий головний рабин фактично проголосив його Месією. Коли ж така вість розійшлася по світу, до Герцля загостили-зачастили обдерті, легко збудливі євреї з далеких країв, на досаду його великосвітській дружині, яка швидко зненавиділа саме слово “сіонізм”. Однак саме ці люди стали піхотою, унтер-офіцерами й офіцерами сіоністського легіону; Герцль називав їх “військом жебраків”.

“Військо” вперше зібралося докупі офіційно 29 серпня 1897 року у великій залі базельського муніципального казино¹⁸⁰. Називався цей захід Першим сіоністським конгресом, а зібралися на нього делегати з шістнадцяти країн. Здебільшого то були бідняки. Герцль мусив профінансувати конгрес зі своєї власної кишені. Але він примусив делегатів одягтись як слід: “Чорні парадні костюми й білі краватки мають бути на вас під час урочистого відкриття конгресу”. Отак убрані, вони привітали його стародавнім єврейським кличем: *“Yechi Hamelech!”* (“*Хай живе цар!*”) Чимало можновладних євреїв спробувало применшити значення тієї зустрічі: *Neue Freie Presse* відмовилася давати репортаж про неї взагалі, приділивши натомість велику увагу зібранню євреїв-кравців в Оксфорді, які сушили голову над належним убранням для дам-велосипедисток. Але Герцль знав, що робить: на свій перший конгрес заангажував спеціальних кореспондентів із двадцяти шести газет. Тож на момент початку Другого конгресу в 1898 році, що відкрився під зворушливі звуки увертюри до Вагнерового *Тангейзера*, це вже була усталена інституція. Окрім свого заступника Нордау, що творив політичні документи, він здобував собі здібних помічників. Прийшов до нього Даніель Вольфсон, торгівець деревиною із Кельна, якому судилося заступити Герцля на посту голови організації. Від конгресу 1898 року прийшов йому на поміч ще й Вайцман. Ці люди, на протигагу Герцлю, добре знали східне єврейство. Вольфсон вибрав голубий і білий кольори для сіоністського прапора, “барви наших молитовних шалей”. Вони зналися на релігійних та політичних течіях, що творилися серед єврейських мас. Вайцман уже відбивався од лютих нападок соціалістичних опонентів із середовища єврейського студентського руху, що закидали: “Мсьє Плеханов, ви — не цар!”¹⁸¹ Помічники вважали, що не треба давати Герцлю занурюватися в бурхливі води внутрішньоєврейського розбрату. “Він не відає найголовнішого про євреїв, — писав російський сіоніст Менахем Усішкін. — Тому й вірить, що є тільки зовнішні перешкоди сіонізму, а ніяких внутрішніх немає. Ми не повинні відкривати йому очі на факти життя, щоб його віра лишалася могутньою”¹⁸².

Професійні політики й організатори, котрі неминуче перебрали на себе рух, сміялися з Герцлевого взірця того, що вони вживали “сурдутним сіонізмом”. Але то був ключовий фрагмент усїєї ажурної крутиголовки. Сіонізм так легко міг стати — і це розумів Герцль — іще однією непричесаною міжнародною справою, яких наплодилося тисячі на порозі нового сторіччя. Вкрай важливою була висока дипломатія на рівні особистих зв’язків, щоб надати рухові респектабельності, щоб його почали сприймати всерйоз. Та й він дуже добре з цим справувався. Поступово він отримав доступ до всіх важливих осіб Європи. “Обробляв” можновладців Туреччини, Австрії, Німеччини, Росії. Його щоденники, які він вів дуже ретельно, зберегли всі ці зустрічі в усїй їхній заворожливій докладності¹⁸³. Тут могли бути корисними навіть антисеміти, оскільки вони часто хотіли допомогти в просуванні сіоністського проекту, просто щоб здихатися “своїх” євреїв. Венцель фон Плеве, вкрай вороже налаштований до євреїв російський міністр внутрішніх справ, сказав йому: “Ви навертаєте вже наверненого... Ми б дуже хотіли побачити створення незалежної єврейської держави, що була б спроможна взяти на себе кілька мільйонів євреїв. Звісно, ми б не хотіли втратити всіх євреїв. Ми б хотіли зберегти щонайрозумніших, найкращим взірцем яких є ви, докторе Герцлю. Але ми залюбки позбулися б слабоумних та маломаєтних”¹⁸⁴. І кайзер підтримав новий Вихід: “Я цілком за те, щоб євреї подалися до Палестини. Що швидше вони туди вирушать, то ліпше”. Вільгельм II замовив слово за Герцлеву справу перед султаном у Константинополі, а згодом удостоїв його особистою зустріччю в самому Єрусалимі. То була важлива нагода для Герцля. Він наполіг, щоб уся делегація була в повному вечірньому вбранні, серед полуденної спеки, й прискіпливо оглянув їхні черевики, краватки, сорочки, рукавички, костюми й циліндри; одного змусив замінити циліндр, а Вольфсону довелося замінити брудні манжети. Але, хоч кайзер і підняв Герцлів міжнародний престиж, турків не пощастило умовити забезпечити “обійстя” для Сіону, й тому німці, прагнучи укласти з турками активний альянс, облишили цю ідею.

Залишалася ще Британія. Герцль цілком слушно називав її “Архімедовою точкою опори”, на яку слід покласти важіль сіонізму. Там було багато доброї волі серед політичної еліти. Чимало тут читало *Танкредда*, а ще більше — *Деніела Деронду*. До того ж, відбувся великий наплив євреїв-біженців із Росії, збудивши страх перед антисемітизмом і викликавши загрозу впровадження квот на імміграцію. Була призначена Королівська комісія в справах імміграції (1902), членом якої став і лорд Ротшільд. Герцля запросили дати свідчення, й Ротшільд, нарешті, згодився зустрітися з ним, приватно, за кілька днів до того, щоб упевнити-

ся, чи Герцль не скаже нічого такого, що зміцнило б голоси за відмову єврейським біженцям у в'їзді до країни. Зміна в ставленні Ротшільда, від активної ворожості до дружньої нейтральності, стала важливою перемогою для Герцля, тож він був радий сказати Комісії (7 липня 1902 року), що Британії слід і далі приймати єврейських іммігрантів, однак остаточним вирішенням проблеми біженців буде “визнання євреїв як народу й знайдення для них законно визнаного дому”¹⁸⁵.

При цій нагоді Герцль законтрактував зі старшими членами уряду, особливо з Джо Чемберленом, міністром колоній, і маркізом Ленсдауном, міністром закордонних справ. Обидва в принципі була за єврейський дім. Але де? Спочатку обговорили Кіпр, тоді Ель-Аріш на єгипетському кордоні. Герцль вирішив, що це могло б стати “збірним пунктом для єврейського народу поблизу Палестини”, й написав листа до британського Кабінету, навівши вперше один могутній, хоч і небезпечний аргумент: “Одним махом Британія отримає десять мільйонів таємних, але лояльних підданців, активних у всіх галузях життя й розпоросених по всьому світу”. Але єгиптяни запротестували, та й огляд місцевості не задовольнив. Тоді Чемберлен, саме повернувшись зі Східної Африки, привіз нову ідею: Уганда. “Коли я побачив її, — сказав він, — то й подумав: “Ось земля для доктора Герцля! Хоча він, звісно, сентиментальний і хотів би до Палестини чи десь коло неї”. Але Герцль був такий стурбований новими й ще кривавішими погромами, які коїлися в Росії, що згоден був уже й на Уганду. Тож Ленсдаун написав листа: “Коли знайдеться таке місце, яке б і [Єврейський Колоніальний] Трест і Комісія Його Величності визнали за підходяще і яке задовольнило б Уряд Й.В., тоді лорд Ленсдаун буде готовий зайнятися прийнятними пропозиціями для заснування колонії єврейських поселенців, і то на умовах, що уможливили б дотримання її членами своїх національних звичаїв”. Це вже був прорив. Це дорівнювало дипломатичному визнанню протосіоністської держави. Хитрим маневром Герцль збудив інтерес у перспективного молодого політика-ліберала Девіда Ллойд Джорджа, залучивши його адвокатську фірму до складення хартії для майбутньої колонії. Він прочитав листа Ленсдауна Шостому конгресові сіоністів, і цей документ викликав “зачудування... щедрістю британської пропозиції”. Однак чимало делегатів добачили в цьому зраду сіонізму — “росіяни” покинули сесію. Герцль підсумував: “Палестина — ось та єдина земля, де наш народ може знайти спокій”¹⁸⁶. Сьомий конгрес (1905) офіційно відкинув Уганду.

На той час Герцль уже помер, у віці сорока чотирьох років. Його доля зворушує винятковою трагічністю. Героїчні зусилля останніх десяти років життя підірвали його здоров'я. Вони знищили й його шлюб. Печальна судьба й його родинного спадку. Дружина Юлія

пережила його лише на три роки. Дочка Пауліна стала залежною від героїну й померла від надмірної дози в 1930 році. Син Ганс, якого лікував Фройд, наклав на себе руки трохи згодом. Іншу його дочку, Трудю, заморили голодом у нацистському таборі, а її син Стефан також скоїв самогубство, й так була знищена вся родина. Однак його нащадком став сіонізм. Уже в свої останні місяці він признався Стефанові Цвайгу: “Це була моя помилка, що я почав надто пізно... Коли б ви знали, як я мучуся від думки про втрачені роки”¹⁸⁷. Фактично ж на момент Герцлевої смерті сіонізм був уже солідно устаткованим рухом, що мав могутнього друга в особі Британії. Започаткувавши його в 1895 році, Герцль дав сіонізму фору в майже двадцять років перед арабсько-націоналістичним його еквівалентом, і це мало виявитися цілковито вирішальним моментом. Отож засудження Дрейфуса, яке дало сіонізму поштовх саме тоді, а не пізніше, можна також розглядати як руку провидіння — подібно до страхітливих подій 1648 й 1881 років.

І все ж — на час Герцлевої смерті сіонізм усе ще був невеликою течією серед великих релігійних та світських рік єврейського розвитку. Головним його супротивником була байдужість. Але мав він і активних ворогів. До Першої світової війни великі більшості рабинів повсюди (реформісти, консерватори й ортодокси) були сильно налаштовані проти світського сіонізму. На Заході вони погоджувалися зі світськими, асимільованими євреями, які бачили в сіонізмі загрозу своєму усталеному становищу: це викличе сумніви в їхній громадянській лояльності. Але на Сході, й не меншою мірою в Росії, де сіонізм мав найбільше прихильників, релігійна опозиція була сильна, ба навіть фанатична. Цьому судилося мати важливі наслідки для майбутньої ізраїльської держави. Засновники сіонізму переважно були не просто людьми Заходу, а й (в очах ортодоксів) атеїстами. Коли Герцль і Нордау пішли разом на суботню службу напередодні Першого конгресу сіоністів, їм довелося нагадати, які мають бути благословення, адже це вперше після їхнього дитинства вони пішли до синагоги¹⁸⁸. Ортодокси все це знали. Більшість їх розглядала світський сіонізм як відкритий усім запереченням, що висувалися проти просвітництва, плюс іще одне велике додаткове: це ж, мовляв, блюзнірське перекручення одного з найцентральніших і найсвятіших іудаїстських вірувань. Думка, нібито релігійний та світський сіонізм є двома боками однієї й тієї самої монети, є, мовляв, цілковито хибною. Для релігійних євреїв повернення до Сіону було стадією Божого промислу, де євреї використовувались як модель для всього людства. Це ж, мовляв, не мало нічого спільного з сіонізмом, що був розв’язанням лише людської проблеми (неприйняття, безпритульності євреїв) людськими засобами (створенням світської держави).

Наприкінці XIX сторіччя існували три відмінні традиції серед релігійних євреїв Центральної та Східної Європи. Була хасидівська течія Ба'ала Шем Това. Була ще течія *musar*, себто моралізм, заснована на писаннях литовських мудреців-ортодоксів і підсилена Ізраелем Салантером (1810-1883); вона поширилася через *yeshivot*. А ще була течія Самсона Гірша — “Тора й цивілізація”, — яка нападала на секуляризацію її ж зброєю сучасної вченості й (як казав Гірш) працювала задля своєрідної реформи, що “підносила вік до рівня Тори, а не зводила Тору до рівня віку”. Гіршеві сини й онуки довели, що світську освіту можна здобути й без втрати віри, та допомогли організувати рух *Agudath Yisrael*. Цей рух ставив собі за мету створити всесвітню організацію Тори, щоб скоординувати іудаїстські релігійні сили проти секуляризації, й надихався тим способом, яким кошти, виділені на підтримку жертв російських погромів, потрапили до “світських” рук та були використані для дискримінації добродішних євреїв. Але всі ці три шляхи були в сильній опозиції до сіонізму й особливо до його дедалі більшої претензії виступати від імені всіх євреїв¹⁸⁹.

Мудреці зі Східної Європи палко супротивилися кожному жестові, з якого могла б бути користь сіоністам; відмовлялися навіть од мандрівки до Erez Israel. Один із них, Цадок із Любліна (1823-1900), написав характерні слова:

Єрусалим — це найвища з вершин, до якої линуть серця Ізраїля... Але я боюсь, коли б мій від'їзд і прибуття до Єрусалима не видалися жестом схвалення сіоністської діяльності. Я уповаю на Господа, моя душа уповає на Його слово, що настане День Спасіння. Я чекаю й пильную, коли будуть намащені Його стопи. Але я не зрушу з місця, хоч би й триста залізних нагаїв упивалися в мене. Я не поїду туди заради сіоністів¹⁹⁰.

Ортодокси доводили, що Сатана, відчайвшись спокусити Ізраїль переслідуванням, добився дозволу випробувати його ще хитрішими способами: на додачу до всіх зол просвітництва, він узяв до своїх лихих та ідолопоклонницьких задумів ще й Святу Землю. Отож сіонізм безконечно гірший за лжемесію — весь він є брехливою, сатанинською релігією. Інші додавали, що світська держава вичарує безбожний дух демосу, що вона суперечить Божій заповіді Мойсеєві йти шляхом олігархії: “Іди, збери старших Ізраїлевих” (Вихід 3:16). “Боже борони, — писали двоє мудреців із Ковно, — щоб маси та жінки базікали про збори чи думки, стосовні загальних потреб народу”¹⁹¹. У Катовіце 11 травня 1912 року мудреці-ортодокси заснували Агудистський рух, що мав координувати опозицію сіоністським претензіям. Щоправда, дехто з ортодоксів вважав, що сіонізм можна використати для

релігійних цілей. Раббі Абрагам Ісаак Кук (1865-1935) доводив, що цей новий “національний дух Ізраїля” може бути використаний для того, щоб звернутися до євреїв на патріотичних засадах, нехай шанують і проповідують Тору. Із допомогою сіоністів його й зроблено, зрештою, головним рабином Єрусалима. Але більшість релігійних євреїв, що вже перебували в Erez Israel, слухали про сіонізм зі страхом. “Великий жах панує в Святій Землі, — писав раббі Йозеф Хаїм Зонненфельд (1848-1932), — від того, що ці лихі люди, які заперечують Єдиного Бога світу з Його Святою Торою, проголосили привселюдно, нібито це в їхніх силах — прискорити спасіння народу Ізраїля й зібрати до купи розпорошених з усіх куточків землі”. Коли Герцль ступив на Святу Землю, додавав він, “разом із ним ступило й зло, і ми й досі не знаємо, як же нам протистояти руйнівникам цілості Ізраїля, в ім’я Господа милосердного”¹⁹². Ця широка, хоч і не всесвітня опозиція добродесних євреїв сіоністській програмі неминуче щораз більшою мірою передавала її в руки світських радикалів.

Однак і для великої більшості світських євреїв сіонізм не був чимось привабливим, а дехто мав його й за ворога. Так, у Росії, де переслідування тривали, набуваючи дедалі більшої дикості, бажання євреїв тікати зростало, і для всіх них, і ортодоксів, і світських, і сіоністів, і не-, Палестина була єдиним омріяним притулком. Однак серед просвіченого європейського єврейства почала спадати паніка, спричинена антисемітською хвилею 1890-х років. Повна перемога дрейфусарів у Франції знову ствердила той погляд, що принаймні там євреї можуть знайти не лише безпеку, а й змогу нарощувати свою політичну та культурну силу. І в Німеччині антисемітська запара опала, позірно, принаймні, й знов єврейська більшість дійшла згоди в тому, що асиміляцію можна змусити спрацьовувати. Справді, в цей останній період перед Першою світовою війною німецькі євреї якнайнаполегливіше стверджували свою вірність “батьківщині”, тож і найвиразніше помітні були німецько-єврейські культурні спорідненості.

Правда тут та, що, попри давню німецьку традицію порочного антиєврейського почуття, попри, так би мовити, *Judensau*, євреї почувалися в Німеччині як удома. Це було суспільство, яке шанувало свою професуру, а в деяких точках цінності її й єврейської катедократії збігалися. Єврей міг цілком природно вислизнути з *yeshivah* й опинитися в котромусь із німецьких університетів, які саме перебували в своєму золотому періоді зусиль і досягнень. Він тішився тими нагодами, що потроху відкривалися перед ним у країні, де інтелектуальні досягнення оцінювалися по справедливості, де до них ставилися з трепетною пошаною. Німецькі євреї працювали з фанатичним запозяттям. Вони не забарилися із здобуттям нових Нобелівських

премій: двох у галузі фізіології й медицини, чотирьох у хімії, двох у фізиці, й усе це за роботу, вивершену до Першої світової війни¹⁹³. Фердинанд Юлій Кон заснував бактеріологію. Пауль Ерліх створив першу практичну форму хіміотерапії. Франц Боас заснував науку культурної антропології. Німецькі євреї були роботоголіки, люди, що завжди поспішали. Едуард Девріент писав про свого друга Фелікса Мендельсона: “Прищеплена йому матір’ю звичка постійної зайнятості зробила відпочинок нестерпним для нього”; він постійно поглядав на годинника¹⁹⁴. Густав Малер мав звичку бігати від свого дому на роботу в Віденський оперний театр, а коли повертався, то насвистував мелодію початку Бетховенової Восьмої симфонії, подаючи знак, щоб швидше подавали обід.

Але євреї поділяли з німцями не тільки інтелектуальні звички, а й інтелектуальну сутність. Багато німецьких євреїв погоджувалися з політиком Габріелем Ріссером (1806-1863), коли той наполягав: “Якщо ми не німці, то в нас немає батьківщини”. Вступаючи до громадсько-політичного життя, євреї — чи то соціалісти, як Лассаль, чи то ліберальні ватажки на кшталт Едуарда Ласкера (1829-1884) й Людвіга Бамбергера (1823-1899) — відчували: таки є сильний зв’язок між єврейським раціоналізуючим духом і лібералізуючими цілями сучасної Німеччини, яка робить терплячі спроби придумати й застосувати раціональні розв’язання для всіх соціальних проблем. Мало хто із здібних німецьких євреїв не захоплювався Кантом і Гегелем, не живився з їхнього джерела.

Не меншою мірою стосувалося це й єврейських релігійних мислителів. Вільгельмівська Німеччина стояла на порозі великого оживлення християнської теології, а єврейські письменники перебували під впливом тих самих глибоких імпульсів. Герман Коен (1842-1918), викладач філософії в Марбурзі, якого можна б назвати останнім послідовником Маймоніда, доводив із великою силою, що іудаїзм став першою релігією, де були відкриті істотні осяння того, що він називав “релігією розуму”, але він, іудаїзм, не має монополії на формування. Щойно нація досягне певного рівня інтелектуального розвитку, вона вже є готовою сприйняти “релігію розуму”. З усіх сучасних націй, доводив він, Німеччина є саме тією, де найлегше можна примирити розум і релігійне почуття, а це саме тому, що Німеччину, з її філософським ідеалізмом, з її пошануванням чистої релігії та з її етичним гуманізмом, передчувала, так би мовити, єврейська історія. Він відкидав гаданий конфлікт між німецькою культурою та єврейським космополітизмом як невіглаську нісенітницю. Спроставував аргументи професора Трайчке, що протиставляв єврейську й німецьку позиції та засуджував його сумнозвісну ходову фразочку

— “Євреї — це наше лихо” — як супротивну істині. Фактично німецький дух весь просякнтий єврейськими ідеалами. Саме вони призвели до перемоги протестантської Реформації. Новий тип сучасної релігійної людини, хай то буде християнин-протестант чи ліберальний єврей, первісно постає з релігійних ідеалів та енергії єврейської Біблії. Отож навсупереч поглядам антиклерикальних раціоналістів — осоружному французькому духові світського просвітництва — німецько-єврейське тлумачення Біблії зробило її знаряддям людського вдосконалення, а не перепорою на шляху до нього¹⁹⁵.

Коєнові лекції таки допомогли знов запалитися іудаїзмом Францові Розенцвайгу (1886-1929), що вже був наблизився до вихрещення, а так став одним із найбільших сучасних єврейських богословів. Розенцвайг вів палкі літературні дебати стосовно вихрещування зі своїм кузеном і сучасником Ойгеном Розенштоком-Ґуєссі, який все ж перейшов до протестантства. Їхні *“Листи про іудаїзм і християнство”*, писані якраз у роки перед Першою світовою, засвідчили, наскільки близькими можуть бути одна течія єврейської й одна течія протестантської думки та наскільки легко можуть рухатися євреї в рамках постулатів німецької філософії¹⁹⁶. Навіть такі німецько-єврейські мислителі, як Лео Бек (1873-1956), що критикували християнство, наголошуючи на його відмінностях з іудаїзмом, робили це в рамках німецької термінології. У 1905 році Бек опублікував блискучу відповідь (*Сутність іудаїзму*) на *Сутність християнства* (1900) протестантського теолога Адольфа фон Гарнака, доводячи, що іудаїзм є релігією розуму, тоді як християнство — вірою романтичного ірраціоналізму. Перший тут, мовляв, напсував св. Павло, але хіба не писав і Лютер: “У всіх, хто вірує в Христа, розум має бути вбитий, а то віра не матиме влади над ними, бо ж розум бореться з вірою”? Але ж ця критика християнства мала визначне коріння й союзництво в німецькому скептицизмі, й Ніцше вже забезпечив напрямки для атаки на св. Павла (улюбленої, до речі, мішені для поколінь німецьких антисемітів). Воїстину ці теологічні дебати засвідчили, як вільно та зручно євреї можуть мандрувати в межах німецького ментального світу й яким просторим театром розуму виявився він для них.

Протягом життя останнього покоління чи й двох перед Першою світовою війною (тією вселенською катастрофою тіла й духу, що зробила тяжчими й небезпечнішими всі людські проблеми) здібні євреї приходили в загально-конкурентні сфери життя у вражаючих кількостях. І ніде не був їхній внесок розмаїтішим і різючішим, ніж у німецькомовних ареалах. Вивчаючи їхні досягнення, опиняєшся перед спокусою виснувати, що багато хто з цих блискучих євреїв відчував у глибині душі: саме Німеччина є ідеальним місцем для засто-

сування єврейських талантів. Хіба ж не прагне Німеччина, і то з солідними підставами, вести перед у світовій культурі? Й хіба не могли б євреї зіграти помітну, коли не вирішальну, роль у тому, щоб допомогти німцям зробити переконливим цей виклик в очах усього світу? Хіба не в цьому криється істинне, сучасне й світське значення древнього наказу євреям бути “світлом для неевреїв”?

Здавалося, що не було такого способу, яким би євреї не могли підсобити німцям доскочити світового лідерства. Німеччина була тепер великою індустріальною, а також провідною інтелектуальною державою світу. І хто краще підходив для обох цих якостей справи надиханого німцями прогресу, як не євреї, сильні й у цьому, й у цьому, завжди, впродовж їхньої довгої, тяжкої історії, свідомі того, як економічна сила може бути створена й керована тонким розумом? Одним із тих, хто добре усвідомлював ці можливості, був Вальтер Ратенау (1867-1922), що заступив свого батька на посту керівника великого електротехнічного комбінату АЕГ, а згодом на трагічно короткий час став міністром закордонних справ Німеччини. Був він не просто провідним промисловцем Німеччини, а й одним із найбільш обговорюваних письменників, що писав про державу, суспільство й економіку (його есеї склали п'ять томів); був своєрідним провидцем. Від німецького антисемітизму він страждав не менше за будь-кого іншого. “В юності кожного німецького єврея, — писав він, — настає болісний момент, що його він запам'ятає на все життя: коли він уперше цілковито усвідомить те, що прийшов він у цей світ громадянином другого класу та що ніякі здібності й досягнення не спроможні звільнити його з цього становища”¹⁹⁷. Однак Ратенау не впадав у відчай. Він палко вірив в асиміляцію. Гадав, що німецький антисемітизм в основі своїй є творінням аристократів та що він щезне, коли буде покладено край аристократичному керівництву, якому судилося бути затемненим, коли в зеніт зійде новий правлячий клас промисловців¹⁹⁸. Тоді й відбудеться швидка, повна й остаточна асиміляція. А це, своєю чергою, дасть змогу єврейському елементу у фінансах та індустрії зробити свій вирішальний внесок до побудови нового суспільства достатку, яке буде засноване на американських чи й кращих засадах, і тоді зникне пролетаріат, і запанує ліберальна терпимість.

Отже, для таких людей, як Ратенау, ні вихрещення, ні сіонізм не були виходами із становища, а скорше боягузливими втечами від реального завдання. Єврей повинен стверджувати свою німецькість поряд зі своєю людяністю, повинен робити все німецьке в усіх сферах. Що, фізична хоробрість не була єврейською рисою? То нехай стане! Студенти-євреї поробилися завзятішими дуелянтами навіть за

юнкерів-неєвреїв. Їх почали боятися настільки, що неєврейським клубам довелося придумувати ідеологічно-расові причини для відхилення їхніх викликів на дуель. Вони тренувалися. Змагалися. За перші два десятиріччя відроджених Олімпійських ігор німецькі євреї здобули тринадцять золотих і три срібні медалі у фехтуванні, на рапірах і шаблях. А в німецькому жіночому фехтуванні попереду була Гелена Майер, володарка двох золотих медалей, відома як *die blonde He*. Хай євреїв не допускали до офіцерського корпусу, але вони старались як могли. Чоловіки, чиї дідусі розмовляли мовою їдиш, в якій не було слова “війна”, пішли на Першу світову, зібравши за 1914-1918 роки понад 31 500 залізних хрестів¹⁹⁹.

Однак ця єврейська ідентифікація з німецьким відбувалась за життя останнього покоління перед армагеддоном, на тлі такої науково-культурної революції, що жбурляла суспільство в зовсім іншому напрямку, де євреїв бачили на висотах контролю. Гонитві озброєнь, суходільних і морських, що дедалі більше розділяла й електризувала Європу, паралельною була інтелектуальна гонитва озброєнь, яка ділила навпіл суспільство як цілість. Сучасний рух, упливаючи на всі напрямки мистецького й інтелектуального життя, набирав сили й інерції, стаючи невідпорною потугою. Традиція й консерватизм, хоч аж ніяк не були нерухомим об’єктом, чинили сильний опір, що дедалі лютішав і шаленішав у міру того, як протягом останнього перед 1914 роком десятиліття повністю розкрилися вимоги модернізму. Євреї, як і всі інші, перебували обабіч барикади. Доброчесні євреї, як ортодокси, так і хасиди, становили в Європі найконсервативніший, воістину реакційний елемент, що нарікав на зміни в мистецтві й науці. Але в неєврейському світі ніхто їх і ніскілочки не помічав, ба навіть не здогадувався про їхнє існування — хіба дивились, мов на предмет традиційної людської обстанови. Неєвреї бачили євреїв і єврейськість як те, що скрізь і завжди ототожнюється з модернізмом у його крайніх виявах.

Одне годі було заперечити: що емансипація європейських євреїв, влиття їх із гетто в інтелектуально-мистецьку бистринь дуже прискорило зміни, що саме назрівали. Євреї були природжені іконоборці. Мов ті пророки, вони з умінням і лютим захватом узялися трошити й перекидати всіх ідолів загальноприйнятості. Вони вторглися до сфер, традиційно чужих чи заборонених євреям, і швидко стали головними осередками динамізму.

Єврейська музична традиція, наприклад, була набагато давніша за будь-чию в Європі. Музика лишалася складовим елементом єврейських богослужінь, і кантор (*chazan*) був майже такою самою центральною постаттю єврейської громади, як і рабин. Але тільки

вихрестившись, могли єврейські музиканти грати якусь роль у європейському музичному розвитку. Ось чому поява великої кількості єврейських композиторів і виконавців на музичній сцені в середині XIX сторіччя стала феноменом, і то таким, до якого була прикута пильна увага. Річ була не в іудаїзмі. Окремі з євреїв, як Мендельсон, були вихрести. Інші, як Жак Оффенбах (1819-1880), були асимільовані й до іудаїзму байдужі.

Ще інші, от як Жак Галеві (1799-1862) й Джакомо Мейербер (1791-1864), були віруючими чи просто дотримувалися обрядів⁷. Але музичний світ усвідомлював їхню єврейськість, а також вплив, який вони справляли: не просто як композитори, а й як керівники оркестрів, академій, оперних та музичних театрів. До того ж, поширене було переконання, що ще багато хто з відомих музикантів був єврейського походження. Наприклад, загал вірив, що Россіні, який був присутній у 1839 році на славетному франкфуртському весіллі Ротшільдів, — єврей. Йоганн Штраус, засновник уславленої віденської музичної родини, точно був сином вихрещеного власника заїзду з Будапешта. Навіть сам Вагнер побоювався (безпідставно), чи не єврейського він роду. Існувала також підозра, що перші взялися радикально оновлювати музику саме євреї.

Між 1860 і 1914 роками зростав опір громадськості інноваціям, особливо в таких осередках, як Відень, де музику сприймали-таки дуже серйозно. Як висловився один музичний історик, той прискорений темп стилістичних змін і той ріст музичної громадськості поєднувалися так, щоб “нормально нелегкі стосунки між митцем і публікою [стали] просто патологічними”²⁰⁰. Музиканти зумисне провокували публіку, яка іноді відповідала насильством. Єврейський іконоборчий елемент доводив і провокацію, й відгук на неї до крайнощів. У Відні зчинилася справжня буря, коли Малера настановили керівником двірської опери в 1897 році — на чи не найважливіший пост у німецькій музиці. Дістав він його заслужено: був одним із провідних диригентів у Німеччині, й щедрою винагородою за це призначення стали розмаїття й блиск його постановок за десять років утримування посади. Але заради неї він мусив повернутися до католицизму. І цей вчинок не тільки не зняв з нього єврейської стигми в очах ненависників нововведень, а тільки привернув до неї увагу. “Він був не з тих, що тішаться самообманом, — писала його дружина, — і він знав: люди

⁷Галеві, написавши *La Juive* (Єврейку, 1835), створив нову форму французької опери. Його дочка Женев'єва, що згодом уславилась як господиня, вийшла заміж за його найкращого студента — Жоржа Бізе. Його небіж, Людовік Галеві, написав лібрето для *Кармен* Жоржа Бізе, найпопулярнішої з французьких опер. Його внучатий небіж Елі Галеві став славетним істориком. Див.: *Myrna Chase, Elie Halevy: An Intellectual Biography* (Columbia 1980).

не забудуть, що він єврей... І не хотів, щоб забули... Ніколи не заперечував свого єврейського походження. Радше наголошував на ньому”²⁰¹.

Бурхливим було Малерове панування у Відні, й, зрештою, зловорожі інтриги таки загнали його до Нью-Йорка. Все це відбулося навіть без провокування через його симфонії, що коли й виконувались за його життя, то вкрай рідко. Інакше повелося Арнольдові Шьонбергу (1874-1951), що народився у Відні євреем, але виростав католиком. У вісімнадцятирічному віці він укоїв скандал, повернувшись до протестантства (перенавернувшись до іудаїзму в 1933). У 1909 році в своєму Опусі 11, №1 для фортепіано повністю відмовився од традиційної тональності. Через два роки, переважно завдяки Малеровій рекомендації, отримав невисоку посаду при Королівській музичній академії у Відні, й це викликало бурхливий протест австрійського парламенту. Тут же, говорили, Відень, столиця європейської музики, хранителька одного з діамантів корони світової культури, тож чи можна віддати цей діамант у руки цьому єврееві, чи колишньому єврееві, чи экс-католикові, чи хто там він є, який його так очевидно зневажає? Це відчуття культурного насильства було куди важливіше за антисемітизм як такий, чи то, сказати б, воно перетворювало на антисемітів, принаймні, на якийсь момент, таких людей, що за нормальних умов ніколи не кипіли подібними почуттями. Саме єврей-як-іконоборець збуджував по-справжньому глибоку лють. У лютому 1913 році, коли у Відні виконано Шьонбергову величезну традиційну кантату *Gurrelieder*, овація тривала п'ятнадцять хвилин. Наступного ж місяця, в цьому самому місті, виконано й його камерну симфонію № 1 (опус 9), а за нею — *Altenberglieder* його учня-неєврея Альбана Берга, й це викликало ганебне безчинство із втручанням поліції. Малер, мовляв, усе започаткував, Шьонберг продовжив; обидва вони були євреї, то й розтлили таких молодих арійських композиторів, як Берг.

Наступним ходом цього інноваційного витка стало впровадження еротизму. Це саме той складник, що його Леон Бакст (1866-1924) вніс у російський балет, який також був первісно єврейським творінням. Бакст був сином роздрібного торговця, що ходив шляхами між Гродном і Санкт-Петербургом, носячи все своє майно за плечима, а тоді розбагатів, обшиваючи Кримську війну. Бакст був рудоволосий, полум'яно єврейський на свій власний манір, вірив, що найславетніші митці (Рембрандт і Рейсдаль, наприклад) були євреї родом, і мав Давидову зірку на своєму поштовому папері зі своєю монограмою. Він сам добився свого вигнання з Санкт-Петербурзької Академії художеств, коли, беручи участь у конкурсній темі “Мадонна оплакує Христа”, намалював юрбу євреїв із литовського ґетто: обурені члени журі перекреслили його полотно двома лютими розчерками червоної крейди²⁰².

Саме Бакст, дизайнер костюмів для Павлової й Ніжинського, перший відрекомендував цього останнього Дягілеву. Коли трупа була вже сформована, один єврей, Габріель Аструк, дав гроші, а потім дав ще й барон Гунцберг, царедворський єврей. Бакст творив не тільки декорації й костюми, а й самі балети. Він ризикнув виставити свій разючий гетеросексуальний еротизм, іще й підсиливши його своїм умінням приховувати чи підкреслювати певні частини тіла з допомогою вбрання. Для *Клеопатри*, свого балету, яким 19 травня 1909 року відкривалась історична програма в паризькому театрі Шатле, він анонсував: “Грандіозний храм на берегах Нілу. Колони. Спекотний день. Пахощі Сходу, безліч красивих жінок із прекрасними тілами”. На головну роль вишукав типову єврейську красуню Іду Рубінштайн, і то саме ефектна видовищність напівроздягненої Іди серед Бакстових костюмів та декорацій започаткувала цей рух. Як сказав Серж Лифар: “Саме декорації спершу привабили Париж до російського балету”²⁰³. Сама Рубінштайн, із її довгими ногами, семітським профілем і східним образом, була, як висловився Арнольд Гаскелл, “живою Бакстовою картиною”²⁰⁴. Наступного року він створив *Шехерезаду* — найбільший з успіхів Ballets Russes, де цілий гарем красунь упивався оргією з м’язистими неграми, а закінчувалося те все кривою помстою. Це був найбільший культурний шок на весь той період.

Якщо Бакстове любовстрастя було єврейським, то таким самим було і його чуття кольору, а ще більше — його моральна теорія барв, яка, за його словами, засновувалась на релігійних якостях певних кольорів (“Блакить як барва для Магдалени й синь — для Мессаліни”) та була покликана викликати в глядачів цілком певні потрібні йому емоції²⁰⁵. Якийсь час він мав школу під Санкт-Петербургом, де й передав своє мистецтво улюбленому учневі Марку Шагалу (1887-1985), онукові єврейського ритуального різника. Знов же, і в малярстві поява художника-єврея бувала дивним феноменом. Це правда, що впродовж сторіч у єврейському мистецтві подибувалося чимало зображень тварин (зате небагато людей): леви на завісах до Тори, сови на іудейських монетах, тварини на капернаумських капітелях, птахи на краю основи водограю в синагозі Наро (V ст.) в Тунісі; були й вирізьблені тварини на дерев’яних синагогах Східної Європи — таки й справді єврейський різьбар став прототипом митця сучасної єврейської пластики. Видрукувана у Вітебську в 1920 році книжка ідишського народного орнаменту виказує подібність до Шагалового bestiарію. Але й на початку ХХ сторіччя сильний був іще опір добродішних євреїв зображенню живого. Коли молодий Хаїм Сутін (1893-1943), син убогого кравця-хасида, намалював з пам’яті рабина зі Сміловичів, батько відшмагав його нагаєм. Шагалів батько, що зароб-

ляв на прожиття вантаженням діжок із оселедцями, не зайшов аж так далеко, коли його син почав навчатися в портретиста Єгуди Пена, але, на знак свого несхвалення, жбурнув на підлогу п'ять карбованців штрафу²⁰⁶. Тож спонука відірватися од релігійного тла була сильна. А ще була спонука податися геть із Росії. Шагал пробув кілька тижнів у в'язниці за спробу потрапити до Санкт-Петербурга без спеціального дозволу; Бакстові й у 1912 році, коли він уже мав світову славу, заборонявся туди в'їзд (хоча його батько був "привілейованим євреєм").

Тож художники-євреї прибивалися до Парижа, де й починав незагадно стверджуватися їхній іконоборчий дух, і вони входили до авангарду мистецької пригоди. Шагал потрапив туди в 1910 році й мешкав серед колонії, заснованої в славетній дерев'яній Ля-Рюш, що за Рю де Вожірар, де мешкали також, у різні часи, Лежер, Архипенко й Ленін. Там він здивався зі скульпторами-євреями Осипом Тцадкіним (1890-1967) та Жаком Ліпшицом (1891-1973). Мойше Кіслінг (1891-1953) також був у Парижі. Ці митці були польськими чи російськими ашкеназами. Але траплялися там і сефарди: румун Жюль Пашін (1885-1930) та італієць Амедео Модільяні з Ліворно (1884-1920), із яким Сутін, по прибуттю туди, ділив єдине ліжко: спали в ньому по черзі. Тут уже діяли в мистецькому авангарді євреї: Каміль Пісарро (1830-1903) із сином Люсьєном (1863-1944) та Макс Ліберманн (1847-1935), що заніс імпресіонізм до Німеччини. Але ці нові молоді євреї були *famme*, "хижі", фовісти. За винятком Шагала, котрий жив, щоб прикрасити новий Сіон, вони не вельми шанували свій релігійний спадок. Сутін згодом заперечував свою єврейськість і факт свого народження у Вільні, заповівши 100 франків рабиновим дітям на цукерки та щоб потанцювали на його могилі. Але всі вони мали те, що тепер стало характерним єврейським імпульсом до безцеремонного вторгнення на нову культурну територію.

Річ не в тім, нібито євреї мали якусь загальну тенденцію ототожнитися з модернізмом як таким. Не було ж ніякого єврейського світогляду, не кажучи вже про хоч би який план накинути світові модернізм. Один історик культури дописався до того, буцім приписування модернізму євреям — це "чиста антисемітська тенденційність або ж філосемітська обмеженість"²⁰⁷. Євреї, що були рішучими запровадjuвачами нового кожен у своїй галузі, часто бували досить консервативними в усіх інших аспектах життя. Так, Макс Ліберманн, чиї картини колись були шокували й стурбували німців — його "Дитя Христос навчає в Храмі" (1879) репрезентувало Ісуса як єврейського хлопчика, — хвалився, що він "чистісінький буржуа". Мешкав він у тому самому домі, де жили колись його батьки, й "я їм, п'ю, сплю, ходжу на прогулянки й працюю з точністю церковного годинника"²⁰⁸.

Зігмунд Фройд (1856-1939), чи не найбільший з усіх єврейських інноваторів, не любив “модернізму” в майже усіх його виявах. Він відчував особливу зневагу до модерного мистецтва, звинувачуючи його творців у “вродженості вад їхнього зору”²⁰⁹. Він любив ті різьблені образи, що їх призбирував — із Давнього Єгипту, Китаю, Греції та Риму, — й сидів у їх оточенні за столом, достоту мов Авраам зі своїми домашніми божками, але жоден із тих артефактів не був старіший за Ренесанс. Як і Ліберманн, Фройд мав строго визначену денну, тижневу, місячну й річну рутину. Отже: 8-13 год., пацієнти. Другий сніданок: 13-14 год., головний прийом їжі, й подано мало бути негайно. Моціон від 14 до 15 год. (за поганої погоди й на старість він гуляв по величезній родинній оселі). Далі, 15-16 год.: консультації, потім пацієнти — аж до пізньої вечері, потім ще один моціон і писання до першої години ночі. Не менш жорстким був і тижневий розпорядок: що другого вівторка зустріч *B'nai B'rith* (Синів Договору); в середу — зі своєю професійною групою; вечорами по четвергах і суботах — лекції в університеті, після чого в суботу — єдина його релаксація, гра в “чотирирукий” тарок; у неділю вранці — візит до матері²¹⁰. Учні, коли хотіли його побачити, мусили або домовлятися з ним про зустріч, або вичікувати його в певних місцях його узвичаєної прогулянки. Як і Маркс, що не дозволяв своїм дочкам учитися чи працювати, а тримав удома в шляхетному заперті за шиттям, малюванням акварелями й грою на піаніно, Фройд управляв своєю великою родиною на патріархальний манір. Ні Маркс, ні Фройд не застосовували своїх теорій до своєї оселі й родини. Фройд був старшим сином у сильної матері, й удвох вони старшували над п'ятьма його молодшими сестрами. В належний строк підпорядковану роль стала грати його дружина. Вона робила все для нього, навіть видавлювала пасту на його зубну щітку, мов старомодний валет. Він ніколи не обговорював своїх ідей з дружиною, що схильна була мовчки їх відкидати: “У жінок завжди бували такі біди, але для їх подолання їм ніколи не потрібен був ніякий психоаналіз. Після менопаузи вони стають спокійніші, впокореніші”. Не прикладав він своїх ідей і до власних дітей. Коли його синів починали цікавити “життєві факти”, посилав їх до сімейного лікаря. Його власна поведінка завжди була вкрай респектабельною²¹¹. Випадок Фройда варто розглянути не лише через його величезне реальне значення, а й з огляду на те, як у його творчості постійно відгукуються численні великі теми єврейського духу та єврейської історії. Воістину він таки має деякі підстави вважатися найрепрезентативнішим з усіх євреїв. І не в тому річ, чи був він віруючим, чи вірив хоча б у Тору. Всяку релігію він мав за колективну оману, й у всій його творчості простежується тенденція висвітлювати релігію (та інші) вірування

як витворені людиною. Суперечливими є свідчення щодо того, наскільки добре він знав староеврейську чи ідиш²¹², але його освіта була не так іудаїстською, як європейською, класичною та науковою; писав він прекрасною німецькою, здобувши за свій стиль премію Гете. Але батьки його походили з Галичини, мати — з ультрахасидських Бродів. Жодне з його дітей не вихрестилося й не одружилось з кимось із неевреїв, а його син Ернест став сіоністом. Сам він завжди ідентифікувався з євреями і в останнє десятиріччя свого життя заявив, що він ані австрієць, ані німець, а єврей. Він знав Герцля й поважав його, й ніколи не брав гонорарів за переклади своїх творів на староеврейську чи ідиш. Його біограф Ернест Джонс писав, що він “аж до кісток своїх почувався євреєм... і мав зовсім мало друзів серед неевреїв”²¹³. Коли через свої відкриття він зробився непопулярним, то звернувся саме до Б'най-Б'риту, пояснивши згодом: “У тій моїй ізольованості в мені заговорила туга за колом вибраних, високих умом людей, які, попри всю зухвалість скоєного мною, були налаштовані прийняти мене з приязню... Те, що ви були євреями, тим більше мене влаштовувало, бо й сам я єврей, і мені завжди здавалося не тільки ганьбою, а й просто безглуздям це заперечувати”²¹⁴.

Однак Фройд звертався до своїх тилів не тільки заради втіхи. Він приписував єврейському духові великі сили. “Якщо ви не дасте своєму синові вирости євреєм, — казав він Максіві Графу, — ви позбавите його тих джерел енергії, які годі замінити хоч би чим”. Але євреї мали не лише незмірну енергію, якою так захоплювався Фройд; вони ще й надавали найвищої цінності ідеям, що він вважав ще життєво-важливішим. “Ми зберегли нашу єдність завдяки ідеям, — писав він, — і завдяки їм вижили й живемо досі”. Він вірив у єврейську катедрократію, в абсолютність духу, стверджуючи, що заснування Ябнеської академії було “для мене завжди одним із найзначущіших виявів нашої історії”²¹⁵.

Фройдове раптове відкриття психоаналізу, його перехід із позиції лікаря на статус зцілителя — все це мало в собі щось від навернення, й то єврейського типу. Десь до середини своїх тридцятих він був ученим у галузі медицини. А тоді несподівано втратив інтерес до звичайної медицини. Це також було в дусі єврейської традиції — приберігати таємниці до зрілого віку людини. Маймонід, хоч який раціоналіст, а й собі прийняв цей погляд: він не брався лікувати душевні хвороби, поки пацієнт не сягне зрілості. Особливо важливим уважався тридцять шостий рік. Ба'ал Шем Тов, наприклад, розкрився на тридцять шостому році свого життя. Фактично Ернест Джонс датує Фройдів “період латентності” від кінця 1887 року, коли йому було тридцять один, і до кульмінаційного опублікування *Випадку успішного ліку-*

вання гіпнозом у 1892 році, коли йому й справді виповнилося тридцять шість. Але сам Фройд, хоч і вірив у теорію несподівано-чудесного наукового відкриття, датував це трьома роками пізніше. Казав, що треба прибити мармурову табличку на будинку, де йому наснився доленосний сон, а на табличці мають бути ось такі слова: “У цьому будинку 24 липня 1895 року д-ру Зігмунду Фройдю відкрилася таємниця снів”. Джонс доводив, що цьому реальному відкриттю передувала зміна в особистості. Зрозуміло те, що саме від цієї точки Фройд почав створювати цілковито новий спосіб, в який люди мають розглядати самі себе. Він дошукувався, як висловився Джонс, відповіді на “велике питання, як людина стала тим, чим вона є”, кінцевої мети “таємниць внутрішньої природи людини”²¹⁶. Це, по суті, є релігійним пошуком, тож Фройд, як це траплялося з усіма засновниками нових релігій, хутко дистанціювався від колишнього товариства. “Із кожним новим кроком углиб своєї нової пригоди він щораз чужішав для своїх колег. Вони ж не могли добачити ніякого зв'язку між його роками солідних і плідних медичних досліджень та новими його інтересами й методами”²¹⁷. Іскра осяяння розгорілася до масштабів цілої нової віри. “Те, що було спочатку невеличким ключем у психопатології, — писав його колега Ганс Сакс, — розширилось завдяки невтомній зосередженості оригінального розуму, аж поки, зрештою, переросло в основоположну концепцію — психології, людської цивілізації й, насамкінець, усього органічного розвитку”²¹⁸.

Не випадає сумніватися в тому, що Фройд володів динамізмом засновника релігії, або ж великого ересіарха. “Позаяк я був євреєм, — признавався він, — я вважав себе за вільного від багатьох передсудів, що обмежували інших у користуванні їхнім інтелектом”. Або ще: “Я часто почувався так, ніби успадкував усю викличну непокірність, усю ту пристрасність, із якою наші предки захищали свій Храм, і залюбки міг би пожертувати своїм життям за один великий момент історії”. Він був, як сам признавався своєму другу Вільгельму Фліссу, не так ученим, експериментатором чи навіть спостерігачем, як людиною дії: “За вдачею я — тільки конкістадор, шукач пригод... з цікавістю, сміливістю й заповзятістю, властивими такій людині”²¹⁹. На його думку, саме Мойсей, а не Авраам, заснував іудаїзм, і він був зачарований тим великим законодавцем, надто ж його статуєю роботи Мікеланджело: “Три вересневі тижні 1913 року я простояв самотою, день до дня, в церкві перед статуєю, вивчав її, вимірював, замальовував, аж поки схопив розуміння її”²²⁰. А ще він ототожнював себе з Йосипом, сновидцем і провидцем, залюбки зазначаючи, що тлумачі снів були серед найважливіших членів штабу Александра Македонського.

Фройд багато чого запозичив з іудаїзму. Його техніка тлумачення снів нагадує дечим метод, що вживається в Зогарі²²¹. Від свого друга Флісса взяв те, що визначив (у листі до Юнга) як “специфічно містичну природу мого містицизму”, й насамперед — замороженість значущістю й провісницькою здатністю чисел²²². Вірив, доходячи до страху, в такі поняття, як *Doppelgänger*; “...здається, я уникав вас, — писав він враженому Артурові Шніцлеру, — від якогось небажання здибати мого двійника”. Страждав від жахливого *Todesangst* (страху смерті)²²³. Коли фройдизм, як і марксизм, є такою собі системою забобонів у певних розуміннях, коли він страждає від тієї самої осмотичної якості, що й месіанська каббала Натана Газького (здатністю вбирати незручні факти в міру їх виникнення), то в цьому немає нічого дивного, оскільки йде це від того самого тла: західна наука є не так сутністю, як лакованою видимістю. Але єврейський елемент у фройдизмі є первісно не хасидський, а мойсеївський. Фройд хотів заснувати нову систему квазірелігійного закону, з усією імплікованою ним силою й постійністю. “Ми володіємо істиною”, — сказав він. Який релігійний лідер міг би висловитися догматичніше?²²⁴

Ця нова віра була єврейською ще в двох важливих аспектах. Її Торою, її основоположними документами були Фройдові власні твори й випадки з його практики, й вони, як і Біблія, були апофеозом оповідки. Уміння проілюструвати яку-небудь тезу притчею було характерною рисою мудреців, і воно відродилося в хасидизмі. Фройд надав йому наукового й світського статусу. Воно було, й досі до певної міри є, ключем до його неймовірної влади над людьми. Говорячи про свій “*Фрагмент аналізу випадку істерії*” (1901, історія Дори), він зазначав із письменницьким самовдоволенням: “...це найвитонченіша річ із усього досі написаного мною, й вона справлятиме ще страхітливий ефект”²²⁵. Як зазначав Стівен Маркус, Фройд буває найменш переконливим саме тоді, коли заперечує свої літературні наміри. “Зараз мені слід повернутися, — писав він нещиро, — щоб обдумати ускладнення, якому я, звісно, не надав би місця, коли б був літератором, що створює подібний душевний стан для своєї оповідки, а не медиком, який зайнятий своїм розтином”. Або ще: “Мене досі вражає, як щось дивне, те, що записувані мною історії випадків мають читатись як оповідки та що, як можуть сказати, їм бракує поважної печаті науки”²²⁶. Фактично ж він трудився над формою й стилем своїх підготовлених до опублікування випадків не менше, ніж інші сучасні йому лікарі-новелісти, Артур Конан Дойл та Сомерсет Моем, але ж він ще й навантажував їх переконливістю істини, лиховісною урочистістю й закладеною вірою автора Першої Книги царів. Такі випадки з його практики, як Дора, Пацючник, Малий Ганс, Шребер та Чоловік-Вовк, є серцем і сутністю його одкровення.

По-друге, фрейдизм був такою вірою, яку поширювали й практикували первісно євреї. Неправда, як те часто стверджували, нібито виникло це вчення з лікування багатих віденських єврейок. Але Йозеф Бройер, Фрейдів Іван-Хреститель (якщо в нього був такий)²²⁷, був євреєм, і євреями ж були всі перші психоаналітики. Значення Юнга для Фрейда полягало в тому, що швейцарець був першим важливим послідовником-неєвреєм, якого йому пощастило залучити. Ось чому на Другому психоаналітичному конгресі, що відбувся в Нюрнберзі в 1910 році, він відкинув усі заперечення й добився того, щоб саме Юнга обрали постійним головою:

Більшість вас — євреї, й саме тому ви неспроможні знайти друзів для нашого нового вчення. Євреї мають задовольнитися нинішньою своєю роллю підготування ґрунту. Абсолютно важливо, щоб я зміг зав'язати зв'язки в світі загальної науки. Я вже старію і я стомився од вічних нападок. Всі ми в небезпеці... Швейцарець урятує нас — урятує мене й усіх вас також²²⁸.

Фрейд був подібним до Мойсея й у переконаності в своїй власній праведності. Йому не імпонувала альтернативна єврейська традиція толерантності, поліцентричного лідерства й світогляду. Макс Граф, батько Малого Ганса, казав, що у Фрейдівому кабінеті панувала атмосфера “заснування релігії”. Пацієнти були “апостолами”, а сам Фрейд, “хоч який щиросердий і поміркований у своєму приватному житті”, був “твердий і непохитний у поданні своїх ідей”²²⁹. Фрейд, мов хасидський мудрець, мав свій невеличкий двір, зібравши його вперше в 1902 році, й у рамках того двору не терпів ніякої серйозної опозиції. Тільки-но Альфред Адлер (1870-1937), один із перших і найблискупіших adeptів нової релігії, посмів висловити свою незгоду, Фрейд поставився до нього не як до колеги, що виступив із критикою, а як до еретика чи, коли висловлюватися в улюблених термінах марксистів, як до “перекинчика”. Граф: “То був суд, і судили за ересь... Фрейд, як голова Церкви, вигнав Адлера, відлучив його від офіційної Церкви. За якихось кілька років я прожив цілий розвиток церковної історії”. Тут часто використовували *herem* — і особливо у випадку Юнга, найбільшого з усіх ересіархів. Розрив із Юнгом був особливо болісний, адже, як висловився Джонс, Юнг мав стати “Єгошуею-Ісусом для Фрейда-Мойсея”. Його обличчя сяло, коли тільки він заговорював про Юнга: “Це син мій улюблений, що його я вподобав”. “Коли ж осиротіє заснована мною імперія, — писав він, — то тільки Юнг має все це успадкувати”²³⁰.

Виявлення й вигнання еретиків супроводжувалося *odium theologicum*. Як казав Сакс, Фрейд був “твердий і гострий, мов криця, добрий ненависник”. Затаврував Альберта Молля, автора *Статевого життя*

дитини, як “тварюку” з “інтелектуальним і моральним укладом юриста-драпіжника”, а викинув його зі свого кабінету, бо “той засмердів кімнату, мов сам диявол”. Адлер був “покидьок”, “сповнений отрути й нищості”; “...я возвеличив пігмея”. Вільгельм Штекель, ще один “апо-стол”, був “вошею на голові астронома” — лайка, запозичена в Гайне, ще одного “доброго ненависника”. Юнг став “еретиком”, “містиком”, а термін “юнгіанський” став найгіршим словом у фройдівському словнику. Із колишніми послідовниками Фройд не вітався на вулиці, посилення на них викидалися з нових видань Фройдових творів або подавалися в зміненому вигляді: “колишній психоаналітик ім’ярек”. Юнгові листи до Фройда “пропали” на багато років²³¹. Стосовно цих розривних пересвар Фройд знов же цитував того самого Гайне: “Треба прощати своїм ворогам, але спершу неодмінно їх треба вішати”. Свідчень про “повішення” чимало, а про прощення — ніяких. Коли в 1937 році помер Адлер — у мандрівці до Абердіна, — Фройд (на той час уже вісімдесятилітній) написав Арнольдові Цвайгу: “Не розумію вашої симпатії до Адлера. Для єврейського хлопця з віденського передмістя смерть в Абердіні — це сама собою нечувана кар’єра”²³².

Але хай Фройд мав і нетерпимість Ездри, й характерні вади кате-дократії, зате в нього були й декотрі з її героїчних чеснот: безстрашна хоробрість у захищанні того, що він вважав за істину; палка винахідливість у просуванні справи — аж до самого кінця життя, позначеного безнастанною працею; смерть святого — від млявотекучого раку, з відмовою од болезаспокійливого морфію: “Я волію мислити в муках, аніж утратити здатність чітко мислити”²³³. Перед його смертю Артур Кестлер, що прийшов його перевідати, побачив “маленького й тендітного” мудреця з “незнищеною життєздатністю гебрейського патріарха”²³⁴. Фройд рухався в річищі ірраціоналістської єврейської традиції, горнувся ближче до Нахманіда й Бешта, ніж до Маймоніда. І все ж чи не саме завдяки цьому він став однією з центральних опор інтелектуальної структури ХХ сторіччя, яка сама собою до значної міри є ірраціональною побудовою. Або, змінивши метафору: він дав людству нове дзеркало, адже ніхто інший не змінив так радикально та безповоротно способу, в який люди бачать самі себе — чи й говорять самі про себе, адже він змінив і словник інтроспекції.

Якщо Фройд змінив спосіб, яким ми бачимо самі себе, то Альберт Айнштайн (1879-1955) змінив спосіб нашого бачення всесвіту. Завдяки цьому він став однією з центральних підпор ХХ сторіччя, адже історія свідчить: великі нові переформулювання наукового закону, от як Галілеєве, чи Ньютонове, чи Дарвінове, справляють свій вплив на суспільство протягом величезних відтинків часу. Айнштайн був євреєм із Ульма, де його батько мав невеличку електрохімічну фірму.

Працюючи в швейцарському патентному бюро в Берні, Айнштайн сформулював свою спеціальну теорію відносності (1905) і загальну теорію (1915). Як і Фройд, свої основні відкриття він здійснив до Першої світової війни, а потім наполегливо, але марно намагався вибудувати загальну теорію поля, яка включала б і квантову фізику, що в її формулюванні він також відіграв ключову роль²³⁵.

Айнштайн, здається, ніколи не був практикуючим євреєм у звичайному розумінні слова. У цьому він нагадував Фройда. Але, на противагу Фройдіві, він не відкидав віру в Бога як ілюзію, а скорше намагався ту віру перевизначити. В інтелектуальному ж розумінні він належав цілковито до єврейсько-раціоналістської традиції Маймоніда й Спінози. Був він емпіричним ученим щонайстрогішого типу, формулюючи свої теорії спеціально так, щоб уможливити точну їх перевірку, ще й наполягаючи на тому, щоб перевірка мала місце до того, як за його поглядами буде визнана хоч би яка чинність, — майже точна протилежність Фройдівій догматиці. Однак він був готовий визнати й існування такої істини, що не улягає перевірці. З цього погляду був чеснішим за Фройда. Фройд заперечував містичну істину, хоча сам лишався, по суті, містиком; Айнштайн же зоставався раціоналістом, хоч і припускав існування містичної сфери. Він гадав, що “загадкове” (в ньому він добачав більше емоційного, ніж фактичного) “стоїть біля колиски істинного мистецтва й істинної науки”. За “щонайглибшим розумом та щонайблискучішою красою” криються, мовляв, непроникні істини, “які лише в своїх щонайпримітивніших формах є приступними нашим умам”. Усвідомлення цього, доводив він, і є тим, що становить щире релігійне почуття, отож “саме в цьому розумінні, й тільки в цьому, я є глибоко релігійною людиною”²³⁶.

Останнє твердження — це парафраз Маймонідового переконання, що існують два взаємодоповняльні способи осягнення істини: розум і Одкровення. Однак Айнштайн стояв набагато ближче до Спінози, яким дуже захоплювався, у відкиданні Одкровення як такого. Казав він, власне, що інтуїтивне мислення є суттєвим для формулювання якого-небудь великого наукового концепту — таким собі стрибком наосліп у грандіозне теоретичне узагальнення²³⁷. Тут він мав дуже багато спільного із французько-єврейським філософом Анрі Бергсоном (1859-1941), який поділяв Айнштайнове наголошування на містичному й інтуїтивному елементі в науці (а також на взаємодії часу й матерії)²³⁸. Але Айнштайн і вважав, і чинив так, що, тільки-но інтуїція створювала елементи ідеї, зараз же гору брали наука й розум. “Я хочу знати, як Бог створив цей світ”, — казав він. Майже містична мета. Але це знання треба отримати через математичне формулювання й перевірити астрономією. У певному розумінні, Айнштайн

робив те, на що замірялися каббалісти: описати числами творення світу. Але коли їхні числа були інтуїтивні, магічні й не надавалися до перевірки, його числа були раціонально осмислені, з наданням їм чинності через телескоп. Тут була магія — в тому розумінні, що його вразила власна змога відкрити, що універсум, замість бути хаотичним, як можна було б уявити апріорі, є насправді упорядкованим і керованим законами простору-часу, які, хоч і можуть бути принагідно змінені, от як він сам змінив Ньютонові закони, є фундаментально приступними для людського інтелекту. Тут, казав він, криється “чудо”, яке дедалі, з розвитком нашого знання, тільки поглиблюється²³⁹.

Айнштайн вірив, що макрокосм і мікркосм мають управлятися одними й тими самими законами та що його загальна теорія відносності стане, зрештою, просто частиною такої об'єднаної теорії, яка охоплюватиме всі електромагнітні поля. І тоді всі фізичні співвідношення матеріального світу можна буде акуратно описати кількома сторінками рівнянь. Він відчував глибоку спорідненість із Спінозою, що так само був “цілковито переконаний у причинній залежності всіх явищ, і це в той час, коли все ще цілком скромним був успіх, що супроводжував зусилля сягнути знань причинного взаємозв'язку з природними явищами”. Чом би й не доскочити успіху саме йому, через 300 літ після Спінози? Пошук цей був специфічно єврейський — тим, що спонукався нездоланною потребою у всеохопній істині-законі про універсум, у такій собі науковій Торі. Альтернативою загальній теорії була неозначеність, особливо відворотна для єврейського розуму ідея, оскільки вона ніби унеможливує всяку етику чи певність в історії, політиці й законі²⁴⁰. Ось звідки сорокарічний Айнштайнів пошук, що так і не увінчався успіхом. Подібно до Маймоніда, що в своєму кодексі, в своїх коментарях та *Провідникові збентежених* намагався звести весь неосяжний іудаїстський спадок до скромного обсягом, ясного й раціонального комплексу знання — до такої собі іудаїстської *summa*, Айнштайн добивався всезагальної й монументальної простоти, такої собі наукової *summa*, з якої випливав би простий сенс універсуму²⁴¹.

Фактично ж він так і не просунувся далі створення теорії відносності. Її істинність підтверджувалася неодноразово, а сама вона впродовж останніх шістдесяти років чи й більше була центральною частиною наукового корпусу знання. Однак, в уявленні загалу, вона принесла з собою не велику нову простоту, а велику нову складність, бо відносність (*relativity*) стали плутати з релятивізмом, а надто з релятивізмом моральним. Поєднання Айнштайна й Фрейда, скажімо, в простонародному сприйнятті, завдало страшного удару по абсолютних певностях іудаїстсько-християнської етики, в яку Айнштайн, принаймні, глибоко вірив²⁴². У багатьох темних умах це лягло ще одним тяжким боргом на

еврейський рахунок. Прихід теорії відносності став тим моментом, коли дуже багато освічених, інтелегентних людей перестали силкуватися йти в ногу з науковим відкриттям. Єврейський літературний філософ Лайонел Тріллінг (1905-1975) так осмислив наслідки цього:

Це виключення стількох нас із того способу мислення, який узвичаєно вважається характерним досягненням сучасної доби, нам судилося пережити як рану, що її завдано нашій інтелектуальній самоповазі. Про це приниження ми всі згодні мовчати, але чи ж випадає нам сумніватися в тому, що воно... внесло в життя духу значущий елемент сумнівності й відчуження, який годилося б брати до уваги в будь-якій оцінці сучасних гараздів духу?²⁴³

Ось чому прямим наслідком цієї шаленої інтелектуальної активності й культурної інновації на межі двох сторіч (діяльності, що в ній євреї сприймалися як рушійна сила) стала не просто гонитва озброєнь між прогресистами й консерваторами, а й поширеність відчуття спантеличеності й тривоги. Нові єврейські світські інтелектуали відчували це не менш болісно, ніж будь-хто інший, хай навіть вони самі своєю творчістю робили внесок до цього явища. Туга за збереженими пам'яттю певностями є одним із головних рушіїв Прустового шедевр *À la Recherche du temps perdu*. У творчості Франца Кафки (1883-1924) явище незбагненого зміщення видається чи не єдиною провідною засадою. “Я є ось тут, — так закінчується одна з його повістей, — і більш нічого не знаю, і далі цього мені годі ступити. Мій корабель без керма, й вітер несе його до щонайдальших країв смерті”²⁴⁴. Шьонберг відчував те саме, коли підсумовував своє життя моторошною метафорою: “У мене було таке відчуття, начебто я впав в океан киплячої води, а плавати не вмію... Я гріб руками й ногами як тільки міг... Я не здавався. Та й як би я міг здатися посеред океану?”²⁴⁵ Поет-експресіоніст Якоб фон Годдіс, первісно Ганс Давидзон, зсимволізував і ще погіршив те сум'яття, написавши в 1910 році короткий набір віршів під загальним заголовком *Weltende (Кінець світу)*, який швидко став найвідомішою й найлихвіснішою поемою в Німеччині. Він прочитав її в поетичному кабаре, яке організував ватажок експресіоністів Курт Гіллер, що претендував на звання нащадка раббі Хіллеля. Першим рядком там було: “Злітає капелюх з буржуя гостроверхої довбешки”, — і з причин, недовідомих на сьогодні, враз усім видалося, що та поема підсумовує модернізм — як для його прихильників, так і для опонентів, доводячи цих останніх до нез'ясовної лютої²⁴⁶. У 1914 році молодий поет збожеволів, а слідом за ним поринула в божевілля практично й уся Європа — в неосяжний танець нищення, із якого й перспективи, й судьби євреїв віринули вже драматично трансформованими.

ПРИМІТКИ

- ¹ M.C.N.Salbstein, *The Emancipation of the Jews in Britain* (New Jersey 1982), 98.
- ² W.F.Moneypenny, *Life of Benjamin Disraeli*, 6 vols (London 1910), i 22.
- ³ Fritz J. Raddatz, *Karl Marx: A Political Biography* (London 1979), ch. 1; щодо Марксового родинного тла див.: Heinz Monz, *Karl Marx: Grundlagen der Entwicklung zu Leben und Werk* (Trier 1973).
- ⁴ Emile Marmorstein, *Heaven at Bay: The Jewish Kulturkampf in the Holy Land* (Oxford 1969), 32.
- ⁵ Н.Н.Бен Сассон (ed.), *A History of the Jewish People* (trans., Harvard 1976), 826.
- ⁶ Erstlingswerk (Leipzig 1894), 233; цитується у: Marmorstein, *op. cit.*
- ⁷ Найкращою є: Bertrand Gille, *Histoire de la Maison Rothschild*, 2 vols (Geneva 1965-7).
- ⁸ Цитовано у: Miriam Rothschild, *Dear Lord Rothschild: Birds, Butterflies and History* (London and Philadelphia 1983), 295-6.
- ⁹ *Ibid*, 301.
- ¹⁰ David Landes, *Bankers and Pashas* (London 1958), ch. 1.
- ¹¹ Harold Pollins, *Economic History of the Jews in England* (East Brunswick 1982), 95-6.
- ¹² S.D.Chapman, *The Foundation of the English Rothschilds, 1793-1811* (London 1977), 20 ff.
- ¹³ Див.: Edward Herries, *Memoirs of the Public Life of John S. Herries* (London 1880); Gille, *op. cit.*, i 45 ff.; F.Crouzet, *L'Économie Britannique et le blocus continental 1806-13* (Paris 1958), 842.
- ¹⁴ Gille, *op. cit.*, i 458.
- ¹⁵ Pollins, *op. cit.*; K.Helleiner, *The Imperial Loans* (Oxford 1965).
- ¹⁶ Gille, *op. cit.*; ii 571; Pollins, *op. cit.*, 245, table 5.
- ¹⁷ G.Storey, *Reuters* (London 1951); F.Giles, *Prince of Journalists* (London 1962); Ronald Palin, *Rothschild Relish* (London 1970), quoted in Pollins, *op. cit.*
- ¹⁸ Miriam Rothschild, *op. cit.*, 9.
- ¹⁹ Cecil Roth, *The Magnificent Rothschilds* (London 1939), 21.
- ²⁰ L.H.Jenks, *The Migration of British Capital to 1875* (London 1963).
- ²¹ Salbstein, *op. cit.*
- ²² *Ibid*, 165.
- ²³ Gille, *op. cit.*, ii 591-616.
- ²⁴ Richard Davis, *The English Rothschilds* (London 1983).
- ²⁵ Докладніш див.: Roth, *op. cit.*
- ²⁶ Miriam Rothschild, *op. cit.*, 298.
- ²⁷ *Ibid*, 33.
- ²⁸ *Ibid*, 30-50.
- ²⁹ *Ibid*, 40.
- ³⁰ Цитовано у: Roth, *op. cit.*
- ³¹ Salbstein, *op. cit.*, 44.
- ³² Cecil Roth, *Essays and Portraits in Anglo-Jewish History* (London 1962), 18-20.
- ³³ Geoffrey Finlayson, *The Seventh Earl of Shaftsbury* (London 1981), 112-16, 154-9 etc.
- ³⁴ Ronald Sanders, *op. cit.*, 5.
- ³⁵ L.Loewe, *The Damascus Affair* (New York 1940).
- ³⁶ Lucien Wolf, *Sir Moses Montefiore* (London 1885).

- ³⁷ Roth, *Essays and Portraits*, 19-20.
- ³⁸ Robert Blake, *Disraeli's Grand Tour: Benjamin Disraeli and the Holy Land, 1830-1* (London 1982), 107 ff.
- ³⁹ Daien Schwarz, *Disraeli's Fiction* (London 1979), 99-100.
- ⁴⁰ 'Benjamin Disraeli, Marrano Englishman', in Salbstein, *op. cit.*, 97-114.
- ⁴¹ Такий погляд мав Юда Галеві; див.: H.J.Zimmels, *Ashkenazim and Sephardim* (New York 1959).
- ⁴² Цитовано у: Blake, *op. cit.*, 126.
- ⁴³ Salbstein, *op. cit.*
- ⁴⁴ M.A.Meyer, *The Origins of the Modern Jew* (New York 1968); стаття Вольфа 'On the Concept of a Science of Judaism' міститься в: *Leo Baeck Institute Yearbook II* (London 1957).
- ⁴⁵ Цитовано у: Lionel Kochan, *The Jew and His History* (London 1977), 66.
- ⁴⁶ Arthur A. Cohen, *The Natural and Supernatural Jew* (London 1967), 46.
- ⁴⁷ Цитовано у: Kochan, *op. cit.*, 66.
- ⁴⁸ Babylon Talmud, Berakhot 3a, quoted in *ibid.*
- ⁴⁹ Щодо Гіршевих творів див.: I.Grunfeld (ed.), *Judaism Eternal*, 2 vols (London 1956).
- ⁵⁰ *Ibid.*, i 133-5, цитовано у: Kochan, *op. cit.*
- ⁵¹ Kochan, *op. cit.*, 79-80; Cohen, *op. cit.*, 34; N.Rotenstreich, *Jewish Philosophy in Modern Times* (New York 1968), 136-48.
- ⁵² Англійський переклад (перекладач P.Bloch) існує як 6-томне (Лондон 1892-8) й 5-томне (Лондон 1919) видання.
- ⁵³ Цитовано у: Kochan, *op. cit.*
- ⁵⁴ H.Graetz, *Historic Parallels in Jewish History* (London 1887).
- ⁵⁵ Alexander Altmann, 'The New Style of Preaching in Nineteenth Century German Jewry', in *Essays in Jewish Intellectual History* (Brandeis 1981).
- ⁵⁶ W.D.Plaut, *Rise of Reform Judaism* (London 1963); D.Philipson, *Reform Movement in Judaism* (New York 1967).
- ⁵⁷ M.Weiner (ed.), *Abraham Geiger and Liberal Judaism* (New York 1962).
- ⁵⁸ Marmorstein, *op. cit.*, 36.
- ⁵⁹ Англійський перекладач — М.М.Карпан (2nd edn, London 1964).
- ⁶⁰ S.Ginzburg, *The Life and Works of M.H.Luzzatto* (London 1931).
- ⁶¹ Цитовано у: Marmorstein, *op. cit.*, який дає резюме Луццаттового вчення, 5-11.
- ⁶² Leo Rosen, *The Joys of Yiddish* (Harmondsworth 1971), xvi ff.
- ⁶³ *The Renaissance of Hebrew Literature, 1743-1885* (New York 1909); цитовано у: Marmorstein, *op. cit.*
- ⁶⁴ Laura Hofrichter, *Heinrich Heine* (trans., Oxford 1963), 1-2.
- ⁶⁵ Jeffrey L.Sammons, *Heinrich Heine: A Modern Biography* (Princeton 1979), 40.
- ⁶⁶ *Ibid.*, 171.
- ⁶⁷ Найважливіша з них: S.S. Prawer, *Heine's Jewish Comedy: A Study of his Portraits of Jews and Judaism* (Oxford 1983).
- ⁶⁸ Гайне Мозесові Мозеру, 23 серпня 1823 р.; цитується у: Sammons, *op. cit.*
- ⁶⁹ Гайне Іммануелю Вольвіллю, 1 квітня 1823 р.; цитується там-таки.
- ⁷⁰ Гайне Фердинандові Лассалю, 11 лютого 1846 р.; цитується там-таки.
- ⁷¹ Гайне Мозеру, 14 грудня 1825 р.; цитовано у: Hofrichter, *op. cit.*, 44.
- ⁷² Ernst Elster (ed.), *Heines sämtliche Werke*, 7 vols (Leipzig and Vienna 1887-90), vii 407.

- ⁷³ Sammons, *op. cit.*, 249-50.
- ⁷⁴ *Ibid.*, 288.
- ⁷⁵ *Ibid.*, 25-6.
- ⁷⁶ *Ibid.*, 166.
- ⁷⁷ *Ibid.*, 308.
- ⁷⁸ Щодо їхніх стосунків див.: Raddatz, *op. cit.*, 42-3; Sammons, *op. cit.*, 260 ff.
- ⁷⁹ Paul Neerlich (ed.), *Arnold Ruges Briefwechsel und Tagebuchblätter aus der Jabren 1825-1880* (Berlin 1886), ii 346.
- ⁸⁰ Robert S. Wistrich, *Revolutionary Jews from Marx to Trotsky* (London 1976), 40 засвідчує, що одна Марксова стаття про Єрусалим, видрукована в *New York Daily Tribune* у квітні 1854 року й цитована іноді на заперечення цієї тези, фактично її підтверджує.
- ⁸¹ Лист до Енгельса за 11 квітня 1868 року, *Karl Marx-Friedrich Engels Werke* (East Berlin 1956-68), xxxii 58.
- ⁸² Karl Jaspers, 'Marx und Freud', *Der Monat*, xxvi (1950), quoted in Raddatz, *op. cit.*
- ⁸³ Raddatz, *op. cit.*, 143.
- ⁸⁴ François Marie Charles Fourier, *Théorie des quatres mouvements* (Paris 1808); про Фур'є див. у: L. Poliakov, *History of Anti-semitism* (trans., London 1970-).
- ⁸⁵ *Carnets* (Paris 1961), ii 23, 337.
- ⁸⁶ Wistrich, *op. cit.*, 6 ff.
- ⁸⁷ Orlando Figes, 'Ludwig Borne and the Formation of a Radical Critique of Judaism', *Leo Baeck Institute Year Book* (London 1984).
- ⁸⁸ Praver, *op. cit.*; Nigel Reeves, 'Heine and the young Marx', *Oxford German Studies* viii (1972-3).
- ⁸⁹ Herr Vogt (London 1860), 143-4; quoted in Wistrich, *op. cit.*
- ⁹⁰ Karl Marx, *Neue Rheinische Zeitung*, 29 April 1849.
- ⁹¹ *Marx-Engels Works*, ii III (Berlin 1930), 122.
- ⁹² *Marx-Engels Werke*, xxx 165.
- ⁹³ *Ibid.*, 259.
- ⁹⁴ Див.: Figes, *op. cit.*
- ⁹⁵ Bruno Bauer, *Die Judenfrage* (Brunswick 1843).
- ⁹⁶ Я користувався Т.В. Bottomore (ed. and trans.), *Karl Marx: Early Writings* (London 1963). Також у: *Karl Marx-Engels Collected Works* (London 1975 ff.), iii 146-74.
- ⁹⁷ Bottomore, *op. cit.*, 34.
- ⁹⁸ *Ibid.*, 37.
- ⁹⁹ *Ibid.*, 35-6.
- ¹⁰⁰ *Ibid.*, 34-5.
- ¹⁰¹ *Capital*, i II, ch.4.
- ¹⁰² *Capital*, ii VII, ch. 22.
- ¹⁰³ Karl Marx, 'The Russian Loan', *New York Daily Tribune*, 4 January 1856.
- ¹⁰⁴ Цитовано у: S.W. Baron, 'Population', *Encyclopaedia Judaica*, xiii 866-903.
- ¹⁰⁵ Ben Sasson, *op. cit.*
- ¹⁰⁶ Paul Lindau (ed.), *Ferdinand Lassalles Tagebuch* (Breslau 1891), 160-1; quoted in Wistrich, *op. cit.*
- ¹⁰⁷ A.F. Day, *The Mortara Mystery* (London 1930).
- ¹⁰⁸ Про євреїв за царів див. у: J. Frumkin et al. (eds), *Russian Jewry 1860-1917* (London 1966); S.W. Baron, *The Russian Jew under Tsars and Soviets* (New York 1964).
- ¹⁰⁹ Alexis Goldenweiser, 'Legal Status of Jews in Russia', in Frumkin, *op. cit.*
- ¹¹⁰ Lucien Wolf (ed.), *Legal Sufferings of the Jews in Russia* (London 1912).

- ¹¹¹ *Ibid*, 41.
- ¹¹² *Ibid*, 44-6, 71-6.
- ¹¹³ *Ibid*, 2-6.
- ¹¹⁴ *Ibid*, 9.
- ¹¹⁵ I.M.Dijur, 'Jews in the Russian Economy', in Frumkin, *op. cit.*, 120-43.
- ¹¹⁶ Цитовано у: Amos Elon, *Herzl* (London 1976).
- ¹¹⁷ Цитовано у: Ben Sasson, *op. cit.*
- ¹¹⁸ Joseph L. Blau and S.W. Baron, *The Jews in the United States 1790-1840: A Documentary History*, 3 vols (New York 1963), ii 576.
- ¹¹⁹ *Ibid*, iii 809.
- ¹²⁰ *Ibid*, ii 327.
- ¹²¹ А.В.Маковер, *Mordecai M. Noah* (New York 1917); I.Goldberg, *Major Noah: American Jewish Pioneer* (New York 1937); текст його прокламації наведено у: Blau and Baron, *op. cit.*, iii 898-9.
- ¹²² *Ibid*, 176-81.
- ¹²³ Про Лізера див. у: Murray Friedman, *Jewish Life in Philadelphia 1830-1940* (Philadelphia 1984).
- ¹²⁴ Повний текст у: *Encyclopaedia Judaica*, xiii 570-1.
- ¹²⁵ H.E.Jacobs, *The World of Emma Lazarus* (New York 1949); E.Merriam, *Emma Lazarus: Woman with a Torch* (New York 1956).
- ¹²⁶ *Encyclopaedia Judaica*, xii 1092.
- ¹²⁷ Richard Siegel and Carl Rheins (eds), *The Jewish Almanack* (New York 1980), 509.
- ¹²⁸ Псалми 137:1.
- ¹²⁹ Moses Hess, *Rome and Jerusalem* (trans., New York 1918).
- ¹³⁰ Cohen, *op. cit.*, 57-9; про Гесса див. у: Isaiah Berlin, *The Life and Opinions of Moses Hess* (Cambridge 1959).
- ¹³¹ J.R.Vincent (ed.), *Disraeli, Derby and the Conservative Party: The Political Journals of Lord Stanley* (London 1978), 32-3.
- ¹³² J.A.Gere and John Sparrow (eds), *Geoffrey Madan's Notebooks* (Oxford 1984).
- ¹³³ J.J.Tobias, *The Prince of Fences: The Life and Crimes of Ikey Solomons* (London 1974).
- ¹³⁴ L.Hyman, *The Jews of Ireland, London and Jerusalem* (London 1972), 103-4.
- ¹³⁵ Emily Strangford, *Literary Remains of the Late Emanuel Deutsch* (New York 1974).
- ¹³⁶ Gordon S. Haight, *George Eliot* (Oxford 1968), 487.
- ¹³⁷ *Encyclopaedia Britannica* (London 1911), xxviii 987.
- ¹³⁸ Про вплив Джордж Еліот див. у: Ronald Sanders, *The High Walls of Jerusalem: A History of the Balfour Declaration and the Birth of the British Mandate for Palestine* (New York 1984), 14 ff.
- ¹³⁹ Guy Chapman, *The Dreyfus Case* (London 1955), 99.
- ¹⁴⁰ Про французьке єврейство під час справи Дрейфуса див. у: Michael R.Marrus, *The Politics of Assimilation: The French Jewish Community at the Time of the Dreyfus Affair* (Oxford 1971).
- ¹⁴¹ *Ibid*, 118.
- ¹⁴² Léon Halévy, *Résumé de l'histoire des juifs modernes* (Paris 1828), 325-6; quoted in Marrus, *op. cit.*, 90.
- ¹⁴³ Julien Benda, *La Jeunesse d'un clerc* (Paris 1936), 43; quoted in Marrus, *op. cit.*
- ¹⁴⁴ Herbert Feis, *Europe the World's Banker 1870-1914* (New York 1965), 33 ff.
- ¹⁴⁵ Про цю церкву див. у: R.P.Lecanuet, *L'Église de la France sur la troisième république* (Paris 1930), 231-3; Robert L.Hoffman, *More than a Trial: The Struggle over Captain Dreyfus* (New York 1980), 82 ff.

- ¹⁴⁶ *La Croix*, 13 November 1896, quoted in Pierre Sorin, *La Croix et les Juifs 1880-1899* (Paris 1967), 117.
- ¹⁴⁷ Chapman, *op. cit.*, 59.
- ¹⁴⁸ *L'Aurore*, 7 June 1899; цитовано у Marrus, *op. cit.*, який має розділ про Лазара, 164-95; В.Нagani, *Bernard Lazare* (Paris 1919).
- ¹⁴⁹ George D.Painter, *Marcel Proust*, 2 vols (London 1977), i 210.
- ¹⁵⁰ Paul Cambon, *Correspondence*, 2 vols (Paris 1945), i 436.
- ¹⁵¹ Цитовано у: Chapman, *op. cit.*, 199.
- ¹⁵² Christophe Charles, 'Champ litteraire et champ du pouvoir: les ecrivains et l'affaire Dreyfus', *Annales*, 32 (1977).
- ¹⁵³ Jean-Pierre Rioux, *Nationalisme et conservatisme: la Ligue de la Patrie francaise 1899-1904* (Paris 1977), 20-30; quoted in Marrus, *op. cit.*, 148-9.
- ¹⁵⁴ Painter, *op. cit.*, i 220.
- ¹⁵⁵ Alain Silvera, *Daniel Halevy and His Times* (Cornell 1966).
- ¹⁵⁶ Painter, *op. cit.*, i 214 ff.
- ¹⁵⁷ Janine Ponty, 'La Presse quotidienne et l'Affaire Dreyfus en 1898-99', *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 21 (1974).
- ¹⁵⁸ Знайдені в складеному для Дрюмона альбомі для газетних вирізок, вони зберігаються нині (разом із масою іншого матеріалу зі справи Дрейфуса) в бібліотеці Готтон-Лайбрері в Гарварді.
- ¹⁵⁹ Frederick Busi, 'The Dreyfus Affair and the French Cinema', *Weiner Library Bulletin*, 39-40 (1976).
- ¹⁶⁰ Painter, *op. cit.*, i 226.
- ¹⁶¹ *Ibid.*, 233.
- ¹⁶² R.D.Mandell, 'The Affair and the Fair: Some Observations on the Closing Stages of the Dreyfus Case', *Journal of Modern History* (September 1967); Douglas Johnson, *France and the Dreyfus Affair* (London 1966).
- ¹⁶³ Joseph Reinach, *Histoire de l'Affaire Dreyfus*, 6 vols plus index (Paris 1901-8).
- ¹⁶⁴ Chapman, *op. cit.*, 359; Charles Andler, *La Vie de Lucien Herr* (Paris 1932).
- ¹⁶⁵ Andre Gide, *Journals 1889-1949* (trans., Harmondsworth 1978), 194 ff.
- ¹⁶⁶ Із багатьох написаних про Герця книжок я переважно йшов за: Elon, *op. cit.*
- ¹⁶⁷ *Ibid.*, 9.
- ¹⁶⁸ *Ibid.*, 66.
- ¹⁶⁹ *Ibid.*, 115.
- ¹⁷⁰ Виникнення "фолькшського" антисемітизму див. у: George L.Mosse, *The Crisis in German Ideology* (London 1966).
- ¹⁷¹ Цитовано у: Elon, *op. cit.*, 64.
- ¹⁷² Перший англійський переклад: *Auto-emancipation: An Admonition to his Brethren by a Russian Jew* (New York 1906).
- ¹⁷³ Цитовано у: Walter Laqueur, *Weimar: A Cultural History 1918-1933* (London 1974).
- ¹⁷⁴ Elon, *op. cit.*, 114.
- ¹⁷⁵ Pierre van Passen, 'Paris 1891-5: A Study of the Transition in Theodor Herzl's Life', in Meyer W.Weisgal (ed.), *Theodor Herzl, Memorial* (New York 1929).
- ¹⁷⁶ *Der Judenstaat: Versuch einer modernen Loesung der juedischen Frage* (Vienna 1896); H.Abrahami and A. Bein, *The Editions of the Jewish State by Theodor Herzl* (New York 1970).
- ¹⁷⁷ Elon, *op. cit.*, 142-7.
- ¹⁷⁸ *Ibid.*, 175 ff.
- ¹⁷⁹ Про Нордау див. у: A. and M. Nordau, *Max Nordau* (trans., London 1943).
- ¹⁸⁰ Я мав честь промовляти до Міжнародного конгресу сіоністів і християн із цієї самої трибуни в серпні 1985 р.

- ¹⁸¹ Chaim Weizmann, *Trial and Error* (London 1949), 71.
- ¹⁸² Elon, *op. cit.*, 186.
- ¹⁸³ Його Tagebücher видруковано у: New York 1960, trans. Harry Zohn, ed. R.Patai.
- ¹⁸⁴ Elon, *op. cit.*, 379-80.
- ¹⁸⁵ Sanders, *op. cit.*, 29-30.
- ¹⁸⁶ *Ibid.*, 37-8.
- ¹⁸⁷ Elon, *op. cit.*, 405-6, 397.
- ¹⁸⁸ *Ibid.*, 237.
- ¹⁸⁹ Marmorstein, *op. cit.*, 60-70.
- ¹⁹⁰ Цитовано у: I.Domb, *Transformations* (London 1958), 192-5.
- ¹⁹¹ Цитовано у: Marmorstein, *op. cit.*, 71-2.
- ¹⁹² *Ibid.*, 79-80.
- ¹⁹³ T.Levitan, *The Laureates: Jewish Winners of the Nobel Prize* (New York 1906); див. список євреїв — лауреатів Нобелівської премії в *Encyclopaedia Judaica*, xii 1201-2.
- ¹⁹⁴ Frederick V.Grunfeld, *Prophets Without Honour* (London 1979), 10.
- ¹⁹⁵ Про Коена див.: Cohen, *op. cit.*, 70 ff.; Alexander Altmann, 'Theology in Twentieth-century Jewry', in *Essays in Jewish Intellectual History*.
- ¹⁹⁶ Про Розенцвайга й Розенштока-Гуєсці див. у: Altmann, *op. cit.*, and N.N.Glatzer (ed.), *Franz Rosenzweig: His Life and Thought* (2nd edn, New York 1961).
- ¹⁹⁷ Цитовано у: Grunfeld, *op. cit.*, 17.
- ¹⁹⁸ Hartmut Pogge von Strandmann (ed.), *Walter Rathenau: Notes and Diaries 1907-22* (Oxford 1985), 98-9.
- ¹⁹⁹ Цитовано у: Grunfeld, *op. cit.*
- ²⁰⁰ Charles Rosen, *Schönberg* (London 1976), 16-17.
- ²⁰¹ Alma Mahler, *Gustav Mahler: Memories and Letters* (trans., New York 1946), 90.
- ²⁰² Charles Spencer, *Leon Bakst* (London 1973).
- ²⁰³ Serge Lifar, *A History of the Russian Ballet* (London 1954).
- ²⁰⁴ Цит. у: Spencer, *op. cit.*, 127.
- ²⁰⁵ Про Бакстову моральну теорію кольору див. у: Mary Franton Roberts, *The New Russian Stage* (New York 1915).
- ²⁰⁶ Sidney Alexander, *Marc Chagall* (London 1978).
- ²⁰⁷ Peter Gay, *Freud, Jews and Other Germans* (Oxford 1978), 21.
- ²⁰⁸ *Ibid.*, 101 ff.
- ²⁰⁹ Лист до Карла Абрагама, цитований у: Jack J. Spector, *The Aesthetics of Freud* (London 1977), 22.
- ²¹⁰ Paul Roazen, *Freud and his Followers* (London 1976), 192-3.
- ²¹¹ *Ibid.*, 75 ff; про Фройда та його дружину див. у листі його дочки Матільди Фройд Гол-лічер до Ернеста Джонса від 30 березня 1952 р., в архіві Джонса, а також у: Theodor Reik, 'Years of Maturity', *Psychoanalysis*, iv I (1955).
- ²¹² David Bakan, *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition* (Princeton 1958), 51-2; Sigmund Freud, *Preface to Totem and Taboo* (1913).
- ²¹³ Ernest Jones, *Life and Work of Sigmund Freud*, 3 vols (New York 1953-7), i 22, 184.
- ²¹⁴ 'On Being of the B'nai B'rith', *Commentary* (March 1946).
- ²¹⁵ Max Graf, 'Reminiscences of Sigmund Freud', *Psychoanalytic Quarterly*, xi (1942); Jacob Meotliz, 'The Last Days of Sigmund Freud', *Jewish Frontier* (September 1951); цит. у: Bakan, *op. cit.*

- ²¹⁶ Jones, *op. cit.*, i 25, 53. Власне Фройдів звіт див. у: M. Bonaparte, *A Freud and E. Kris* (eds and trans.), *Freud, Origins of Psychoanalysis: Letters to Wilhelm Fliess, Drafts and Notes 1887-1902* (New York 1954), 322; Bakan, *op. cit.*
- ²¹⁷ E. Stengel, 'A Revaluation of Freud's Book "On Aphasia"', *International Journal of Psychoanalysis* (1954).
- ²¹⁸ H. Sachs, *Freud, Master and Friend* (Harvard, 1944), 99-100; quoted in Baran, *op. cit.*
- ²¹⁹ Jones, *op. cit.*, i 348.
- ²²⁰ *Ibid.*, ii 367; Sigmund Freud, 'The Moses of Michelangelo', *Collected Papers*, iv 251-87.
- ²²¹ Bakan, *op. cit.*, 246-70.
- ²²² Robert S. Steele, *Freud and Jung: Conflicts of Interpretation* (London 1982); W. McGuire 9ed.), *Freud-Jung Letters* (Princeton 1974), 220.
- ²²³ Max Schur, *Freud Living and Dying* (London 1972), 337.
- ²²⁴ Jones, *op. cit.*, ii 148.
- ²²⁵ Stephen Marcus, *Freud and the Culture of Psychoanalysis* (London 1984), 50-3.
- ²²⁶ Цитовано там-таки, 83.
- ²²⁷ Про Бройера див. у: Sigmund Freud, 'Origins and Development of Psychoanalysis', *American Journal of Psychology*, xxi (1910), 181; Roazen, *op. cit.*, 93-9.
- ²²⁸ Fritz Wittels, *Sigmund Freud* (New York 1924), 140; цит. у: Bakan, *op. cit.*
- ²²⁹ Цит. у: Roazen, *op. cit.*, 197.
- ²³⁰ Jones, *op. cit.*, ii 33.
- ²³¹ Про Фройдові колотнечі див. у: Roazen, *op. cit.*, 194 ff., 204 ff., 220 ff., 234 ff. etc.
- ²³² Jones, *op. cit.*, iii 208.
- ²³³ *Ibid.*, iii 245.
- ²³⁴ Arthur Koestler, *The Invisible Writing* (London 1955).
- ²³⁵ Про Айнштайнів внесок до квантової теорії див. у: Max Jammer, 'Einstein and Quantum Physics', in Gerald Holton and Yehuda Elkana (eds), *Albert Einstein: Historical and Cultural Perspectives* (Princeton 1982), 59-76.
- ²³⁶ 'What I Believe', *Forum and Century* 84 (1930); цитовано у: Uriel Tal, 'Ethics in Einstein's Life and Thought', in Holton and Elkana, *op. cit.*, 297-318.
- ²³⁷ Einstein, *Physics and Reality* (New York 1936).
- ²³⁸ Henry Bergson, *Two Sources of Morality and Religion* (trans., London 1935).
- ²³⁹ Айнштайн — Соловіну, 30 березня 1952 р., цит. у: Yehuda Elkana, 'The Myth of Simplicity', in Holton and Elkana, *op. cit.*, 242.
- ²⁴⁰ Milic Capek, *The Philosophical Impact of Contemporary Physics* (Princeton 1961), 335 ff.; see also William James, 'The Dilemma of Determinism', in *The Will to Believe* (London 1917).
- ²⁴¹ Yehuda Elkana, *op. cit.*
- ²⁴² Про це див. у моїх: *Modern Times: The World from the Twenties to the Eighties* (New York 1983), ch. 1, 'A Relativistic World'.
- ²⁴³ Lionel Trilling, *Mind in the Modern World* (New York 1973), 13-14.
- ²⁴⁴ 'The Hunter Graculus' (Мисливець Грак). *Graculus чи graculus* — латинське "галка", "гава, кава", чеське *kavka*: батько Кафки, якого він ненавидів, мав знак "кавки" над своєю крамницею. Див.: Lionel Trilling, *Prefaces to the Experience of Literature* (Oxford 1981), 118-22.
- ²⁴⁵ Цит. у: Rosen, *op. cit.*, 10.
- ²⁴⁶ Grunfeld, *op. cit.*, 23-4.

ЧАСТИНА VI

ХОЛОКОСТ

9 листопада 1914 року Герберт Асквіт, прем'єр-міністр Великої Британії, виголосив у промові в лондонському Гілдхолі драматичні слова: "Турецька імперія скоїла самогубство". Залицання Німеччини до Туреччини, заради якого кайзер облишив активну підтримку сіонізму, нарешті увінчалось успіхом. Султан узявся допомогти Німеччині здобути перемогу й збирався розпочати джихад проти Британії. Асквіт хотів запобігти приєднанню 100 мільйонів власних мусульманських підданців Британії до турецького виступу. Саме цьому й була присвячена його промова, що зобов'язувала Британію розтрошити, нарешті, Оттоманську імперію й випустити її народи на свободу¹. Але ж, чинячи так, він, сам про те не здогадуючись, додавав тим самим іще один важливий фрагмент до ажурної крутиголовки сіоністської держави. Адже, коли з Палестини, як і з інших територій, зняти турецьке ярмо, то, може, вже більш ніщо й не заважатиме єврейському національному домові в'їхати в той вакуум.

Але на той час думка, що євреям може бути користь від поразки німців у страхітливому конфлікті, який тільки-но починався, могла видатися більшості їх абсурдною. Смертельним ворогом євреїв була царська Росія, яку німецька армія саме намагалася роздерти на шматки. Ось чому євреям із лондонського Іст-Енду й не дуже хотілося доброхит'їти воюватися з німцями. Всі ж пов'язували єврейське культурне лідерство з Німеччиною. Окрім пацифістів із крайніх лівих, усі провідні німецькомовні інтелектуали-євреї, на чолі з Максом Ліbermanном, підписали петицію на підтримку німецьких цілей у цій війні, й чи не єдиним, хто відмовився підписатись, був Айнштайн.

Коли німецькі війська, розбивши російську армію під Танненбергом, уторглися в російську Польщу, євреї привітали їх як визволи-

телів. Серед них був і Зе'єв Дов Бегін, батько майбутнього прем'єр-міністра Ізраїлю. На додачу до староеврейської та ідиш, він розмовляв німецькою, віддаючи їй перевагу перед польською, яку називав “мовою антисемітизму”. Він казав молодому Бегінові та його сестрі (майбутній місіс Гальперін): “Ось побачите, прийдуть німці — то відмінна культура, ніяка не Росія”. А російська армія, відступаючи, збирала цілі єврейські громади, женучи їх нагаєм до Сибіру — лиховісне провіщення сталінської політики стосовно меншин. Бегіни бачили, як козаки спалювали єврейські поселення. Коли ж прийшли німці, то, пригадувала згодом місіс Гальперін, вони “чудово ставилися до євреїв... Кожній дитині давали солодощі й печиво. То були інші німці, інший період”².

Навіть у єврейських поселеннях Палестини була тенденція культивувати німецьку як *lingua franca*. Чимало поселенців бажали, щоб мовою навчання в єврейських школах була німецька, а не староеврейська. Німецька беззастережно приймалась як офіційна мова сіоністських конгресів. Сіоністське представництво в Берліні мало себе за штаб-квартиру всього світового руху, а його члени закликали німців установити протекторат над євреями, як і над ісламом. Багато хто вважав, що саме єврейська громада з Салонік допомогла підштовхнути Туреччину вступити у війну на боці Німеччини³.

І все ж найдалекоглядніші збагнули величезне значення рішення Британії пократити оттоманський огузок на шматки. Одним із таких був Хаїм Вайцман, що від часу Герцлевої смерті став найдіяльнішим захисником сіонізму на Заході. “Оце ж настав час, — задоволено писав він після Асквітової промови, — сказати відкрито — показати світові, яке у євреїв ставлення до Палестини”. Вайцман був однією з найбагатородніших і найважливіших постатей у єврейській історії. Як сіоністський провідник він, мов Герцль, незгірш, умів приступитися до керівників світу, але він мав ще й той плюс, що вмів виступати від імені простих *Ostjuden*, будучи одним із них. Атмосфера його дому в рідному Мотолі серед прип'ятських боліт була цілком традиційна. Його батько, що рубав ліс, сплавляючи деревину до Балтики, знав кодекс Каро напам'ять, а найулюбленішою його книжкою був *Провідник збентежених*. Щоправда, на стіні їхнього дому, біля Маймоніда, був і портрет барона Гірша, але тут “повернення” розглядали в релігійному ключі — десь так, як місцевий рабин говорив Вайцманові: “Слід багато робити, багато вчитися, багато знати й багато вистраждати, щоб стати гідним цього”⁴.

Звісно, Вайцманові довелося багато вистраждати, щоб дістати сучасну освіту. Його шкільний учитель, таємний маскіль, мусив пронести контрабандою писаний староеврейською підручник із природни-

чих наук — під обкладинкою вчення пророків. А ще ж була й царська держава, чий *numerus clausus* виділяв лише 10 відсотків місць у середніх школах євреям — навіть у тих містах, де вони становили понад 50 відсотків населення. Все робилося для того, щоб не допустити євреїв до університетів. Згодом Вайцман писав: “Читаючи з року в рік хитромудрі укази, що дощем сипалися з Санкт-Петербурга, ти отримував враження, ніби вся громіздка машинерія неосязної Російської імперії була створена лише для однієї мети: придумувати й помножувати правила та вказівки для огороження ними підданців-євреїв”. Тож освіта не обходилася без “нескінченних причіпок, ошуканств і принижень”⁵. Вайцман набув монументальної терплячості й наполегливості, а також винахідливості, спромігшись таки потрапити до Берлінського політехнічного інституту, однієї з трьох найкращих наукових шкіл Європи, а згодом — до Швейцарії, де отримав свій докторський ступінь із хімії у Фрайбурзі (1899).

Але саме в Англії, куди він прибув викладати біохімію (в Манчестерському університеті), Вайцман знайшов завдання свого життя: експлуатувати існування Британської імперії та добру волю її правлячого класу, щоб єврейський національний дім став реальністю. Вайцман, ставши підданцем Британії в 1910 році, завжди сприймав британців такими, якими й вони самі себе оцінювали: толерантними, неупередженими, волелюбними й справедливими. Всю свою емоційну монету він уклав у банк їхніх сердець і отримав назагал добрий дивіденд. У роки, що передували Першій світовій війні, він почав працювати з ними. Зустрівся з К.П. Скоттом, впливовим видавцем ліберальної *Manchester Guardian*, а через нього — з такими депутатами від Ланкаширу, як Артур Балфур, лідер консерваторів, та Вінстон Черчіль. Скотт познайомив його також із найближчим своїм політичним другом — Ллойд Джорджем. Усі ці люди стали стійкими прихильниками сіонізму.

Вайцман знайшов несподіваного союзника в особі депутата-ліберала Герберта Семюела. Той був членом єврейського істеблішменту, коли він мав переважно антисіоністську (й часом гостру) спрямованість. Семюелів батько був заснував винятково успішну банківську фірму Семюел Монтеґ’ю, а Едвін Монтеґ’ю, його кузен і банкір, займався ще й політикою, був провідним антисіоністом. Семюел навчався в Балліолі, цьому гнізді атеїзму, й мусив зізнатися матері, що там утратив свою віру. Але зостався позірно віруючим, і далі сплачував свої внески до синагоги, й гордо називав себе євреєм. Тож коли став членом кабінету в 1909 році, він був там першим єврейським міністром. Він виконував також політичну роботу в єврейському Вайтчепелі, й побачені там жахливі сцени бідності та деградації

зробили його сіоністом. Це підтвердилося його маргінальною причетністю до справи Марконі в 1911 році, де він сам пересвідчився в жорстокості антисемітизму — навіть у толерантній Британії.

Семюел був холодний, мовчазний, стриманий, свої погляди тримав при собі. Навіть Вайцман не знав, що Семюел — сіоніст. Але він самотужки придумав план, як проексплуатувати турецьку інтервенцію, й того дня, коли Асквіт виголосив свою промову, Семюел прийшов до міністра закордонних справ сера Едварда Грея в його міністерство й мав там із ним важливу розмову. Як щодо національного дому для євреїв? Грей сказав, що “ця ідея завжди мала для нього велику сентиментальну привабливість... [і він] готовий попрацювати для неї при добрій нагоді”. Обговорили деталі. Семюел застеріг, що до території національного дому не можуть увійти “Бейрут і Дамаск, оскільки там проживає велике неєврейське населення, яке не вдасться асимілювати”. Отже, додав він, “було б дуже вигідно, коли б решту Сирії анексувала Франція, оскільки для єврейської держави було б куди краще мати європейця за сусіда, аніж турка”. Тож ця ідея набула вигляду англо-французького поділу, згідно з яким британці дістають Палестину, а французи — Сирію, по лініях, накреслених згодом у таємному договорі Сайкса-Піко, підписаному у Версалі. Але це ще не означало, що євреї отримують свій дім. Пізніше, того самого дня, Семюел пішов до Міністерства фінансів, щоб заручитися підтримкою Ллойд Джорджа, тодішнього міністра фінансів. Той “сказав мені, що дуже хотів би бачити засновану там єврейську державу”⁶.

Так Вайцман і Семюел розпочали ту кампанію. Фабіанська *New Statesman*, вимагаючи британського протекторату для виплеканого єврейського національного дому, стверджувала: “Сподівання сіоністів несподівано перейшли зі сфери ідеалу в царину практичної політики”⁷. Насправді ж попереду ще лежав довгий шлях. Асквіт, салонний антисеміт, спостерігав із подивом, змішаним із зневагою, як Семюел представив свій план Кабінетові та як проти цього плану палко повстав антисіоністський кузен автора Монтеґ’ю. Їхні словесні герці прем’єр-міністр описував у щоденних листах до своєї подруги Венеції Стенлі. “[Семюел] гадає, — писав він 28 січня 1915 року, —

що ми могли б поселити на цій не вельми благодатній території 3 чи й 4 мільйони євреїв та що це добре відгукнулося б для тих, хто залишився б позаду (включно, гадаю, з ним самим)... Звучить майже як нове, осучаснене видання *Танкред*. Зізнаюсь, мене не приваблює пропозиція накинути ще й цей новий клопіт на наші голови. Але ж якою цікавою ілюстрацією до улюбленого вислову Дізі: “раса — це все” — є той факт, що цей майже ліричний виплеск породила добре впорядкована й методична голова Г.С.”⁸.

І знов, у листі від 13 березня 1915 року, він послався на Семюелів “мало не дифірамбічний меморандум” про Палестину, “куди з часом розпорошені євреї злетяться роями з усіх куточків землі й отримають, у належний термін, право на самоврядування (що за привабливе товариство!). Досить дивно, що єдиним іншим прихильником цієї пропозиції є Ллойд Джордж, про якого чи й варто казати, що йому байдужісінько до тих євреїв” — просто він хотів би не допустити “атеїстичних та агностичних французів” до “Святих Місць”. А ще через чотири дні прем’єр-міністр повідав міс Стенлі, як “кузен Монтег’ю”, чи то “ассирієць”, як він його прозивав, дав “кузенів Герберту” відсіч “міцнішим меморандумом”, де звинуватив “кузена Герберта” в нездатності перекласти на староеврейську бодай єдину фразу зі свого плану — “досить самовпевненої й майже блюзнірської(!) спроби випередити Божественне Діяння в справі збирання євреїв до купи”. Асквіт признався, що мова, до якої вдавалися його розсварені єврейські колеги, “добряче мене приголомшує”. Його сумніви підтвердилися, коли міністр оборони, лорд Кіченер, єдиний із міністрів, що побував у Палестині, сказав: “Палестина не становитиме для нас аніякої цінності”.

Однак події стабільно розвивалися на користь сіоністів. Кіченер був змушений віддати справу військових поставок Ллойд Джорджові, завдяки чому цей останній увійшов у прямий професійний контакт із Вайцманом, що працював якраз на воєнне зусилля. Потім Кіченер потонував, коли плив до Росії, й Ллойд Джордж повністю взяв на себе Міністерство оборони. Після цього розпочалося перенесення ресурсів до східного Середземномор’я, що робило реальнішою перспективу британського завоювання Палестини. Тепер Вайцманові стало легше бачитися зі старшими членами уряду. В Міністерстві закордонних справ 18 серпня 1916 року він “скорив” лорда Роберта Сесіла, що записав:

Із великою переконливістю він сказав, що навіть у цій країні євреєві завжди доводиться виправдовуватись за своє існування та що тут він не є ані повним англійцем, ані повним євреєм, і що те саме є правдою і в інших країнах, тільки з куди гіршими результатами... Либонь, ужита ним фраза передасть дещо від того враження, яке він на мене справив. Він сказав: “Я — не романтик, коли не брати до уваги того, що євреї завжди мусять бути романтиками, бо реальність для них надто жаклива”.

Сесіл заявив, що був вражений “його надзвичайно імпозантною поставою, що змушувала не звертати уваги на його досить відразливу й навіть неохайну зовнішність”¹⁰. А через чотири місяці Асквіта викурили з його поста, прем’єр-міністром став Ллойд Джордж, який настановив міністром закордонних справ Балфура.

Це все вирішувало. Асквіт цілковито помилявся в своїй характеристиці Ллойд Джорджа. Цей був і філосемітом, і сіоністом. У дні буйної молодості він, було, таврував Ротшільдів, а тепер його вразив перший лорд Ротшільд, кого, разом із іншими фінансистами, він покликав до Міністерства фінансів на початку війни. “Лорде Ротшільде, — почав він, — між нами були деякі політичні прикрощі”. “Пане Ллойд Джордже! Нині не час пригадувати такі речі. Чим я можу вам допомогти?” Згодом Ллойд Джордж сказав: “Там тільки той старий єврей мав кебету”¹¹. Вайцман з’ясував, що вони з Ллойдом Джорджем сходяться на спільному ґрунті малої національності. Новий прем’єр був палким валлійським патріотом, і Семюел, прощтовхуючи свій план, завжди наголошував на тому, що Палестина — це “країна завбільшки з Уельс”. А ще Ллойд Джордж любив посилатися на Біблію — ще один момент на користь сіоністам. Він зазначав: “Коли д-р Вайцман говорив про Палестину, він постійно згадував такі назви місць, які я знав краще за топоніміку Західного фронту”¹².

Балфур був не менш важливим союзником, адже за зовнішньою сором’язливістю крилася сталева воля, яка потрібна, щоб переборювати вагання колег та чиновників Міністерства закордонних справ. Коли вже Балфур переконувався в необхідності справи, ніхто не міг збити його з пуття. Він виявився найважливішим з усіх, кого Вайцман навернув до своєї справи. Ці двоє вперше ґрунтовно поговорили під час виборів 1906 року. Тоді Балфур сварив Вайцмана за відмову од Уганди. “Пане Балфуре! А припустімо, я б запропонував вам Париж замість Лондона. Ви б захотіли його взяти?” “Але ж, докторе Вайцмане, Лондон ми маємо”. “Це правда, але ми мали Єрусалим, коли Лондон був іще болотом”¹³. Мали ще одну, вирішальну розмову 12 грудня 1914 року, яку варто навести, бо вона ілюструє Вайцманове вміння переконувати. Після того, як Вайцман виклав сіоністський план дій, Балфур відказав, що, на його думку, єврейське питання “лишатиметься нерозв’язним, допоки або тутешні євреї не асимілюються, або не утвориться нормальна єврейська громада в Палестині”. Й додав, дражнячись, що обговорював це із сумнозвісною антисеміткою Козімою Вагнер у 1912 році й що вона погодилася! “Так, — відповів Вайцман, — і дозвольте мені переказати вам достеменно її слова. Вона сказала, що євреї перехоплюють німецьку культуру, науку й промисловість. Але, — додав він, —

істотний момент, який випускає з уваги більшість неєвреїв і який становить суть єврейської трагедії, є тут той, що євреї, котрі віддають свої сили й мізки німцям, чинять це як німці, збагачуючи Німеччину, а не єврейство, яке вони полишають... Вони ж мусять

нехтувати своїм іудаїзмом, щоб їм дозволили віддати їхній розум, їхні здібності в розпорядження німцям. Отак і виходить, що вони аніскілечки не причетні до німецької величі. Трагедія всього цього в тому, що з, одного боку, ми не визнаємо їх за євреїв, а з другого, мадам Вагнер не визнає їх за німців, і так ми й стоїмо там як найексплуатованіший, найнезрозуміліший із народів.

Балфур був зворушений до сліз, потис Вайцманові руку й сказав, що той “освітив йому дорогу, якою йде велика страждена нація”¹⁴.

Ось так Балфур став стійким союзником сіоністів і, перебуваючи на посту міністра закордонних справ, рухав справу до визначеного й публічного британського зобов’язання. Події сприяли цьому. В січні 1917 року британські війська розпочали завоювання Палестини. Того самого місяця впав царський режим у Росії, усунувши єдину перепону на шляху щиросердої всесвітньої єврейської підтримки справі Антанти. Керенський, прем’єр-міністр Тимчасового уряду, покінчив з антисемітським законодавством Росії. А наприкінці місяця Німеччина розпочала необмежену війну свого підводного флоту, що зробило неминучим американське втручання на боці Антанти. Американський уряд майже автоматично став сильним прихильником єврейського національного дому в Палестині. Були й перепони. Французам відворотна була ідея, щоб у Єрусалимі були євреї, та ще протестанти-британці, а не французи — католики (й атеїсти). За свідченням сера Марка Сайкса, що провадив переговори для укладення таємного договору про протекторат, його колега, представник супротивної сторони, Жорж Піко “говорив про погроми в Парижі” (ще жива була згадка про Дрейфуса) й здавався “ненормально зденерованим цією темою”. Заворушилася й опозиція арабських інтересів чи то урядових організацій, що ці інтереси представляли. Але араби розворушувалися повільно, нічого істотного не вносили у воєнні зусилля, тож їхній “арабський бунт” не справив враження, тим більше, що відповідальний за них урядовець, полковник Т.Е.Лоуренс, виступав за план британського протекторату й єврейського національного дому. Найгрізніший опір чинили євреї-антисіоністи, особливо Монтег’ю, що саме посів важливий і дотичний до плану пост міністра індійських справ. Цьому судилося мати істотні наслідки.

Британській заангажованості випало набути форми листа від Балфура як міністра закордонних справ до лорда Ротшільда як голови англо-єврейської громади, причому обидві сторони заздалегідь узгодили текст. Волтер, другий лорд Ротшільд, на противагу своєму великому батькові, що помер на початку 1915 року, взяв дивовижну участь у цій чи не найвирішальнішій події єврейської історії. Щоправда, від свого батька він відрізнився ще й тим, що більшою чи

меншою мірою став сіоністом. Але в нього був дефект мови й ще чимало вад, і всю свою енергію він потратив не на справи держави та громади, а на мовчазне громадження найбільшої з усіх будь-коли зібраних людьми колекцій. У Трінгу, в своєму домі — творінні Крістофера Рена, подарованому колись Карлом II коханій Нелл Гвінн, — він зібрав 2 250 000 мотилів та метеликів, 300 000 пташиних опудал, 200 000 пташиних яєць, а ще, серед багатьох інших видів, 144 живі гігантські черепахи, разом із найбільшою в світі, 150-річною особоною. Надрукував понад 1 200 наукових статей (і книжок), відкрив 5 000 нових видів, 250 з яких названо його ім'ям, зокрема, по одному підвиду: жирафи, слона, дикобраза, гірського кенгуру-валабі, райської птахи, галки, мухи з очима на стовпцях і кишкових черв'яків. Ніхто, навіть кілька найближчих йому людей, не знав, що його більш як сорок років шантажували одна безсовісна графиня та її чоловік, обдираючи, мов липку¹⁵.

Однак у Ротшільда були добрі порадики — Вайцман та інші, тож його первісний начерк британського зобов'язання, вручений Балфурові 18 липня 1917 року, містив три важливі елементи. Перший: поновлення статусу всієї Палестини як національного дому євреїв. Другий: необмежене право єврейської туди імміграції. Третій: єврейська внутрішня автономія. Це давало сіоністам усе, чого вони тільки могли бажати в розумних межах. Вайцман до самої своєї смерті вірив, що, коли б не опір Монтег'ю, вони б мали всі три елементи: "... не може бути анінайменшого сумніву в тому, що без зовнішнього втручання — самих лише євреїв! — проект був би прийнятий [військовим кабінетом] на початку серпня, й то без істотних змін, яким ми його подали"¹⁶. А так лист дістав схвалення Кабінету аж 31 жовтня, зазнавши при цьому істотних змін¹⁷. Він уже не прирівнював Палестини до національного дому, не було тут уже й згадки про необмежену єврейську імміграцію чи внутрішнє самоврядування, але застереженими були права арабів. Датувався він 2 листопада 1917 року й проголошував своїм основним параграфом: "Уряд Його Величності прихильно дивиться на установлення в Палестині національного дому для єврейського народу й докладатиме найбільших зусиль, щоб полегшити досягнення цієї мети, ясно при цьому розуміючи, що не мають бути допущені ніякі дії, спрямовані на утискування громадянських і релігійних прав існуючих у Палестині неєврейських громад а чи прав і політичного статусу, що ними тішаться євреї в будь-якій іншій країні". Сайкс вийшов із того вирішального засідання з текстом у руці й сказав: "Докторе Вайцмане, це хлопчик!" Прочитавши документ, Вайцман зауважив: "Із першого погляду цей хлопчик мені не сподобався. Не такого я сподівався"¹⁸.

І все одно Балфурова декларація стала ключовим фрагментом тієї ажурної крутиголовки, що без неї єврейська держава ніколи б не стала реальністю. Завдяки Герцлеві й Вайцману євреї прибули саме вчасно. По всьому світу гору брали націоналізм та ірредентизм. Підлеглі народи брали держави Антанти за горло, вимагаючи, щоб прийдешні перемога й мир гарантували їм територіальні права на основі строгого обліку чисельності населення, хай то буде за етнічним, мовним чи расовим принципом. Євреї мали романтичну й історичну претензію на Палестину, але надто давній був розрив у часі, й, за критеріями Версальського договору, практично вони не мали на неї ніякого права. На час опублікування Декларації в Палестині мешкало від 85 000 до 100 000 євреїв, на 600 000 загального населення. Майже вся решта були араби. Якби араби у всій сукупності мали на час війни належну дипломатичну зорганізованість, якби палестинські араби були організовані взагалі, то, без найменшого сумніву, Декларація ніколи б не з'явилася на світ. Чи коли б справа до неї дійшла на рік пізніше — вона була б неможливою. Так сталося, що Вайцман зумів протягти сіоністів крізь вузьке віконце слушної нагоди, яке більш ніколи б не відчинилося знов. Завдяки *Танкредові* й *Деніелові Деронді* він успішно зіграв на романтичних пориваннях британського правлячого класу й у такий спосіб отримав чи не останній дарунок *ex gratia* від великої держави, який недвозначно суперечив арифметичному духові доби.

А в Лондоні Ллойд Джордж і Балфур думали, що з найвідворотнішої в людській історії війни вони добули принаймні одне благо: дали євреям дім. Коли Вайцман прийшов пообідати з прем'єр-міністром у день укладення перемир'я, то застав Ллойд Джорджа заплаканого за читанням Псалмів. Згодом Ллойд Джордж часто говорив, що Палестина була для нього “єдиною справді цікавою частиною війни”¹⁹. Але одне діло було просвіченим лондонським правителям давати обіцянки, й зовсім інше — виконувати їх людям на місці, в Палестині. Генерал Алленбі взяв Єрусалим усього через місяць після опублікування Декларації й пішки, в шляхетному смиренні, ввійшов у Святе Місто. Коли Вайцман поїхав до нього в 1918 році, то застав приятного, але заклопотаного військовими й адміністративними проблемами генерала: “Але поки що нічим не можна зарадити справі. Нам доводиться бути вкрай обережними, щоб не зачепити вразливих місць населення”. Більшість старших британських офіцерів нічого не знала про Декларацію. Хтось із них був філо-, а хто — антисемітом. Дехто мав проарабську налаштованість і вважав, що араби повстануть у належний час і виріжуть євреїв. Офіцери схильні були вважати місцеве єврейське населення російським сміттям, чи не більшовика-

ми. Генерал сер Віндем Дідс вручив Вайцманові кілька надрукованих на друкарській машинці аркушиків: “Добре буде, якщо ви уважно все це прочитаєте. У майбутньому це вам завдасть чимало клопоту”. То була копія *Протоколів сіонських мудреців*. Цей документ привезла Британська військова місія, що служила на Кавказі під командуванням великого князя Миколи. Його мали чи не всі британські офіцери, що служили в Палестині²⁰.

І все ж Британія пішла далі й на мирних переговорах забезпечила Палестині мандат²¹. Робота щодо створення єврейського національного дому тривала. На момент установа британської влади над Палестиною становище було таке. Мешкали там євреї двох типів. Існували, як і завжди, релігійні громади вчених-теологів і мудреців, хоча в ХІХ сторіччі число їхнє постійно зростало. У Єрусалимі вони жили в єврейському гетто-кварталі. Годувалися з добродійницьких фондів усесвітнього єврейства. Їхній світ не сприймав Балфурової декларації. Але вони завжди мали безліч скарг і вимог. Коли Вайцман зустрівся з ними, вони попросили його умовити генерала Алленбі, щоб той послав корабля в Трієст, де росли найкращі мирти, щоб вони змогли належно відсвяткувати Свято Кучок²². Вайцман був у відчаї — але ж вони просто мали свої пріоритети, як і він мав свої, та й Тора (без неї національний дім не мав би ніякого значення) наголошувала на істотності строгого дотримування приписів; і термін “ритуалізм” ніколи не був образливим виразом в іудаїзмі.

А були ще сільськогосподарські поселенці, що осіли там завдяки таким філантропам, як Монтефйоре. Деякі з цих колоній, наприклад, засновані й субсидовані Едмундом де Ротшільдом, були майже самоврядними поселеннями американського типу. Коли російські погроми 1881 року викликали першу істотну міграцію євреїв до Палестини (цю подію назвали — Перше *Aliyah* (“сходження”)), Ротшільд узяв новоприбульців під своє крило. Нові поселення й села, відомі як *moshavot*, він забезпечив адміністрацією, школами й лікарями. До них належали Екрон, Гедера, Рішон ле-Зіон і Пета-Тіква (“відродження”) в Іудеї, Рош Пінга й Єсуд га-Ма’ала в Галілеї, а також Зіхрон Яков у Самарії. У 1896 році Ротшільд додав іще Метуллаг, а російські сіоністи — Бе’ер Товійяг. На цій стадії з і 700 000 фунтів стерлінгів, виділених на заснування поселень, майже всю цю суму, за винятком 100 000, Ротшільд виклав із власної кишені. У нього не було часу на Герцля, якого мав за політичного агітатора, чи на таких росіян, як Вайцман, що були для нього *schlimibl* (простаками). Депутації сіоністів на чолі з Нордау він заявив: “Оце мої колонії, і з ними я робитиму що захочу”²³. І все ж у 1900 році він віддав це господарство новій організації — Єврейській колонізаційній асоціації, хоча й далі над-

силав кошти. У 1890-х роках засновано такі поселення, як Реговот і Гадера, а після зламу сторіччя — Кефар Тавор, Явне'ел, Менагем'я й Кіннерет. Не всі колонії були сільськогосподарськими. Запускалися фабрики. Нові єврейські квартали з'являлися в Яффі, Хайфі й самому Єрусалимі.

А після 1904 року, слідом за ще страхітливішими погромами в Росії, прийшло й Друге, куди більше *Aliyah*. Ця хвиля принесла понад 40 000 свіжих іммігрантів, частина яких заснувала (1909) нове зелене передмістя Яффи, і йому судилося стати великим містом Тель-Авівом. Того самого року новопоселенці, переважно молодь, започаткували перший *kibbutz* (колектив) біля Деганї, щоб покінчити з такою, на їхню думку, ганьбою, як ферми, де євреї-наглядачі лише керують найманою робочою силою арабів. Під проводом Артура Руппіна (1876-1943), якого Вольфсон призначив на пост керівника палестинського осередку сіоністського руху, сіоністи розпочали систематичне заселення. Головним типом поселень, що їх спонсорували й субсидували сіоністи, були *kibbutzim*, і число кіббуців невдовзі перевершило 200. Але були ще й *Moshav Ovedim* — сільськогосподарські села, члени яких володіли індивідуальними ділянками, але входили в складчину для закупівлі обладнання; й *Moshav Shittifi*, де члени володіли тільки власними будинками, а землю обробляли колективом. Руппін був із походження прусський єврей, за освітою — соціолог, економіст і статистик, і він пожертвував це невеселе, але необхідне поєднання якостей, плюс величезну винахідливість, заповзяття й похмуре розуміння єврейських слабощів, справі перетворення сіоністської ідеї на практичну реальність. Більше, ніж будь-хто інший, він відповідав за всяку практичну всячину нового дому.

Була ще й проблема захисту нових колоній від бандитів. Молоді чоловіки з Другого *Aliyah*, колишні учасники єврейських груп самооборони в погромській Росії, в 1909 році заснували товариство *Shomerim* (Сторожів). Світлини того часу показують їх оперезаними пасами з набоями й із карабінами, взутими в російські чоботи й з арабськими чалмами на головах — достоту козацькі шейхи з університетською освітою. Потрібне було й ще щось, то й з'явився потрібний на те "щось" чоловік — Володимир Жаботинський (1880-1940). Як і Герцль, він був письменником і любителем театру, а походив із Одеси, цього найромантичнішого з єврейських міст. Цей багатий чорноморський порт, експортер зерна, посідав особливе місце в єврейській історії. Розташовувалося це місто, звісно, в Росії, але мало сильний космополітичний, майже середземноморський аромат, подих теплого півдня. Характерно, що Жаботинський розмовляв російською, німецькою, англійською, французькою, ідиш та ще й

староєврейською. Як і більшість одеських євреїв (ще один приклад — Троцький), був дуже сильним оратором. На 1900-і роки в Одесі мешкало 170 000 євреїв, це була третина від усього міського населення, й тому Одеса була осередком і щонайбрутальнішого антисемітизму, й єврейської культури. Але культура та була світська. Одеса стала першою з єврейських громад, де керували маскілі. Ортодоксальним рабинам це не сподобалося, й вони стали закликати доброчесних євреїв обходити десятою дорогою це місто, яке, мовляв, приваблювало до себе покидьків з усієї Смути й зробилося другим Содомом. Рабини казали: “Полум’я пекла палає довкола Одеси на відстані десяти парасангів”. Одеса породила багатьох перших сіоністів — таких, як Леон Пінскер, автор *Автоемансипації*, та Агад Га’Ам, провідний філософ початкового сіонізму. Тут діяла потужна й різка єврейська преса, серед якої незабаром і вирізвився Жаботинський — войовничим, агресивним сіоністом. А ще він був активним членом одеських сил самооборони.

Коли спалахнула Перша світова, одна московська газета призначила Жаботинського своїм роз’їзним кореспондентом, і він подався на Близький Схід. Турки трактували палестинських євреїв як потенційних зрадників і своїм тероризмом звели єврейське населення з понад 85 000 до менше ніж 60 000 душ. В Александрії перебувало 10 000 біженців-євреїв: їх заїдали злидні й роздирали внутрішні чвари. Ашкенази й сефарди наполягали, щоб були для них окремі безкоштовні їдальні. Студенти з нової гімназії ім. Герцля в Тель-Авіві відмовлялися співпрацювати взагалі, якщо до них не говорили староєврейською. Жаботинський, кого найкраще можна схарактеризувати як поетичного активіста в дусі Д’Аннунціо, дійшов висновку: потрібна ціла армія, щоб стопити євреїв водно й підняти їх із їхнього пасивного прийняття чужинського гніту. Він знайшов споріднену душу в особі Йосипа Трумпельдора (1880-1920), одноручого героя російсько-японської війни. Разом ці двоє рішучих чоловіків, долаючи велику нехоть британської влади, зуміли створити специфічно єврейський внесок до війни: спочатку Сіоністський підрозділ на мулах, а потім — три батальйони королівських стрільців, зокрема 38-й (з лондонських іст-ендців), 39-й (з американських добровольців) і 40-й, набраний із самої *Yishuv*²⁴. Сам Жаботинський служив у 38-у батальйоні й вів перед у переправі через Йордан. Але як же він жажнувся й стурбувався, коли сіоністська влада Палестини не виказала особливої охоти підтримати існування того, що стало Єврейським легіоном! А британці хутенько його й розформували. Тоді він сформував таємну організацію самооборони, з якої згодом виросла *Haganah*, зародок могутнього війська²⁵.

Тривогу в Жаботинського викликала очевидна й дедалі більша ворожість, яку місцеві араби почували до проекту єврейського національного дому. Сіоністи, й перший сам Герцль, мали схильність весь час недооцінювати арабів. Герцль у свій перший приїзд до Лондона повірив Голменові Ганту, доброму знавцеві Палестини, коли той висловив таке пророцтво: “Араби — це просто дроворуби й водоноси. Їх навіть не доведеться піддавати експропріації, бо вони робитимуть євреям дуже корисну службу”²⁶. А араби фактично виробляли в собі націоналістський дух, достоту як і євреї. Основна різниця між ними була та, що араби почали організовуватися на два десятиріччя пізніше. Єврейський націоналізм, чи то сіонізм, був частиною європейського націоналістського руху, себто феномена ХІХ сторіччя. На противагу їм араби були частиною афро-азійського націоналізму ХХ сторіччя. Фактично їхній націоналістський рух почався в 1911 році, коли в Парижі започатковано таємне утворення під назвою *Al-Fatah (Молоді Араби)*. Змодельовано його з Молодотурків, і воно, як і турецьке об’єднання, від самого початку мало сильну антисіоністську спрямованість. Після війни французи, що, як ми вже переконалися, ревниво ставилися до британського мандата від самого початку й за лаштунками Версальських переговорів оспорювали кожен дюйм того мандата, дозволили *Аль-Фатагу* заснувати свою базу в Дамаску, щоб то був осередок антибританської й антисіоністської діяльності²⁷.

Були й серед сіоністів такі, що передбачали: використання Палестини для розв’язання “єврейської проблеми” створить, своєю чергою, “арабську проблему”. Агад Га’ам, відвідавши Erez Israel у 1891 році, написав статтю “Правда з Палестини” — за шість років до того, як Герцль започаткував свій рух. Та стаття була попередженням. Сіоністи, писав він, роблять велику помилку, дивлячись на арабів як на тупих дикунів, котрі нібито не тямлять, що діється. Насправді ж

араб, як і всі семіти, має гострий розум і він дуже хитрий... [Араби] бачать наскрізь нашу діяльність у цьому краю й розуміють нашу мету, але мовчать, бо поки що не бояться, не відчувають небезпеки своєму майбутньому. Одначе тільки-но життя нашого народу в Палестині розвинеться до такої межі, коли тубільний народ почується загроженим, вони перестануть поступатися нам так легко. Як же обачливо нам треба поводитися з чужим народом, серед якого ми хочемо поселитися! Як важливо виказувати до них доброту й повагу!.. Хай-но араб розцінить дії своїх суперників як гніт чи позбавлення його прав, тоді, хоч він, може, й мовчатиме, вичікуючи свого часу, гнів у його серці вже не погасне²⁸.

Майже всі знехтували цією пересторогою. Що ширший ставав розмах заселення, то вище підскакувала ціна на землю. Єврейські поселенці й агентства нашкоджувались на арабську непоступливість у торгу. “Кожен дунам землі, потрібної для нашої колонізаційної праці, — нарікав Вайцман, — нам доводилося купувати на відкритому ринку й за фантастичні ціни, що все росли в міру розгортання наших робіт. Усяке наше поліпшення відгукувалося підвищенням ціни на решту землі в конкретній місцевості, а арабські землевласники не галяли часу, привласнюючи грошики. З’ясувалося, що ми мусимо покривати землю Палестини єврейським золотом”²⁹. Ось чому в євреїв вироблялася схильність бачити в арабах жадібних власників — або ж простих роботяг. Вони полегшували своє сумління думкою, що в цей спосіб та й ще по-всякому араби наживаються на сіонізмі. Але зазвичай вони їх ігнорували, дивлячись на арабів просто як на частину людської обстановки. Агад Га’ам зазначав у 1920 році: “Від самого початку палестинської колонізації ми повсякчас мали арабський народ за щось неіснуюче”.

Арабський націоналізм, нарешті, набув динамізму під час війни, коли арабські частини билися по обидва боки конфлікту й обидві сторони зманювали їх кожна до себе. Союзні країни Антанги, зокрема, надавали протягом війни купи обіцянок на майбутнє незліченим народностям, чиеї допомоги потребували. Коли ж настав мир, деякі з цих “чеків” виявилися фальшивими. Фальшивка дісталася й арабам. Замість великої арабської держави вони отримали протекторати: французький — над Сирією й Ліваном, британський — над Палестиною, Зайорданням та Іраком. У перерозподілах та колотнечах, які ознаменували “мир”, тріумфу добився лише клан Саудівців. Емір Фейсал, глава хашемітів, яких підтримувала Британія, мусив задовольнитися Зайорданням. Він поблажливо ставився до єврейського заселення, гадаючи, що це підніме життєвий рівень арабів. “Ми, араби, — писав він Феліксові Франкфуртеру, — особливо ж освічені з-поміж нас, дивимося на сіоністський рух із шонайглибшою симпатією... Ми якнайщирше зичимо євреям щасливого повернення додому”³⁰.

Однак Фейсал переоцінив як чисельність, так і хоробрість поміркованих арабів, що були готові до співпраці з євреями. Британців під час війни попереджували, що буде біда, коли підтвердяться чутки про єврейський дім. “Політично, — писав один із найкращих арабських інформаторів Сайкса, — єврейська держава в Палестині означатиме постійну загрозу тривкому мирові на Близькому Сході”³¹. Місцеві представники британської влади — Алленбі, начальник штабу генерал Болс і губернатор Єрусалима сер Роналд Сторс — дуже добре про це знали й намагалися потихеньку спустити на гальмах ідею національного дому. Балфурову декларацію, писано в наказі,

“слід трактувати вкрай конфіденційно й у жодному разі не оприлюднювати хоч би яким чином”. На одній стадії вони навіть були запропонували зробити Фейсала королем Палестини³². Але сам факт того, що британська влада всіляко старалася заспокоїти арабів (за що й була зразу ж прозвана антисемітською деким із євреїв), не мав ніякого значення. Повоєнне повернення єврейських біженців із Єгипту до Палестини та прибуття ще більшого числа втікачів від білогвардійських погромів в Україні стали тим моментом, коли араби, за словами Га'ама, почали відчувати загрозу. На початку березня 1920 року сталася низка арабських нападів на єврейські поселення в Галілеї, під час одного з яких загинув Трумпельдор, а потім сталися арабські заворушення в Єрусалимі. Жаботинський, що вперше увів свій корпус самооборони в дію, був заарештований разом з іншими членами *Haganah*, і військовий суд засудив його до п'ятнадцяти років каторжної праці. Арабських заколотників також судили й посадили в тюрму, серед них і Хаджі Аміна аль-Хусайні, який утік із країни та був засуджений до десятирічного ув'язнення *in absentia*.

Серед галасу, що зчинився після тих заворушень, Ллойд Джордж припустився фатальної помилки. Намагаючись умирити євреїв, що стверджували, нібито британські війська небагато робили для захисту єврейських життів і статків, він послав до Палестини Семюела в ролі верховного комісара. Євреї зрадили, вважаючи це за свою перемогу, і в першу ж мить прибуття Семюела засипали його скаргами та вимогами. Вайцман лютував. “Містер Семюел тільки вкрай розчарується, — писав він д-ру Еду в сіоністську штаб-квартиру Палестини, — й відвернеться від єврейської громади, як уже відверталися й інші, й пропаде наш найкращий шанс”³³. Насправді ж проблема полягала не в цьому. Семюел не зважав на єврейську докучливість. А зважав він на звинувачення арабів у нечесності, оскільки він, мовляв, єврей. Семюел завжди старався все робити і вашим, і нашим. Хотів бути євреєм і при цьому не вірити в Бога. Хотів бути сіоністом, не вступаючи ні до котрої сіоністської організації. А тепер він хотів посприяти єврейському національному домові, не кривдячи при цьому арабів. А це ж було неможливо. Червоною ниткою крізь усю сіоністську концепцію проходила ідея, що палестинським арабам не випадає сподіватися на повноправність у межах основного ареалу єврейського заселення. Але ж Балфурова декларація особливо застерігала громадянські й релігійні права “існуючих неєврейських поселень”, і Семюел витлумачив це так, що араби повинні мати рівні права й можливості. Фактично він вважав цю фразу за аксіому своєї місії. “Практичний сіонізм, — писав він, — є сіонізмом, що виконує цю основоположну умову”³⁴. Семюел вірив, що зуміє зробити з цього

конкретного кола квадрат. Не вірячи в Яхве, він мав за Біблію рознесчастну книжку лорда Морлі *Про компроміс*.

Отож євреї швидко з'ясували, що прибув він не умиростворяти, а повчати. Ще до свого прибуття в ролі верховного комісара Семюел визначив “арабську проблему” як “основний клопіт”. Він критикував сіоністів за недооцінку “сили й цінності арабського націоналістського руху”, що був “вельми реальним, ніяким не блефом”. Якщо кого й треба умиростворяти, то це арабів: “Єдиною альтернативою тут є політика примусу, яка є хибною в принципі й має високу ймовірність виявитися неуспішною на практиці”. Євреї повинні зробити “великі жертви”. “Якщо не буде дбайливого стернування, — писав він Вайцманові 10 серпня 1921 року, — то сіоністський корабель може розбитись саме об арабську скелю”. Він сказав проводирям палестинських євреїв: “Ви самі накликаєте на себе різанину, й різанини ставатимуться, поки ви зневажатимете арабів. Ви обходите їх мовчанкою... Ви ж нічого не зробили, щоб дійти порозуміння. Знаєте тільки протестувати проти урядування влади... Сіонізм досі пальцем не поворухнув, щоб добитися згоди від місцевого населення, а без цієї згоди унеможливиться імміграція”³⁵.

У певному розумінні це була дуже добра порада. Трудність для сіоністів полягала в тому, що в неспокійні дні початку 1920-х років їм давалося нелегко підтримувати хоч якимось колонізаційне зусилля, то де вже було взяти енергії та витримки на жести в напрямку арабів. Принаймні, Семюел, даючи їм такі поради, іншими своїми діями усував можливість скористатися ними. Він вірив у еквівалентність, у безсторонність. І не розумів того, що, достоту як немає місця еквівалентності між євреєм та антисемітом, так не може бути безсторонності між єврейськими поселенцями й тими арабами, що зовсім не хочуть їхньої присутності. Першою його дією стала амністія погромникам 1920 року. Мета була звільнити Жаботинського. Але еквівалентність означала й прощення арабських екстремістів, які й розпочали були ті безчинства.

Далі Семюел припустився ще однієї фатальної помилки. Одна з трудностей, яку переживали британці в стосунках з арабами, полягала в тому, що ці останні не мали офіційного лідера, адже юрисдикція короля Фейсала не сягала далі за Йордан. То британці придумали титул Великого Муфтія Єрусалима. У березні 1921 року помер посідач цього поста, голова значної місцевої родини. А його молодшим братом був сумнозвісний заколотник Хаджі Амін аль-Хусайні, якраз помилуваний і знову активний на політичній сцені. Процедура обрання нового муфтія полягала в тому, що місцева колегія виборців — добродішних мусульман-арабів — вибирала трьох кандидатів, а вже уряд одного з них затверджував. Хаджі Амін, якому тоді було десь двадцять

п'ять років, ні віком, ні вченістю на той пост не підходив. Від часу проголошення Балфурової декларації він був полум'яним англоненавистником. І все життя люто ненавидів євреїв. На додачу до свого засудження на десять років він ще й рахувався в поліційних списках як небезпечний агітатор. Колегія виборців була в основному поміркованою, то й не дивно, що Хаджі Амін набрав лише вісім голосів. Обрали поміркованого вченого мужа, шейха Хісама аль-Діна, й Семюел залюбки його затвердив. І тоді родина аль-Хусайні та крайне крило націоналістів (призвідці заворушень 1920 року) розпочали злу кампанію очорнення. Вони заповнили Єрусалим плакатами, що нападалися на колегію виборців: "Прокляті зрадники, яких ви всі знаєте, злигалися з євреями, щоб одного з їхньої партії призначили муфтієм!"³⁶

Як на те, радником із мусульманських питань при верховному комісарі був Ернест Т. Річмонд, колишній архітектор і помічник сера Роналда Сторса. Цей був палким антисіоністом, якого сер Гілберт Клейдон, головний секретар, характеризував як "противагу сіоністській організації". "Він — відвертий ворог сіоністської політики й майже такий самий відвертий ворог єврейської політики уряду Його Величності, — говорилося в таємному донесенні Міністерству колоній, — тож уряд... дуже виграє, якщо виключить зі свого секретаріату таку упереджену особу, як містер Річмонд"³⁷. Саме Річмонд умовив того поміркованого шейха зректися свого поста, а тоді переконав Семюела, буцім, у світлі народного неспокою, варто зробити дружній жест арабам: дозволити Хаджі Амінові стати Великим Муфтієм. Семюел побачив того молодика 11 квітня 1921 року й прийняв його "запевнення в тому, що вплив його родини й його самого буде присвячено спокою". А через три тижні почались заворушення в Яффі та інших місцях, де вбито було сорок трьох євреїв³⁸.

Це призначення на нібито дрібний пост у третьорядному британському протектораті обернулося однією з найтрагічніших та найвирішальніших помилок сторіччя. Хтозна, чи й за поміркованого арабського керівництва здійсненою була б єврейсько-арабська злагода в справі розбудови Палестини. Але це стало абсолютно неможливим, щойно Хаджі Амін став Великим Муфтієм. Семюел, щоб виправити свою помилку, посприяв утворенню Верховної Мусульманської Ради, яку муфтії зі своїми спільниками хутко перехопив у свої руки, перетворивши її на тиранічне знаряддя терору. Навіть гірше: він під-охотив палестинських арабів законтрактувати зі своїми сусідами, щоб створити панарабізм. Отак муфтії зумів заразити панарабський рух своїм непогамовним антисіонізмом. Це був солодкомовний убивця й організатор убивць. Величезною більшістю його жертв стали його ж співвітчизники, араби. Першою його метою було притлумити

поміrkованих в арабській Палестині, й тут він досяг повного успіху. Він виріс до масштабів визначного супротивника Британії на Середньому Сході й у належний строк з'ясував, що в нього спільна справа з нацистами, й активно підтримував гітлерівське “Остаточне Вирішення”. Але основними жертвами його неврівноваженої особистості були прості люди арабської Палестини. Як слушно зауважив історик Елі Кедурі: “Саме родина Хусайні спрямовувала аж до 1947 року політичну стратегію палестинців, привівши їх до крайнього занепаду”³⁹.

Печальним досягненням Великого Муфтія стало створення прірви між єврейським та арабським проводами, через яку відтоді так і не пощастило перекинути місток. На конференції в Сан Ремо в 1920 році, за рік до його приходу до влади, британський мандат і Балфурова декларація дістали офіційне підтвердження як частина Версальського договору, й тоді дві делегації, арабська та єврейська, відсвяткували цю подію за спільним столом у готелі Руаяль. А вже в лютому 1939 року, коли в Лондоні зібралася Тристороння конференція, щоб спробувати поладити арабсько-єврейські розбіжності, араби ні за яких умов не хотіли засідати разом із євреями⁴⁰. Це була робота муфтія, й, зрештою, безпосередні переговори з євреями зазнали провалу, спонукавши їх до односторонньої дії, що й призвело до втрати арабської Палестини.

І все ж від самого початку існував внутрішньо притаманний конфлікт інтересів між євреями й арабами, що показувало напрямок не до унітарної держави, де обидва народи мали б рівні права, а до розділу, такого чи іншого. Коли б цей факт визнали відразу, шанси на раціональне розв'язання були б значно більшими. На лихо, мандат народився у версальську добу, коли всі вірили, що універсальні ідеали й зв'язки людського братерства спроможні подолати давніші й примітивніші джерела розбрату. Чом би арабам та євреям не розвинулися гармонійно разом, під доброзичливим оком Британії й верховним наглядом Ліги Націй? Однак араби й євреї перебували не на однаковому рівні. Араби вже мали кілька своїх держав, а незабаром їх мало стати й багато. Євреї ж не мали жодної. Це була аксіома сіонізму, що держава повинна заіснувати там, де б євреї почувалися в безпеці. А як вони могли почуватися в безпеці, коли, в певному основоположному розумінні, вони не могли її тримати під контролем? Це означало унітарну, а не бінарну систему; не поділ влади, а єврейське панування.

Це впливало з Балфурової декларації, як її витлумачив міністр колоній Вінстон Черчіль 22 червня 1921 року на засіданні Імперського кабінету. Артур Міен, прем'єр-міністр Канади, запитав його: “Як ви визначаєте наші зобов'язання стосовно Палестини згідно із запорукою містера Балфура?” Черчіль: “Робити все від нас залежне,

всілякі чесні зусилля, щоб дати євреям шанс зробити для себе національний дім”. Мієн: “І надати їм урядовий контроль?” Черчіль: “Якщо через багато років вони стануть більшістю в країні, вони природним способом візьмуть на себе урядування”. Мієн: “*Pro rata* з арабами?” Черчіль: “*Pro rata* з арабами. Ми однаковою мірою зобов’язуємося не виганяти арабів з їхньої країни чи позбавляти їх політичних та соціальних прав”⁴¹.

У такому разі все майбутнє Палестини залежало від питання єврейської імміграції. Ще однією аксіомою сіонізму було положення про те, що євреї мають добровільно повертатися до свого національного дому. Спочатку британський уряд прийняв це чи то сприйняв як само собою зрозуміле. У всіх ранніх дискусіях про Палестину як національний дім виходили з припущення, що навряд чи забагато євреїв зголоситься туди поїхати — скорше замало. Як висловився Ллойд Джордж: “Ідея, що єврейську імміграцію слід штучно стримувати, тільки б євреї лишалися постійною меншістю, ніколи не спадала на думку нікому з тих, що займалися формуванням цієї політики. Це б розглядалось як несправедливість, як ошуканство народу, що до нього ми зверталися”⁴².

І все ж незабаром постало питання імміграції. Це був саме той момент, на якому дедалі більше зосереджувався арабський опір. І тут не було нічого дивного, оскільки євреї, поки перебували в меншості, опиралися бажанню британців розвивати представницькі інституції. “Ми боїмося, — казав Жаботинський, — і не хочемо мати тут нормальну конституцію, поки палестинська ситуація є ненормальною. Більшість “виборців” ще не повернулася до країни”⁴³. Але сталося так, що до цієї дражливої дискусії не дійшло, оскільки араби, спираючись на свої власні міркування, вирішили (в серпні 1922 року) й собі не співпрацювати з британською політикою. Але вони від самого початку знали, що єврейська імміграція є ключем до остаточного встановлення єврейської політичної влади, й їхня агітація була спрямована на зупинення імміграції. Семюел піддався цій тактиці. Коли він ще тільки заступав на свій пост, то одним із його дружніх жестів арабам став дозвіл на поновлення виходу *Фаластину*, екстремістського арабського журналу, що його турки були закрили в 1914 році за “підбурювання до расової ненависті”. Це, та призначення Великого Муфтія, та інші подібні дії призвели безпосередньо до погрому травня 1921 року, викликаного страхом, що євреї “заберуть владу”. Семюел відповів на заворушення тим, що припинив на час будь-яку імміграцію. Три кораблі з євреями, що втекли від різанин у Польщі й в Україні, були відіслані назад, до Стамбула. Семюел наполягав на тому, щоб, як він висловився, була “чітко визнана неможливість масової

імміграції”. Він заявив Давидові Еду, що не хотів би мати тут “другу Ірландію” та що “не виходить протягти сіоністську політику”⁴⁴. Це призвело до багатьох прикрих реакцій з боку євреїв. Еду назвав Семюела “їудою”. Руппін казав, що він став “зрадником єврейської справи в їхніх очах”. “Обіцяний під час війни єврейський національний дім, — скаржився Вайцман Черчілю в липні 1921 року, — тепер перетворився на арабський національний дім”⁴⁵.

Це було перебільшення. Протягом 1920-х років єврейський національний дім зростав таки повільно, але британські обмеження на імміграцію не були головним стримуючим засобом. Після труднощів першого року Семюел показав себе успішним адміністратором. Його наступник лорд Плумер (1925-1928) господарював ще краще. Були створені сучасні служби, запанували закон і лад, і Палестина почала, вперше за багато сторіч, тішитися скромним процвітанням. Однак євреям не пощастило скористатися з цього тла, щоб зробити швидко розбудову Йшуву, як те передбачала Декларація 1917 року. Чому ж?

Однією з причин був розкол серед єврейських лідерів щодо цілей і методів. Вайцман був терплячий чоловік, який вірив: на створення сіоністської держави піде багато часу, а що солідніші будуть закладені підвалини, вибудувана інфраструктура, то більше ймовірності її, держави, виживання й процвітання. Його задовольняло працювати в рамках розрахованої на тривалий час британської програми. Він хотів, щоб у Палестині виникли, по-перше, надійні та витривалі соціальні, культурні, освітні й економічні інституції. “Нагалал, Деганія, університет, електричний завод Рутенберга, концесія Мертвого моря, — казав він, — означали для мене куди більше в політичному аспекті, аніж усі обіцянки великих урядів і великих політичних партій”⁴⁶.

Інші єврейські проводирі мали відмінні пріоритети. Великою політичною силою ставав в Ізраїлі 1920-х років Давид Бен Гуріон. Для нього найбільше важило, якою буде політико-економічна природа сіоністського суспільства та яку державу воно створить. Походив він із Плонська, з російської Польщі, й, як і багато інших розумних молодих *Ostjuden*, вірив, що “єврейського питання” нізащо не розв’язати в рамках капіталістичної структури. Самі євреї повинні повернутися до своїх колективістських коренів. Більшість єврейських соціалістів із Росії рухалися в марксистсько-інтернаціоналістському напрямку, доводячи, нібито єврейскість є просто застарілим наслідком умирущих релігії та капіталістично-буржуазного суспільства, й тому повинна зникнути разом із ними. Нахман Сиркін (1868-1924), ранній соціалістичний сіоніст, наполягав на тому, що євреї — це окремий народ зі своєю власною судьбою, але доводив при цьому, що судби цієї можна сягнути ли-

ше в кооперативній, колективістській державі: ось чому національний дім має бути від самого початку соціалістичним. До нього пристав і Бен Гуріон. Його батько, Авігдор Грюн, був сильним сіоністом, що віддав свого сина до модернізованої школи зі староеврейською мовою навчання, а також наймав для нього приватних учителів для світських предметів. Бун Гуріон подеколи називав себе марксистом, але виховання все-таки дало те, що книгою його життя була Біблія, а не *Капітал*, хоча трактував він її як світську історію й світського проводиря. Він також був єврейською чудо-дитиною, але такою, чия гігантська воля, пристрась і енергія виливалися не в науку, а в діяльність. У чотирнадцять років він уже керував сіоністською молодіжною групою. В сімнадцять був активним членом сіоністської робітничої організації *По'але Сіон*. У двадцять став поселенцем в Erez Israel, членом ЦК партії й творцем її першої політичної платформи (жовтень 1906 року).

Замолоду Бен Гуріон багато рухався на міжнародній сцені. Мешкав у єврейській громаді Салонік, у Стамбулі та в Єгипті. Велику частину Першої світової прожив у Нью-Йорку, організовуючи бюро Ге-Галутц, яке спрямовувало потенційних поселенців до Палестини, хоча послужив і в Єврейському легіоні. Однак у всій цій його діяльності постійними лишалися три чільні принципи. По-перше, євреї мають зробити своїм пріоритетом повернення до свого краю: "...заселення краю — ось єдиний істинний сіонізм, а все інше — то самоомана, порожня балаканина й просто вбивання часу"⁴⁷. По-друге, призначенням структури нової громади має бути сприяння цьому процесові в рамках соціалістичної побудови. І по-третє: культурним обрамленням сіоністського суспільства має бути староеврейська мова.

Бен Гуріон ніколи не відступався від цих трьох засад. Але політичні знаряддя для їх запровадження в нього варіювалися. Це мало стати характерною рисою сіонізму. Протягом останнього сторіччя сіоністські політичні партії зазнавали постійних змін, і в цій книжці ми не будемо намагатися простежити їх у всій докладності. Зокрема, Бену Гуріону судилося уславитись як творцеві й розколювачеві партій. У 1919 році він відкривав засновницьку конференцію партії Агдут га-Авудаг. Через десять років (1930) він злив її з політичним крилом По'але Сіон, унаслідок чого створилася Мапай — Сіоністська партія праці. Тривкішим виявився Гістадрут — сіоністський профспілковий рух, генсеком якого він став у 1921 році. Він перетворив цей рух на щось більше за федерацію профспілок. Спираючись на свої засади, він обернув рух на чинника заселення, активного рушія сільськогосподарських та промислових проектів, ним же, Гістадрутом, фінансованих і привласнених, який у такий спосіб саме

вчасно став чільним господарем землі та іншої власності, головною опорою сіоністсько-соціалістського істеблішменту. Саме протягом 1920-х років Бен Гуріон створив суттєвий інституційний характер того, що мало стати сіоністською державою. Але це забирало чимало його часу й енергії, і, хоча кінцевою метою всіх його зусиль було прискорення імміграції, вона не стала безпосереднім цього наслідком. Інфраструктура набувала обрисів, але її користувачі все барилися.

А це вже було основною турботою Жаботинського. Його абсолютним пріоритетом було якнайшвидше приставити якомога більшу кількість євреїв до Палестини, щоб, зорганізувавши їх політично та військово, взяти державу в свої руки. Авжеж, так і треба, як каже Вайцман: просувати всілякі освітні та економічні проекти. Але спочатку повинна прийти кількість. І Бен Гуріон слушно клопочеться про заселення землі. Але спочатку повинна прийти кількість. Жаботинський зневажливо відмахувався од того переконання Вайцмана й Бен Гуріона, нібито слід розрізняти між різними типами поселенців. Бен Гуріон хотів мати *chalutzim*, першопрохідців, бажаючих робити тяжку фізичну роботу, щоб позбутися залежності від арабської праці. І Бен Гуріон, і Вайцман вороже ставилися до релігійного крила сіоністів, яке в 1902 році заснувало *Mizrachi* (“духовний центр”) партії, а в 1920-х перенесло свої операції до Палестини. *Мицрахі* почав розбудовувати свою власну мережу шкіл і закладів, паралельно до світсько-сіоністських, і провадити свої власні імміграційні кампанії. На думку Вайцмана, *Мицрахі* заохочував не той, що треба, тип єврейського іммігранта: євреїв із гетто, особливо з Польщі, яким хочеться не працювати на землі, а осісти в Тель-Авіві, створюючи капіталістичні концерни й, коли вистачить сприту, займаючись земельними спекуляціями.

У 1922 році Черчіль, що завжди був прихильним до сіонізму, покінчив із заборонаю на імміграцію. Але в своїй *Білій Книзі*, опублікованій того самого року, він уперше наполіг на тому, що імміграція може бути необмеженою, але повинна відбивати “економічну здатність країни прийняти в даний момент новоприбульців”. На практиці це означало, що єврей може отримати візу, якщо спроможеться показати \$ 2 500, і Вайцман доводив: унаслідок цього став переважати *мицрахі* — капіталістичний тип іммігранта. А для Жаботинського це не мало особливого значення. Спочатку повинні прийти маси. Він невдоволено дивився на те, як Вайцман із британським урядом роблять справу лельом-полельом: їм хай хоч сто років мине, була б тільки певність, що єврейська Палестина стане нацією *chalutzim*. Жаботинський прагнув швидкого росту, й слід сказати, озираючись назад, що в нього було краще чуття потворних реалій, ніж у тих двох.

Жаботинський аж ніяк не збирався миритися з тим, щоб справу імміграції вели британці. Він хотів, щоб це було винятковою прерогативою єврейських політиків, які, на його думку, повинні прямувати до термінового створення державних інституцій. Керуючись цими міркуваннями, він вийшов із сіоністських виконавчих органів у 1923 році й за два роки заснував Спільку сіоністів-ревізіоністів, щоб використати всі ресурси єврейського капіталізму для приведення в Палестину “якнайбільшого числа євреїв у якнайкоротший час”. Він привабив величезне число послідовників у Східній Європі, особливо в Польщі, де Бетар, молодіжно-войовниче крило ревізіоністів, яке згуртував молодий Менахем Бегін, носило однострої, муштрувалося й училося стріляти. Мета — досягти єврейської держави єдиним раптовим, невідпорним вольовим актом.

Фактично всі троє єврейських лідерів переоцінювали реальну готовність євреїв емігрувати до Палестини протягом 1920-х років. Після сум'яття перших повоєнних років, особливо після погромів у Польщі й Україні, євреї, як і всі інші люди, насолоджувалися процвітанням того десятиріччя. Ніхто вже не штурмував кораблів на Хайфу. Й палестинські погроми 1920 та 1921 років аж ніяк не приналежали. Але протягом 1920-х років єврейське населення Палестини навіть подвоїлося — зросло до 160 000 душ. Подвоїлося й число сільськогосподарських колоній. На кінець десятиріччя їх було там 110, де 37 000 єврейських фермерів обробляли 175 000 акрів землі. Але загальне число іммігрантів становило лише 100 000, із яких 25 відсотків тут не залишилося. Отож чистий темп імміграції становив лише 8 000 за рік. А в 1927 році, піковому для процвітання двадцятих, прибуло лише 2 713, тоді як вибуло 5 000 душ. У 1929 році, вододільному для світової економіки, прибуття й відбуття якраз зрівнялися.

А це ж пропускався такий великий шанс — і тим самим заповідалось на трагедію. Протягом тихих років, коли Палестина була відносно відкрита, євреї не хотіли туди їхати. Починаючи з 1929 року, їхнє економічне й політичне становище, а ще дужче — безпека, стали погіршуватися по всій Європі. А коли зросло їхнє бажання їхати до Палестини, зросли й перепони їм на цьому шляху. У 1929 році стався ще один арабський погром, в якому вбито понад 150 євреїв. А відповідь Британії, як і перше, звелася до скорочення імміграції. Лорд Пасфілд, лейбористський міністр колоній, не симпатизував сіоністській справі: його *Біла Книга* за 1930 рік стала першим непомільним знаком антисіонізму в британських офіційних документах. Беатріс Веб, дружина лорда Пасфілда, сказала Вайцманові: “Я не можу зрозуміти, чому євреї зчиняють стільки галасу, коли кілька десятків їхніх людей буває вб'ють у Палестині. Щотижня не менше гине в Лондоні

від нещасливих випадків на вулицях, і ніхто на це уваги не звертає⁷⁴⁸. Ремсей МакДональд, прем'єр-міністр Великої Британії, мав більше співчуття. Дякувати йому, імміграцію поновлено.

Тепер уже сотні тисяч євреїв, щораз дужче й дужче переляканих, тислися в Палестину. Але з кожною хвилиною єврейської імміграції поставала й дедалі шаленіша хвиля арабської реакції. Жаботинський вважав, що прибуття 30 000 щороку — це задовільний темп. Цю норму перевиконано в 1934 році, коли прибуло 40 000. Наступного року приїхало на 50 відсотків більше — 62 000. А потім, у квітні 1936, відбулося велике арабське повстання, і це вперше британці стали перед прикрим фактом, що мандат утрачає силу. Створили комісію на чолі з лордом Пілом, яка зробила доповідь 7 липня 1937 року, порекомендувавши скоротити єврейську імміграцію до 12 000 за рік та обмежити купівлю землі. А ще комісія запропонувала тричастинний поділ Палестини. Смуга узбережжя, Галілея й долина Єцреел мали скласти єврейську державу. Іудейські гори, Негев та Ефраїм мали утворити арабську державу. А британці утримували б підмандатний анклав від Єрусалима, через Лідду й Рамлег, до Яффи. Араби обурено це відкинули й інсценували ще один заколот у 1937 році. А ще через рік усе арабська конференція в Каїрі ухвалила таку політику, згідно з якою всі арабські держави й громади зобов'язувалися вживати міжнародних заходів для недопущення подальшого розвитку сіоністської держави. Британці облишили ідею переділу й, після провалу Тристоронньої конференції в Лондоні на початку 1939 року, яку араби відразу ж зробили безнадійною, тихенько поховали й Балфурову декларацію. Нова *Біла Книга*, опублікована в травні, висувала умову, щоб протягом наступних п'яти років дозволити в'їзд ще 75 000 євреїв, а далі не пускати більш нікого, якщо немає на те згоди арабів. Водночас Палестина повинна просуватися до поступового здобуття незалежності. На той момент у Палестині вже мешкало 500 000 євреїв. Однак араби все ще були переважною більшістю. Отже, якби виконувати британський план, то араби взяли б новоутворену державу під свій контроль і витіснили б євреїв, що вже там перебували.

Ця трагічна низка подій викликала й відповідні напруження та деформації в сіоністських лавах, що вилилися в нові розколи. У 1931 році осередок *Мицрахі* добився усунення Вайцмана з поста голови Світового сіоністського конгресу. Того самого року в Палестині вибори до Сіоністської асамблеї делегатів засвідчили тричастинний розкол: *Манай* здобула тридцять одне місце з сімдесяти одного, ревізіоністи — шістнадцять, а *Мицрахі* — п'ять. Розкол поширився й на військову сферу: ревізіоністи, *Мицрахі* та інші несоціалісти з сіоністів відділилися од *Haganah*, утворивши конкурентну силу — *Irgun*.

Цей фундаментальний розрив між *Манай*, з одного боку, й ревізіоністами, з другого, якому судилося запанувати в політиці сїонїстської держави від самого початку її існування, був отяжений ще й кривдними звинуваченнями. Ревїзіонїсти звинувачували *Манай* у таємній змовї з британцями й зрадї єврейської справи. Мапаївцї ж таврували ревізіонїстів як “фашистів”. Бен Гурїон називав Жаботинського “Володимиром Гїтлером”. 16 червня 1933 року на повернутїй до моря окраїні Тель-Авіва вбито Хаїма Арлозорофа, голову політичного віддїлення Єврейського агентства, утвореного в 1929 році для всесвітнього координування всіх єврейських зусиль. Загиблий був палким мапаївцем, тож підозра негаїно впала на ревізіонїстських екстремїстів. Двох із них, Абрагама Ставського й Зевї Розенблатта, членів ультраревїзіонїстської групи Брїт Габїріонїм, заарештували й звинуватили у вбивствї. Аббу Агїмейра, ідеолога групи, звинуватили у співучастї. На підставї показань одного свїдка Ставського визнали винним у вбивствї й засудили до повїщення, але апеляційний суд його виправдав згїдно з давнім турецьким законом, який проголошував, що одного свїдка в карній справї замало. Злочину того так і не розкрили, але пам’ять про нього ще півсторїччя отруювала свідомість обох сторїн. *Манай* вважала, що ревізіонїсти не зупиняться перед убивством. А ревізіонїсти вважали, що *Манай* скотилася до віковїчної практики переслїдування євреїв неєвреями на підставї звинувачення в ритуальному вжитку людської кровї.

За цим розколом крилася справжня, болїсна дилема єврейської поведїнки. Дехто був подумав, що Балфурова декларація — то початок кїнця єврейських проблем. Насправдї ж вона просто витворила цїлком новий набїр неможливих виборїв. По всьому свїту єврейські ідеалїсти благали своїх лїдерїв порозумїтися з арабами. Уже в 1938 році Альберт Айнштаїн, найбільший із живих на той час євреїв, усе ще бачив нацїональний дїм в утопїчних термінах: “Я віддаю велику перевагу розважливїй згодї з арабами, щоб жити разом у мирї, перед створенням єврейської держави... мое усвідомлення суттєвої природи іудаїзму опирається ідеї єврейської держави з кордонами, армією й якоюсь мїркою тимчасової влади, хоч би там якої скромної. Боюсь тїєї внутрїшньої шкоди, якої зазнає іудаїзм, — особливо ж від розвитку вузького нацїоналїзму в наших власних лавах”⁴⁹. Інші також боялись цїєї шкоди. Але ще дужче боялись за євреїв у безвиходї, які не можуть утекти до країни-притулку. І як же можна створити таку державу за згоди арабїв? Жаботинський доводив, що євреї повинні припускати: нацїоналїстські почуття арабїв — такі самї сильнї й затятї, як і їхнї власнї. А отже:

Це неможливо — мріяти про добровільну згоду між нами й арабами... Не тепер і не в осяжному майбутньому... Всякий народ, цивілізований чи примітивний, розглядає свою землю як свій національний дім, де він хоче довіку лишатися господарем. Такий народ ніколи доброхотів не погодиться на нових господарів чи навіть на партнерство. Всякий тубільний народ битиметься з поселенцями, поки матиме надію їх здихатися. Так вони й поведуться, і так поводитимуться й [палестинські] араби, поки в серцях їхніх жеврітиме іскра надії на те, що вони зможуть запобігти перетворенню Палестини на Erez Israel.

Тільки “залізна стіна єврейських багнетів”, виснував він, зможе примусити арабів прийняти неминуче⁵⁰.

Жаботинський зробив цю гостру заяву в 1923 році. Наступні два десятиріччя додавали щораз більшої сили логіці його доведення того факту, що євреї не можуть собі дозволити ідеалізму. Справа полягала не просто в обгородженні єврейської Палестини залізною стіною багнетів для створення її безпеки. Питання стояло так: чи зможе європейське єврейство вижити взагалі у світі, що майже весь ставав дедалі ворожішим?

Адже Версальський мир приніс гірке розчарування євреям не тільки в Палестині. Війна 1914-1918 років була “війною за покінчення з війною”, яка хотіла скасувати старомодну Realpolitik і відкрити еру справедливості, що змела б старі спадкові імперії й надала б усім народам належну їм частку самоуправління. Єврейський національний дім у Палестині був частиною цієї ідеалістичної моделі. Але ж так само важливою, коли не важливішою, для більшості європейських євреїв була пропонована мирним договором гарантія того, що вони отримають повні громадянські права по всій європейській діаспорі. Найбільші держави, отримавши імпульс від Дізраелі, вперше спробували забезпечити мінімальні права євреям на Берлінському конгресі 1878 року. Однак ухвалені умови договору не виконувалися, особливо Румунією. Другу, набагато ґрунтовнішу спробу зроблено у Версалі. В Росії Тимчасовий уряд Керенського надав євреям повні права. У Версалі до договору вписано положення, якими надавалися права зазначеним меншинам, зокрема, й євреям, у всіх державах, що створювалися, збільшувалися чи делімітувалися тим укладенням миру: в Польщі, Румунії, Угорщині, Австрії, Чехословаччині, Югославії, Туреччині, Греції, Литві, Латвії й Естонії. Отже, теоретично, а також в умах таких людей, як президент Вудро Вільсон і Ллойд Джордж, що формували договір, євреї були серед найбільше ним облагодіяних: дістали ж свій національний дім у Палестині, а якщо воліли зоставатися там, де їх прийняли, то отримували повні й гарантовані права громадянства.

Але, як з'ясувалося, Версальський договір став важливим елементом у найбільшій з усіх єврейських трагедій. Адже це був заповіт, не підпертий силою меча. Він перекроїв карту Європи й наклав нові розв'язання на давні чвари, але не забезпечив фізичних засобів для втілення всього цього в життя. В такий спосіб він запровадив двадцять років ростучої нестабільності, домінованої лютими ненавистями, що їх породили його ж положення. У цій атмосфері невдоволення, непевності й постійних спалахів насильства становище євреїв не тільки не поліпшилося, а й стало куди загроженішим. Річ була не просто в тому, що єврейські громади, як це завжди траплялося в тяжкі часи, мали тенденцію ставати осередками всякого неспокою й антагонізму, від яких можна було позбавити конкретні, локальні об'єкти ненависті. До такого євреї звикли. Але нині була ще й додаткова причина для ворожості — ототожнення єврейства з більшовизмом.

Певна причетність євреїв до цього діла таки була — чи то конкретного типу єврея, що виник у радикальній політиці протягом другої половини ХІХ сторіччя — єврея нееврейського, того єврея, що заперечував існування взагалі такого поняття, як єврей. То були все соціалісти, та група, що на короткий період набула першорядної ваги в європейській та єврейській історії. Найяскравішим представником їх була Роза Люксембург (1871-1919). Походила вона із Замостя, що в російській Польщі, й її історичне тло було бездоганно єврейське. Була вона давнього рабинського роду, початки якого губилися десь за ХІІ сторіччям, і її мати, дочка й сестра рабинів, безперестанку цитувала їй Біблію. Подібно до Маркса, але з куди меншим виправданням, вона ніколи не виказувала анінайменшої цікавості до іудаїзму чи до культури ідиш (хоча їй подобалися ідишські жарти). Як зазначав історик єврейського соціалізму Роберт Вістріч, її надзвичайна пристрась до соціальної справедливості й захоплення діалектичним методом були немовби виховані поколіннями рабинського вишколу⁵¹. Однак у всіх інших розуміннях вона була ультра-маскіль. Вона не знала нічогосінько про єврейські маси. Батько Рози був багатим лісоторгівцем, що послав її до ексклюзивної школи у Варшаву, де учнями були переважно діти російських чиновників. У вісімнадцять років вона перебралася через кордон і помандрувала до Цюриха вивершувати свою освіту. В 1898 році вона уклала своерідний різновид шлюбу з одним німецьким друкарем, щоб отримати німецьке громадянство. А опісля присвятила все своє життя революційній політиці.

У деяких аспектах вона була вельми подібна до Маркса. Як і Маркс, вона мала привілейовані тили, з яких продовжувала брати фінансову користь. Як і він, вона нічого не знала про робітничий

клас, навіть про єврейський робітничий клас, і, як і він, ніколи не пробувала виправити своє невігластво. Як і він, вела життя буржуазно-політичного змовництва, трибунного ораторства й пивничних дискусій. Але тоді як єврейське самоїдство Маркса прибрало подобу грубого антисемітизму, вона доводила, буцім єврейської проблеми зовсім не існує. Антисемітизм, наполягала вона, — це функція капіталізму, яку в Німеччині експлуатують юнкери, а в Росії царські посіпаки. Маркс розв'язав цю проблему; він “виніс єврейське питання з релігійної та расової сфери й дав йому соціальну основу, довівши: те, що зазвичай описується й переслідується як “їудаїзм”, є не чим іншим, як духом торгашества й шахрайства, що подибується у всякому суспільстві, де панує експлуатація”⁵². Насправді ж Маркс сказав так не те — її інтерпретація не без зумисного перекручення Марксового тексту. Як указував інший єврейський соціаліст, Едуард Бернштайн (1850-1932), антисемітизм має глибоке народне коріння, його не усунути марксистським магічним фокусом. Він захоплювався Марксовою дочкою Елеонорою, яка гордо заявляла на публічних зібраннях у лондонському Іст-Енді: “Я — єврейка”.

А Роза Люксембург ніколи, якщо тільки могла, не згадувала про свою приналежність до єврейства. Завжди намагалася ігнорувати антисемітські на неї нападки, що було нелегко, адже німецька преса друкувала щонайдіозніші карикатури на неї. До того ж, у нападках на неї німецьких профспілковиків та соціалістів із робітничими тилами присутнє було сильне антисемітське забарвлення. Не до вподоби їм був її тон інтелектуальної зверхності та ще впевнені твердження про те, чого хочуть “робітники”. Все це вона відкидала. “Для послідовників Маркса, — писала вона, — як і для робітничого класу, єврейського питання як такого не існує”. Напади на євреїв, на її думку, обмежувалися “маленькими віддаленими селами півдня Росії та Бессарабії — тими, власне, місцями, де робітничий рух слабкий або ж його немає зовсім”. Вона жорсточила своє серце до тих, хто нарікав, буцімто вона симпатизує коеним із євреями звірствам. “І чого ви приходите зі своїми окремими єврейськими бідами? — писала вона. — Мені ж так само жаль і нещасних індіанських жертв у Путумайо, й африканських тубільців... Не можу я знайти окремого куточка в моєму серці для гетто”⁵³.

Моральні й емоційні збочення Рози Люксембург були характерні для намагань інтелектуалів загнати людей до структури ідей, замість дозволити, щоб ідеї самі розвивалися з реальної людської поведінки. Євреї Східної Європи не були штучним витвором капіталістичної системи. Вони були реальним народом зі своїми власними мовою, релігією, культурою. І їхні біди також були досить реальні, й пере-

слідкуванням їх піддавали саме за те, що вони були євреї, а не з якої іншої причини. Вони навіть мали свою власну соціалістичну партію — Бунд (скорочена назва Всеєврейського робітничого союзу), яку створено в 1897 році й яка діяла в Литві, Польщі та Росії. Бунд провадив потужні кампанії за надання євреям повних громадянських прав. Але бундисти не мали єдиної думки стосовно того, чи має бути створена спеціальна автономна держава для євреїв, коли стане реальністю “Робітнича республіка”. Плутанина панувала серед них і в ставленні до сіонізму, а еміграція постійно розріджувала їхні лави. Отож вони схилилися до того, щоб гуртуватися довкола ідеї захисту їдишської національної культури.

Це їхнє наполягання на унікальності єврейської культури робило їх особливо осоружними в очах таких єврейських соціалістів, як Роза Люксембург, що заперечували всяку соціальну чи культурну своєрідність євреїв узагалі. Вони із шкури вилузувалися, спростовуючи претензії бундистів. І та їхня ворожість до відрубних єврейських політичних організацій і сформувала ортодоксію революційних лівих. Ленін, зокрема, став лютим ворогом специфічно єврейських прав. “Ідея єврейської “національності” є однозначно реакційною, — писав він (1903), — і то не лише тоді, коли її пропагують її послідовні прихильники (сіоністи), а й коли вона звучить з уст тих, хто намагається поєднати її з ідеями соціальної демократії (бундівців). Ідея єврейської національності суперечить інтересам єврейського пролетаріату, бо вона виховує серед них, посередньо чи безпосередньо, дух, ворожий асиміляції, дух “гетто”. У 1913 році він знов пише: “Хто тільки посередньо чи безпосередньо висуває гасло єврейської “національної культури”, той є (хоч які добрі можуть бути в нього наміри) ворог пролетаріату, прихильник старого й кастового становища євреїв, спільник рабинів та буржуазії”⁵⁴.

Отже, ціла філософія пролетарської революції засновувалася на припущенні, що єврея як такого не існує, а є тільки така вигадка, підтримувана спотвореною соціоекономічною системою. Зруйнуй ту систему — й карикатурно-історичний єврей щезне, мов бридкий кошмар, і єврей стане колишнім євреем, звичайною людиною. Нині нам нелегко проникнути у свідомість тих високоосвічених, рафіновано інтелігентних євреїв, що вірили в цю теорію. Але багато тисяч їх таки вірило. Вони ненавиділи свою єврейськість, і боротьба за революцію була для них найприйнятнішим із морального боку засобом її позбутися. Їхня єврейськість надавала їхній революційній боротьбі особливої емоційної пристрасності, бо вони сподівалися: перемога революції принесе не тільки людству загальне визволення від самодержавства, а й їм — особисте звільнення від власного єврейського тягара.

Так чи так, а подібні нееврейські євреї задавали тон у кожній революційній партії, й то практично в кожній європейській країні, якраз напередодні, під час і зразу після Першої світової війни. Вони опинилися на чолі повстань, що вибухнули після поразки Німеччини й Австрії. Бела Кун (1886-1939) був диктатором комуністичного режиму, що володів Угорщиною між березнем і травнем 1919 року. Курт Айснер (1867-1919) очолив революційне повстання в Баварії в листопаді 1918 року й керував республікою, аж поки його вбили через чотири місяці. Розу Люксембург, мозок берлінської революційної групи “Спартак”, убито за кілька тижнів до Айснера.

Але саме в Росії євреї найблисучіш і найпомітніш ототожнювалися з революційним насильством. Тамтешнім архітектором путчу, що дав диктаторську владу більшовицькому урядові в жовтні 1917 року, був нееврей Ленін. Але агентом-виконавцем став Лев Троцький (1879-1940), уроджений Лев Давидович Бронштейн. Батько його був тим, кого він згодом навчився називати куркулем, себто українським селянином, але сам Троцький став продуктом одеського космополітизму (закінчивши, зокрема, лютеранську школу). Він стверджував, що ні іудаїзм, ні антисемітизм не позначилися на його розвитку. Але щось таки позначилося: щось неприродне, близьке до ненависті, було в його цькуванні євреїв-бундівців на лондонському з’їзді російської соціал-демократії 1903 року, яке прогнало їх із зібрання, розчистивши дорогу більшовицькій перемозі. Герця він таврував як “безсоромного авантюриста”, “відворотну постать”. Подібно до Рози Люксембург, він відвертався од специфічно єврейських страждань, хоч би які вони були жахливі. Коли вже був при владі, завжди відмовлявся бачити єврейські депутації. Як і з іншими нееврейськими євреями, те притлумлення почуттів, що його вимагала політична позиція, поширювалося й на родинне коло: він не виявив ніякого зацікавлення злигоднями свого батька, який втратив усе через революцію й помер від тифу.

Троцький надолужував свою байдужість до всього єврейського вулканічною енергією й нещадністю революціонера. Дуже мало-ймовірно, щоб більшовицька революція перемогла чи вистояла без нього. Саме Троцький розтлумачив Ленінові важливість робітничих рад та як їх використовувати. Саме Троцький особисто організував і очолив збройне повстання, що скинуло Тимчасовий уряд і дало владу більшовикам. Саме Троцький створив Червону армію й командував нею до 1925 року, саме він забезпечив фізичне виживання нового комуністичного режиму протягом громадянської війни, яка його мало не знищила⁵⁵. Більше, ніж будь-хто інший, Троцький символізував насильство й демонічну владу більшовизму та його рішучість запалити

світ. Більше, ніж будь-хто інший, він був відповідальний за ототожнення революції, в очах народу, з євреями.

Наслідки цього ототожнення для євреїв, як безпосередні, так і довготривалі, як у місцевому, так і в світовому масштабі, виявилися страхітливими. Білогвардійські війська, прагнучи скинути радянський режим, трактували всіх євреїв як ворогів. В Україні громадянська війна переросла в наймасштабніший за всю єврейську історію погром. Там сталося понад 1 000 окремих інцидентів, пов'язаних із убивством євреїв. Потерпіло понад 700 громад в Україні й кілька сотень у Росії. Забито при цьому від 60 000 до 70 000 євреїв⁵⁶. І в інших краях Східної Європи подібна ідентифікація євреїв із більшовизмом призвела безпосередньо до смертоносних нападів на безневинні єврейські громади. Особливо криваві погроми були в Польщі після провалу більшовицького вторгнення та в Угорщині після падіння режиму Бели Куна. Час від часу погроми потрясли Румунію в 1920-х роках. У всіх цих трьох країнах комуністичні партії були створені й очолювалися “неєврейськими” євреями, й щоразу саме на аполітичних, традиційних, добродесних євреїв із штетлів і сіл падала кара.

На додачу до трагічної іронії всього цього прості євреї Росії не мали з революції ніякої користі. Якраз навпаки. Вони багато отримали від Тимчасового уряду Керенського, який дав їм повні громадянські й виборчі права, включно з правом організовувати свої власні політичні партії та культурні заклади. В Україні євреї взяли участь у місцевому тимчасовому уряді, єврей керував тут спеціальним Міністерством єврейських справ, які охоплювалися положеннями про меншини Версальського договору. В Литві, яку ради не сміли анексувати аж до 1939 року, ці гарантії прав меншин працювали дуже добре, й велика тамтешня єврейська громада була чи не найщасливішою в міжвоєнній Східній Європі.

Отож як на євреїв, то Ленінів путч крутнув годинника назад. Комуністичний режим став для них цілковитою катастрофою. Щоправда, протягом певного часу ленінці прирівнювали антисемітизм до контрреволюції. Своїм декретом від 27 липня 1918 року Раднарком зобов'язував “усі ради робітничих, селянських і солдатських депутатів уживати таких заходів, що дійово викоренили б антисемітський рух”. Уряд розповсюдив грамофонний запис промови Леніна, в якій вождь таврував антисемітизм⁵⁷. Але цей слабесенький жест звели нанівець нападки Леніна на категорію “експлуататорів і спекулянтів”, що їх він визначив терміном “мішочники”, маючи на увазі саме євреїв, і саме так ці слова й тлумачилися. Режим, заснований на марксизмові, закоріненому (як ми переконалися) в антисемітській теорії єврейської змови; режим, що вважав за свою справу

ідентифікувати цілі категорії людей як “класових ворогів”, щоб потім їх переслідувати, не міг не створити ворожої для євреїв атмосфери. Єврейські торговці належали фактично до головних жертв ленінської політики терору проти “антисоціальних груп”. Багатьох “ліквідували”, а якихось 300 000 прослизнули через кордони до Польщі, країн Балтики, Туреччини й на Балкани.

Це правда, що євреї задавали тон у більшовицькій партії, що вони грали велику роль як у верхніх ешелонах, так і серед рядових членів: на партійних з'їздах 15-20 відсотків делегатів становили євреї. Але то були “неєврейські” євреї, оскільки сама партія більшовиків, єдина з-поміж післяцарських партій, була активно ворожою до єврейських цілей та інтересів. Прості євреї тільки постраждали через єврейську причетність до режиму. Більшовиків-євреїв багато було в ЧК, серед комісарів, податкових інспекторів і чиновників. Вони були командирами продзагонів, організованих Леніним і Троцьким, щоб забрати зерно в селян, які не хотіли його віддавати. Вся ця діяльність зробила їх ненависними. Тож, як це вже не раз траплялося в єврейській історії, на євреїв нападали через різні причини. З одного боку, вони були “антисоціальні мішочники”, а з другого — більшовики. Єдиний радянський архів (там ідеться про Смоленськ 1917-1938 років), що опинився на Заході, показує, що для селян і радянський режим, і єврейські посередники були одним і тим самим. У 1922 році селяни погрожували, що, коли комісари познімають золоті прикраси з церков, “жоден жид не лишиться живим: переб'ємо всіх за ніч”. Юрби блукали по вулицях: “Бий жидів — рятуй Росію!” У 1926 році відродилося навіть звинувачення в ритуальному вбивстві. Однак архів свідчить, що євреї боялися й режиму: “...міліції бояться, як колись царських жандармів”⁵⁸.

Євреї мали всі підстави боятися “советів”. У серпні 1919 року всі єврейські релігійні громади розпущено, їхню власність конфісковано, а синагоги закрито назавжди (майже) всі. Вивчення староеврейської й публікацію книжок староеврейською мовою заборонено. Дозволено друкувати на їдиш, але тільки у фонетичній транскрипції. Культуру їдиш хоч і терпіли якийсь час, але поставили під пильний нагляд, що його здійснювала спеціальна, створена в надрах Компартії Євсекція: “неєврейські” євреї, що становили її склад, мали своїм особливим завданням вибавляти всякий знак “єврейського культурного партикуляризму”. Розігнали Бунд, а тоді заходилися руйнувати російський сіонізм. На 1917 рік російський сіонізм вирізвився як найбільша політична сила російського єврейства, мавши 300 000 членів і 1 200 філій. Чисельністю російські сіоністи переважали й самих більшовиків. У 1919 році Євсекція перейшла до фронтального

наступу на сіоністів, спираючись на очолювані “неєврейськими” євреями підрозділи ЧК. У Ленінграді вони захопили центральну штаб-квартиру сіоністів, заарештувавши персонал і закривши їхню газету. Те саме вчинили й у Москві. У квітні 1920 року загін ЧК під проводом дівчини-єврейки урвав роботу Всеросійського з'їзду сіоністів, заарештувавши сімдесят п'ятох делегатів. Починаючи від 1920 року, багато тисяч російських сіоністів опинилося в таборах, з яких вирвалося лише кілька та й то хтозна-коли. Сіоністська партія, як висловився режим (16 серпня 1922), “під машкарою демократії прагне розлити єврейську молодь і кинути її в обійми контрреволюційної буржуазії, в інтересах англо-французького капіталізму. В справі відновлення палестинської держави ці представники єврейської буржуазії спираються на реакційні сили, включно з такими зажерливими імперіалістами, як Пуанкаре, Ллойд Джордж і папа римський”⁵⁹.

Щойно владу захопив переконаний антисеміт Сталін, тиск на євреїв зріс ще дужче, тож на кінець двадцятих років усі форми специфічно єврейської діяльності були знищені чи вихолощені. Тоді він розпустив Євсекцію, поклавши нагляд за євреями на таємну поліцію. На цей час євреїв поскидали майже з усіх чільних постів режиму, й знов антисемітизм став у країні могутньою силою. “Чи це правда, — вражено й розлючено писав Троцький Бухаріну 4 березня 1926 року, — чи це можливо, щоб у нашій партії, в Москві, в робітничих осередках безкарно велася антисемітська агітація?”⁶⁰ Не безкарно, а з захопленням. Євреї, надто ж ті, що в Компартії, мали скласти надпропорційний відсоток Сталінових жертв.

Однією з них став Ісаак Бабель (1894-1940?) — чи не єдиний великий єврейський письменник, породжений російською революцією. Його особиста трагедія стала своєрідною алегорією долі євреїв за радянської влади. Подібно до Троцького, він був дитям Одеси, де його батько тримав крамницю. В одному зі своїх оповідань він описує, як він, дев'ятирічний хлопчик, бачить свого батька, смиренного й покірливого, архетипічного єврея геттовських сторіч, на колінах перед козацьким офіцером під час погрому. Офіцер, пише Бабель, мав на руках лимонно-жовті замшеві рукавички й “дивився вперед відсутнім поглядом”. Одеса породжувала єврейських чудодітей, особливо виконавців, і Бабель боявся, будиши тямущим, коли б батько не перетворив його на “музичного карлика” — одного з тих “головатих, веснянкуватих дітей із тонесенькими шиями, мов стебла квітів, та епілептичними рум'янцями на щоках”. Натомість він бажав, як і Троцький, стати “неєврейським” євреєм, людиною насильства на кшталт отих сумнозвісних єврейських гангстерів із Молдаванки, цього одеського гетто, а ще краще — чимось схожим на самих

козаків. Він повоював у царській армії, а потім, коли сталася революція, служив у ЧК, був більшовицьким зарізякою, що конфіскував припаси по хуторах. Зрештою, здійснилася його мрія: битися разом із козаками під командою Будьонного. З досвіду цих походів і народився його шедевр — *Конармія* (1926), том оповідок, де в блискучих і часто страхітливих подробицях описано його намагання набути, як він каже, “найпростіше з умінь — здатність убивати ближнього свого”.

Книжка принесла успіх, а з тих намагань нічого не вийшло. Не міг Бабель стати таким чоловіком, для кого насильство було б природним. Він так і лишився типовим єврейським інтелектуалом, “чоловіком із окулярами на носі й осінню в серці”. Труднощі, з якими стикається єврей, силкуючись утекти від свого культурного тла, особливо в розподільній смерті, — ось болісна, всякчас повторювана тема його оповідань. Молодик помирає, бо не може змусити себе пристрелити пораненого товариша. Старий єврей-крамар не хоче змиритися з тим, що революційна мета виправдує засоби, й закликає створити “Інтернаціонал Добрих Людей”. Гине молодий солдат-єврей, лишаючи серед своїх скромних статків портрети Леніна й Маймоніда. Ці двоє аж ніяк не уживалися разом, у чому переконався й Бабель на своєму гіркому досвіді. Ідея “неєврейського” єврея не спрацювала. Для Сталіна він був просто одним із євреїв та й годі, тож і не дивно, що в сталінській Росії Бабеля позбавлено ласки й відсунуто в тінь. Він прибув на з’їзд письменників, який відбувся 1934 року, й виголосив загадкову, іронічну промову, стверджуючи, що партія, в безконечній своїй доброті, позбавила письменників лиш однієї-єдиної свободи — свободи писати погано. Сам же він, за власними його словами, працював у новому літературному жанрі, стаючи “майстром мовчання”. “Я так схилиюся перед читачем, — додав він, — що аж німію”⁶¹. В належний строк його заарештували, й він зник навіки — можливо, розстріляний у 1940 році. Інкримінувалася йому участь у “змові літераторів”, але реальною причиною було просто те, що він знався з дружиною Миколи Єжова, начальника НКВД, який попав у немилість. У сталінській Росії цього було досить, особливо для єврея⁶².

Однак у зовнішньому світі зовсім мало знали про збереження антисемітизму, тільки в нових формах, у Радянській Росії, про знищення єврейських інституцій та про дедалі більшу загрозу євреям за сталінізму. Там просто припускали, що, оскільки єврей є серед головних призвідців більшовизму, євреям від режиму перепадає чи не найбільше благ. На Заході зовсім не розуміли вирішальної різниці між великою масою євреїв (вірних Торі, асиміляціоністів та сіоністів) і специфічною групою “неєврейських” євреїв, які, власне, й посприяли перемозі революції.

Але ж в антисемітській теорії єврейської змови завжди було аксіомою припущення, нібито позірні конфлікти інтересів між євреями — то просто камуфляж для єдиної мети, що ховається за їхніми чварами. У всіх антисемітських наклепах найтипівіше те, що євреї нібито “тримаються купно” за лаштунками. Ідея всеєврейської змови (з таємними зборищами єврейських мудреців) входила до середньовічного звинувачення в ритуальному вжитку людської крові, прибираючи в багатьох випадках письмову форму. Оце скликання Наполеоном I синедріону надало, на лихо, нового імпульсу тій “аксіомі”. Згодом це стало одним із шаблонних пропагандистських засобів царської охоранки. Ця ж бо організація вельми потерпала за те, що царі замало стараються придушувати радикальні змови, особливо єврейські. Десь у 1890-х роках один із її паризьких агентів отримав завдання сфабрикувати такий документ, який можна було б використати, щоб довести Миколі II реальність єврейської загрози. Підроблювач, хоч би хто він був, скористався написаним у 1864 році памфлетом Моріса Жолі, де Наполеонові III приписувалися зазіхання на владу над світом. В оригіналі не було взагалі ніяких посилок на євреїв, а в підробці замість монарха підставлялися таємні збори єврейських керівників, які начебто стверджували, що, використовуючи сучасну демократію, вони наблизилися до досягнення своїх цілей. Ось так виникли *Протоколи сіонських мудреців*.

Своєї першої мети підробка не досягла. Цар не ошукався, написавши на тому документові: “Достойної справи не захищають недостойними засобами”. Тоді поліція помістила підробку в різні сфери, і в 1905 році вона вже вигулькнула й у друкованому вигляді — як додатковий розділ до книжки Сергія Нілуса *Велике в малому*. Але *Протоколи* не викликали особливого інтересу. Саме більшовицький переворот 1917 року дав *Протоколам* друге, й куди успішніше, народження. Про пов’язаність євреїв із Леніновим путчем широко говорилося в той час, особливо в Британії й Франції, що саме вступили в найгіршу стадію довготривалої війни, яка вже вичерпала їхні людські й економічні ресурси. Тимчасовий уряд Керенського був зробив усе можливе, щоб утримати Росію в активних бойових діях проти Німеччини. Ленін обернув цю політику навспак, виступивши за негайний мир на майже будь-яких умовах. Цей жахливий удар по справі Антанти, який призвів до майже негайного переведення німецьких дивізій із Росії на Західний фронт, оживив в умах декого ототожнення євреїв із Німеччиною. У Британії була, наприклад, невеличка, але войовнича група письменників, на чолі з Гілером Беллоком і братами Сесілем та Г.К.Честертонами, які провадили завзяту кампанію, з антисемітським підтекстом, проти Ллойд Джорд-

жа та його генерального прокурора сера Руфуса Ісаакса у зв'язку зі справою Марконі (1911). Тепер вони вчепились за російські події, щоб прив'язати і євреїв до британського пацифізму. На початку листопада 1917 року Г.К.Честертон у промові висловив погрозу: “Я хотів би додати ще кілька слів до євреїв... Якщо вони й далі захоплюватимуться дурними балачками про пацифізм, підбурюючи людей проти солдатів та їхніх дружин і вдів, вони дізнаються вперше, що насправді означає слово антисемітизм”⁶³.

Швидке поширення *Протоколів*, у світлі Жовтневої революції, завдало на певний час спустошливого удару навіть у Британії, де антисемітизм був не вуличним, а салонним явищем. Російські кореспонденти двох газет — Роберт Вілтон із *Таймс* та Віктор Марсден із *Morning Post* — були лютими антибільшовиками й мали схильність до антисемітизму. Обидва прийняли побачені ними версії *Протоколів* як автентичні. *Таймс* надрукувала кореспонденцію під заголовком “Євреї й більшовизм”, включивши й витяги зі статті “Веракс” від 27 листопада 1919 року: “Сутністю іудаїзму... є передовсім расова гординя, віра в їхню зверхність і в їхню ж остаточну перемогу, переконання, що єврейські мізки вищі за християнські; одно слово, така позиція, що відповідає вродженій переконаності в тому, що євреї є Обраним Народом, якому судилося одного чудового дня стати володарем і законодавцем людства”. *Jewish World* прокоментував: “Лист Веракса знаменує початок нової й до того ж лихої ери... Ми більше вже не можемо сказати, що в цій країні, яка любить Біблію понад усе, немає ніякого антисемітизму”⁶⁴. А на початку наступного року редактор *Morning Post* Г.А.Гвінн написав передмову до заснованої на *Протоколах* анонімної книжки *Причини неспокою в світі*. Вони, себто *Протоколи*, можуть бути автентичними, а можуть і не бути, писав він. “Але їхня основна вага полягає в тому, що, коли книжка з ними вийшла друком у 1905 році, єврейські більшовики сьогодні здійснюють буква в буква накреслену в *Протоколах* програму”. Далі він зазначив, що “понад 95 відсотків нинішнього більшовицького уряду є євреями”. В цій же публікації наведено список 50 членів уряду, з їхніми “псевдонімами” й “справжніми іменами”, і з твердженням, нібито лише шестеро з них росіяни, один німець, а то решта — все євреї⁶⁵. 8 травня 1920 року *Таймс* надрукувала статтю під заголовком “Єврейська небезпека”, яка засновувалась на припущенні автентичності *Протоколів*. Невже Британія, питає автор статті, “уникла *Rax Germanica*, а би впасти в *Rax Judaica*?”

До полум'я цієї агітації постійно підкидали дров — свіжими повідомленнями про більшовицькі звірства. Черчіль, цей пожиттевий друг євреїв, тяжко пережив потрясіння, викликане вбивством у російській столиці британського морського аташе. Євреї, писав він,

це найдивовижніший народ на світі, а їхній релігійний внесок “цінніший за всяке інше знання й за всі інші доктрини”. Але ж нині, казав він, “цей неймовірний народ витворив зовсім іншу систему моральності й філософії, систему, що настільки просякнута ненавистю, наскільки християнство — любов’ю”⁶⁶. Віктор Марсден, що побував у більшовицькій тюрмі, повернувся зі страхітливими розповідями. “Коли ми обступили містера Марсдена й засипали запитаннями, допитуючись, хто ж був відповідальний за його переслідування, — писала *Морнінг Пост*, — він відповів двома словами: “Їхні євреї”⁶⁷. Вілтон, кореспондент *Таймс*, видав книжку, де стверджував, начебто більшовики спорудили в Москві статую Іуди Іскаріота⁶⁸. Але, зрештою, саме *Таймс* перша довела, в низці опублікованих у серпні 1921 року статей, що *Протоколи* — підробка. Після цього хвиля британського антисемітизму спала — так само швидко, як і накопилася. Беллок скористався з того переляку, щоб видати книжку *Євреї*, де стверджував, нібито більшовицькі злочинства вперше породили в Британії антисемітизм. Але на момент її появи, в лютому 1922 року, пристрасті вже вшухли, й книжку сприйняли прохолодно.

У Франції ж усе склалося інакше, бо там антисемітизм мав глибоке коріння, будучи своєрідною національною культурою, тож йому судилося принести свої гіркі плоди. Велика перемога в справі Дрейфуса дала французьким євреям фальшиве почуття остаточної прийнятості, що відбилось у надзвичайно малому числі прохань французьких євреїв до органів юстиції про зміну їхніх прізвищ — лише 377 за цілий період 1803-1942 років⁶⁹. Проводирі єврейської думки у Франції завзято доводили, що ненависть до євреїв — то завезений із Німеччини продукт; “... расизм і антисемітизм — це робота зрадників”, — говорилося в памфлеті, виданому відставними солдатами-євреями. — Вони приходять із закордону. Їх завозять ті, хто хоче громадянської війни й сподівається на повернення війни з сусідніми країнами”⁷⁰. У 1906 році, на висоті перемоги дрейфусарів, Union Israélite проголосив антисемітизм “мертвим”. Але вже через два роки з’явилися Моррасова Action Francaise і не менш антисемітська група Les Camelots du Roi (“королівські молодчики”). У 1911 році “молодчики” організували гучну демонстрацію проти вистави *Après Moi (Після мене)*, що йшла в *Comédie Française*; автором був Анрі Бернстайн, котрий у юності був дезертирував з армії, й виставу мусили вилучити з репертуару внаслідок тих безчинств⁷¹. У Франції, на противагу Британії, завжди існувала, як видається, природна клієнтура для антисемітських агітаторів. Вони жадібно вхопилися за викликаний більшовиками переляк і виплекану *Протоколами* міфологію, а самі ж *Протоколи* були передруковані багатьма французькими виданнями. Фокус французького

антисемітизму перемістився з євреїв як “влади грошей” до євреїв як руйнівників суспільних підвалів.

Єврейські ж соціалісти на кшталт Леона Блюма не робили ніяких спроб спростувати цю ідею. Блюм славословив месіанську роль євреїв як соціальних революціонерів. “Колективний імпульс” євреїв, писав він, “веде їх до революції; їхні критичні сили (а я вживаю слова в їхньому найвищому розумінні) спонукають їх знищувати всяку ідею, всяку традиційну форму, що не узгоджується з фактами чи не може бути виправдана розумом”. Упродовж довгої скорботної історії євреїв, доводив він, їх підтримувала “ідея неминучої справедливості”, віра в те, що одного чудового дня світ “стане впорядкованим відповідно до розуму, єдиний закон запанує над усіма людьми, й кожен матиме по заслусі. Чи ж це не дух соціалізму? Це — споконвічний дух нашого народу”⁷². Блюм написав ці слова в 1901 році. У повоєнному ж контексті вони стали ще небезпечнішими. Однак Блюм, вельми помітна постать у французькому єврействі міжвоєнного періоду, й далі наполягав на тому, що очолювати ходу соціалізму — це і є роль єврейства. Чи не думав він, що й багаті євреї приєднуються до тієї ходи. Фактично ж, коли антисемітські праві добачали в Блюмові уособлення єврейського радикалізму, багато хто з лівих обзивав його таємним агентом єврейської буржуазії. Третину паризьких банкірів становили євреї, й улюбленим твердженням лівих було, що, незалежно від того, хто приходив до влади, євреї контролювали урядові фінанси. “Їхня тривала пов’язаність із банковою справою та комерцією, — говорив Жан Жорес, — зробила їх особливо тямущими в способах капіталістичної злочинності”⁷³. Коли ж у повоєнні роки соціалістичні ліві стали Французькою компартією, антисемітський елемент, хай і зашифрований, зробився частиною її гострої зброї наклепу, якого чимало було спрямовано на Блюма особисто. Той факт, що Блюм, разом з іншими проводирями французького єврейства, послідовно недооцінював французький антисемітизм, хоч правий, хоч лівий, аж ніяк не зараджував справі.

Однак саме в Сполучених Штатах більшовицький переворот, із його пов’язаністю з радикальними євреями, мав найсерйозніші наслідки. У Франції на євреїв могли нападати й із правого, й з лівого боків, але країна й далі гостинно приймала єврейських біженців упродовж двадцятих і навіть тридцятих років. А в Америці більшовицький переляк фактично поклав край політиці необмеженої імміграції, яка була порятунком для східноєвропейського єврейства в 1881-1914 роках, уможлививши становлення великого американського єврейства. Ще до війни робилися спроби запровадження квот на імміграцію, але їм чинив успішний опір Комітет американських

евреїв, заснований у 1906 році для боротьби з цією та іншими загрозами. Проте війна покінчила з ультраліберальною фазою американського демократичного розширення. Мало того: вона ввела фазу ксенофобії, якій судилося протривати ціле десятиріччя. У 1915 році знов засновано ку-клукс-клан — для контролювання меншинських груп, зокрема, й євреїв, які (так стверджував клан) кидали виклик американським суспільним та моральним нормам. Того самого року несподіваного розголосу набула книжка *Занепад великої раси*, де стверджувалося, нібито вища етнічна порода Америки руйнується через необмежену імміграцію, зокрема, й східноєвропейських євреїв. Вступ Америки у війну потяг за собою й ухвалення Акта про шпигунство (1917) та Акта про підбурювання до заклоту (1918), наслідком яких стало пов'язування чужинців зі зрадою.

Більшовизація Росії заклала наржний камінь до цієї нової споруди страху. Наслідком цього стала “Червона загроза” 1919-1920 років, яку повів Мітчел Палмер, демократичний міністр юстиції, проти так званих “народжених за кордоном підривних елементів та агітаторів”. Палмер стверджував, нібито “у США перебувають 60 000 цих організованих агітаторів доктрини Троцького”, а сам “Троцький є ганебним чужинцем... цим найнищівшим з усіх типів, яких тільки знало місто Нью-Йорк”. Багато з того матеріалу, який розповсюджували Мітчел Палмер та його спільники, мало антисемітський характер. Один список показував, що з тридцяти одного лідера радянського керівництва лише Ленін був неєвреем; інший список аналізував склад Петроградської ради, показуючи, що тільки шістнадцять з 388 її членів були росіяни, а решта — євреї, причому 265 із них прибуло з нью-йоркського Іст-Сайду. А третій документ засвідчував, що рішення скинути царський уряд було фактично ухвалене 14 лютого 1916 року групою нью-йоркських євреїв, куди входив і мільйонер Джейкоб Шіф⁴.

Усе це призвело до ухвалення в 1921 році Акта про квоти, яким передбачалося, що число іммігрантів за рік не повинно перевищувати 3 відсотків від уже наявної на 1910 рік у США кількості відповідного етносу. Акт Джонсона-Ріда від 1924 року “зрізав” цю цифру до 2 відсотків, відсунувши вихідну дату до 1890 року. Прямим наслідком цього стало скорочення загальної імміграції до 154 000 за рік, а польської, російської та румунської квот (майже цілковито єврейських) — до загальної цифри 8 879 душ. Фактично це стало кінцем масової єврейської імміграції до США. Потім єврейським організаціям довелося вести виснажливу боротьбу проти скасування цих квот. Своєю перемогою вони вважали те, що за дев'ять тяжких років (1933-1941) їм пощастило ввезти до США 157 000 німецьких євреїв — приблизно стільки ж, скільки вїхало за один лише 1906 рік.

Ні, єврейську громаду в Америці міжвоєнного періоду не випадає розглядати як приведену в стан бойової готовності. Налічуючи понад чотири з половиною мільйони на 1925 рік, вона перебувала в швидкому процесі становлення як найбільша, найбагатша й найвпливовіша в світі єврейська громада. Іудаїзм став третьою релігією Америки. Євреї тут були не просто прийняті, а вже ставали частиною американського осердя, вже робили вирішальні внески до формування материнської породи Америки. Тут вони ніколи не мали того фінансового важеля, якого час від часу створювали в деяких європейських країнах, бо на двадцять роки американська економіка була вже такою незмірно великою, що жодна, хоч би яка велика група, не могла стати в ній панівною. Але в банківській справі, біржовому маклерстві, нерухомості, роздрібній торгівлі, розподілі й розвагах євреї посідали сильні позиції. І чи не важливішим був дедалі більший успіх євреїв у професіях, які відкрилися перед ними завдяки змозі здобувати вищу освіту. Деякі коледжі, особливо в Айві-Ліг, мали квоти на доступ євреїв. Але практично не існувало числових обмежень на здобуття євреями вищої освіти. На початок тридцятих майже 50 відсотків з усього студентства міста Нью-Йорк були євреї, а в загальнонаціональному масштабі 105 000 їх становило 9 відсотків від студентського складу всіх коледжів.

Отож уперше від часів античності євреї мали змогу розкрити на повну силу, для блага загального суспільства, свій хист до законотворчості, виплеканий за віки рабинської традиції. У 1916 році, після чотиримісячної битви за затвердження, першим євреєм-членом Верховного суду став Луїс Брандейс (1856-1941). Це була ще одна чудо-дитина, найменший син родини єврейських лібералів із Праги. На юридичному факультеті Гарварда він отримав найвищі, із зареєстрованих досі, оцінки, а на сороковий рік життя своєю практикою заробив більше 2 мільйонів доларів. Характерним для американського єврейства було те, що державні діячі з їхнього числа завжди почувалися досить упевнено, щоб займатися й сіонізмом, якщо вони переконувалися в його життєздатності. Брандейс став провідним американським сіоністом. Але ще важливішим було його намагання змінити напрямок американської юриспруденції. Ще до свого членства у Верховному суді він був написав "листа Брандейса" в справі *Муллер проти Ореґону* (1908), де виступив на захист державного закону, що обмежує робочі години жінок. Причому він посилався не так на юридичні прецеденти, як на загальні морально-соціальні дискусії стосовно бажаності цього закону, зокрема, на добру тисячу сторінок статистичних даних. Це відображало як творчо-інтерпретативну філософію ліберальних катедократів, так і ту енергію винахідливості, з якою вони її захищали.

Перебуваючи на посту члена Верховного суду, Брандейс зумів поставити доктрину “соціологічної юриспруденції” в осердя американської федеральної філософії права, перетворивши в такий спосіб суд, згідно з конституцією, на творчий законодавчий орган. Як ліберальний єврей із класичною освітою, що розглядав американський державний дух як сплав Афин і Єрусалима — воістину сучасний Філон! — він вважав, що суд повинен обстоювати плюралізм не просто релігій, а економічних систем і, тим більше, думок. Як зазначив він у справі *Вітні проти Каліфорнії* (1927), “небезпечно притлумлювати думку, надію чи уяву, адже страх породжує гніт, а гніт породжує ненависть, а ненависть загрожує сталому урядуванню, й шлях безпеки пролягає в змозі вільно обговорювати гадані кривди й пропонувані виправлення, адже належними ліками на лихі ради є ради добрі”⁷⁵.

У 1939 році до нього в суді приєднався ще один важливий послідовник — Фелікс Франкфуртер (1882-1965), що іммігрував до Нижнього Іст-Сайду в дванадцять років, пройшов шлях нагору через Нью-Йоркський коледж до Гарварда й більшу частину свого фахового життя провів у обговоренні, в сучасному світському контексті, однієї з центральних тем іудаїстського Закону, а саме: як урівноважити вимоги індивідуальної свободи з громадськими необхідностями. Втішним свідченням зрілості американського єврейства як частини загальної нації стало те, що Франкфуртер став на бік держави в суперечці з незгідною меншістю (“свідками Єгови”) на тему, чи слід віддавати честь національному прапору: “Той, хто належить до найбільш ганеної й гоненої меншості в усій людській історії, навряд чи може бути нечутливим до свободи, гарантованої нашою Конституцією... Але як судді ми тут не є ані євреями, ані неєвреями, ані католиками, ані агностиками... Як член цього суду я не маю виправдання на те, щоб уписувати до Конституції мої особисті політичні ідеї, хоч би як глибоко я плекав їх у серці”⁷⁶.

Однак євреї в Америці займалися не тільки фундаментальним змінюванням існуючих інституцій, а й запровадженням і перенесенням на американський ґрунт нових. У Парижі й Відні єврейські музиканти, від Галеві через Оффенбаха й до Штраусів, створили нові різновиди музичних спектаклів для сцени, а для тих спектаклів — театри, оперні театри й оркестри. Подібне поєднання талантів незабаром підбралось і в Нью-Йорку. Оскар Гаммерштайн I (1847-1919) прибув туди в 1863 році й працював спочатку, як і безліч інших євреїв, на тютюновій фабриці. Через двадцять років його син Оскар Гаммерштайн II (1895-1960) почав відігравати чільну роль як лібретист у створенні американської “музичної вистави” — нового різновиду

інтегрованої драми. Після *Розмарі* (1924) й *Пустельної пісні* (1926) він став працювати разом із Джеромом Керном (1885-1945), іще одним нью-йоркцем, і це увінчалось створенням істинно американського мюзиклу *Плаваючий театр* (1927); потім від початку сорокових працював із Річардом Роджерсом (1902-1979), щоб піднести жанр мюзиклу, чи не найхарактерніший з усіх американських різновидів мистецтва, до нових вершин: *Оклахома* (1943), *Карусель* (1945), *Південь Тихого океану* (1949), *Король і я* (1951) та *Звуки музики* (1959). Американські творці музики йшли до композиторства різними шляхами. Роджерс навчався в Колумбії й Інституті музичного мистецтва. Ірвінг Берлін (1888-1989), син російського кантора, прибув до Нью-Йорка в 1893 році й дістав роботу офіціанта-співака, не здобув ніякої музичної освіти й навіть не навчився читати ноти. Джордж Гершвін (1898-1937) починав як найманий піаніст у музичному видавництві. А всіх їх об'єднувала люта підприємливість і абсолютна новизна ідей. Керн написав понад 1 000 пісень, зокрема, й *Стару річку* та *Дим тобі в очі*, для 104 сценічних вистав і фільмів. Берлін також написав понад 1 000 пісень, і не один десяток рівня *Котелка* й *Енні, візьми рушницю*. Його "Александрів регтайм-оркестр" (1911) фактично відкрив собою добу джазу. А через тринадцять років Гершвінова *Рансодія в блакиті*, виконана оркестром Пола Вайтмена, зробила джаз респектабельним. *Моя прекрасна леді* Фредеріка Лоуї, *Хлопці й ляльки* Френка Лессера, *Чарівник країни Оз* Гарольда Арлена та *Вестсайдська історія* Леонарда Бернстайна — все це створено в тій самій традиції вічної інновації, але в строгих рамках умовностей театральної каси⁷⁷.

У міру розвитку нових технологій американські євреї вкладали в них той самий свій хист до шоу-бізнесу та його організації. У 1926 році Девід Сарнофф (1891-1971) створив перший радіоланцюг Національної радіомовної системи — як філію Американської радіо-корпорації, яку він очолив у 1930 році. Водночас Вільям Пейлі (народився 1901 року) складав до купи конкурентну Радіомовну систему Колумбії. В належний строк ці двоє запровадили чорно-біле, а згодом і кольорове телебачення. Євреї ж до значної міри забезпечили ці новаторські ЗМІ першим поколінням виконавчих талантів — Сід Сізер, Едді Кантор, Мілтон Берлі, Ел Джолсон, Джек Бенні, Волтер Вінчелл і Девід Саскінд⁷⁸. Бродвейський мюзикл, радіо й телебачення стали прикладами основоположного принципу історії єврейської діаспори: євреї відкривають цілком нову галузь у бізнесі чи культурі, таку *tabula rasa*, яку можна б "застовпити" за собою, перш ніж інші інтереси встигнуть заволодіти нею, спорудити цехові чи професійні фортифікації довкола неї й заборонити їм туди доступ.

Однак найяскравішим прикладом стала кінопромисловість, яку майже цілковито вибудували самі євреї. Можна, звісно, сперечатися, це чи не це стало їхнім найбільшим внеском до створення образу нової доби. Адже коли Айнштайн створив космологію ХХ сторіччя, Фройд — характерні для цього віку припущення про дух, то кінематограф забезпечив йому всезагальну популярну культуру. Але й у цьому є свої іронії. Винайшли кіно не євреї. Томас Едісон, що зробив першу ефективну кінокамеру — кінетоскоп — у 1888 році, задумував її не для розваг. Це мав бути, казав він, “щонайперший інструмент розуму”, призначений для просвіченої демократії, щоб показувати світ таким, яким він є, розкрити моральну силу реалізму на противагу “окульгній науці Сходу”⁹. Такий виступ у душі раціоналізму міг би дуже припасти до душі єврейським першопродіцям. Насправді ж вони обернули винахід на дещо зовсім відмінне, бо Едісонове бачення кінематографа не спрацювало. Освічена буржуазія його проігнорувала. За перше десятиріччя свого існування кінематограф мало просунувся вперед.

І тоді, наприкінці 1890-х років, бідні єврейські іммігранти поєднали кіно з іншим винаходом, що його вони створювали для таких самих людей, як і вони: з розважальною аркадою-галереєю. У 1890 році на весь Нью-Йорк не було жодної такої галереї. А на 1900 їх було вже більше тисячі, й п'ятдесят із них мали свої дешеві кінотеатри. Через вісім років таких кінотеатрів у самому тільки Нью-Йорку було 400, й вони поширювалися по всіх північних містах країни. Сеанс у них коштував п'ять центів, тож вони й припали до смаку найубогішим із міської бідноти. Сотні тих короткометражних “мувіз”, що виготовлялися для них, були поки що німими. І це було добре. Більшість кіноглядачів не знала англійської чи погано знала. Це був цілковито іммігрантський різновид мистецтва, витворений на ідеальному для єврейської підприємливості тлі.

Спочатку євреї не були причетними до винахідницько-творчої сторони справи. Вони володіли театрами, дешевими кінотеатрами, галереями. Більшість процесів і перші короткометражні стрічки робили народжені в Америці протестанти. Винятком був Зігмунд Люблін, що діяв у великому філадельфійському осередку єврейства, й він міг би перетворити Філадельфію на індустріальну столицю. Але коли власники кінотеатрів почали займатися виробництвом стрічок, тих “короткометражок”, які хотіли бачити їхні клієнти-іммігранти, Люблін вступив у спілку з іншими власниками патентів, щоб утворити гігантську Патентну компанію й брати все належне від творців кінокартин. І тоді євреї повели цю індустрію в новий Вихід: із “Єгипту” домінованого “осами”-протестантами північного сходу — в обітовану каліфорнійську землю. Лос-Анджелес мав сонце, поблаж-

ливе законодавство й можливість легко тікати в Мексику від адвокатів Патентної компанії⁸⁰. Опинившись у Каліфорнії, єврейський дух раціоналізації розгорнувся тут на повну силу. У 1912 році тут уже діяло більше ста невеличких кінопродукційних фірм. І вони швидко позливалися у вісім великих об'єднань. А з них Юніверсел, Твентіс-Сенчері-Фокс, Парамаунт, Ворнер Бразерс, Метро-Голдвін-Майер і Коламбія були, по суті, єврейськими витворами; євреї відіграли провідну роль і в решті двох: Юнайтед Артістс і РКО Рейдіо Пікчерс⁸¹.

Майже всі ці євреї-кіношники відповідали одному взірцю. Були вони або іммігранти, або діти іммігрантів. Бідняки, а то й зовсім голота. Багато хто з них походив із багатодітних родин, де було по дванадцять та більше дітей. Карл Лемле (1867-1939), перший із них, приїхав із Лауфайма, десятий із тринадцятьох дітей. Працював при релігійних установах, бухгалтером, менеджером магазину одягу, перш ніж відкрив дешевий кінотеатр, потім — низку театрів, створив бізнес розподілу фільмів, а тоді (1912) заснував Юніверсел, найпершу велику студію. Маркус Лоев (1872-1927) народився в Нижньому Іст-Сайді, в родині іммігранта-офіціанта. У шість років він продавав газети, залишив школу в дванадцять і пішов працювати в друкарню, потім продавав хутра, у вісімнадцять був незалежним хутряним брокером, до тридцяти років двічі банкрутував, заснував низку театрів і стулив до купи Метро-Голдвін-Майер. Вільям Фокс (1879-1952) народився в Угорщині, був одним із дванадцятьох дітей і дитиною пройшов через Касл-Гарденську іммігрантську станцію Нью-Йорка. Він покинув школу в одинадцять, щоб працювати в легкій промисловості, заснував власний декатирувальний бізнес, а далі через бруклінські копійчані театри просунувся до власника низки кінотеатрів. Луїс Б. Майер (1885-1957) народився в Росії, в родині знавця староеврейської, й також пройшов через Касл-Гарден у дитинстві, у восьмирічному віці торгував корабельним мотлохом, доріс до власного бізнесу в дев'ятнадцять, мав низку театрів у двадцять один, а в 1915 році зробив свій перший великий фільм для дорослих — *Народження нації*. Брати Ворнери належали до дев'ятьох дітей убогого шевця з Польщі. Брати продавали м'ясо й морозиво, лагодили велосипеди, працювали ярмарковими закликальниками й мандрівними шоуменами. У 1904 році вони купили фільмопроектор і показували своє власне шоу, причому їхня сестра Роуз грала на піаніно, а дванадцятирічний Джек співав дискантом. У Голлівуді вони здійснили прорив до звуку. Джозеф Шенк, співзасновник Юнайтед Артістс, керував парком атракціонів. Сем Голдвін працював помічником коваля й продавцем рукавичок. Гаррі Кон, ще один вихідець із Нижнього Іст-Сайду, був трамвайним кондуктором, потім працював у кабаре. Джес Ласкі грав на корнеті. Сем Катц був хлопцем на побігеньках, але ще до

двадцяти років уже володів трьома дешевими “кіношками”. Дор Шері працював офіціантом у єврейському таборі відпочинку. Адольф Цукор походив із рабинської родини, а працював продавцем хутра. Те саме робив і Деріл Занук, що перші свої гроші зробив на новій застібці для хутра. Не всі першопрохідці утримали свої здобутки й створені ними студії. Дехто збанкрутував, а Фокс і Шенк потрапляли навіть до в'язниці. Підсумок для всіх них зробив Цукор: “Я прибув з Угорщини шістнадцятирічним хлопцем-сиротою з кількома доларами, зашитими в жилеті. Я аж затрепетав, удихнувши свіже, міцне повітря свободи, й Америка прийняла мене ласкаво”⁸².

Це були невдахи, що творили для невдах. Спливло чимало часу, перш ніж їх помітили нью-йоркські банки. Перший їх підтримав А.П.Джанніні, також каліфорнійський іммігрант, чий Bank of Italy, зрештою, став Bank of America, найбільшим у світі банком. За їхніми плечима стояли сторіччя злигоднів, і це було видно по них. Як влучно сказав про них кіноісторик Філіп Френч: “Можна було махнути косою над гуртом кіномагнатів на висоті п'яти з половиною футів, не створивши небезпеки для життів багатьох із них, а дехто з цих людей навряд чи й посвист почув би”⁸³. Їх спонукало сильне бажання тягти за собою, в своєму рухові вгору, й бідних, підтягувати їх як у матеріальному, так і в культурному розуміннях. Цукор хвалився, що перетворив пролетарські галереї на буржуазні палаци. “Хто вичистив ваші брудні кіношки? Хто поставив там плюшеві крісла?” — допитувався він. Голдвін визначав свою культурну мету як створення “картин, побудованих на міцних підвалинах мистецтва й витонченості”. Їхня нова кінематографічна культура була не без традиційних єврейських рис, що особливо виявлялося в критичному гуморі. Брати Маркси проштовхували поразницький погляд на світ умовностей, десь такий, яким євреї завжди бачили суспільство більшості. Вивчаючи чи то життя “осиного” суспільства у *Дробарках для тварин (Animal Crackers)*, чи то культуру в *Вечорі в опері (A Night at the Opera)*, чи то студентський кампус у *Кінському пір'ї (Horse Feathers)*, чи то комерцію у *Великому магазині (The Big Store)*, чи то політику в *Качинному супі (Duck Soup)*, вони подавали спантеличливе вторгнення до усталених інституцій. Вони порушували спокій і занурювали “нормальних” людей у сум'яття⁸⁴.

Назагал, однак, голлівудські правителі не хотіли нікого турбувати. Надавши в тридцятих роках притулок єврейській діаспорі з німецької кіноіндустрії, вони намагалися подати йому дух погодженості. То була їхня форма асиміляціонізму. Подібно до євреїв, що раціоналізували роздрібну торгівлю у XVIII сторіччі й створили перші великі магазини в XIX, вони служили клієнтам. “Якщо публіці не подо-

бається фільм, — казав Голдвін, — то вона має на це добрі підстави. Публіка ніколи не помиляється”⁸⁵. Ось чому вони розширювали ринок до максимуму. Тут також була своя іронія. Кіно стало першим, від днів класичної Греції, різновидом культури, який підносився всьому населенню. Достоту як усі мешканці грецького поліса могли вміститися на стадіоні, в театрі, в лікеї чи одеоні, так нині всі американці могли бачити фільми десь в один і той самий час. Дослідження, проведене в Мансі, штат Індіана, в 1929 році, виявило, що тижневе відвідування дев’яти місцевих кінотеатрів утричі перевищувало чисельність усього населення⁸⁶. Отож кіно, яке згодом стало моделлю для телебачення, зробилося гігантським кроком у напрямку суспільства споживання кінця ХХ сторіччя. Швидше за будь-яку іншу інституцію воно доносило простим робочим людям візію кращого існування. Отже, всупереч тому, що уявляли собі міністр юстиції Палмер та Медісон Грант, саме євреї з Голлівуду стилізували, відшліфували й спопуляризували ідею американського способу життя.

Природно, що американський спосіб мав і свої темніші сторони. У проміжку між війнами американські євреї почали наблизитися до національного профілю. При цьому вони ставали частиною і його відразливіших рис. Як і бродвейський мюзикл та голлівудське кіно, злочинність, і особливо нові й швидко поширювані різновиди злочинності, стала тією зоною, куди підприємливі євреї від самого початку могли проникати, не натикаючись на формальні перепони неєвреїв. У Європі євреї часто асоціювалися з певними різновидами злочинів, пов’язаних із бідністю, от як переховування краденого, кишенькове злодійство й дрібне ошуканство. А ще вони розвинули такі кримінальні взірці, що вимагали високого рівня організації й далеко розгалужених мереж, наприклад, торгівлю “білими рабинями”. Наприкінці ХІХ сторіччя ця остання мережа простягалася від Східної Європи, з її колосальним темпом єврейської народжуваності, аж до Латинської Америки. І позначена вона була яскраво єврейськими характерними рисами. Дивовижне число повій-єврейок дотримувалось суботи, єврейських свят і правил харчування. В Аргентині вони навіть мали свою власну синагогу. Причому законні єврейські інституції, зважаючи на видатну роль євреїв у цьому промислі, боролися за знищення його по всьому світу, створюючи для цієї мети спеціальні органи⁸⁷. У Нью-Йорку злочинці-євреї зосереджувалися не лише на типово єврейських типах злочинності, перекидаючись і на “охоронний” рекет, підпал та труєння коней. І тут єврейське суспільство відповіло кампаніями запобігання злочинності, зокрема, виправними школами⁸⁸. Такі зусилля приносили чудові успіхи особливо в усуненні дрібної єврейської злочинності. Й справді, стало можливим,

без будь-яких заборон, звести наприкінці двадцятих років єврейську злочинну громаду до невеличкої групи.

Однак нелегальна торгівля алкоголем відкривала перед розумними євреями невідпорні можливості в кращій її організації та раціоналізації. Єврейські кримінали рідко вдавалися до насильства. Як висловився Артур Руппін, провідний авторитет у єврейській соціології: “Християни коять злочини руками, а євреї — головою”. Типовим єврейським великомасштабним злочинцем був Джейкоб Гузік — “Брудний Палець” (1887-1956), що був у Аль-Капоне бухгалтером і скарбником. Ще одним таким був Арнольд Ротштайн (1882-1928), першопроходець велико-бізнесового злочину, зображений як “Мозок” в оповіданнях Демона Руньйона та як Мейер Вольфсгайм у *Великому Гетсбі* Скотта Фіцджеральда. Та був ще Мейер Ланскі, що створив і втратив імперію азартних ігор, а в 1971 році йому відмовлено в наданні ізраїльського громадянства.

Але ці злочинці з євреїв не могли, в своєму рухові нагору, не вдаватися й самі до насильства. Саме Луїс Лепке Бухгалтер (1897-1944), відомий як “Суддя” й прозваний ФБР “найнебезпечнішим злочинцем США”, допоміг організувати в 1944 році Синдикат, або “Вбивство-Інкорпорейтед”, але в тому ж 1944 був страчений за вбивство в Сінг-Сінгу. За вказівками Бухгалтера кілери Синдикату вбили Артура “Дач-Шульца” Флегенгаймера (1900-1935), рекетира підпільної лотереї, який намагався, всупереч розпорядженням Синдикату, вбити Томаса Едьюї. А ще Синдикат був відповідальний за смерть Бенджаміна “Багсі” Зігеля (1905-1947), що організував Лас-Вегас для нього, а тоді з ним порвав. І, нарешті, євреї, під проводом Семюела Коена, “Семмі Перпла”, організували сумнозвісну детройтську Перпл-Генг (Червону Банду), яка верховодила Іст-Сайдом міста, аж поки гору взяла тут мафія. І все ж спроби порівнювати єврейську й італійську злочинності в США не витримують критики. Дивовижно велике число відомих злочинців-євреїв отримало ортодоксальний похорон, однак організована єврейська злочинність, неподібно до сицилійської мафії, не була відповіддю на специфічні соціальні умови й ніколи не тішилася анінайменшим схваленням громади. Тож вона й виявилася лише тимчасовим явищем⁸⁹.

Тоді як єврейська громада реагувала на єврейську злочинність, особливо ж на біле рабство, соромом і жахом, роблячи все можливе, щоб перевиховати той кримінальний елемент у власному середовищі, — чимало американських євреїв, розподобавши ідею хоч би яких єврейських схильностей, добрих там чи поганих, щосили старалося повністю відкинути всякий єврейський партикуляризм. Ця справа не обмежувалася тим, щоб перестати ходити до синагоги й

дотримуватись Закону; ні, це було також свідоме намагання перестати навіть думати про себе як про євреїв. Брандейс іще в 1910 році нападався на “звички способу життя й думки, які схилиються до підтримування відмінностей у походженні” як на небажані й “несумісні з американським ідеалом братерства”. Наголошувати на єврейськості було “нелояльністю”⁹⁰. Але зусиллям, подібним до Брандейсових, судилася невдача, коли вони зазнали раптового удару антисемітизму. Брандейс кінчив тим, що перейшов до другої крайності. “Щоб бути добрими американцями, — казав він, — ми повинні бути кращими євреями, а щоб бути кращими євреями, ми повинні стати сіоністами”⁹¹. Дехто з євреїв хитався неприкаяно поміж тих двох полюсів. Помітним прикладом був Бернард Барух (1870-1965), діяч Йосипової мірки. Він був радником президентів, і про нього подійкували (хибно, як ми переконалися в тому на сьогодні), буцім він нагрів руки на крахові 1929 року, розпродавши свої акції перед самісіньким колапсом ринку⁹². Отець Чарлз Коглін, священник на детройтському радіо й запеклий антисеміт, називав його зазвичай “діючий президент Сполучених Штатів, некоронований король Вол-Стріту”. Барух чого тільки не робив, щоб уникнути єврейського образу. Завдяки протестантським зв’язкам дружини він потрапив до Соушел Реджістер (Соціального Реєстру) в той час, коли туди все ще не допускали Шіффів, Гуттенгаймів, Селігменів та Варбургів. Відпустку провадив у неєврейській колонії Адірондаку. Але в будь-який момент щось могло смикнути за ниточку, остерігаючи: оце й досить, а далі — зась! Пережив прикрість 1912 року, коли таємничим робом не прийняли його доньки Белли до манхаттенської Бріарлі-Скул, хоча вона й склала вступний іспит. “То був дійсно найтяжчий удар у моєму житті, — писав він, — бо завдав болю моїй дитині й отруїв мені життя на багато наступних літ”. Сам він добряче поборовся, щоб забезпечити собі обрання до фешенебельного оклендського гольф-клубу, а ще, хоч і сам був видатним конярем, допуску за загорожу Белмонт-Парку. Але так і не потрапив до Університетського клубу чи до Метрополітену⁹³. Навіть в Америці єврея, хоч якого багатого, впливового, з чудовими зв’язками, могли виштовхати назад, “на крути своя”, і саме це — більше за будь-що інше — й змушувало громаду триматися купи.

Однак дехто з ультраасиміляціоністів таки спромогався відкаракатися од своєї єврейськості, бодай для своєї власної втіхи. Волтер Ліпмен (1889-1974), газетний пророк, впливовий, достоту як Барух свого часу, потратив усе своє життя на злиття зі своїм докільям. Його батьки, багаті продуценти одягу з Німеччини, послали сина до Сакс-Скул, школи для хлопців із “вищого класу”. Родина ходила до синагоги Еману-Ел. І віднікувалася, коли їх питали, чи знають вони

ідиш. За мету мали намагатися не бути “орієнтальними”, як вони висловлювалися. Орди *Ostjuden* їх жахали. Газета *American Hebrew* писала, висловлюючи й їхні страхи: “Усі ми повинні бути свідомими свого боргу не тільки перед цими... єдиновірцями, а й перед самими собою, адже ж на нас наші сусіди-неєвреї дивитимуться як на природних спонсорів оцих братів наших”. Коли в Гарварді Ліпмена виключили зі славетних клубів “Голд-Коуст”, він зараз же й став соціалістом. Але невдовзі вирішив, що антисемітизм до значної міри є карою, яку самі ж євреї й накликали на себе тим, що робили себе “помітними” — улюблений його критичний термін. “Моя особиста позиція, — писав він, — така: вади євреїв заслуговують на куди суворіше ставлення, аніж недоліки інших народів”⁹⁴. Він нападав на сіоністів за їхню “подвійну відданість” та на “багатих, вульгарних і претензійних євреїв із наших великих американських міст” як на “чи не найбільше з усіх лих, що будь-коли спіткали єврейський народ”⁹⁵. Ліпмен був лібералом і цивілізованою людиною, що просто (так він це вважав) хотіла уникнути єврейської категоризації. Він не міг змусити себе схвалити антиєврейські квоти в Гарварді, оскільки “не повинно бути ніяких вступних іспитів, що засновувалися б на критеріях раси, віри, кольору шкіри, класу чи групи”. А з другого боку, він погоджувався, що набір понад 15 відсотків євреїв був би для них самих “катастрофічним”. Він гадав, що виходом було б, коли б масачусетські євреї мали свій власний університет, а Гарвард щоб набирав своїх студентів із ширшого ареалу, розбавляючи в такий спосіб єврейський вміст. “Я не дивлюся на євреїв, як на невинних жертв”, — писав він. — Вони ж бо мають “чимало прикрих особистих та соціальних звичок, селекціонованих жорстокою історією й підсилених фарисейською теологією”. “Особисті манери й фізичні звички” неєвреїв є, мовляв, “помітно вищими за переважаючі манери й звички євреїв”⁹⁶. Ця його єврейська самозненависть була ужорсточена ще й тим фактом, що Ліпменові не пощастило здобути всі, які він цінував, соціальні призи. Вступивши до нью-йоркського “Ріверу” й до Вашингтонського “Метрополітену”, він так і не втрапив до “Лінксу” чи до “Нікербокеру”.

Чи не найтрагічнішим аспектом тих євреїв, що заперечували свою ідентичність, притлумлюючи й почуття, що цілком природно породжувалися нею, була майже свавільна сліпота, яку тим самим вони накликали на самих себе. Протягом півсторіччя Ліпмен був чи не наймудрішим американським коментатором — з усіх питань, окрім тих, що зачіпали євреїв. Подібно до Блюма у Франції, він відкидав антисемітську сторону Гітлера як дрібничкову, визначаючи його як німецького націоналіста. Після того, як нацисти попалили єврейські книжки в травні 1933 року, він сказав, що переслідування

євреїв, “угамовуючи лютість нацистів, які відчувають, що їм треба перемогти хоч когось,.. це ніби громовідвід, що захищає Європу”. Німеччину, мовляв, за її нацистським антисемітизмом можна судити не більше, ніж Францію — за її терором, протестантство — за ку-клукс-кланом чи, коли вже на те вийшло, “євреїв — за їхніми вискочнями”. Одну з Гітлерових промов він назвав “гідною державного мужа”, “щирим голосом справді цивілізованого народу”⁹⁷. Але після цих двох коментарів щодо нацистів та євреїв він перестав говорити на цю тему на дванадцять подальших печальних років, ніколи й словом не обмовившись про табори смерті. Іншим різновидом сліпоти був розв’язок Рози Люксембург, який прийняла блискучий драматург Ліліан Гелмен (1905-1984), чії п’єси *Година дітей* (*The Children’s Hour*, 1934) та *Лисички* (*The Little Foxes*, 1939) були великими бродвейськими скандальними успіхами десятиріччя. Вона катувала своє єврейське гуманітаріанство, щоб вписатися в панівну сталіністську моду (так чинили тисячі єврейських інтелектуалів), тож її антинацистська драма *Сторожа на Рейні* (*Watch on the Rhine*, 1941) дає фантастичний погляд на єврейську долю в світлі наступних подій. Вона не дозволяла своїй любові до справедливості знаходити природне вираження в обуреному протесті проти судьби свого народу. Відтак та любов викривилася на похмуру ідеологічну ортодоксію, яку Ліліан захищала з рабинською затятістю. Потреба відвертати обличчя від єврейських фактів спонукала її лікувати істину вигадкою. У 1955 році вона взялася зробити сценічний варіант *Щоденника Анни Франк*, внаслідок чого з трагедії практично вивітрився єврейський елемент.

Ці плутанини, розколи й неясності серед громади американських євреїв, зокрема, й серед єврейських інтелектуалів, допомагають з’ясувати, чому американські євреї, попри ту надзвичайну силу, якої вони починали там набувати, були так дивовижно неспроможні впливати на події в міжвоєнній Європі чи бодай скеровувати громадську думку в самій Америці. Американський антисемітизм, як те виявляють опитування громадськості, стабільно наростав протягом тридцятих років, сягнувши свого піку в 1944; опитування засвідчили також (у 1938, наприклад), що 70-85 відсотків населення були налаштовані проти підняття квот на допомогу єврейським біженцям. Опитувач Елмо Ропер застерігав: “Антисемітизм охопив увесь народ, а особливо сильний він у міських центрах”⁹⁸.

Саме на цьому тлі в Європі й Америці нам тепер слід розглянути події в Німеччині. Німеччина була найсильнішою економічною, військовою й культурною силою в Європі, тож її напад на євреїв від 1933 й по 1945 роки став центральною подією сучасної єврейської історії. Й досі цей напад лишається в багатьох аспектах загадковою

подією: не стосовно фактів, яких задокументовано приголомшливу кількість, а щодо причин. Німеччина давно вже була найосвіченішою нацією світу. Вона перша досягла загальної письменності серед дорослих. Між 1870 та 1933 роками її університети були найкращими в світі, й то практично в кожній дисципліні. Чому ж ця висококультурна нація обрушилася на євреїв із такою колосальною, організованою і все ж безглуздою брутальністю? Ідентичність жертви тільки поглиблює таємницю. У XIX сторіччі долі Німеччини й єврейства були дуже й дуже переплетені. Як відзначав Фріц Штерн, у період між 1870 й 1914 роками німці несподівано постали активно могутньою нацією, достоту як євреї несподівано стали активно могутнім народом⁹⁹. Одні одним вони посприяли незмірно. Серед багатьох речей, які ті й ті поділяли, була майже фанатична відданість науці. Найздібніші з євреїв любили Німеччину, бо в світі годі було знайти краще місце для праці. Тогочасна єврейська культура до значної міри мала суто германську структуру. Але, своєю чергою, євреї, як на те вказав Вайцман у своїй славетній розмові з Балфуром, віддали всі свої щонайкращі зусилля Німеччині, допомігши їй зробитися великою. Від заснування Нобелівської премії до 1933 року, наприклад, Німеччина здобула більшу кількість цих премій, ніж будь-яка інша країна, близько 30 відсотків з усього числа, однак із частки Німеччини саме на євреїв припадала майже третина, а в галузі медицини — половина¹⁰⁰. Для Німеччини те її обрушення на євреїв було не просто масовим убивством, а, як по правді, масовим батьковбивством. Як же це скоїлося?

Спроб дати цьому пояснення набираються вже цілі бібліотеки, але всі вони незмінно видаються неадекватними. Найбільше злочинство в історії залишається, до певної міри, чимось спантеличивим. І все ж головні компоненти можна підсумувати. Найважливішим із них була, либонь, Перша світова війна. На німецьку націю вона справила приголомшливу дію. Німці вступили до війни впевнено й саме тоді, коли їхнє сходження на вершини величі наближалось до свого апогею. Після страхітливих жертв вони програли її. Горе й лють були незмірні, відчувалася нагальна потреба знайти цапа-відбувайла.

Війна мала й другий ефект. Вона переробила спосіб, в який Німеччина провадила свій бізнес. Доти громадянське насильство було нечуваним, ненімецьким явищем. Антисемітизм був повсюди, але фізичне насильство над євреями, хай там якийсь антиєврейський бунт, було чимось таким, чого не було й не могло бути в Німеччині. Війна все те змінила. Вона призвичаїла чоловіків до насильства повсюди, але в Німеччині вона викликала насильство відчаю. Перемир'я 1918 року не принесло миру Центральній і Східній Європі. Принесло воно тільки двадцятирічний проміжок між двома гігантськими

відкритими конфліктами, але й протягом цих двадцяти років насильство, варіюючись у ступені, було головним суддею в політиці. Як ліві, так і праві вдавалися до насильства. Ленін і Троцький поклали взірць своїм путчем у 1917 році. Їхні комуністичні спільники й послідовники повторили цей приклад у Німеччині в 1918-1920 роках. Євреї відігравали видатну роль у всіх цих спробах силою скинути існуючий лад. До комуністичного режиму в Баварії входили не тільки єврейські політики на кшталт Айснера, а й єврейські письменники та інтелектуали, от як Густав Ландауер, Ернст Толлер, Еріх Мюзам. Праві відповіли організацією приватних військ ветеранів — Freikorps.

У Росії суд насильства виявився милостивим до лівих, у Німеччині ж — до правих. Такі єврейські екстремісти, як Роза Люксембург та Айснер, були просто вбиті. “Давати раду” опонентам-євреям перестало бути чимось незвичайним. Протягом чотирьох років (1919-1922) в Німеччині сталося 376 політичних убивств, причому майже всі жертви, за винятком двадцяти двох, належали до лівого крила, чимало з них були євреї. Одним із них був Вальгер Ратенау, міністр закордонних справ. Суди не дуже карали головорізів з демобілізованих. Лише кількох із них притягнуто до суду, а ще менше їх засуджено на більший строк, ніж чотиримісячне ув'язнення¹⁰¹. Коли старого й видатного єврейського письменника Максиміліана Гардена мало не до смерті побили двоє антисемітів у 1922 році, суд дійшов висновку, що “непатріотичні статті” потерпілого є “обставинами, які пом'якшують провину” нападників.

Саме з цього тла насильства радикальних колишніх фронтовиків і виринув Адольф Гітлер. Був він австрійцем, народився на австро-баварському кордоні в 1889 році в родині дрібного чиновника. Жив спочатку в Лінці, потім — у Відні Карла Люгера. Відзначився на війні, де тяжко потерпів від газової атаки. Згодом Гітлер заявив у своїй *Mein Kampf* (1924), що аж у молодості усвідомив “єврейську проблему”, однак є незаперечні свідчення, що антисемітом був його батько, тож протягом усього дитинства й отроцтва Гітлера на нього впливали антисемітські поняття. Євреї стали й залишилися пожиттєвою його настирливою ідеєю. Його особиста пристрасна ненависть, а ще більше — колосальна сила його волі, стали осередком у війні Німеччини проти євреїв. Без нього та війна не відбулася б. А з другого боку, він би заподіяв небагато шкоди без тих деструктивних елементів у Німеччині, які виявилися в нього напихваті. Він відзначався надзвичайним умінням створювати політичний динамізм, стоплюючи водно два джерела влади й домагаючись більшого результату за просту суму складових частин. Так він поєднав невелику соціалістську групу — Німецьку робітничу партію — із роєм схильних до насильства екс-

служак, дав новій організації антисемітську платформу й перетворив її на масову партію — Націонал-соціалістичну робітничу партію, що мала мілітарне крило штурмовиків, або *Sturmabteilung*, скорочено SA. Штурмовики захищали його власні мітинги, побиваючи зібрання його опонентів. Далі він звів до купи два наслідки війни: потребу в цапові-дбувайлі й культ насильства, сфокусувавши те, що в нього вийшло, на євреях: “Коли б на початку війни, й під час війни, 12 000 чи 15 000 цих єврейських хулителів зазнали на собі дію отруйного газу, як довелося те витерпіти на фронті сотням тисяч наших щонайкращих трудівників з усіх прошарків суспільства, тоді б жертва мільйонів не була даремною”¹⁰².

Гітлерів антисемітизм складався з усіх звичайних елементів, від християнського *Judensau* до псевдонаукової расової теорії. Однак він був відмінним у двох розуміннях. По-перше, для нього це було повним поясненням світу, *Weltanschauung* (світоглядом). Інші політичні групи в Німеччині поверхово бавилися антсемітизмом, а то й висували його наперед, але тільки нацисти зробили з нього осередок і мету своєї програми (хоча й зміщували наголос туди-сюди залежно від своєї аудиторії). По-друге, Гітлер був австрійцем із походження, але пангерманістом за вибором, пішовши в 1914 році не до австрійської, а саме до німецької армії, тож його антисемітизм був поєднанням німецького й австрійського взірців. Від Німеччини він узяв великий і дедалі ростучий страх перед “єврейсько-більшовицькою Росією” й інтенсивно розмножувану міфологію *Протоколів сіонських мудреців*. Повоєнна Німеччина кишіла російськими біженцями німецького походження, прибалтійськими німцями, й колишніми членами давніх царистських антисемітських угруповань типу “чорної сотні”, “жовтосорочечників” і “Союза русского народа”. Усі вони наголошували єврейсько-більшовицький зв’язок, що й став центральним елементом Гітлерової ідеології. Альфред Розенберг, із прибалтійських німців, став головним теоретиком нацистів. Гертруда фон Зайдліц, що прибула з Росії, допомогла Гітлерові придбати газету *Völkischer Beobachter* (1920) і перетворити її на антисемітську щоденнівку¹⁰³. На той час Німеччина, й особливо Пруссія, боялася російської загрози дужче, ніж будь-якої іншої. Тож Гітлер і зумів укласти цю загрозу в правдоподібний антисемітський контекст. Але стопив його з тим різновидом антисемітизму, що його засвоїв у Відні. Цей же антисемітизм фокусувався на страхові перед *Ostjuden*, темній і нижчій расі, що псує германську кров. Гітлер особливо цікавився двома темами, пов’язуючи обидві з них із *Ostjuden*: торгівлею білими рабами, яка зосереджувалась у Відні, а керували нею євреї (чи, принаймні, так стверджували реформатори моралі), й поширенням сифілісу, ан-

тибіотичних ліків для якого ще не було винайдено. Гітлер вірив і вчив, що існує не тільки безпосередня політична та військова загроза Німеччині з боку єврейського більшовизму, а й ще глибша, біологічна небезпека будь-якого контакту, проте особливо — статевих стосунків, із членами єврейської раси¹⁰⁴.

Статєво-медичний аспект Гітлерового антисемітизму був чи не найважливішим, надто ж серед його послідовників. Просто упереджених він перетворював на фанатиків, здатних на будь-які дії, хай там які безглузді та жорстокі. Десь так, як середньовічний антисеміт дивився на єврея, мов на щось нелюдське, наче на чорта чи різновид тварини (звідки й *Judensau*), так і нацистський екстреміст засвоював Гітлерову псевдонаукову фразеологію, починаючи розглядати євреїв мов яких мікробів чи особливо небезпечний різновид паразитів. Окрім усього іншого, цей підхід дозволяв зганяти всіх євреїв до купи, незалежно від їхніх обставин чи поглядів. Котрий-небудь єврей, що обіймав професорську кафедру, писав бездоганною німецькою мовою, пройшов війну й заслужив Залізного Хреста, вважався за такого самого расового забруднювача, як і всякий єврейсько-більшовицький комісар. Асимільований єврей був бацилоносієм так само достеменно, що й який-небудь старий рабин у кафтані, становлячи ще й більшу загрозу, оскільки було більше ймовірності інфікування ним, чи то “осквернення”, як висловлювався Гітлер, котроїсь арійської жінки. Можна бачити, до якої міри він прищепив послідовникам своє вчення, з одного листа, адресованого йому в квітні 1943 року міністром юстиції Тіраком:

Повна єврейка, після народження своєї дитини, продала своє материнське молоко одній лікарці, приховавши при цьому факт свого єврейства. Цим молоком годували в лікарні немовлят німецької крові. Злочинниця звинувачується в ошуканстві. Покупці того молока зазнали шкоди, оскільки молоко єврейки не може вважатися за харч для німецьких дітей... Однак не було висунуто ніякого формального звинувачення, щоб не завдавати батькам, які й не здогадуються про ці факти, зайвої турботи. Я обговорю расово-гігієнічні аспекти цього випадку з міністром охорони здоров'я Райху¹⁰⁵.

Коли б спитатися: як могли широкі верстви вірити в подібну нісенітницю в такій висооосвіченій країні, як Німеччина, то відповідь була б та, що Гітлерові ніколи не було надто тяжко знайти інтелектуальну підтримку, хай часом і непряму, для своїх поглядів. “Скандал” із Фройдом та його вченням став важливим побічним доказом для нацистського випадку, оскільки, як доводили нацисти, Фройд і фрой-

дизм знімали моральну вину з безладної сексуальності, тим самим її побільшуючи. В такий спосіб Фройд, мовляв, давав євреям більший доступ до арійських жінок. Тут Гітлерові на допомогу міг прийти й Юнг, щоб провести розрізнення між фройдівсько-єврейською психіатрією та рештою:

Неможливо, звісно, прийняти таке, нібито Фройд чи Адлер є взагалі реальними представниками європейського людства... Єврей як відносний кочовик ніколи не створював і, згодом, ніколи й не створить своєї власної культурної форми, оскільки всі його інстинкти й таланти виростають із більш чи менш цивілізованого стадного народу... На мою думку, великої помилки припустилася медична психологія, застосувавши єврейські категорії, що не є чинними навіть і для всіх євреїв, до християнських німців і слов'ян. Оце в такий спосіб та найдорожча таємниця тевтонської людини, глибоко закорінене, креативне усвідомлення її душі, легко тлумачилась як банальна дитяча вигрібна яма, тоді як мій застережливий голос протягом десятиріч підозрювали в антисемітизмі... Чи ж навчив їх могутній феномен національного соціалізму, що на нього весь світ дивиться нині зачудовано, якогось кращого розуміння?¹⁰⁶

Вчені подібним робом заходилися позбавляти чинності Айнштайнову працю як “єврейську фізику”.

Правда тут та, що Німецька академія наук, узята загалом, аж ніяк не стала перепоною для гітлеризму, а навпаки, допомогла йому прийти до влади. Ключовим елементом нацистського тріумфу стало покоління шкільних учителів, що змужніло в останнє десятиріччя XIX сторіччя й, заражене “народним” антисемітизмом, зробилося старшими вчителями в двадцяті роки¹⁰⁷. Підручники, якими вони користувалися, відбивали ті самі впливи. Схоже, й університетські академіки зробили свій внесок до зростання нацистського впливу, проповідуючи національне спасіння через панацеї й “духовні відродження”, а не через скептичний емпіризм¹⁰⁸. Як на те, Гітлер найбільшого свого успіху досяг саме серед університетських студентів. Вони стали його авангардом. На кожній стадії зростання нацистів студентська підтримка випереджала підтримку загалу виборців. Нацисти працювали насамперед через студентські братства, які в 1919 році прийняли “Айзенахську резолюцію”, виключивши євреїв як на расових, так і на релігійних підставах¹⁰⁹. Набувши більшого впливу, стали працювати через студентський союз, рух Hochschulring, що домінував у студентському житті в двадцятих роках. І, нарешті, на кінець десятиріччя вони заснували свою власну студентську партію. Успіхом своїм наци-

сти завдячували готовності юних фанатиків віддати весь свій час тому зусиллю — егалітаріанству партії й радикальній програмі¹¹⁰. Але вирішально пов'язало нацистів і студентів використання насильницьких демонстрацій проти євреїв. Студенти були серед перших організаторів бойкотів і масових петицій, покликаних добитися вигнання євреїв з урядових посад і професій, особливо з учительства, й ці форми акцій незабаром перейшли в справжнє насильство. У 1922 році загроза студентського бунту змусила Берлінський університет скасувати меморіальну службу по забитому Вальтерові Ратенау. До війни таке й уявити було годі, але що тепер було найлиховіснішим, так це не просто загроза насильства, а легкодухість університетської влади, з якою та піддалася цій загрозі. Напади на єврейських студентів і професорів (ці останні змушені були відмовитися од курсів своїх лекцій) дійшли до того, що уряд у 1927 році забрав офіційне визнання в Deutsche Studentenschaft за підтримку цією організацією насильства. Але від цього нічого по суті не змінилося, а самі університети не вдалися ні до яких рішучих дій, щоб приборкати головорізів із числа своїх студентів. Не те, щоб професори були за нацистів. Але вони були проти Ваймара та демократії й, до всього, боялися протистояти студентським виступам, хоч і знали, що то були лихі діяння, і в цьому прозирало пізніше, загальніше боягузтво уже всієї нації. Наслідком цього стало те, що нацисти фактично контролювали університетські містечка вже за два чи й три роки до того, як заволоділи країною.

Клімат реального насильства, що живив нацизм, своєю чергою, діставав підтримку від дедалі більшого вербального й образотворчого насильства в засобах масової інформації. Часом дехто доводить, що сатира, навіть у найдикішому її вигляді, є ознакою здоров'я у вільному суспільстві, отож не слід накладати на неї ніяких обмежень. Єврейська історія не підтверджує слушності цього погляду. Євреї частіше виявлялися мішенями таких нападок, аніж хоч би яка інша група, й вони ж бо знають зі свого довгого та гіркого досвіду, що насильство в пресі часто відіграє роль прелюдії до насильства кроволиття. Ваймар був, як на німецькі мірки, ультраліберальним суспільством, й одним із наслідків його лібералізму стало скасування більшості обмежень для преси. Достоту як екстремістські газети арабів скористалися з Семюелового лібералізму в Палестині, так і наці тішилися ваймарським дозволом ображати. Антисемітизм завжди мав ще й порнографічну сторону, а особливо ж — у Німеччині й Австрії, де сама тема *Judensau* частенько виступала його симптомом. Але Гітлерове наголошування на темі статевого осквернення раси поєдналося з ваймарською поступливістю, що й породило особливо зловредну форму антисемітської пропаганди, підсумком якої виступав тижневик *Der Stürmer*, що його видавав

Юліус Штрайхер, нацистський бос Середньої Франконії. Він допоміг поширити й зміцнити одне з головних, віковічних джерел антисемітського насильства — поняття, нібито євреї не є частиною людства, а тому не підпадають під захист, що його ми інстинктивно надаємо людській істоті. І то було аж ніяк не одне таке видання. Але воно накручувало дедалі нестриманіший тон у візуальній атаці на євреїв. За ваймарськими законами було вкрай нелегко кого-небудь покарати, а Штрайхер ще ж тішився недоторканністю як депутат спочатку ландтагу, а далі й райхстагу. У 1927 році продано, здається, не більше 13 000 примірників цієї газети (єдина надійна цифра про її тираж), зате в останній фазі нацистського сходження на вершину влади вона стала вже загальнонаціональним виданням¹¹¹.

На лихо, насильство ЗМІ не було одностороннім. Вуличні банди як комуністів, так і нацистів систематично виносили насильство на вулиці, співпрацюючи в такий спосіб у підготовці насильства загальнонаціонального. Велику кількість словесної дикості продукувала ліберальна сторона, де було чимало євреїв. Сатира — цілком природна для євреїв річ, а в Німеччині Гайнріх Гайне викував особливо сильний і часто злий її взірець, яким надихалося багато пізніших єврейських письменників. Між 1899 та 1936 роками віденський письменник Карл Краус (1874-1936), вихрещений, як і Гайне, видавав газету під заголовком *Die Fackel (Смолоскип)*, яка встановила нові норми агресивної сатири, чимало якої спрямовувалося проти євреїв, зокрема, таких, як Герцль і Фройд. “Психоаналіз, — писав Краус, — це найновіша єврейська хвороба”, а “підсвідомість — гетто для людських думок”. Його отруйне вміння вишукати слабке місце викликало широкий захват і наслідування у ваймарській Німеччині; воно використовувалося у вкрай провокативній манері. Особливо тут відзначилися Курт Тухольський (1890-1935) і газета *Weltbühne (Світова сцена)*. Ця газета також мала невеличкий тираж, 16 000 на 1931 рік, але вона викликала неймовірну суперечку своїми прицільними нападами на все, що було дороге німцям правого спрямування. Видана Тухольським у 1929 році книжка *Deutschland, Deutschland über alles* була націлена на суд, Церкву, поліцію, на Гінденбурга, на соціал-демократів і профспілкових ватажків, а її окрасою був блискучий фотомонтаж німецьких генералів із підписом: “Тварини дивляться на вас”¹¹².

Від самого початку це насильство лівосторонніх ЗМІ грало на руку антисемітам. Карл Герек майстерно використав *Weltbühne* в своєму трактаті *Biblischer Antisemitismus* (1920), одній із нацистських опор. Особливо небезпечними були єврейські нападки на армію. Спілка євреїв-фронтовиків могла довести, спираючись на офіційні цифри, що число євреїв, які брали участь у війні й були вбиті, поранені та нагород-

жені, строго відповідало пропорції євреїв у населенні країни. Але в народі побутувала думка, яку поділяли й із невтомною настирливістю пропагували Гітлер із нацистами, нібито євреї ухилялися від служби, чим насправді завдали армії удару в спину. Найлютіший сатирик армійсько-юнкерського класу Георг Грош не був, по суті, євреєм, але він тісно спілкувався з єврейськими художниками й письменниками, тож про нього казали, що він був “профінансований на це діло”. Тухольський був прозовою версією Гроша. Чимало з його заяв були свідомо так задумані, щоб розлютити народ. “Немає такого секрету німецької армії, — писав він, — якого б я залюбки не передав котрій-небудь чужоземній державі”¹¹³. Але розлючений народ, надто ж коли йому бракує красномовства й він не може відповісти тією самою монетою, може дати фізичного одкоша — чи проголосувати за тих, що дадуть, а Тухольський зі своїми друзями-сатириками доводив до люті не просто професійних армійських офіцерів, а родини незліченних рекрутів, що полягли на війні. Антисемітська й націоналістична преса подбала, щоб найболючішим випадкам Тухольського дати якнайширше циркулювання.

Дехто з євреїв щосили намагався здерти з себе накинутий на них непатріотичний, більшовицький образ. Єврейських дітей навчали ремісницької й фермерської роботи¹¹⁴. На початку двадцятих років один берлінський адвокат, д-р Макс Науман, відставний армійський капітан, сформував Лігу німецьких патріотичних євреїв. Існувала й правого спрямування єврейська молодіжна організація Kameraden, була й Національна ліга єврейських ветеранів-фронтовиків. Але Науман припустився помилки тим, що намагався звести до мінімуму Гітлерову ненависть до євреїв, вихваляючи його як політичного генія, що може відродити процвітання Німеччини, та й усі вони поділяли ту ілюзію, ніби вони можуть домовитися з нацистами¹¹⁵. Немає ніяких свідчень про те, чи бодай щось із того, що вони робили, скільки-небудь вище підняло популярність євреїв.

Непереборною трудністю, з якою доводилося змагатись кожному німецько-патріотичному єврею, була сама Ваймарська республіка. Народилася вона з поразки, нерозривно була пов’язана з поразкою й асоціювалася, в умах більшості німців, із *Judenrepublik*. Від свого початку й до самого кінця то було жорно на єврейській шії. Однак євреї відіграли невелику роль у ваймарській політиці, окрім хіба напочатку. Ратенау й Рудольф Гільфердінг, міністр фінансів у 1923 й 1928 роках, були першими й останніми скільки-небудь значними єврейськими політиками Ваймару. Це правда, що євреї приклали руку до створення німецької Комуністичної партії. Але з розвитком сталінізму їх скоро витіснили з керівних постів, достоту як і в Росії. У 1932 році, коли партія висунула 500 кандидатів, з яких депутатами стало 100, серед

них не було жодного єврея¹⁶. Соціал-демократичною партією керували неєврейські профспілковики з робітничого класу, з яких більшість активно недолюбувала “лівокрилих” євреїв, розглядаючи їх як небажаних інтелектуалів середнього класу. Діюча ваймарська конституція, з її системою пропорційного представництва, вельми сприяла екстремістським партіям на кшталт нацистів, які законно нізащо не прийшли б до влади за, скажімо, британської виборчої системи. А єврейські сатирики типу Тухольського нападалися на Ваймарську республіку так люто, як і самі нацисти.

Однак їх ідентифікували саме з нею, й корені цього явища були культурні. Вороги євреїв звинувачували їх у грабуванні німецької культури, в перетворюванні її на якусь нову, чужу річ, що її прозивали *Kulturbolschewismus*. Поняття культурного грабунку було потужне й украй небезпечне. Проти нього застерігали й декотрі єврейські письменники. Користування євреїв німецькою мовою було, як висловився Кафка, “узурпацією чужої власності, яка не здобувалася, а викрадалася, відносно швидко її підбирали, але вона все одно лишається власністю когось іншого, хай навіть тут годі причепитися хоч би до однієї словесної помилки”. Ще до війни Моріц Гольдштайн застерігав у статті “Німецько-єврейський Парнас”, опублікованій у часописі *Kunstwart*, що євреї фактично починають перебирати на себе культуру народу, який відмовляє їм у праві це робити¹⁷. Зі створенням Ваймару євреї стали помітнішими в німецькому культурному житті, здебільшого завдяки тому, що прогресивні ідеї, з якими вони завжди асоціювалися, тепер почали здобувати схвалення. Так, у 1920 році імпресіоніста Макса Лібермана обрано першим в історії Пруської академії головою-євреєм.

І все ж поняття, нібито Ваймар засвідчив перехоплення євреями німецької культури, є хибним. Факт є той, що Німеччина протягом двадцятих років була багатша на таланти, ніж будь-коли до чи після того. Вона завжди посідала видатні позиції в музиці й сильні — в літературі, але тепер вона перехопила провід і в образотворчих мистецтвах. На певний час Берлін зробився культурною столицею світу. Антисеміти дуже ненавиділи Берлін. Вольфганг Капп, цей “прото-Гітлер”, що очолив невдалий путч у 1920 році, мав гасло: “Чим став Берлін? Ігровим майданчиком для євреїв”¹⁸. Євреї відігравали важливу роль у ваймарській культурі. Без них не відбулося б цього явища. Але вони не домінували. У певних галузях, особливо в живопису й архітектурі, їхній внесок був відносно невеликим. Було багато романістів-євреїв, от як Альфред Деблін, Франц Верфель, Арнольд Цвайг, Віккі Баум, Леон Фойхтвангер, Альфред Нойман і Бруно Франк, але провідні постаті на кшталт Томаса Манна не були євреями.

Євреї, безперечно, зробили величезний внесок до музичної сцени, як міжнародної, так і німецької. Серед них були вражаючі, надзвичайно обдаровані виконавці, от як Яша Гайфец і Володимир Горовіц, а ще такі видатні майстри, як Артур Шнабель та Артур Рубінштейн. Двоє з берлінських провідних диригентів, Отто Клемперер і Бруно Вальтер, були єврейського походження. Курт Вайль написав музику до Брехтової *Тригрошової опери* (1928), яку протягом першого ж року поставлено 4 000 разів у різних куточках Європи. Був іще Арнольд Шьонберг зі своєю школою, хоча двоє його найславетніших учнів, Берг і Веберн, євреями не були. Але німецька музика в цей час була така багата, що єврейські музиканти, попри їхні численність і талант, становили тільки один із її елементів. На Берлінському фестивалі 1929 року фігурували Ріхард Штраус, Тосканіні, Касальс, Джордж Шелл, Корто, Тібо, Фуртвенглер, Бруно Вальтер, Клемперер і Джілі. І що це доводило? Тільки те, що музика була інтернаціональна, а берлінці були від того щасливі.

Євреї, звісно, були головною причиною надзвичайного успіху німецького кінематографу в двадцятих роках. Протягом війни ввів британських, французьких, а згодом і американських кінофільмів був заборонений. Щоб заповнити 2 000 німецьких та 1 000 австрійських кінотеатрів, число німецьких кінематографічних компаній підскочило від 30 в 1913 році до 250 через шість літ, а після війни німецьке кіно запанувало в Європі. У 1921 році воно випустило 246 художніх фільмів — приблизно стільки ж, що й Америка; у 1925 його виробництво (228) удвічі перевищило те, що випустили Британія й Франція, взяті разом¹¹⁹. Євреї відіграли провідну роль у забезпеченні як кількісної, так і якісної сторони німецьких кінофільмів. Сценарій для *Кабінету д-ра Калігарі* написали Ганс Яновіц і Карл Майер, а поставив фільм Еріх Поммер. Фріц Ланг зняв *Метрополіс*. Це лише два з найвпливовіших фільмів. Такі режисери, як Ернст Любіч, Біллі Вільдер, Макс Офульс й Александер Корда, а також актори Петер Лорре, Елізабет Бергнер, Пола Негрі й Конрад Вайдт, були частиною сузір'я єврейських талантів, що створили золотий вік німецького кіно, а потім, коли до влади прийшов Гітлер, повели діаспору до Голлівуду, Лондона й Парижа. Є незаперечно сильний єврейський елемент у німецькому кінематографі, а поняттям *голема* були захоплені й Ланг, і Г.В.Пабст¹²⁰. Але назагал німецьке кіно двадцятих років було блискучим і не так політично й культурно заангажованим, як пригодницьким, тож нині годі розгледіти, який воно могло зробити внесок до німецько-культурної параної щодо євреїв.

Галуззю, де єврейський вплив відчувався найдужче, був театр, надто ж берлінський. Такі драматурги, як Карл Штернгайм, Артур

Шніцлер, Ернст Толлер, Ервін Піскатор, Вальгер Газенклевер, Ференц Мольнар і Карл Цукмайер, а також впливові режисери на кшталт Макса Райнгардта, часами бували законодавцями сцени, що мала тенденцію до моди “лівого крила”, прореспубліканськості, експериментальності й сексуальної сміливості. Але сцена, звісно ж, не була революційною, будучи швидше космополітичною, ніж єврейською.

Єдиним ваймарським виявом, що до певної міри вписувався в антисемітський стереотип єврейського “культурбольшевизмусу”, була Франкфуртська школа соціальних досліджень (1923). Її теоретики, на чолі з Теодором Адорно, Максом Горкгаймером, Гербертом Маркузе, Еріхом Фроммом і Францом Нойманом, проповідували таку собі гуманістичну версію марксизму, де культура набувала більшої за практичну політику ваги. Єврейські позиції й концепти, безсумнівно, відігравали в їхній праці певну роль. Вони були зачаровані Марксовою теорією відчуження. Вони гостро усвідомлювали важливість психоаналізу й усілякими способами намагалися “фройдизувати” марксизм. А ще вони старалися, користуючись марксистськими методами, довести, як соціоекономічні припущення визначають те, про що більшість людей думає як про культурні абсолюти. Це було вельми підривне, а десь від п'ятдесятих років і далі виявилось ще й впливовим. Але наразі мало хто з німців чував про ту Франкфуртську школу. Особливо це стосувалося її найславетнішого випускника — Вальгера Беньяміна (1892-1940), кому здалося заскладним формулювати свої думки в підходящій до друку формі й пощастило видати за життя відносно мало, за винятком кількох статей та есеїв, тез докторської дисертації, книжки афоризмів та кількох анотованих листів про злет німецької культури. Працю його життя значною мірою звів до купи й опублікував у 1955 році Адорно.

Беньямін належав до найєврейськіших із сучасних німецьких мислителів, хоча він не сповідував ніякої релігії як такої. Але, як відзначив його великий друг, історик Гершом Шолем, думка його оберталася довкола двох основоположних єврейських концептів: Одкровення — істини, відкритої через священні тексти, — й Спасіння¹²¹. Беньямін весь час шукав месіанської сили. До 1914 року то була юність — він був ватажком у значною мірою єврейському молодіжному русі, що його створив Густав Вінекен. Та коли Вінекен обернувся патріотом у 1914, Беньямін затаврував його, а після війни звернувся вже до літератури як до Месії. Певні видатні тексти, от як Тора, доводив він, слід пильно прочитувати в екзегетичному пошукові ключа до морального спасіння. Він застосував до літератури один із центральних принципів каббали: слова є священними в той самий спосіб, в який слова Тори фізично поєднуються з Богом. Лю-

дині як наслідкові стосунків між божественною й людською мовою судилося взяти на себе процес довершення світотвору, що вона здійснює переважно через слова (називання на ім'я) й формулювання ідей. Він викував вираз — “творча всемогутність мови”, й він доводив, що тексти треба досліджувати, щоб виявити не тільки їхнє поверхнєве значення, а й закладені в них повідомлення та структуру¹²². Отже, Беньямін належав до ірраціональної й гностичної єврейської традиції, як і самі Маркс і Фройд, відкриваючи глибокі, таємничі й життєпояснювальні значення під зовнішнім лоском існування. Те, що він спочатку припасував до літератури, а згодом і до історії, виросло з часом у загальнішу методологію, яку застосовували, наприклад, Клод Леві-Строс в антропології, а Ноам Хомський — у лінгвістиці. Гностицизм — це найпідступніша форма ірраціоналізму, надто ж для інтелектуалів, а конкретний різновид гностицизму, що його навпомацки розвинув Беньямін, розрісся до структуралізму, виявившись, починаючи від п'ятдесятих років, чільною силою серед інтелігенції.

Беньямін був особливо впливовий у своїх зусиллях довести, що правлячий клас маніпулює історією для увічнення своїх власних потреб, ілюзій та оман. Коли в тридцятих роках захмарило на політичній сцені, він звернувся до своєї власної версії марксизму як до третього Месії. Те, що він назвав “марксистським часом”, або марксистським тисячоліттям, було його альтернативою довгому й незадовільному історичному процесові реформування. Важливо, доводив він, “очистити” (улюблений його вираз) континуум історії від “минулого, навантаженого теперішнім часом”, і для цілей просвіти й соціальної демократії підмінити революцію: час доходить зупинки, Stillstand, коли стається революційна подія чи то месіанське явище. У своїх *Тезах про філософію історії* Беньямін доводив, що політика — це не просто люта фізична боротьба за контроль над теперішнім і, в такий спосіб, над майбутнім, а й інтелектуальна битва за контроль над записами минулого. У вражаючій фразі він говорить, що “навіть мертві не будуть у безпеці від [фашистського] ворога, коли той здобуде перемогу”¹²³. Більшість форм знання є, мовляв, релятивістською й потребує переробки для забезпечення пролетарської чи безкласової істини. Іронія цих блискучих, але й руйнівних, осяянь полягала в тому, що, хоча сам Беньямін розглядав їх як науковий історичний матеріалізм, насправді вони були продуктом іудаїстської ірраціональності: чи ж не на нього вказувала давня байка про те, що високодуховні люди, які не можуть більше вірити в Бога, знаходять дотепні заміники для релігійних догм.

До того ж, у Беньяміновому випадку відкидання релігії аж ніяк не було цілковитим. Його творчість повна чудернацьких понять про час і долю, ба навіть про зло й демонів. Без релігійної структури він був

пропацій, і пропащим же й почувався. Коли до влади прийшов Гітлер, він утік до Парижа. Там, у *Café des Deux Magots*, він накреслив те, що назвав діаграмою свого життя — безнадійний лабіринт, — і характерно, що й діаграму ту загубив¹²⁴. Наприкінці 1939 року він спробував перебраться до Іспанії, але застряг на франко-іспанському кордоні. Один із його друзів уже наклав на себе руки, як укоїв те саме Тухольський та й чимало інших єврейських інтелектуалів, і в останній своїй фазі Беньямін чи не побачив самогубство як одну з форм Спасіння-через-смерть Христа-Месії. Так чи так, а він учинив самогубство й був похований на кладовищі в Порт-Бу, яке дивиться на море. Але ніхто не був присутній на його похороні, тож коли Ханна Арендт пізніше, того самого 1940 року, прибула, щоб знайти його могилу, вона зникла й так ніколи й не була ідентифікована — кінцевий, несвідомий жест відчуження й сум'яття, символічне нагадування про те, що єврейські інтелектуали нового віку (як ми вже відзначали) були такі самі самотні й безвладні в ньому, як і будь-хто інший. Але, хоча Беньямін виявився в підсумку найвпливовішим з усіх ваймарських культурних новаторів, тоді ще в Німеччині мало хто й чув про нього.

То чи ж було звинувачення німецьких націоналістів, начебто євреї задавали тон у ваймарській культурі, цілковитою теорією змови? Ні, не зовсім. Євреї керували важливими газетами й видавництвами. Хоча істинним є те, що основна частина німецького книговидання та найтиражніші газети в Берліні, Мюнхені, Гамбурзі й інших великих містах перебували в руках у неєвреїв, такі єврейські ліберальні газети, як *Berliner Tageblatt*, *Vossische Zeitung* і *Frankfurter Zeitung*, мали в своєму розпорядженні найблискучіших критиків і користували щонайширшим культурним впливом. Такі єврейські видавництва, як Kurt Wolff, Carriers і S.Fischer, користувалися щонайвищим авторитетом. Великий відсоток критиків драматургії, музики, мистецтва й літератури становили євреї, й євреї ж володіли важливими мистецькими галереями та іншими осередками торгівлі предметами культури. Вони домоглися такого авторитету, що визначали течії й робили репутації. Їхню владу, таку, якою вона була, плутали із владою всієї лівої інтелігенції, що породжувало заздрість, розчарування й лють. Звинувачувати євреїв у культурній диктатурі — це стало важливою зброєю Гітлера в його кампанії за створення реальної диктатури.

І все одно наці так би ніколи й не доскочили влади, коли б не Велика депресія, що відбилася на Німеччині тяжче, ніж на будь-якій іншій країні, окрім США. В обох цих країнах найглибша точка кризи припала на літо 1932 року й в обох же перші проблиски підйому замріли аж ген у 1933. В обох вину за феноменально високий рівень безробіття виборці склали на політичний істеблішмент — на Республіканську

партію в Штатах, на Ваймарську республіку в Німеччині. Обидві країни пішли до виборчих урн у листопаді 1932 року, з різницею в два дні, в обох результати голосування привели фактично до зміни режиму. В тому, що сталося, був елемент сліпого, жорстокого випадку. 6 листопада німецький електорат віддав 33,1 відсотка своїх голосів нацистам (падіння відсотка популярності від липня). А через два дні Ф.Д.Рузвельт завдяки різкому перерозподілу голосів виграв у Америці — на виборах, де єврейські голоси перекинулися від традиційної своєї республіканської (й соціалістської) відданості: від 85 до 90 відсотків перейшло до демократів. Те саме сердите бажання переміни, яке в Америці дало владу чоловікові, що його Гітлер швидко ототожнив із євреями, призвело в Німеччині до виборчого глухого кута, який розв'язано 30 січня 1933 року, коли Гітлера призначено канцлером.

Отже, не було нічого такого неминучого в захопленні влади в Німеччині антисемітським режимом. Але тільки-но Гітлер укріпив свою особисту й партійну диктатуру, на що пішло всього два місяці, лютий-березень 1933, систематична атака на євреїв була забезпечена. Особливо ж єврейські письменники, митці й інтелектуали добре знали, що він візьметься за них, тож більшість їх хутко покинула країну. Внаслідок чого Гітлер насправді знищив менше єврейської інтелігенції, ніж Сталін у Росії. Однак, строго кажучи, нацистська політика стосовно євреїв не заходила далі за повернення до звичайного державного антисемітизму. Політика партії за 1920 рік передбачала для євреїв позбавлення німецького громадянства, включно із правом обіймати посади й голосувати; євреї мали стати “гостями”, а ті, хто в'їхав після 1914 року, мали бути вигнані; звучала й невиразна погроза експропріації єврейської власності¹²⁵. Але в багатьох своїх промовах, а також у *Mein Kampf*, Гітлер погрожував, обіцяв застосувати до євреїв насильство. У приватній розмові з майором Геллом у 1922 році він зайшов іще далі. Коли він захопить владу, сказав Гітлер, “знищення євреїв стане моїм першим і найнагальнішим завданням... Щойно по-справжньому закиплять ненависть і битва проти євреїв, їхній опір неминуче й дуже скоро зламається. Вони неспроможні захищатися, й ніхто інший не стане на їх захист”. Він виклав майорові Геллу своє переконання, що всі революції, як і його, потребують фокусу ворожості для вираження “почуттів ненависті широких мас”. Євреїв він вибрав не просто за особистим переконанням, але ще й за раціональним політичним розрахунком: “... битва проти євреїв буде така ж народна, як буде вона й успішна”. Ця розмова з Геллом багато чого прояснює, бо ілюструє двоякість Гітлерового антисемітського імпульсу, його суміш емоційної відрази й холодного розрахунку. Він посвятив Гелла не тільки в свої логічні обґрунтування, а й у свою лють:

Я звелю спорудити шибениці, в Мюнхені, наприклад, на Марієнплатц, і то стільки, скільки дозволить дорожній рух. І тоді євреїв будемо вішати, одного за одним, і так вони й висітимуть, аж поки засмердяться... А щойно одного знімемо, зараз же на його місце повісимо іншого, й так це триватиме доти, аж доки в Мюнхені буде знищений і останній єврей. Точнісінько те саме діятиметься і в інших містах, аж поки Німеччина очиститься від останнього свого єврея¹²⁶.

Гітлерів дуалізм виражався в двох формах насильства, що мало вживатися проти євреїв: у спонтанному високоемоційному неконтрольованому насильстві погрому та в тверезому систематичному узаконеному й регульованому насильстві держави, виявленому через право й поліційну владу. Коли Гітлер наблизився до високого поста, він став спритнішим у тактиці, необхідній для забезпечення влади; тепер він відсунув емоційний елемент на задній план, наголошуючи натомість на правовому. Однією з головних претензій до Ваймару було політичне беззаконня на вулицях. Гітлер обіцяв покінчити з цим, що для багатьох німців було однією з найпривабливіших його обіцянок. Але ще задовго до свого приходу на вершину влади Гітлер змобілізував знаряддя для вираження обох аспектів своєї антисемітської особистості. З одного боку були партійні вуличні розбишаки, особливо ж “коричневі сорочки” (СА), яких на кінець 1932 року було 500 000 і які звично били євреїв на вулицях, навіть убиваючи їх час від часу. А з другого боку були елітні частини СС — для керування поліційною владою й таборами та для адміністрування витонченим апаратом державного насильства проти євреїв.

Протягом дванадцяти років Гітлерової влади той його дуалізм залишався наскрізним. Аж до самого кінця євреї були жертвами й раптових індивідуальних актів бездумної ненависті, й систематичної державної жорстокості, поставленої на масово-індустріальну основу. Протягом перших шести років, поки тривав мир, було весь час хитання між цими двома різновидами насильства. Коли ж війна напустила своєї п'їтми й мовчанки, поступово панівним став другий різновид, і то в надзвичайному масштабі. Це правда, що Гітлер був імпровізатором, геніальним тактиком, що часто реагував на події. Правда також і те, що діапазон його переслідування набув такої широти й різноманітності, що тут розвинулася своя власна інерція. І все ж завжди існував певний вирішальний ступінь всеосяжної стратегії й контролю, які йшли не від чийогось, а саме від його розуму, виражаючи його антисемітську натуру. Холокост був спланований, і спланував його Гітлер. Це — єдиний висновок, який можна зробити з усього того страхітливого процесу.

Коли ще тільки Гітлер захопив владу, його антиєврейська політика була обмежена двома факторами. Йому треба було швидко перебудувати німецьку економіку. Це означало уникання того розриву, що стався б за негайної експропріації й вигнання багатої єврейської громади. Він хотів якомога швидше переозброїтися. А це означало: заспокоїти міжнародну громадську думку, уникаючи сцен масової жорстокості. Ось чому Гітлер перейняв методи, що були застосовані проти євреїв в Іспанії XIV-XV сторіч. Спочатку було сприяння й заохочування індивідуальних актів насильства, а потім це використовувалося як приводи до формально-правових заходів проти євреїв. Для свого двоякого задуму Гітлер мав виконавців. Йозеф Геббельс, його шеф пропаганди, був для нього Вісенте Феррером, підбурювачем юрб. Гайнріх Гімлер, керівник СС, був його тверезим неблаганним Торквемадою. Підбурювані Геббельсовими риторикою й ЗМІ, незабаром після Гітлерового приходу до влади розпочалися напади на євреїв з боку “коричневих сорочок” і членів партії, бойкоти й тероризування єврейського бізнесу. Гітлер давав знати, що він не схвалює цих “індивідуальних акцій”, як вони називалися. Але й не карав за них, дозволивши цим акціям досягти свого апогею влітку 1935 року. І тоді, у великій промові, він використав їх для виправдання проголошених 15 вересня “нюрнберзьких декретів”. Ці ж останні фактично втілили в життя первісну нацистську програму від 1920 року, позбавивши євреїв їхніх основних прав і започаткувавши процес відокремлення їх від решти населення. Це було повернення до середньовічної системи в її найгіршому вигляді. Але саме тому, що це було повернення до ненависного, але знайомого минулого, воно й ошукало більшість євреїв (та й решту світу), змусивши повірити, що нюрнберзька система дасть євреям якусь подобу законного й постійного, хай і приниженого, статусу в нацистській Німеччині. Чого вони не врахували, так це супутньої застороги Гітлера, висловленої в тій самій промові, що, коли ці накреслення для “окремого, світського вирішення” не спрацюють, тоді може настати необхідність ухвалити закон, “який передасть проблему Націонал-соціалістичній партії для остаточного її розв’язання”¹²⁷. Фактично ж знаряддя для цієї альтернативи вже було готове. Гімлер відкрив свій перший концентраційний табір у Дахау — всього через сім тижнів після того, як Гітлер забрав собі владу, й відтоді зосередив у своїх руках контроль над репресивно-поліційним апаратом, з яким могла позмагатися хіба що Сталінова Росія.

На підвалинах “нюрнберзьких” законів поступово зводилася чимраз більша суперструктура правил, що обмежували діяльність євреїв. На осінь 1938 року вже була підірвана єврейська економічна могутність. Німецька економіка знов була сильна. Німеччина переозброїла-

ся. Понад 200 000 євреїв утекло з Німеччини. Але Anschluss Австрії додав до загального числа стільки ж австрійських євреїв. Тож “єврейська проблема” лишалася нерозв’язаною, й Гітлер був готовий перейти до наступної стадії — інтернаціоналізації. Тепер, коли єврейську могутність у Німеччині знищено, дедалі частіше темою його промов ставала сила євреїв за кордоном, а надто їхня спроможність дати йому бій. Новий вимір набув драматичної персоналізації, коли 9 листопада 1938 року єврей Гершель Гриншпан убив у Парижі нацистського дипломата. Це дало Гітлерові привід перейти до наступної стадії, використовуючи його двояку технологію та обох основних виконавців. Того самого вечора Геббельс оголосив на зустрічі нацистських ватажків у Мюнхені, що вже розпочалися заворушення відплати євреям. За його підказкою Гітлер вирішив, що, коли заворушення поширяться, їх не слід утихомирювати. Ці слова витлумачено так, що саме партія й повинна їх організувати. І тоді настала Kristallnacht (“Кришталева ніч”). Члени партії били й грабували єврейські крамниці. Загони штурмовиків вийшли на вулиці, щоб попалити всі синагоги. СС дізналося про це о 23.05. Гімлер занотував: “Наказ видало управління пропаганди, й я підозрюю, що Геббельс у своєму прагненні до влади, яке я вже давно спостеріг у нього, а ще через свою пустоголовість, розпочав цю акцію саме в час, коли міжнародне становище таке серйозне... Коли я спитав про це фюрера, то в мене склалося враження, що він про ці події нічого не знає”¹²⁸. Протягом двох годин він вивів на вулиці всю свою поліцію й усіх есесівців, щоб запобігти великомасштабному грабунку й запроторити в концтабори 20 000 євреїв.

Навряд чи випадає сумніватися в тому, що Гітлер, який завжди у важливих справах віддавав тільки усні накази, дав Геббельсові й Гімлерові суперечливі вказівки. Це було дуже характерне. Але в цьому епізоді був елемент не тільки планування, а й плутанини. Використано його, як і планував Гітлер, для розгортання подальших заходів проти євреїв. Саме вони вважалися відповідальними за заворушення й мали сплатити штраф у сумі мільярда марок (близько \$ 400 млн.). Але основний тягар збитків мав лягти на страхові компанії. Не злічити було юридичних наслідків. Єврейські позови на компенсацію мали бути скасовані спеціальним декретом Міністерства юстиції. Закриті мали бути й справи, відкриті проти двадцятьох шістьох членів партії, звинувачених у вбивствах євреїв. Чотирьох інших, що гвалтували єврейок, слід було виключити з лав, а ще — провести розрізнення між “ідеалістичними” й “егоїстичними” порушеннями¹²⁹. Але найбільшу тривогу, як на Гітлерів погляд, викликало те, що погром цей виявився непопулярним, і то не тільки за кордоном, а, що найпикрише, і в самій Німеччині.

Ось чому він змінив тактику. Геббельс і далі вів свою анти-семітську пропаганду, але віднині в нього забрали виконавчу роль в антиєврейському насильстві. Тепер цю справу майже цілковито було покладено на Гімлера. Як і доти, це “грубе порушення прав” використали як привід для нової кампанії юридичних заходів проти євреїв. Але відтепер процес украй бюрократизували. Кожен крок добряче задалегідь обміжковувався досвідченими чиновниками, а не партійними теоретиками; все ставилося на систематизовану правову основу. Як довів Рауль Гілберг, провідний історик Холокосту, саме бюрократизація цієї політики й уможливила її колосальний масштаб, перетворивши погром на геноцид.

А ще цим забезпечувалося те, що, раніше чи пізніше, чи не кожна ланка німецького уряду, а також велике число цивільних, були втягнуті до антиєврейської діяльності. Гітлерова війна проти євреїв стала загальнонаціональним зусиллям. Виконання цієї політики полягало в тому, що євреїв спочатку треба було ідентифікувати, потім позбавити власності, а далі — “сконцентрувати”. До ідентифікації залучалися медики й церкви. Нацисти переконалися, що на практиці дуже нелегко ідентифікувати єврея за расовими ознаками. Довелося відступити — на релігійні критерії. Їхній основний декрет від 11 квітня 1933 року вимагав звільняти євреїв з державної служби, визначаючи їх як “осіб неарійського походження”, тобто тих, чиї батьки або діди сповідували єврейську віру. Але це призвело до непорозумінь. У 1935 році медична нарада в складі д-ра Вагнера, головного медичного чиновника партії, д-ра Бломе, секретаря Німецької медичної асоціації, й д-ра Гросса, голови расово-політичної служби, вирішила, що ті, в кому лише четверта частина єврейської крові, є німцями, оскільки (сказав Бломе) “у напів’євреїв зловісно домінують єврейські гени”. Але державна служба не хотіла приймати це визначення. Вона визначала євреїв як релігійних напівсемітів або ж тих, що в шлюбі з євреями. Державна служба таки домоглася свого, бо ж саме вона творила докладне законодавство, включно із Законом про громадянство від 14 листопада 1935 року. Якихось двадцять сім расових декретів написав при Міністерстві внутрішніх справ д-р Бернгард Лозенер, колишній митник, звичний провадити тонкі розрізнення між різними товарами, що підлягають стягненню мита. Усі, хто тільки претендував на щось із широкого діапазону робіт, мали пред’являти позитивне підтвердження свого арійського походження. Офіцер СС мусив доводити своє арійське походження аж від 1750 року, але й дрібний службовець в урядовому міністерстві потребував сім скріплених печаткою документів на підтвердження свого арійства. Так до цієї справи втягнуті були й церкви, бо тільки там були записи про народження до

1875-1876 років. Народився новий фах — *Sippenforscher*, “дослідник родини”. Народилася й третя раса — *Mischlinge*, напівкровки, напів’євреї, — яка, своєю чергою, ділилася на першу й другу категорії. Поширилися вимоги перекласифікації, чи то, як це називалося, “визволення”, і, як і в царській Росії, система швидко призвела до всіякого кумівства та корупції. Один чиновник у Гітлеровій канцелярії, якого фюрер любив, але який був *Mischling* другої категорії, отримав від фюрера “визволення” як особистий новорічний подарунок, коли сидів разом із родиною біля ялинки, зустрічаючи Новий, 1938 рік¹³⁰.

Знов же, позбавлення євреїв власності, чи то “аріізація”, як це називалося, привела в систему велику частину ділової громади. Від серпня 1935 року Комітет бойкоту, до якого входили Гімлер і Штрайхер і який мав за собою всі ресурси держави, чинив тиск на євреїв, щоб ті спродувалися, причому збавляючи ціни, так, щоб приваблені німці швидко розкупили. Видатну роль у цьому відігравали банки, що мали тут зиск на кожній стадії й часто самі перебирали на себе куплений бізнес. Це була частина того процесу, через який забруднювалися й німецькі ділові кола, втягуючись до справи “Остаточного Вирішення”. Це було не просто питання поживи з лихих законів. Гітлерів двоякий підхід застосовувався на кожній стадії. Не тільки закон, а й головорізи відбирали в євреїв власність. IG Farben та Deutscher Bank проковтнули *Österreichische Kreditanstalt* із його промисловими філіями після того, як одного з його керівників штурмовики запросили покататися й викинули з авто, що рухалося з великою швидкістю, а іншого затовкли на смерть, коли робили трус у його домі. Барона Луїса Ротшільда заарештувала поліція й тримала заручником доти, доки родина погодилася позбутися своєї власності за безцінь. Згодом *Dresdner Bank* написав листа Гімлеровому начальнику штабу, дякуючи, що допомогли збити ціну¹³¹.

Процес концентрування євреїв, ізолювання їх від решти населення й піддавання їх зовсім відмінному режимові також захоплював цілу націю. То був вельми складний і нелегкий процес, що вимагав певного ступеня холоднокровної жорстокості з боку десятків тисяч бюрократів, — майже настільки безжальний, як і сам процес остаточного убивання. До того ж, усі німці усвідомлювали це. Деякі з антиєврейських постанов не друкувалися в пресі. Але всяк міг бачити, що євреям діставалося відмінне, гірше ставлення в кожному аспекті життя. Після “кришталевої ночі” закони про секс і шлюб робилися дедалі суворішими й запроваджувалися щораз із більшою дикістю. Коли єврея заскочили на “братанні” з арійцем, його автоматично засилали до концтабору. Та й арійця могли туди послати — на тримісячне “перевиховання”. Водночас — у листопаді 1938 року — євреї були ви-

ключені з усіх навчальних закладів; сегреговано поїзди, почекальні й ресторани. Почалося й переселення євреїв до сегрегованих будинкових блоків. Деякі з цих акцій провадилися згідно з докладними постановами. Інші ж не мали під собою ніякої правової бази взагалі. Від початку й до кінця Гітлерова війна проти євреїв була спантеличливою сумішшю закону й беззаконня, системи й прямого насильства. Від грудня 1938 року, наприклад, Гімлер зменшив мобільність євреїв, щоб посприяти концентраційному процесові, тим просто, що, на свою власну відповідальність, позабрав у всіх євреїв права на водіння авто. Позбавлені власності євреї скупчувалися у великих містах. Зубожілі так само єврейські спілки допомоги не могли їм зарадити. Отож, згідно з постановою за березень 1939 року, безробітних євреїв примучено до примусової роботи.

Ось у такий спосіб на початок війни у вересні 1939 року вже були накреслені й провіщені багато які з майбутніх жахів, а система, покликана їх здійснювати, вже існувала в ембріональному стані. І все ж війна принесла відмінність у двох істотних аспектах. По-перше, вона змінила придуманий Гітлером наголос на моральному виправданні переслідування євреїв. Це моралізування, хай там яке грубе, було важливим елементом Холокосту, бо ж Геббельс удавався до нього привселюдно, щоб забезпечити мовчазну згоду чи байдужість німецького народу, а Гімлер удавався, щоб підігріти ентузіазм тих, хто діяв як сама репресивна машина. Ще поки не спалахнула війна, мусувався той чільний аргумент, що, мовляв, оскільки євреї з покоління в покоління займалися ошукуванням німецького народу, вони не мають ніякого морального права на свою власність, і заходи, спрямовані на позбавлення їх статків, є актом простого повернення, оскільки набуте ними багатство повертається туди, звідки до них прийшло, — до райху. Війна підкинула ще один аргумент. Гітлер завжди наполегливо підкреслював, що, коли почнеться війна, то буде справа рук євреїв, результат їхньої діяльності на міжнародній арені; отож коли війна почалася, він зробив євреїв винними в всіх смертях, які вона принесла. Із цього ж аргументу випливав і той висновок, що євреї не мали морального права й на свої життя. Воїстину, повторював він при багатьох нагодах, війна має прискорити “остаточне вирішення єврейської проблеми”.

Це приводить нас до другого наслідку війни. Досвід перебування при владі протягом 1933-1939 років змусив Гітлера змінити свої погляди на популярність антисемітизму. Так, це було корисно — фокусувати ненависть абстрактно, але він переконався в тому, що фізичне насильство над євреями є загалом неприйнятним для німецького народу, принаймні, в мирний час. Війна ж принесла свої власні гострі

потреби, а ще вона накинула запону на багато видів діяльності. Це був саме той необхідний контекст, в якому й можна було чинити геноцид. Отже, де там ще ті євреї зі своєю війною, коли Гітлер захотів і почав війну — щоб знищити євреїв. І не просто євреїв німецьких, а євреїв усієї Європи, забезпечив в такий спосіб міжнародне й остаточне розв'язання того, що він завжди визнавав за міжнародну проблему. Війна була потрібна не тільки на те, щоб дати привід і приховати саму дію, — це мала бути війна й, зокрема, проти Польщі та Росії, щоб Гітлер міг доступитися до головного джерела європейського єврейства.

Ось чому уже в першій фазі війни різко зріс тиск на євреїв. Від вересня 1939 року їх не мало бути на вулицях після восьмої вечора. Потім їхнє пересування обмежили скрізь у певні години, а в деяких місцевостях — у всі години доби. Їх не допускали до багатьох видів громадського транспорту, дозволяючи проїзд лише в певні незручні години, а то й зовсім не дозволяючи в будь-який час. У них забрали телефонні апарати, а тоді заборонили користуватися телефоном узагалі: на телефонних будках були написи “Євреям користуватися заборонено”. Спеціальні єврейські ідентифікаційні документи започатковано в серпні 1938 року, а з початком війни вони стали основою для нових систем утисків. Єврейські картки на товари мали позначку “J”, що можна було використовувати для якої завгодно дискримінації. Від грудня 1939 року норми відпуску євреям урізано, й водночас час для закупів обмежено певними годинами. Однією з Гітлерових настирливих ідей була та, що Першу світову програно на внутрішньому фронті — через те нібито, що єврейський рекет спричинився до нестачі харчів. І він твердо вирішив, що цього разу жоден єврей не споживе ані на кусень більше, ніж йому потрібно, тож Міністерство харчової промисловості відіграло чільну роль у його антиєврейській політиці. Справді, тамтешні бюрократи вдавалися до дедалі суворіших заходів, спрямованих, по суті, на те, щоб заморити євреїв на смерть.

Водночас євреїв замучували на смерть і роботою. На них не поширювався захист положень німецького трудового законодавства. Цим користалися німецькі роботодавці, скасовуючи плату за працю у вихідні. На початку 1940 року законом скасовано всі грошові допомоги євреям. Затверджений у жовтні 1941 року спеціальний трудовий кодекс для євреїв дозволяв підприємцям, наприклад, примушувати чотирнадцятилітніх єврейських хлопців працювати необмежені години. Євреям не видавали захисного одягу, їхні зварники працювали без окулярів і рукавиць. Від вересня 1941 року всі євреї, від шести років і старші, мали носити “Давидову зірку” — чорну на жовтому тлі, завбільшки з долоню, зі словом *Jude* посередині. Ця ідентифікаційна система дозволяла куди легше виявляти порушення євреями незлічен-

них правил, перетворивши цілу німецьку націю на поліційну силу й співучасницю переслідувань, деморалізувавши й самих євреїв.

Війна дала Гітлерові в руки пів-Польщі й понад два мільйони польських євреїв. До того ж, Польща була окупованою країною, й там він міг робити, більш чи менш, що хотів. І знов у дію пішов Гітлерів дуалізм. Спочатку тут були “спонтанні” індивідуальні напади, хоч і в куди ширшому й бруталнішому масштабі, ніж у Німеччині. Так, понад п’ятдесят євреїв були застрелені на смерть в одній польській синагозі. Есесівці влаштовували шмагальні оргії: в Насельському на початку 1940 року цілу ніч шмагали нагаями 1 600 євреїв. Німецька армія, що недолюблювала СС, задокументувала такі інциденти, й деякі записи збереглися¹³². Ці дикі випадки викликали вимоги “впорядкованих” вирішень, а ці, своєю чергою, вели до систематичного переслідування.

Так, 19 вересня 1939 року Гітлер вирішив включити велику частину Польщі до самої Німеччини, виселити 600 000 євреїв звідти до польської території, названої “Загальним правлінням”, зосередивши всіх євреїв там, у зручних місцях понад залізницями. Задля економії харчів дав розпорядження переселити туди й усіх німецьких євреїв. Чим утягнуто до гри й німецьку систему залізниць, Reichsbahn, з її 500 000 службовців і 900 000 робітників. Без залізниць Холокост був би неможливий. Залізниця зі своїми депортаційними поїздами, що називалися Sonderzüge, та спецобслугою, Sonderzuggruppe, яка узгоджувала депортаційні графіки з рештою воєнних розкладів, робила грандіозні зусилля, щоб приставити євреїв точно туди, де їх хотіли мати СС. Цим поїздам, що перевозили євреїв, віддавали перевагу над усіма іншими. Коли в липні 1942 року, під час наступу 266 дивізій у Росії, наклали заборону на всяке інше використання залізниць, есесівці все одно щодня ганяли поїзд, що перевозив по 5 000 євреїв, на Треблінку й ще один, двічі на тиждень, також по 5 000, — на Белзець. Навіть у розпалі сталінградської паніки Гімmlер писав міністрові транспорту: “Мені, щоб швидше розкрутитися, потрібно більше поїздів для перевезень... Допоможіть мені дістати більше поїздів!” Міністр зробив таку люб’язність. Вивчення фактора поїздів чи не найкраще засвідчує важливість єврейської політики Гімmlера в рамках Гітлерового загального плану, а також міру, до якої прості німці допомагали йому той план виконати¹³³.

Тільки-но євреїв відділили, змобілізували й сконцентрували в Загальному правлінні, що його Гітлер назвав (2 жовтня 1940 року) *ein grosses polnisches Arbeitslager* (“величезним польським трудовим табором”), по-справжньому почала виконуватися програма примусової праці. Це була перша частина “Остаточного Вирішення”, самого Холокосту, тому що замучування роботою на смерть було основою, на якій діяла система. Фріц Заукель, голова Відділу примусової

праці, наказав, щоб євреїв експлуатували “до якомога вищої міри за найменшого, який тільки можна уваяти, рівня витрат”¹³⁴. Працювати примушували від світання до смеркання по сім день на тиждень; одягом було ганчір’я, а харчем — хліб, водянистий суп, картопля й іноді якісь м’ясні відходи. Перша велика операція з використанням рабської праці відбулася в лютому 1940 року: риття величезного протитанкового рову вздовж лінії нового східного кордону¹³⁵. Потім ця система поширилася й на всі галузі промисловості. Робітників можна було “замовити” по телефону й перекинути куди треба “товарняком”, мов яку сировину. Так IG Farben отримав 250 голландських єврейок, яких у товарних вагонах перевезли з Равенсбрюка до Дахау, а на зворотному шляху взяли з Дахау 200 польських жінок¹³⁶. Робітників-рабів зазвичай примушували рухатися швидко, так званим “освенцімським підтюпцем”, навіть коли вони носили, скажімо, стофунтові мішки з цементом. Недалеко від Гітлерового рідного міста Лінца, в Маутгаузені, де Гімлер збудував трудовий табір біля міської каменярні, каторжани мали тільки кайла й сокири, мусячи виносити важкі гранітні брили з кар’єру нагору, до табору, ступаючи по 186 крутих і вузьких сходинках. Сподіваний тут від них строк життя коливався від півтора місяця до трьох, причому не враховувалися загибель від нещасливого випадку, самогубства чи покарання¹³⁷.

Немає жодного сумніву стосовно того, що примусова праця була різновидом убивства й що саме так її й розглядала нацистська влада. Слова *Vernichtung durch Arbeit* (“знищення роботою”), постійно звучали в дискусіях, що їх вів д-р Георг Тірак, міністр юстиції, з Геббельсом і Гімлером 14 й 18 вересня 1942 року¹³⁸. Рудольф Гьосс, комендант Освенціма від травня 1940 по грудень 1943 років, а згодом — керівник Головного штабу безпеки, звідки й спрямовувалася вся антиєврейська програма, свідчив, що на кінець 1944 року в німецькій оборонній промисловості працювало 400 000 рабів. “На підприємствах з особливо тяжкими умовами праці, — казав він, — щомісяця помирав кожен п’ятий, а тих, хто вже був нездатен працювати, підприємства відправляли назад, у табори, на знищення”. Отже, німецька промисловість залюбки брала участь у цьому аспекті “Остаточного Вирішення”. Каторжани не мали імен — тільки номери, витатуйовані на їхніх тілах. Коли хто помирав, директорів підприємства не треба було встановлювати причину смерті: він просто просив надіслати заміну. Гьосс засвідчив, що ініціатива в справі забезпечення працею єврейських рабів завжди виходила від фірм: “Концтабори ніколи не пропонували праці промисловості. Навпаки: в’язнів надсилали фірмам лише після того, як ті робили замовлення на [таких] в’язнів”¹³⁹. Усі залучені до справи компанії достеменно знали, що відбувається.

І поінформованість не обмежувалась самими лише старшими керівниками та безпосередньо причетними до виробничих процесів із залученням рабської праці. Не злічити було візитів до таборів. У кількох випадках збереглися занотовані враження. Так, один службовець IG Farben після того, як побував 30 липня 1942 року в Освенцімі й бачив там рабську працю, писав своєму колезі у Франкфурт, удаючись до тону жартівливої іронії, який прийняло багато німців: “Ти, либонь, добре уявляєш, що єврейська раса відіграє тут особливу роль. Їхня дієта й поводження з цього роду людьми відповідають нашій меті. Очевидно, що випадків поглядання тут не зареєстровано. Можна не сумніватися також, що при найменшій спробі “дихнути вільним повітрям” тут свистять кулі, й не один тут уже зник унаслідок “сонячного удару”¹⁴⁰.

Однак заморити голодом і замучити каторжною працею євреїв на смерть — це було недосить швидко для Гітлера. Він узяв курс і на масові вбивства — в тому дусі, в якому він обговорював це з майором Геллом. Підписаних Гітлером наказів дуже мало, а найменше тих, що стосуються євреїв. Найдовший із будь-коли написаних Гітлером листів про єврейську політику датується весною 1933 року; це — відповідь на прохання Гінденбурга вилучити ветеранів війни з антиєврейських декретів¹⁴¹. Брак писаних наказів призвів до появи твердження, нібито “Остаточне Вирішення” було витвором Гімmlера та що Гітлер не тільки не видавав такого наказу, а навіть не знав, що воно діється¹⁴². Але подібні твердження не витримують критики¹⁴³. Урядування Третього райху часто було хаотичним, але його центральний принцип був досить чіткий: усі ключові рішення йшли від Гітлера. Особливо ж це стосувалося єврейської політики, що була осередком його зацікавленостей і динамікою всієї його кар’єри. З усіх нацистських лідерів він був маніакально й фундаментально найбільшим антисемітом. Навіть Штрайхер, на його думку, був ошуканий євреями. “Він *ідеалізував* єврея, — наголошував Гітлер у грудні 1941 року Єврей ниціший, лютіший і диявольськіший, ніж зобразив його Штрайхер”¹⁴⁴. Гітлер приймав антисемітську теорію єврейської змови в її крайній формі, вірячи, що єврей є лихим від природи, що він — саме втілення й символ зла¹⁴⁵. Протягом усієї своєї кар’єри він весь час бачив “єврейську проблему” в апокаліптичних термінах, тож Холокост став логічним наслідком його поглядів. Його накази, якими він запускав Холокост у дію, були завжди усними, але Гімmlер та інші незмінно посилалися на них як на найвищий, незаперечний авторитет, звичайно виражаючи це в таких формулюваннях: “фюрерова воля”, “фюрерове бажання”, “погоджено з фюрером”, “мій наказ, що є й фюреровим бажанням”.

Вирішальною датою для “Остаточного Вирішення” майже напевне було 1 вересня 1939 року, коли розпочалися військові дії. Гітлер недвозначно вказав 30 січня того самого року, якою буде його реакція на війну: “Якщо міжнародно-фінансове єврейство в Європі й поза нею зуміє ще раз утягти народи в ще одну світову війну, наслідками її буде не більшовизація землі й тим самим перемога єврейства, а знищення [Vernichtung] єврейської раси в Європі”. Він розглядав війну як свій дозвіл на геноцид і того самого дня, коли почалася війна, дав рух і відповідному науковому процесові. Першу програму експериментального вбивства задумано в Гітлеровій канцелярії, й первісний наказ видано на особистому папері Гітлера 1 вересня 1939 року: ним дозволялося вбивати невиліковних душевнохворих. Програма дістала кодову назву “Т-4” — за адресою канцелярії (Тіргартенштрассе, 4) — й від самого початку вона мала характерні риси програми геноциду — участь СС, евфемізм, обман. Показово, що першого чоловіка, призначеного керівником програми евтаназії, обергруппенфюрера СС д-ра Леонарда Контіна, звільнено, коли він попросив письмового наказу Гітлера. Контіна замінили іншим доктором-есесівцем, Філіпом Бойгалером, який слухався усних наказів¹⁴⁶.

Есесівці експериментували з різними газами, зокрема, з окисом вуглецю й пестицидом на ціанідовій основі, що мав заводську назву “циклон-Б”. Першу газову камеру обладнали в екстермінаційному центрі в Бранденбурзі наприкінці 1939 року, де Гітлерів лікар, Карл Брандт, був свідком випробного знищення чотирьох душевнохворих. Про результати він доповів Гітлерові, який наказав використовувати лише окис вуглецю. Тоді обладнали ще п’ять екстермінаційних центрів. Називали газові камери “душовими” й жертвам, яких напихали туди по двадцять-тридцять душ, казали, що їм треба прийняти душ. Їх там замикали, й тоді черговий лікар пускав газ. Це була та сама основна процедура, що згодом використовувалася в таборах масового знищення. За цією програмою вбито від 80 000 до 100 000 душ, але в серпні 1941 року програму припинено через протести церков — єдиний випадок, коли вони не дали Гітлерові вбивати людей. Але на той час програма вже використовувалася й для знищення тих євреїв у концтаборах, які були надто хворі, щоб виконувати роботу. Отак програма евтаназії злилася з “Остаточним Вирішенням”: тут була неперервність у методах, обладнанні й персоналові експертів¹⁴⁷.

Слід наголосити, що винищення великих кількостей євреїв тривало в Польщі весь 1940 і весну 1941 років, однак фаза масової екстермінації насправді почалася, аж коли Гітлер вторгся в Росію — 22 червня 1941 року. Метою цього вторгнення було зруйнувати осередок єврейсько-більшовицької змови й дати Гітлерові доступ до

п'яти мільйонів євреїв, що перебували тоді під радянським контролем. Було два методи винищування — мобільні винищувальні підрозділи й фіксовані центри, чи то табори смерті. Система мобільного винищування датується 22 липня 1940 року, коли Гітлер уперше виклав перед армією ідею тотальної війни, куди входило й масове винищення населення. Таки правда: армія стала добряче причетною до “Остаточного Вирішення”, відколи їй для тактичних цілей підпорядкували й есесівські винищувальні підрозділи. Записом від 3 березня 1941 року у воєнному щоденнику генерала Йодля запротоковані Гітлерове рішення, що в близькій російській кампанії частини есесівської поліції мають бути виведені аж на лінію фронту — з тим, щоб “ліквідувати єврейсько-більшовицьку інтелігенцію”¹⁴⁸.

Це був початок так званих *Einsatzgruppen*, мобільних винищувальних батальйонів. Керували ними з Головного управління сил безпеки райху (*RHSA*), де начальником був Райнгард Гайдріх — ланка в ланцюзі командування: Гітлер-Гімлер-Гайдріх. Існувало чотири такі батальйони — *A, B, C* і *D*, — кожний з яких налічував 500-900 вояків, будучи прикріпленим до котроїсь із чотирьох груп армій, що вторгалися в Росію. Тут був великий відсоток офіцерів високого рангу, взятих із СС, гестапо й поліції, чимало було й юристів, інтелектуалів. Отто Олендорф, що очолював *D*, мав дипломи з трьох університетів і захистив докторську з юриспруденції. Ернст Біберштайн, один із командирів *C*, був протестантським пастором, теологом і церковним керівником.

З усіх євреїв, що замешкували радянську територію, чотири мільйони припадало на землі, що їх німецька армія захопила в 1941-1942 роках. Із них два з половиною мільйони втекло від німців. Решта 90 відсотків були сконцентровані в містах, щоб легше було винищувальним підрозділам їх “ліквідувати”. Батальйони смерті йшли по п'ятах за армійськими частинами, зганяючи євреїв до купи, поки міське населення ще не втямило, що й до чого. У початковій винищувальній операції чотири групи, як вони доповідали в різні дні між серединою жовтня й початком грудня 1941 року, вбили відповідно 125 000, 45 000, 75 000 і 55 000 євреїв. Але багато євреїв лишалося позаду на захоплених теренах, тож посилялися винищувальні команди виловлювати й відстрілювати їх. Армія співпрацювала в їх видачі, замазуючи своє сумління посиланнями на євреїв як на “партизанів” чи “зайвих ротів”. Іноді армія й сама вбивала євреїв. І армія, й СС підбурювали погроми, щоб менше було собі роботи. Опору з боку євреїв майже не було. Російські цивільні співпрацювали, хоча є один задокументований акт, коли одного місцевого мера застрелили за спробу “допомогти євреям”¹⁴⁹. Зовсім невеличкі групки

есесівців розправлялися з величезними масами людей. У Ризі один офіцер і двадцять один есесівець убили 10 600 євреїв. У Києві два невеличкі загони С вбили понад 30 000. Друга широкомасштабна операція почалася наприкінці 1941 й тривала аж до кінця 1942 років. При цьому знищено 900 000. Здебільшого євреїв стріляли де-небудь за містом, над ровами, що ставали могилами. Протягом другого заходу спочатку рили масові могили. Вбивці стріляли євреям у потилицю — метод, яким користувалася радянська таємна поліція. Називалося це “сардинний метод”. При цьому перша верства лягала на дні могили, й їх розстрілювали згори. Друга верства лягала на перші тіла, головами до ніг. І так п’ять-шість верств, а тоді засипали землю.

Дехто з євреїв переховувався під підлогами чи в підвалах. Їх закидали гранатами або спалювали живцем. Деякі єврейські дівчата пропонували себе, щоб урятувати життя, але їх використовували вночі, а на ранок усе одно вбивали. Дехто з жертв бував тільки поранений і жив ще години чи й дні. Багато було садистських діянь. Була й нехіть, навіть серед цих вибраних убивць, забивати стільки людей, що не чинили ніякого опору: ніхто з тих винищувальних груп не загинув під час власне операцій нищення. Гімmlер тільки раз приїхав подивитися на цю роботу: побачив, як розстріляли 100 євреїв у середині серпня 1941 року. Про це є запис. Гімmlер не зміг додивитися всі залпи до кінця. Командир дорікnuв йому: “Райхсфюрер, це ж була тільки сотня”. Гімmlер: “Що ви хотіли цим сказати?” Командир: “Подивіться-но в очі людям із цього *Kommando*. В них таке глибоке потрясіння! Ці люди пропащі вже до кінця своїх днів. Яких послідовників ми тут готуємо? Або невротиків, або дикунів”. І тоді Гімmlер виголосив перед есесівцями промову, закликавши їх бути вірними “Найвищому Моральному Законові Партії”¹⁵⁰.

Щоб уникнути того ступеня особистого контакту між убивцями й жертвами, який поставав під час розстрілу, групи випробовували й інші методи. Використання динаміту виявилось плачевним. Тоді запровадили мобільні газові камери, фургони-“душогубки”, й скоро надіслали по дві кожному батальйонові. А тим часом на підкріплення цим мобільним винищувальним операціям створили ще й фіксовані центри — табори смерті. Шість таких закладів побудували й оснастили в Хелмно й Освенцімі на польських територіях, включених до райху, та в Треблінці, Собіборі, Майданеку й Белзеці в Польському загальному управлінні. У певному розумінні термін “табір смерті” як спеціальна категорія є хибним. Існувало ж 1 634 концтабори зі своїми супутниками й понад 900 трудових таборів¹⁵¹. Усі вони були, по суті, таборами смерті, де величезні маси євреїв гинули від голоду та непосильної праці чи їх убивали за дрібничкові порушення,

а то й просто так, без причини. Але оці шість таборів були свідомо сплановані чи переобладнані для масового нищення в індустріальних масштабах.

Здається, Гітлер віддав наказ про масову екстермінацію в фіксованих центрах у червні 1941 року — тоді саме, коли почали діяти мобільні винищувальні підрозділи. Але, як ми переконалися, вже тоді відбувалося й великомасштабне нищення з допомогою газу, і в березні 1941 року Гімлер давав інструкції Гьоссові, комендантові Освенціма, розширити табір для цієї мети. Освенцім вибрано, пояснив Гьоссові Гімлер, через зручний до нього доступ залізницею й ізольованість від осередків населення. Невдовзі по тому Гімлер дав розпорядження Оділові Глобочніку, начальникові люблінської поліції СС, збудувати Майданек, і цей чиновник став керівником винищувальної мережі, до якої входили й ще два табори смерті — Белзец та Собібор. Командний ланцюг був такий: Гітлер віддавав накази Гімлерові, а той передавав їх окремим комендантам таборів. Але Герман Гьорінг, як керівник Чотирирічного плану, був також заангажований — адміністративно забезпечував співпрацю кількох державних бюрократій. Це важливий момент, бо він показує, що, хоча виконавцем Холокосту було СС, нагад цей злочин був усенаціональним зусиллям, до якого втягувалися всі ієрархії німецького уряду, німецькі Збройні сили, промисловість і керівна партія. Як висловився Гілберг: “Співпраця цих ієрархій була настільки повною, що ми можемо, не боячись помилки, говорити про їх злиття в єдину машинерію нищення”¹⁵².

Гьорінг делегував координуючу роль Гайдріху, хто як голова служби безпеки стикував державу й партію, пославши цьому останньому письмового наказу, датованого 31 липня 1941 року:

На додачу до завдання, дорученого Вам у розпорядженні від 24 січня 1939 року, а саме: розв’язати єврейське питання через еміграцію й евакуацію в якнайсприятливіший спосіб, цим я, зважаючи на теперішні умови, доручаю Вам здійснити всі необхідні приготування, з огляду на організаційні, матеріальні й фінансові погляди, для тотального вирішення єврейського питання у німецькій сфері впливу в Європі. В міру заторкнутості компетенції інших центральних організацій, вони також мають бути залучені до справи¹⁵³.

Гайдріх, своєю чергою, дав розпорядження Адольфові Айхману, своєму чиновникові, що відав “єврейськими й евакуаційними справами”. Цей адміністративно відповідав за Холокост загалом, хоча Гімлер мав на собі оперативну відповідальність, здійснювану через його табірних комендантів. Саме Айхман склав наказ від 31 липня

1941 року, що його підписав Гьорінг. Але водночас Гітлер дав Гайдріхові додатковий усний наказ, а Гайдріх передав його Айхманові: “Я щойно від райхсфюрера: фюрер допіру наказав здійснювати фізичну ліквідацію євреїв”¹⁵⁴.

Побудова машинерії масового нищення тривала літо й осінь 1941 року. До Освенціма прибуло з Гамбурга двоє цивільних, щоб проінструктувати персонал табору, як поводитися з “циклоном-Б”, бо там віддавали перевагу саме цьому методу вбивства. У вересні там була виконана перша газова страта, в Блокові-II, а жертвами стали 250 хворих євреїв і 600 російських військовополонених. Далі стали працювати в Біркенау, головному освенцімському осередку нищення. Із таборів смерті першим був готовий Хелмно, біля Лодзі, що почав функціонувати 8 грудня 1941 року, використовуючи випускні гази фургонів. На наступний день планувалася присвячена екстермінації конференція служби безпеки — на одній віллі в берлінському передмісті Ваннзее. Але її довелося відкласти — через Перл-Гарбор, і відбулася вона аж 20 січня 1942 року. На той час серед нацистських проводирів уже звучала певна нотка тривоги. Те, що Росія вистояла, та ще вступ Америки до війни, переконало їх, мабуть, що Німеччина навряд чи її виграє. Конференція мала знов підтвердити мету “Остаточного Вирішення” й скоординувати засоби для його здійснення. Був ланч, і, поки офіціанти розносили бренді, кілька з присутніх висловились за прискорення. Саме від цього моменту потребам Холокосту почали віддавати перевагу навіть перед зусиллями самої війни, що стало віддзеркаленням Гітлерової рішучості винищити європейських євреїв, незалежно від результату війни.

Після Ваннзее закрутилося прискорення. Наступного ж місяця в дію вступив Белзець. У березні почалося будівництво Собібора. Водночас Майданек і Треблінку перероблено на табори смерті. Геббельс після брифінгу в Глобочніка, керівника комплексу таборів Центрального управління, занотував (27 березня 1942 року): “Суд падає на євреїв, і то варварський... Пророцтво, що його зробив фюрер про те, що вони розпалять нову світову війну, починає справджуватися в щонайстрахітливіший спосіб”¹⁵⁵.

Однак Геббельс був щирішим у своїх щоденниках. А в справжніх наказах, навіть дуже обмеженого призначення, геноцид незмінно описувався евфемістичним кодом. Навіть на нараді у Ваннзее Гайдріх удавався до кодованої мови. Всі євреї, казав він, мають бути “евакуйовані на Схід”, де з них будуть сформовані трудові колони. Більшість їх “відпаде через природне одряхління”, однак тверде ядро, спроможне відбудувати єврейство, “буде потрактоване відповідним чином”. Цей останній вираз, що означав “буде знищене”, вже був відомий із звітів,

що надходили від *Einsatzgruppen*. В офіційному вжитку було чимало евфемізмів для слова “вбивство”, якими користувалися безпосередні учасники операцій і які були добре зрозумілі для незліченних тисяч інших: заходи поліції безпеки, зроблено в манері поліції безпеки, акції, спецакції, спецдогляд, перевезення на Схід, переселення, належний догляд, чистка, великі очисні акції, доставлено для спецзаходів, ліквідація, вирішення, очищення, звільнення, покінчено, міграція, мандри, помандрували, зникли.

Ці евфемізми вважалися необхідними навіть серед професійних масових винищувачів, щоб мінімізувати будь-які розмірковування з приводу чистої незмірності того, що вони коїли. Близько 8 861 800 євреїв жило в країнах Європи, що прямо чи непрямо перебували під контролем нацистів. Підраховано, що з них нацисти знищили 5 933 900, або ж 67 відсотків. У Польщі, де було найбільше євреїв, 3 300 000, знищено понад 90 відсотків. Того самого відсотка досягнуто в країнах Прибалтики, в Німеччині й Австрії. Понад 70 відсотків убито в Богемському протектораті, в Словаччині, Греції й Нідерландах. Понад 50 відсотків євреїв винищено в Білорусії, в Україні, Бельгії, Югославії, Румунії й Норвегії¹⁵⁶. Ті шість великих таборів смерті стали головними зонами винищення, вбивши, зокрема: понад два мільйони в Освенцімі, 1 380 000 у Майданеку, 800 000 у Треблінці, 600 000 у Белзеці, 340 000 у Хелмно й 250 000 у Собіборі. Зі страхітливою швидкістю працювали їхні газові камери. У Треблінці їх було десять, кожна з яких “обслуговувала” по 200 душ за раз. А Гьосс хвалився, що в Освенцімі кожна газова камера вмщала по 2 000. З використанням кристалів газу “циклон-Б” п'ять освенцімських камер могли за добу вбивати по 60 000 чоловіків, жінок і дітей. Гьосс признавався, що за літо 1944 року він убив лише 400 000 угорських євреїв (а також багато інших груп) та що загалом “щонайменше” 2 500 000 душ (єврейських і не-) убито газом і спалено в Освенцімі, плюс іще півмільйона, що померли від голоду й хвороб. Протягом багатьох місяців у 1942, 1943 й 1944 роках нацисти щотижня холоднокривно вбивали по 100 000 людей, переважно євреїв¹⁵⁷.

Те, що в такому масштабі могли коїтися такі звірства в цивілізованій Європі, хай навіть у военний час і за захисним щитом німецької армії, порушує велике число питань стосовно поведінки німецького народу, союзників Німеччини, спільників і їхніх завоювань, стосовно британців та американців — і не менше питань щодо самих євреїв. Розгляньмо кожне з цих питань по чергово.

Німецький народ знав про геноцид і мирився з ним. Тільки в СС німців було 900 000, плюс іще 1 200 000 працівників залізниці. Поїзди були одним із свідчень. Більшість німців знала, що означають ті дов-

железні переповнені поїзди, що гримкотіли в темні години доби, як підказує один записаний вислів: “Ці ще кляті євреї — навіть поспати уночі не дадуть!”¹⁵⁸ Німці наживалися на геноциді. Десятки тисяч чоловічих і жіночих годинників, авторучок та автоматичних олівців, забраних у жертв, роздавалися солдатам армії; лише за один півтора-місячний період серед німецького внутрішнього фронту розподілено 222 269 наборів чоловічих костюмів і спідньої білизни, 192 652 набори жіночого вбрання й 99 922 набори дитячого одягу, забраних у вбитих газом в Освенцімі¹⁵⁹. Одержувачі приблизно знали, звідкіля все це. Німці дуже мало зробили в розумінні протесту проти того, що робили з євреями, чи допомоги євреям уникнути небезпеки. Але винятки були. У Берліні, в самому серці Гітлерової імперії, кілька тисяч із 160 000 євреїв-берлінців зуміли уникнути смерті, пішовши в підпілля, ставши “підводними човнами”, як їх називали. В будь-якому випадку це означало певне мовчазне потурання й сприяння з боку неєврейських німців¹⁶⁰. Одним із таких був книжник Ганс Гіршель, що став “підводним човном” у лютому 1942 року. Він переселився до помешкання своєї коханки, графині Марії фон Мальцан, братової фельдмаршала Вальтера фон Райхенау, завзятого нациста. Вона придумала для Гіршеля подібне до ящика ліжко, в яке він міг залазити, й там були просвердлені дірки для дихання. Щодня вона ставила туди склянку свіжої води й клала таблетки, що тамували кашель. А одного чудового дня вона повернулася додому й почула, як Гіршель з іще однією “субмариною”, Віллі Бушофом, виспівують на всю горлянку: “Почуй, о Ізраїлю, Господи наш Боже, Господь єдиний!”¹⁶¹

Австрійці були гірші за німців. У Холокості вони відіграли таку роль, що явно диспропорційна щодо їхньої чисельності. Не тільки Гітлер, а й Айхман та Ернст Кальтенбруннер, керівник гестапо, були австрійцями. У Нідерландах двоє австрійців, Артур Зайс-Інкварт і Ганс Раутер, керували нищенням євреїв. У Югославії з 5 090 воєнних злочинців 2 499 були австрійцями. Видатну роль відгравали австрійці й у мобільних винищувальних батальйонах. Вони становили третину персоналу екстермінаційних підрозділів СС. Австрійці командували чотирма з шести головних таборів смерті й знищили майже половину з шести мільйонів жертв-євреїв¹⁶². Австрійці були куди заклятішими антисемітами за німців. Менаше Маутнер, ветеран Першої світової, каліка з дерев'яною ногою, впав під час ожеледі на вулиці у Відні й лежав там три години, марно просячи в перехожих допомоги. Вони бачили його зірку й відмовлялися допомогти¹⁶³.

Не поступалися австрійцям і румуни, а в дечому то й переплюнули їх. У довоєнній Румунії проживало 757 000 євреїв, де ставлення до євреїв було одне з найгірших у світі. Румунський уряд крок у крок сту-

пав за Гітлером у його антиєврейській політиці: з куди меншою дієвістю, але надолужуючи злістю. Починаючи від серпня 1940 року, румунські закони позбавили євреїв власності й робочих місць, кинувши їх на неоплачувані примусові роботи. Були й погроми: в січні 1941 року в Бухаресті забито 170 євреїв. Румуни відіграли важливу роль у вторгненні в Росію, що було для них також війною проти євреїв. Вони вбили 200 000 євреїв у Бессарабії. Євреїв напихали в “теплушки” й без їжі та води возили туди-сюди без конкретного місця призначення. А то здирали з них одягу й кудись гнали: хто йшов зовсім голий, а хто обгортався газетами. Румунські війська, співпрацюючи з *Einsatzgruppe D* на півдні Росії, обурювали навіть німців своєю жорстокістю й тим, що навіть не загрибали тих, кого замордовували. 23 жовтня 1941 року румуни скоїли загальну різанину євреїв Одеси після того, як польовою міною підірвано штаб-квартиру їхньої армії. Наступного дня вони зігнали юрби євреїв у чотири великі крамниці, пообливали їх бензином і підпалили: живцем згоріло від 20 000 до 30 000. За згодою німців, вони відтяли собі від України Придністров'я, щоб зробити там свій внесок до “Остаточного Вирішення”. У цій зоні винищення вбито 217 757 євреїв (з них близько 130 000 було з Росії, а 87 757 — із Румунії), причому самі румуни розстріляли 138 957¹⁶⁴. Після німців та австрійців румуни були найбільші побивачі євреїв. Вони більше схилилися до биття й катування, а також до гвалтування, причому найгіршими тут були офіцери, бо вибирали найгарніших єврейських дівчат для своїх оргій. А ще вони були й корисливіші. Пострілявши євреїв, продавали трупи місцевим селянам, які здирали з них одягу. Залюбки продавали й живих євреїв, якщо хтось пропонував за них добру ціну. Але від 1944 року войовничість їхня пригасла, коли вони зрозуміли, що виграють війну союзники¹⁶⁵.

У Франції також чимала частина громадської думки була за те, щоб узяти участь у Гітлеровому “Остаточному Вирішенні”. Ця частина ніяк не могла забути перемоги дрейфусарів у 1906 році, її ненависть до євреїв ще й посилилася завдяки Блюмовому уряду Народного фронту 1936 року. Як і в Німеччині, до антисемітів належало й багато інтелектуалів, особливо письменників. До них належав один лікар, ФЛ.Детуш, який писав під псевдонімом Селін (*Céline*). Його антисемітська діатриба *Bagatelle pour un massacre* (*Дрібничка за побойце*, 1937), видана під його власним ім'ям, мала великий вплив до й під час війни, доводячи, нібито Франція вже завойована (як жінка згвалтована) євреями, тож гітлерівське вторгнення буде визволенням. Ця незвичайна книжка воскресила приспану в глибинах думку, буцімто англійці уклали підступний альянс із євреями для знищення

Франції. У часи справи Дрейфуса вираз “Oh Yes!” , що вимовлявся з перебільшено англійським акцентом, правив за антисемітський бойовий клич, тож у *Bagatelle* Селін перелічує гасла англо-єврейської світової змови: “Taratboum! Di! Yie! By gosh! Vive le Roi! Vivent les Lloyds! Vive Tahure! Vive la Cité! Vive Madame Simpson! Vive la Bible! Bordel de Dieu! Le monde est un lupanar juif!”¹⁶⁶ У Франції існувало не менше десяти антисемітських політичних організацій (деякі з них засновані нацистським урядом), що закликали до винищення євреїв. На щастя, вони не змогли домовитися про спільну політику. Але їхній час прийшов, коли уряд Віші ухвалив антисемітську політику. Дарк’є де Пеллепуа, що в 1938 році заснував *Rassemblement Anti-Juif de France*, у травні 1942 став у Віші *Commissaire-Général aux Questions Juifs*¹⁶⁷. Більшість французів відмовилася співпрацювати з політикою “Остаточного Вирішення”, але вже хто пристав на неї, той старався дужче за самих німців. Тож Гітлер зумів знищити 90 000 (26 відсотків) французьких євреїв, а з 75 000 депортованих із Франції, за сприяння французької влади, вижило лише 2 500¹⁶⁸. У французькому антисемітизмі воєнних часів була велика домішка особистої ненависті. За 1940 рік Віші й німецька влада отримали від трьох до п’яти мільйонів анонімних доносів на конкретних осіб, і то не тільки на євреїв¹⁶⁹.

А от італійський союзник Гітлера куди менше схилявся до співпраці. Відколи покінчено з Папською областю, громада італійського єврейства стала однією з найзгуртованіших у Європі. Як сказав король Віктор-Еммануїл III Герцлеві (1904): “Євреї можуть посідати будь-який пост, і таки посідають... Євреї для нас — повноцінні італійці”¹⁷⁰. А ще ця громада була однією з найдавніших у світі. Беніто Муссоліні любив жартувати, що євреї “принесли одягу для викрадених сабінянок”. Євреї дали Італії двох прем’єр-міністрів та одного міністра оборони; вони давали непропорційно велике число університетських професорів, але й також генералів та адміралів¹⁷¹. Сам Муссоліні протягом усього свого життя хитався між філо- й антисемітизмом. Саме гурт євреїв був схилив його вступити до Першої світової війни, й то був критичний момент у його житті, коли він порвав із марксистським інтернаціоналізмом і став націонал-соціалістом. П’ятеро євреїв було серед засновників *fasci di combattimento* в 1919 році, й узагалі євреї брали активну участь у кожному відгалуженні фашистського руху. Наукову статтю про антисемітизм для *Фашистської енциклопедії* написав один єврейський книжник. І Маргаріта Спарфатті, біограф Муссоліні, й Гвідо Юнг, його міністр фінансів, були євреями. Коли Гітлер прийшов до влади, Муссоліні уславився як європейський захисник євреїв, і Стефан Цвайг вітав його як *‘wunderbar [дивовижного] Mussolini’*¹⁷².

Коли ж дуче підпав під Гітлерові чари, його антисемітська струнка взяла в ньому гору, але вона не мала глибокого емоційного коріння. У фашистській партії і в уряді був певний антисемітський прошарок, але не такий сильний, як в уряді Віші, й він, здається, не мав ніякої підтримки в народі. Під німецьким тиском Італія таки запровадила расистські закони в 1938 році, а коли почалася війна, деяко з євреїв інтерновано в табори. Але поки Італія не здалася в 1943 році й половина країни не опинилася під військовим контролем німців, Гімлерові не щастило втягти її до “Остаточного Вирішення”. 24 вересня він надіслав свої інструкції Гербертові Капллеру, головному есесівцю Рима, вимагаючи, щоб усі євреї, незалежно від віку чи статі, були зібрані до купи й відіслані в Німеччину. Але німецький посол у Римі, чия коханка-італійка з його відома переховувала у себе вдома єврейську родину, нічим не допоміг, а військовий командувач, фельдмаршал Кессельрінг, заявив, що йому потрібні євреї для будівництва фортифікацій. Капллер скористався з його наказу, щоб потрусити єврейську громаду. Відбулася моторошна середньовічна сцена в німецькому посольстві, де Капллер прийняв двох проводирів громади, Данте Альмансі й Уго Фоа, висунувши вимогу: приставити 50 кілограмів золота протягом тридцяти шести годин, а то будуть убиті 200 євреїв. Ті двоє попросили дозволу виплатити суму в лірах, але Капллер тільки зареготав глузливо: “Я й сам можу надрукувати того добра скільки захочу!” Золото прибуло до гестапо через чотири дні. Папа Пій XII запропонував, що дасть, скільки треба, але на той час зібрано було вже досить, причому свої внески зробили й багато неєвреїв, особливо парафіяльних священиків. Серйознішою втратою стало те, що найцінніші томи Юдаїки, які зберігалися в бібліотеці громади, поповнили собою приватну колекцію Альфреда Розенберга.

Гімлер, якому потрібні були живі євреї, щоб їх убити, а не скарби, розлютився на Капллера й послав Теодора Даннекера, свого майстра облав, на чолі сорока чотирьох есесівських головорізів, провести Judenaktion, а той уже мав досвід подібних акцій у Парижі й Софії. Німецький посол у Ватикані попередив папу римського, а той наказав священикам повідкривати храми. Ватикан прихистив 477 євреїв, і ще 4 238 знайшли притулок у жіночих та чоловічих монастирях. Рейд провалився. Капллер доповів: “Під час акції ніде не видно було антисемітської частини населення, тільки велика маса людей намагалася в деяких випадках відтіснити поліцію від євреїв”. Але все-таки захопили 1 007 євреїв, яких повезли прямо до Освенціма й усіх, за винятком шістнадцятьох, знищили¹⁷³. Були облави й в інших італійських містах — також значною мірою провалені

італійцями. Помітною постаттю серед урятованих був Бернард Беренсон, надзвичайно начитаний нащадок однієї родини литовських рабинів, який у вік світськості став одним із провідних світових авторитетів із живопису італійського Ренесансу. Місцева поліція попередила його своєюрідною “шифровкой”: “Dottore, німці хочуть прийти на вашу віллу, а ми не знаємо точно, де вона знаходиться. Чи не могли б ви нам сказати, коли ви зайдете до нас завтра вранці?” Італійці переховували його аж до самого кінця німецької окупації¹⁷⁴.

В інших європейських країнах СС дістало мало, а то й ніякої не дістало допомоги. Але це зовсім не означає, що тамтешні облави на євреїв цілковито провалилися. В окупованій Греції, без будь-якої місцевої допомоги, вони винищили майже всі 60 000, за винятком 2 000, євреїв салонікської громади. У Бельгії, попри місцевий опір, вони вбили 40 000 із 65 000 євреїв і майже стерли з лиця землі квартал Антверпена, який славився своєю торгівлею діамантами. Зусилля СС у Нідерландах були особливо шалені та безперервні, тож, хоча голландці влаштували навіть загальний страйк на захист євреїв, загальна втрата їх була 105 000 із 140 000. Фінни, союзники Німеччини, відмовилися видати своїх 2 000 євреїв. Данці зуміли поромами переправити майже всю свою п'ятитисячну єврейську громаду до Швеції. А от велике угорське єврейство, останнє в списку жертв, зазнало тяжких утрат: 21 747 убито в самій Угорщині, 596 260 депортовано, з яких вижило тільки 116 500 душ¹⁷⁵.

Масове вбивство угорців сталося в той час, коли союзники мали цілковиту перевагу в повітрі й швидко просувалися вперед. Тож питання постає в гострій практичній формі: невже союзники не могли зробити що-небудь дійове, щоб захистити європейське єврейство? Росіяни до Холокосту були найближче, але ні разу не виказали ніякого бажання хоч би якось допомогти євреям. Навпаки: Рауль Валленберг, шведський дипломат і гуманіст, що намагався врятувати життя євреїв у Будапешті, зник, коли туди вступила Радянська армія. Шведам сказали: “Радянською військовою владою вжито заходів для захисту пана Рауля Валленберга та його речей”. Але відтоді його ніхто не бачив¹⁷⁶.

Британський та американський уряди в теорії симпатизували євреям, однак на практиці боялися, коли б якась агресивно-проєврейська політика не спровокувала Гітлера на масове вигнання євреїв, і тоді б вони були морально зобов'язані всіх їх прихистити. Для нацистів же еміграція завжди була одним із елементів “Остаточного Вирішення”, тож, хоча баланс свідчень начебто показує рішучість Гітлера не так експортувати, як винищувати євреїв, він цілком міг і змінити свою політику, щоб збити союзників з пантели-

ку, коли б ті дали йому таку нагоду. Геббельс записав у своєму щоденнику 13 грудня 1942 року: “Тадаю, й британці, й американці щасливі тим, що ми винищуємо єврейських покидьків”. Це була неправда. Але жодна з цих держав не була готова рятувати життя євреїв тим, щоб прийняти величезне число їх як біженців. З усіх великих європейських держав Британія в тридцятих роках була найменш антисемітською. “Чорносорочечний” рух, заснований сером Освальдом Мослі в 1932 році, провалився, не в останню чергу через те, що нападався на євреїв. Однак уряд боявся, що неминучим результатом масового в’їзду євреїв буде поширення антисемітизму. Не були вони готові й виходити за рамки імміграційних обмежень, закладених *Білою Книгою* 1939 року для Палестини. Вінстон Черчіль, незмінний сіоніст, був за те, щоб приймати більше євреїв. Але Ентоні Іден, його міністр закордонних справ, доводив, що відкрити євреям Палестину — це відлякати всіх тамтешніх арабських союзників Британії й зруйнувати її військове становище на Середньому Сході. Коли лідер нью-йоркських євреїв раббі Стівен Вайз попросив Ідена у Вашингтоні (27 березня 1943 року) підтримати ідею англо-американського прохання до Німеччини випустити євреїв з окупованої Європи, Іден сказав йому, що ця ідея “фантастично неможлива”. Але в приватній розмові признавався: “Гітлер цілком може спіймати нас на будь-якій подібній пропозиції”¹⁷⁷. Міністерство закордонних справ було проти забирання євреїв, обурюючись навіть проти таких прохань євреїв. “Непропорційно велика кількість часу міністерства, — занотував один старший співробітник, — витрачається на розмови з цими заплаканими євреями”¹⁷⁸.

Сполучені Штати, звісно, могли б прихистити велику кількість єврейських біженців. Фактично ж за весь військовий період прийняли тільки 21 000 — 10 відсотків від числа, дозволеного законом про квоти. Причина — громадська ворожість. Усі патріотичні групи, від Американського легіону до Ветеранів закордонних воєн, закликали до повної заборони імміграції. Під час війни антисемітизму було більше, ніж у будь-який інший період американської історії. Опитування громадськості за 1938-1945 роки показали, що 35-40 відсотків населення підтримали б ухвалення антиєврейських законів. У 1942 році, згідно з опитуваннями, євреї розглядались як більш загрозлива для Америки, ніж будь-котра інша, після японців та німців, група. У 1942-1944 роках, наприклад, кожна синагога на Вашингтонських висотах була осквернена¹⁷⁹. Інформація про програму екстермінації була в наявності, починаючи з травня 1942 року, коли Польсько-єврейський трудовий союз подав верифіковані звіти двом єврейським членам Польського національного комітету в Лондоні. У звітах були описи газових камер-

фургонів і цифра 700 000 уже вбитих євреїв. *Boston Globe* дала цій історії заголовок “Масові вбивства євреїв у Польщі перевищують позначку 700 000”, але поховала матеріал на сторінці 12. *New York Times* назвала це “чи не найбільшою масовою різаниною в історії”, але віддала матеріалові лише два дюйми газетної площі¹⁸⁰. Назагал вісті про Холокост подавалися скоромовкою й мали тенденцію губитися в типовому для воєнного часу галасу страхітливих історій. Але в Америці був іще й великий опір прийняттю самого факту Холокосту — навіть коли американська армія вступила на територію, де були табори. Джеймс Ейджі, що писав для *Nation*, відмовлявся дивитися фільми про жорстокості, тавруючи їх як пропаганду. Джи-аї, повернувшись додому, шаленіли від того, що люди не хочуть вірити їхнім розповідям і відмовляються навіть дивитися на світлини¹⁸¹.

Великою перепоною для дії був сам Ф.Д.Рузвельт. Він був і поміркованим антисемітом, і зле поінформованим. Коли на Касабланкській конференції зайшла мова про нищення євреїв, він говорив про “зрозумілі нарікання німців на євреїв у Німеччині, а саме, що, представляючи невеличку частину населення, євреї становили в Німеччині понад 50 відсотків адвокатів, лікарів, шкільних учителів, університетських викладачів” (справжні цифри були: 16,3; 10,9; 2,6 і 0,5 відсотка)¹⁸². Рузвельт, як видається, керувався суто “домашніми” політичними міркуваннями. Як не як, а за нього проголосувало 90 відсотків євреїв, тож він не відчував стимулу до дії. Навіть коли в наявності вже були повні факти систематичної екстермінації, президент іще чотирнадцять місяців і пальцем не поворухнув. Припізніла англо-американська конференція з цього питання відбулася на Бермудах у квітні 1943 року, але Рузвельт не виявив цікавості, й нарада вирішила, що тут неможливо зарадити чимось істотним. Вона ще й спеціально застерегла, “щоб не робилися ніякі підходи до Гітлера з тим, щоб він випустив потенційних біженців”¹⁸³. Зрештою, створили Комісію в справі воєнних біженців. Допомоги від уряду комісія мало бачила, й 90 відсотків її фондів надійшли від єврейських джерел. І все ж вона спромоглася врятувати 200 000 євреїв плюс 20 000 неєвреїв.

Питання бомбардування газових камер порушили на початку літа 1944 року, коли повним ходом здійснювалося винищення угорських євреїв. Черчіль особливо був нажаханий і прагнув дії. Це вбивство, записує він, “є чи не найбільшим і найжахливішим злочином з усіх, будь-коли скоєних в історії світу”. 7 липня 1944 року він інструктував Ідена: “Витисніть усе, що можна, з військово-повітряних сил і ставте мене до відома, коли треба”¹⁸⁴. Таку операцію було здійснено. Один нафтоочисний комплекс за 47 миль від Освенціма бомбардували не менше десяти разів між 7 липня й 20 листопада

1944 року (на той момент Холокост уже був завершений, і Гімmlер наказав зруйнувати машинерію смерті). 20 серпня 127 “летючих фортець” бомбардували територію освенцімської фабрики за якихось п’ять миль від газових камер¹⁸⁵. Чи могло те бомбардування врятувати життя євреям, довести неможливо. Есесівці фанатично зациклилися на вбиванні євреїв, попри всі фізичні й мілітарні перешкоди. Спробувати, звісно, варто було. Але реально на два уряди Черчіль єдиний був за такі заходи. Військово-повітряні сили обох країн не любили військових операцій, що не були спрямовані на зруйнування ворожих сил чи військового потенціалу. Міністерство оборони США відкинуло цей план, не розглянувши навіть його здійсненності.

Тут ми підходимо до жорстокого й важливого моменту. Відмова повернути сили на спеціальну операцію рятування євреїв цілком відповідала загальній военній політиці. Адже обидва уряди вирішили, погодивши це рішення з відповідними своїми єврейськими громадами, що найкращим способом допомогти євреям буде якнайшвидша й тотальна поразка Гітлера. Це — одна з причин, чому велика й могутня єврейська громада США не надала особливої переваги питанню бомбардування. Але, оскільки перемогу у війні визнали за найвищу мету, то й “Остаточне Вирішення” слід було розглядати саме в цій перспективі. Що ж до війни нацистів проти євреїв, то вона від самого початку була самозгубним починанням. З німецького боку цій війні опирався всяк, чи армійський, чи промисловий керівник, хто дивився на неї раціонально. Вона ж бо зв’язала руки десяткам тисяч бойового складу. Вона часто паралізувала залізничну систему, навіть під час вирішальних битв. До того ж, вона знищила понад три мільйони продуктивних працівників. А серед них було ж багато й висококваліфікованих. На додачу, євреї, що працювали на війну, добре знали, яка їм загрожує доля, й фанатично силкувалися стати незамінними при военній машині. Є маса свідчень того, що всі зайняті у виробництві німці щосили намагалися утримати свій єврейський персонал. Зацитуймо лише один із багатьох прикладів — звіт організатора військових заводів на окупованій радянській території:

Майже нерозв’язною була проблема знаходження умілих керівників. Майже всі колишні власники були євреї. Всі підприємства в них забрала радянська держава. Більшовицьких комісарів не стало. Призначені на адміністраторів українці [були] некомпетентні, ненадійні й абсолютно пасивні... Справжніми фахівцями й керівниками були євреї, здебільшого колишні власники чи інженери... Вони із шкури пнуться, щоб вичавити продукцію до останньої унції, досі майже не отримують платні, але, природно, сподіваються стати незамінними¹⁸⁶.

Але, звісно, всіх цих євреїв винищили. Отже, Холокост був одним із факторів, через які Гітлер програвав війну. Британці й американці знали це. Чого вони не оцінили достатньою мірою, так це того, що найбільшу воєнну користь із Холокосту присвоїть собі Червона армія, а остаточно політична користь дістанеться радянській імперії¹⁸⁷.

Розрахунки союзників могли б бути відмінними, коли б євреї створили рух опору. Ніякого такого руху не виникло. На те було багато причин. Євреїв переслідували вже протягом півтора тисячоліття, й довгий досвід навчив їх, що опір не так рятує, як губить їхні життя. Їхня історія, теологія, їхній фольклор, їхня соціальна структура, ба навіть їхній лексикон навчали їх торгуватися, платити, благодіяти, протестувати, але не битися. А ще ж єврейські громади, надто в Східній Європі, були знекровлені міграціями багатьох поколінь. Найамбітніші подалися до Америки. Найенергійніші, найзавзятіші шукачі пригод, найвойовничіші, передовсім, — усі такі емігрували до Палестини. Це витікання найкращих і найкмітливіших тривало до самої війни й навіть під час війни. Жаботинський провістив Холокост. Але треновані, обмундировані й навіть озброєні групи в Польщі мали своєю метою не опір Гітлерові, а переправляння євреїв до Палестини. Коли спалахнула війна, Менахем Бегін, наприклад, якраз переводив групу з 1 000 нелегальних емігрантів через румунський кордон, прямуючи на Середній Схід. Так і він вибрався¹⁸⁸. У цьому був сенс. Євреї-бійці хотіли мати свій оплот в Erez Israel, де в них був шанс, а не в Європі, де для них не було надії.

А та велика маса євреїв, що лишилася, в переважній більшості релігійна, була обманута й самообманута. Їхня історія говорила їм, що переслідування, хай там які жорстокі, коли-небудь та закінчуються; що всі гнобителі, хоч які вимогливі, мали вимоги, що чимось та обмежувалися й що їх можна було задовольнити. Їхня стратегія завжди була націлена на збереження “решток”. За 4 000 років євреї ніколи не бачили й уявити собі не могли такого ворога, що вимагав би не якусь чи навіть більшу частину їхньої власності, а весь набуток; що хотів би забрати життя не кількох, чи навіть багатьох, а всіх, до останнього дитинчати. Хто б міг уявити собі таке чудовисько? Євреї, на відміну од християн, не вірили в те, що диявол може прибрати людську подобу.

Нацисти ж, щоб звести до мінімуму можливість опору, безжально використовували єврейську соціологію й психологію. У Німеччині вони експлуатували єврейську Gemeinde в кожному місті, земельні об'єднання громад у кожному регіоні й загальноєврейське Reichsvereinigung у масштабах усієї країни, щоб змусити єврейських проводирів власними руками зробити всю підготовчу роботу для “Остаточного Вирішення”: підготувати списки імен, доповідати про смерті й народ-

ження, передавати нові правила, відкривати спеціальні банківські рахунки, що були б відкритими для гестапо, зосереджувати євреїв у конкретних будинкових блоках і готувати карти й маршрути для депортацій. Такий був стандартний список вимог для єврейських рад в окупованих країнах, і ті, виконуючи їх, мимоволі допомагали нацистам у здійсненні “Остаточного Вирішення”. Організовано близько 1 000 цих *Judenrate*, до яких належало 10 000 персоналу. Утворено їх переважно з довоєнних релігійних *kehillot* (конгрегаційних об'єднань). На територіях, що належали Радянському Союзові, всіх найхоробріших лідерів громад перестріляли ще до приходу німців. Через *Judenrate* німці виявляли справжніх чи потенційних порушників спокою й негайно їх знищували. Тож єврейське керівництво назагал було слухняним, боязким і донощицьким. Спочатку наці використали його, щоб випомпувати з євреїв усі їхні коштовності, далі — щоб організувати колективи євреїв для примусової праці й депортації їх до центрів нищення. За це їм давали привілеї й владу над їхніми одноплемінцями¹⁸⁹.

В найогиднішому й найстрахітливішому своєму вигляді ця система поставала у великих польських гетто, особливо в Лодзі й Варшаві. У лодзьке гетто напхали 200 000 євреїв; у середньому в кожній кімнаті там жило 5,8 чоловіка. Це сам по собі був центр нищення, адже тільки від хвороб і голоду там померло 45 000. У варшавському гетто було скупчено 445 000 євреїв, із щільністю житлової площі в 7,2 чоловіка на кімнату; там 83 000 померло від голоду й хвороб менше ніж за двадцять місяців. Євреїв скупчували в гетто, а тоді заганяли в поїзди смерті. А всередині тими гетто правили дрібні тирани на кшталт Хаїма Мордехая Румковського, бундючного диктатора лодзького гетто, профіль якого був навіть видрукуваний на поштових марках. Їхня влада спиралася на неозброєну єврейську поліцію (було 2 000 поліцаїв на варшавське гетто), над якою стояла польська поліція, а вже німецька поліція безпеки й СС здійснювали нагляд над ними всіма. Ті гетто не були повністю позбавлені цивілізованості. Єврейські соціальні служби працювали на повну силу своїх мізерних ресурсів. Були організовані таємні *yeshivot*. Гетто Варшави, Лодзі, Вільнюса й Ковно мали навіть свої оркестри, хоча офіційно їм дозволялося виконувати музику лише єврейських композиторів. Друкувалися й розповсюджувалися підпільні газети. Лодзьке гетто, як і личило закладові середньовічного типу, вело свою хроніку¹⁹⁰. Але німці ні на хвилину не сумнівалися стосовно функції гетто й його єврейської влади. Воно мало робити якнайбільший внесок до загальновоєнного зусилля (Лодзь мала 117 невеличких воєнних заводиків, Бялисток — двадцять), а потім, коли надходили накази про депортацію до таборів, воно мусило забезпечити порядок у тому процесі.

Щоб звести опір до мінімуму, німці брехали на кожній стадії процесу, вдаючись до витончених ошуканств. Вони завжди наполягали на тому, що депортуються люди на роботу. Вони мали надруковані листівки, з марками “Вальдзее”, й мешканці таборів мусили посилати ті поштівки додому, зі словами: “У мене все гаразд. Я працюю і я здоровий”. По дорозі на Треблінку вони спорудили бутафорську станцію з касою, намальованим годинником і знаком із написом: “Пересадка на Бялисток”. Камери смерті, замасковані під душові, мали на дверях знаки Червоного Хреста. Іноді СС виставляло всі внутрішні оркестри, щоб грати євреям, яких вели до “душових”. Видимість підтримувалася до самого кінця. В одязі однієї з жертв знайшли записку: “Після довгої дороги ми прибули на місце, і тут над входом напис: “Лазня”. Перед входом людям видають мило й рушники. Хтозна, що вони зроблять із нами”¹⁹¹. У Белзеці 18 серпня 1942 року Курт Герштайн, спеціаліст есесівської санслужби, чув, як один есесівський офіцер примовляв, коли голих чоловіків, жінок і дітей запихали до камери смерті: “Нічого вам не станеться. Просто дихайте глибоко, й це укріпить ваші легені. Це спосіб запобігти заразним захворюванням. Це хороший дезинфікуючий засіб”¹⁹².

Обман часто спрацьовував, тому що євреї хотіли бути обманутими. Їм так потрібна була надія. СС уміло підтримувало чутки в гетто, нібито для депортації потрібна лише частина євреїв, успішно продаючи єврейському керівництву брехню, що максимальна співпраця дає найкращий шанс на виживання. Геттовські євреї не хотіли вірити в існування таборів нищення. Коли на початку 1942 року двоє молодих євреїв утекли з Хелмно й розповідали, що вони там бачили, слухачі вирішили, що ті двоє схибнулися від своїх переживань, і їхня розповідь не пішла до підпільної преси. До самого квітня, коли вісті з Белзеца підтвердили хелмнську історію, варшавські євреї не вірили в ту машинерію смерті. У липні Адам Черняков, керівник варшавського гетто, прийняв ціанід, зрозумівши, що не зможе врятувати навіть дітей. Він лишив записку: “Я безсилий. Серце мое тремтить від жалю й співчуття. Це стало нестерпним для мене. Мій вчинок підкаже кожному, що слід робити”¹⁹³. Але й після цього багато євреїв плекало надію, що помре тільки дехто. Якоб Генс, керівник вільнюського гетто, сказав громаді на зборах: “Коли вони попросять у мене тисячу євреїв, я видам тисячу. Бо коли євреї не видадуть самі, тоді німці прийдуть і заберуть силою. Тоді вони візьмуть не тисячу, а багато тисяч. Видаючи сотні, я рятую тисячу. Видаючи тисячу, рятую десять тисяч”¹⁹⁴.

Виховання в душі єврейської релігійної традиції схиляло до пасивності. А з усіх євреїв хасиди були найготовіші прийняти свою долю як волю Бога. Вони цитували Святе Письмо: “І буде життя твоє

висіти на волоску перед тобою, і ти боятимешся вдень та вночі, і не будеш певний свого життя”¹⁹⁵. У поїзди смерті вони заходили, закутавшись у свої молитовні шалі й виспівуючи псалми. Вони вірили в мучеництво задля слави Божої. Якщо, завдяки випадку чи Божій милості, їм щастило уникнути смерті, то це було чудо. За час Холокосту назбиралася ціла збірка хасидських історій про чудесні порятування окремих життів¹⁹⁶. Один керівник громади спостеріг: “Істинно добродесні стали ще добродесніші, бо у всьому вбачають десницю Божу”. Один член єврейської *Sonderkommando*, що прибирала в Освенцімі камери смерті після страти газом, свідчив, що він бачив, як гурт добродесних євреїв з Угорщини й Польщі, примудрившись десь дістати трохи бренді, танцював і співав, перш ніж увійти до газових камер, бо ці євреї знали, що наблизився час їхньої зустрічі з Месією. Інші, хоча й більш світські євреї, також знаходили в тому жахитті радість і прийняття Божої волі. Дивовижні щоденники голландської єврейки Етті Гіллесум, що їх вона вела в Освенцімі, свідчать, що в Холокості продовжувала своє життя традиція Йова: “Іноді, коли я стою в якомусь куточку табору, спираючись ногами на Твою землю й піднявши очі до Твоїх небес, сльози котяться по моїх щоках, сльози... вдячності”¹⁹⁷.

В міру спорожніння геттовських поселень дехто з євреїв надумався стати до боротьби, хоча через політичні розколи нескоро пощастило схвалити спільний план. У Варшаві, під приводом побудови укриттів від бомбардувань, євреї прокопали тунелі до системи каналізації. Керував ними двадцятичотирирічний Мордехай Анелевич, що згуртував 750 бійців і зумів роздобути дев'ять рушниць, п'ятдесят дев'ять пістолетів і кілька гранат. 9 квітня 1943 року нацисти вирішили зруйнувати гетто, пославши туди загін *Waffen-SS*. На той час тут зоставалося всього 60 000 євреїв. У відчайдушному бою, що тривав переважно під землею, повстанці вбили шістнадцятьох німців і поранили вісімдесят'якох п'ятьох. 8 травня загинув Анелевич, але решта протрималася ще вісім днів. Кілька тисяч євреїв загинуло тоді в руїнах варшавського гетто. Деякі європейські країни з добре оснащеними арміями менше часу протрималися проти нацистів¹⁹⁸.

Навіть в Освенцімі стався заколот — 7 жовтня 1944 року. Євреї, що працювали на одному із заводів Круппа, провезли в табір вибухівку, а умільці з числа радянських військовополонених перетворили це на бомби й гранати. Сам заколот здійснила зондеркоманда крематоріїв III й IV. Їм пощастило підірвати III-й крематорій і вбити трьох есесівців. Охорона знищила 250 євреїв, але 27 утекло. Чотирьох дівчат, що ввезли вибухівку, мучили тижнями, але ті так і не призналися. Роза Робота, що померла від тортур, передала друзям свій останній заповіт: “Будьте сильні й хоробрі”. Двоє з них пережили тортури, і їх

повісили перед усіма жінками Освенціма, й одна, помираючи, крикнула: “Помста!”¹⁹⁹

Але зазвичай ніякого опору не було на жодній стадії процесу екстермінації. Німці завжди нападали раптово, незмірно переважаючи силами. Євреї ж були німі від жаху та безнадії. Один свідок так опишував напад на гетто Дубна:

Гетто оточили великий загін СС і втричі більший загін української поліції. Увімкнули прожектори, що стояли в самому гетто й довкола нього... Людей виганяли так швидко, що позаду лишалися малі діти в ліжках. На вулиці жінки гукали своїх дітей, а діти — своїх батьків. Але це не заважало есесівцям гнати людей бігом по дорозі, лупцюючи їх, аж поки отак добігли до товарного поїзда, що чекав на них. Вагон за вагоном заповнювалися, й безугавно лунали крики жінок та дітей, виляски нагаїв та рушничні постріли²⁰⁰.

Багато євреїв помирало в тих поїздах, а тих, хто доживав до місця призначення, заганяли просто в камери смерті. Курт Герштайн бачив, як рано вранці в серпні 1942 року до Освенціма прибув поїзд із 6 700 євреями. З'ясувалося, що з них 1 450 померли в дорозі. Він бачив, як 200 поліцаїв із нагаями відкрили двері товарняка, як наказали вийти живим, ударами збиваючи їх на землю. Гучномовці горлали на них, щоб роздяглися догола. Всіх жінок брутально постригли. Потім усіх пасажирів, зовсім голих, погнали до газових камер, сказавши їм, що то — “дезинфекційні душові”²⁰¹. І ні в який момент нікому не випадало жодного шансу вчинити опір. Найбільше, що вони могли зробити, — це порвати на клаптики ті жалюгідні зіжмакані долари, що їх зуміли зберегти на своєму тілі, щоб нацисти не могли пожитися ними, — їхній останній і єдиний жест протесту²⁰².

Нікому з євреїв не було пощади в Гітлеровому апокаліпсисі. У Чехословаччині, в таборі Терезієнштадт, фашисти тримали старих людей — для тієї видимості, нібито євреїв просто “переселяли”. Туди посилали так званих “привілейованих” євреїв, кавалерів Залізного Хреста першого класу й вищих нагород, а ще там опинилося 50 відсотків інвалідів — ветеранів війни. Але з 141 184 засланих туди на 9 травня 1945 року, коли табір потрапив до рук союзників, у живих лишилося тільки 16 832: понад 80 000, і просто старих, і з відзнаками, задушено газом²⁰³. Для єврея не було межі старості, яка б не дозволяла його вбити. Після аншлюсу Фройдові друзі викупили його, старого, що помирав від раку, в нацистів і перевезли до Англії. Ні йому, ні будь-кому іншому й на думку не спало, що небезпека може загрожувати й чотирьом його стареньким сестрам, які zostалися у Відні. Але вони також потрапили до нацистського неводу: вісімдесятидворічну Адольфіну замордова-

но в Терезієнштадті, вісімдесятирічну Пауліну й вісімдесятирічну Марію — в Треблінці, вісімдесятичотирирічну Розу — в Освенцімі.

Щоб убити єврея, не існувало й межі малого віку. Всіх жінок, що прибували до таборів смерті, стригли наголо, а волосся їхнє пакувалося й посилялося до Німеччини. Якщо грудне немовля заважало стригти його матір, то охоронець просто розбивав йому голову об стіну. Один свідок розповідав на Нюрнберзькому процесі: “Тільки ті, хто бачив ці речі на власні очі, повірять, із якою насолодою німці виконували ці операції, як вони раділи, коли їм щастило убити дитя лише трьома-чотирма ударами, та з якою втіхою вони клали той труп матері в руки!”²⁰⁴ У Треблінці більшість немовлят забирали по прибуттю в матерів, убивали й кидали в канаву, до калік і немічних. Іноді долинали жалібний плач із тієї канави, охоронці якої мали на руках пов'язки Червоного Хреста й називалися санітарами.

Те розбивання голів немовлят свідчить, наскільки антисемітське насильство зтялося в своїй дволикості: від таємного наукового нищення до цих раптових, спонтанних актів невимовної жорстокості. Євреї помирили всіма способами, відомими знедоленому людству. В маутгаузенському кар'єрі одного італійського єврея з добрим голосом поставили на скелі, оплетеній динамітом, і висадили в повітря, коли він саме співав *Ave Maria*. Сотні голландських євреїв мусили стрибати, розбиваючись на смерть, зі скелі, що нависала над кар'єром і відома була як Стіна Парашутиста²⁰⁵. Не одну тисячу євреїв зашмагали на смерть за дрібничкові порушення режиму: за збереження монетки чи обручки, за незняті єврейські знаки з одєжі забитих, за прихований шмат хліба із зовнішньої пекарні, за пиття води чи куріння без дозволу, за недбале привітання. Були навіть випадки обезголовлення. Курт Франц, заступник коменданта Треблінки, тримав зграю лютих псів, навчених загризати євреїв на смерть. Іноді охорона вбивала абичим, що траплялося напихваті. Один свідок із Белзеца розповів про “одного дуже юного хлопця”, який щойно прибув до табору:

Був він чудовим прикладом здоров'я, сили й юності. Ми були вражені його бадьорістю. Він роззирнувся надовкола й мовив весело: “Невже ніхто досі звідси не втік?” І цього було досить. Хтось із охоронців підслухав ці слова, й хлопця замучили на смерть. Його роздягли наголо й повісили головою вниз на шибениці, де він провисів три години. Але він усе ще був живий і навіть дужий. Тоді вони його зняли, поклали на землю й палицями доти пхали пісок йому в горлянку, доки він і помер²⁰⁶.

Наприкінці, коли райх луснув і спочатку Гімлер, а далі й коменданти таборів утратили контроль, наукова сторона “Остаточного

Вирішення” відпала, а чи на неї махнули рукою, й той дуалізм вилився в єдину неусвідомлену силу — бажання, аж до останнього можливого моменту, вбивати всіх, які тільки лишалися, євреїв. Усі ті “зондеркоманди”, начальники гетто, включно й з самим Румковським, і єврейська поліція, й інформатори СС, — усі були знищені. Коли фронт рухнув, СС стало робити рішучі спроби завести колони євреїв чимдалі від лінії фронту, щоб вільно з ними розправитися. Фанатизм, із яким есесівці чіплялися за покладений на них обов’язок масових убивць довго після того, як Третій райх виявився безнадійно приреченим, є однією з найпохмуріших диковинок людської історії. Був і один бунт серед цих убивць. В Ебензее, таборі-супутнику Маутгаузена, останньому, що ще лишався в руках у німців, есесівці відмовилися скосити свинцем 30 000 євреїв, які не захотіли заходити в тунель, що його планувалося підірвати. Але деякі розправи тривали й навіть після визволення таборів. Британські танки взяли Белзец 15 квітня 1945 року та й продовжили далі наступ, залишивши в тилу угорсько-есесівську охорону, яка ще дві доби залишалася при “частковому командуванні”. За цей час ці есесівці застрелили сімдесятьох двох євреїв за такі порушення, як крадіжка картопляних лушпайок із кухні²⁰⁷.

Так загинуло майже шість мільйонів євреїв. Два тисячоліття антисемітської ненависті всляких різновидів — язичницької, християнської й світської, забобонної й інтелектуальної, народної й академічної, — Гітлер злютував у єдину страхітливую зброю, а тоді своєю унікальною енергією й волею кинув проти безпорадного утвору європейського єврейства. На момент закінчення війни 250 000 євреїв усе ще перебувало в таборах для переміщених осіб, і повсюди було розкидано багато вцілілих від Холокосту. Але велике ашкеназьке єврейство Східної Європи було, по суті, зруйноване. Акт геноциду справді здійснився. Коли відкрили табори й став відомий повний масштаб лиха, дехто з євреїв у своїй наївності сподівався, що обурене людство збагне всю величину того лиходійства й скаже єдиним громовим голосом: досить! З антисемітизмом треба покінчити! Покінчити раз і назавжди, підвести ризику під цим страхітливим злочинством і розпочати історію заново.

Але не так просто функціонують людські суспільства. І не так, зокрема, діє антисемітський імпульс. Він протейчний, невловний, прибирає нових форм замість віджилих старих. Наслідком Холокосту стало здебільшого перенесення основного фокусу антиєврейської ненависті з Центрально-Східної Європи на Середній Схід. Деяких арабських лідерів турбувало, власне, те, що Гітлерове “Вирішення” не стало фактично “Остаточним”. 6 травня 1942 року, наприклад, Великий Мусфтії заявив протест болгарському уряду в зв’язку з тим, що

євреї тікають через Болгарію в Палестину. Їх, казав він, слід відіслати назад, до Польщі, “під сильною й енергійною охороною”²⁰⁸.

Навіть у Європі спантеличені вцілілі жертви часто наштовхувалися не так на жалість, як на відразу. Вже сама їхня оголеність, ті звички, що були прищеплені їм звірячим із ними поводженням, викликали нові хвилі антисемітизму. Серед тих, хто був піддався тій відразі, опинився й генерал Паттон, якому довелося мати справу з більшою кількістю переміщених осіб єврейського походження, ніж будь-якому іншому командирові. Він назвав “єврейський тип переміщеної особи” “недолюдським родом, позбавленим усякої культурної чи соціальної витонченості нашого часу”. Ніякі нормальні люди, казав він, “не змогли б опуститися до того рівня деградації, якого сягнули ці за короткий проміжок чотирьох років”²⁰⁹. Іще активнішу ворожість виявляли до жалюгідних уцілілих у тих країнах, звідки їх вивезено, особливо в Польщі. Єврейські переміщені особи знали, що чекає на них удома, й скількимога опиралися репатріації. Один солдат-єврей із Чикаго, що мав завдання відправляти вцілілих залізницею до Польщі, розповідав: “Чоловіки падали навколішки переді мною, роздирали сорочки на грудях і кричали: “Убий мене зараз!” Вони казали: “Ви вже краще вбийте мене зараз, бо я все одно пропаду, коли повернуся до Польщі”²¹⁰. І в деяких випадках вони мали слухність. У Польщі антисемітські бунти спалахнули в Кракові у серпні 1945 року, перекинувшись на Сосновець та Люблін. Люба Ціндель, що повернулася до Кракова з нацистського табору, так описувала напад на її синагогу в першу суботу серпня: “Вони кричали, що ми чинили ритуальні вбивства. Почали стріляти в нас, бити нас. Мій чоловік сидів поруч мене. Він упав із зрешеченим кулями обличчям”. Вона спробувала втекти на Захід, але там її зупинили Паттонові війська. Британський посол у Варшаві доповідав, що в Польщі небезпека чигає на кожного, хто має єврейську зовнішність. Протягом перших семи місяців після закінчення війни в Польщі сталося 350 антисемітських убивств²¹¹.

І все ж Холокост уже самою своєю надзвичайністю таки вніс якісну перемену в спосіб, яким міжнародне співтовариство реагувало на антиєврейське насильство. Весь світ був згоден, що необхідно зробити покарання й відшкодування, тож, до певної міри, те й те було виконано. 20 листопада 1945 року в Нюрнберзі розпочався суд над воєнними злочинцями, й головним елементом звинувачення було “Остаточне Вирішення”. Перший суд над нацистськими ватажками закінчився 1 жовтня 1946 року, збігшись із Днем Примирення. Дванадцятєро звинувачених були засуджені до страти, троє — до пожиттєвого ув'язнення, четверо — на різні строки, а троє були виправдані. Далі відбулося ще дванадцять великих судів над нацистськими злочинця-

ми, що дістали назву “Подальших нюрнберзьких засідань”, у чотирьох із яких планування й здійснення “Остаточного Вирішення” було головним елементом. Унаслідок цих судів 177 нацистів дістали вироки, з них дванадцятьох засуджено до страти, двадцятьох п’ятьох — до пожиттєвого ув’язнення, а решту — на тривалі строки позбавлення свободи. Багато було ще подальших судів у трьох західних окупаційних зонах, і майже на всіх ішлося й про коені з євреями звірства. Між 1945 і 1951 роками всього було засуджено 5 025 нацистів, із яких 806 — до страти. Але смертний вирок був виконаний лише в 486 випадках. До того схвалений у січні 1951 року американським верховним комісаром у Німеччині Акт про помилування дозволив достроково випустити на волю чимало чільних воєнних злочинців, що перебували в американських руках. Комісія ООН з воєнних злочинів підготувала списки 36 529 воєнних злочинців (включно з японськими), більшість яких була причетна до антиєврейських звірств. Протягом перших трьох повоєнних років вісім країн союзників провели ще додаткові суди над 3 470 з того списку, з яких 952 були засуджені до страти й 1 905 — до різних строків позбавлення волі.

Майже в усіх країнах, що були втягнуті до війни, відбулося дуже багато національних судів над воєнними злочинцями, з притягненням до відповідальності 150 000 осіб і винесенням понад 100 000 вироків, багатьма з яких карались антиєврейські злочини. Багато тисяч нацистів та їхніх союзників проковтнув Архіпелаг Гулаг. Коли в 1945 році знов стали діяти німецькі суди, вони також почали судити воєнних злочинців і за першу чверть сторіччя засудили дванадцятьох до страти, дев’яносто вісьмох — до пожиттєвого ув’язнення, а 6 000 — на різні строки позбавлення волі²¹². Зі створенням держави Ізраїль у 1948 році вона також (як ми далі переконаємося) змогла взяти участь у тому каральному процесі. Розшуки й притягання до суду нацистських воєнних злочинців тривають і наприкінці вісімдесятих років, коли збігло вже понад сорок років, відколи припинився Холокост, і, схоже, триватимуть іще років десять, хоча на той час усі винні в його скоєнні будуть уже мертві чи у вельми похилому віці. Ніхто не може сказати, що справедливість поновлено. Дехто зі старших виконавців “Остаточного Вирішення” зник і прожив своє життя в мирі чи, принаймні, переховуючись. Інші отримали вироки, що не мали стосунку до їхніх злочинів. І все ж ніхто не міг би заперечити ні масштаб зусилля, зробленого для того, щоб покарати тих, хто скоїв найтяжчий в історії злочин, ні наполегливість, із якою це й досі робиться.

Боротьба за забезпечення відшкодування жертвам також принесла мішані результати. Хаїм Вайцман, виступаючи від імені Єврейської агенції, подав 20 вересня 1945 року чотирьом державам, що окупували

Німеччину, вимогу репарації. Нічого з того не вийшло — здебільшого через те, що так і не було підписано ніякого загального мирного договору. Три західні держави вирішили виплачувати єврейським жертвам компенсацію з виторгу за продаж конфіскованої нацистської власності. Але євреї мусили подавати індивідуальні заяви, тож із доброго задуму вийшла сама бюрократична тяганина. На 1953 рік задовольнили тільки 11 000 заяв, виплативши загальну суму в \$83 млн. А тим часом у січні 1951 року Давид Бен Гуріон, прем'єр-міністр Ізраїлю, подав урядові Федеративної Німеччини колективну заяву на виплату компенсації в сумі \$1,5 млрд., посилаючись на прийняття Ізраїлем 500 000 біженців із Німеччини, себто по \$3 000 на кожного. Це означало безпосередні переговори з німцями, що багато хто з уцілілих табірних жертв мав за неприйнятне. Але Бен Гуріон домогся схвалення більшістю завдяки своєму гаслу: "Нехай не будуть убивці нашого народу ще й його спадкоємцями!" Було досягнуто згоди щодо цифри 845 мільйонів, які мали бути виплачені протягом чотирнадцяти років; попри зусилля арабських держав, угоду ратифіковано в березні 1953 року й належним чином виконано на 1965 рік. До того ж, угодою обумовлювалося й ухвалення федерального закону про відшкодування, причому відшкодовувалось індивідуальним жертвам чи їхнім утриманцям за втрату життя чи члена тіла, за завдану здоров'ю шкоду й за втрачені кар'єри, професії, пенсії й страховки. Далі ще робилися відшкодування за втрату свободи, з розрахунку один долар за кожен день, що жертви були ув'язнені, змушені жити в гетто чи носити зірку. Ті, хто втратив годувальника родини, отримували пенсію; колишні чиновники — номінальні підвищення по службі, й компенсація виплачувалася також за втрату можливості навчатися. Жертви могли також добиватися відшкодування за втрачену власність. Це всеосяжне залагодження здійснювалося штатом, що складався майже з 5 000 суддів, службовців і клерків, які на 1973 рік розглянули понад 95 відсотків з усіх 4 276 000 заяв. На чверть сторіччя ця справа поглинула близько 5 відсотків федерального бюджету. На момент написання цієї книжки виплачено близько \$25 млрд., а на кінець ХХ сторіччя ця цифра перевищить 30 мільярдів²¹³. Ці виплати не можуть бути точно визначені як щедрі чи навіть адекватні. Але вони набагато перевищують те, чого сподівалися Вайцман чи Бен Гуріон, і показують собою щире бажання з боку федерального уряду відшкодувати злочин Німеччини.

Решта історії про репарації зовсім не така задовільна. Жоден із німецьких промисловців, що брали участь у програмі рабської праці, ніколи не визнав анінайменшої моральної відповідальності за її жорстокі наслідки. Відбиваючись од військових звинувачень і цивільних заяв, вони доводили, що в умовах тотальної війни процедура приму-

сової праці не була незаконною. Проти виплати компенсацій вони боролися на кожному дюймі шляху юридичних процедур, поводячись при цьому з дивовижною сумішшю ницості й зверхності. Фрідріх Флік заявив: “Ніхто з великого кола осіб, хто знає мене й інших моїх звинувачуваних колег, не захоче повірити, нібито ми чинили злочини проти людства, й ніщо не переконає нас у тому, ніби ми є воєнними злочинцями”²¹⁴. Флік так і не виплатив жодної марки компенсації, хоча, коли помер у 1972 році, у віці дев’яноста літ, був вартий \$1 000 мільйонів. Загалом німецькі компанії виплатили лише \$13 млн., і з євреїв менше 15 000 одержали з того якусь частку. Раби IG Farben отримали по \$1 700 на душу, а “рабітники” AEG-Telefunken — по \$500 чи й менше. Родини ж тих, кого замучено роботою на смерть, не дістали нічого²¹⁵. Але поведінка німецьких капіталістів була нічим не гірша за круту лінію, яку гнули комуністичні держави-спадкоємиці. Уряд Східної Німеччини не брав на себе навіть клопоту відповідати на прохання про компенсації. Жодної відповіді не було й з Румунії. Вся неозора зона гніту, яку від 1945 року контролювали комуністичні власті, не дала євреям анічогісінько.

Найгірше ж повелася Австрія. Хоча велика більшість австрійців підтримала аншлюс, хоча майже 550 000 із семи мільйонів населення країни були фактично членами нацистської партії, хоча австрійці воювали пліч-о-пліч з німцями до самого кінця й (як ми вже зазначали) вбили майже половину єврейських жертв, декларація союзників за листопад 1943 року віднесла Австрію до категорії “перших вільних націй, що впали жертвами гітлерівської агресії”. Тому повоєнна Потсдамська конференція звільнила Австрію від виплати репарацій. А австрійські партії, маючи те юридичне відпущення гріхів, змовилися між собою, щоб ухилитися й від моральної відповідальності, затуляючись при цьому статусом жертви. Як висловилася Австрійська соціалістична партія (1946): “Не Австрія повинна виплачувати компенсацію. Радше Австрії мали б компенсувати”. Союзники зобов’язали Австрію ухвалити закон про воєнних злочинців, але судовий орган для втілення цього закону в життя Австрія утворила аж у 1963 році. Проте й тоді багатьох амністували спеціальним декретом, а ті суди, що все ж таки відбувалися, зазвичай закінчувались виправданням підсудних. Євреям, що вимагали компенсації, казали звертатися до Німеччини, якщо тільки вони не зуміють довести, що мали колись власність у самій Австрії; мало хто насправді одержав бодай \$1 000.

Хоч і припізнїлу, але похвальну спробу моральної репарації зробили християнські церкви. І католицький, і лютеранський антисемітизми робили протягом сторіч свій внесок до загального єврееєнависництва, кульмінацією якого став гітлеризм. Жодна з цих церков

не поводитися добре під час війни. Зокрема, папа Пій XII не виступив з осудом “Остаточного Вирішення”, хоч і знав про нього. За євреїв прозвучало десь зо два ізольовані голоси. Брат Бернгард Ліхтенберг із католицького собору св. Гедвіги, що в Берліні, молився привселюдно за євреїв у 1941 році. Його помешкання обшукали й знайшли нотатки для проповіді, якої він так і не прочитав і в якій збирався сказати парафіянам, щоб не вірили в єврейську змову повбивати всіх німців. За це він відсидів два роки, після чого був запроторений у Дахау. Це чи не єдиний випадок такого типу. Поміж свідків римської *Judenrazzia* 16 жовтня 1943 року був священник-єзуїт Августин Беа, родом із німецького Бадена, який був у Пія XII духівником. Через двадцять років, під час Другої Ватиканської ради, він мав шанс, як голова Секретаріату християнської єдності, зняти з євреїв, раз і назавжди, звинувачення у боговбивстві. Він узяв на себе тему “Про євреїв”, розширив її до “Декларації стосунків Церкви з нехристиянськими релігіями”, включивши сюди, крім іудаїзму, індуїзм, буддизм та іслам, і успішно провів її через Раду, яка й ухвалила цей документ у листопаді 1965 року. Скупим вийшов документ, не таким щирим, як того сподівався Беа, без вибачення за переслідування Церквою євреїв і з неадекватним визнанням внеску іудаїзму до християнства. Ключовий пасаж звучав так: “Це правда, що єврейська влада й прибічники її вимагали смерті Христа, але все ж таки те, що сталося в пристрастях його, не можна звалювати на всіх без розбору євреїв, що тоді жили, а чи на євреїв нинішніх. Хоча Церква є новим народом Бога, євреїв не слід виставляти як відкинутих Богом чи проклятих, так ніби це випливало зі Святих Писань”²¹⁶. Це було небагато. Але вже дещо. Зважаючи на той затятий опір, що викликала ця декларація, її можна навіть вважати за велику справу. До того ж, це була частина загальнішого процесу, яким цивілізований світ намагався завдати удару по інституційних опорах антисемітизму.

Це можна було вітати. Але євреї збагнули, що цивілізованому світові, хоч як його визначай, не можна довіряти. Найзагальнішим уроком, що його євреї винесли з Холокосту, була нагальна потреба забезпечити для себе постійний, самодостатній і неодмінно суверенний притулок, де б, при потребі, все світове єврейство могло знайти безпеку від своїх ворогів. Перша світова війна зробила сіоністську державу можливою. Друга світова зробила її істотно необхідною. Вона переконала переважну більшість євреїв, що таку державу потрібно створити й за будь-яку ціну зробити безпечною — для самих себе чи й для будь-кого.

ПРИМІТКИ

¹ Промова Асквіта у: *The Times*, 10 November 1914.

² Інтерв'ю з місис Гальперін у: Eric Silver, *Begin* (London 1984), 5, 9.

³ Ronald Sanders, *The High Walls of Jerusalem: A History of the Balfour Declaration and the Birth of the British Mandate for Palestine* (New York 1984), 315 ff.

⁴ Chaim Weizmann, *Trial and Error* (London 1949), 15-25.

⁵ *Ibid.*, 29, 44.

⁶ Sanders, *op. cit.*, 64-9.

⁷ *New Statesman*, 21 November 1914, стаття за підписом: А.М.Н. (Albert Montefiore Hyamson).

⁸ Michael and Eleanor Brock (eds), *HNAsquit: Letters to Venetia Stanley* (Oxford 1952), 406-7.

⁹ *Ibid.*, 477-8; 485.

¹⁰ Цит. у: Sanders, *op. cit.*, 313-14.

¹¹ Miriam Rothschild, *Dear Lord Rothschild: Birds, Butterflies and History* (London and Philadelphia 1983), 45.

¹² Sanders, *op. cit.*, 69, 133.

¹³ Weizmann, *op. cit.*, 144; хоча дехто цю історію піддає сумнівам, див.: Sanders, *op. cit.*, 94-6.

¹⁴ Цит. у: Sanders, *op. cit.*

¹⁵ Про ці колекції див. у: Miriam Rothschild, *op. cit.*

¹⁶ Weizmann, *op. cit.*, 257.

¹⁷ Монтег'ю не брав участі в засіданні військового кабінету 31 жовтня 1917 р.; див. Sanders, *op. cit.*, 594-6, який також наводить текст останнього варіанту листа.

¹⁸ Weizmann, *op. cit.*, 262.

¹⁹ *Ibid.*, 298; Sanders, *op. cit.*, 481.

²⁰ Weizmann, *op. cit.*, 273-4.

²¹ Текст мандата наведено у: David Lloyd George, *The Truth About the Peace Treaties, 2 vols* (London 1938), ii 1194-1201.

²² Weizmann, *op. cit.*, 288.

²³ *Ibid.*, 67.

²⁴ Vladimir Jabotinsky, *The Story of the Jewish Legion* (trans., Jerusalem 1945); P.Lipovetski, *Josweph Trumpeldor* (trans., London 1953).

²⁵ Yigal Allon, *The Making of Israel's Army* (New York 1970); J.B.Schechtman, *The Vladimir Jabotinsky Story, 2 vols* (New York 1956-61).

²⁶ Amos Elon, *Herzl* (London 1976), 179.

²⁷ Neil Caplan, *Palestine Jewry and the Arab Question 1917-25* (London 1978), 74, 169 ff.

²⁸ Цит. у: S.Clement Leslie, *The Rift in Israel: Religious Authority and Secular Democracy* (London 1971), 32.

²⁹ Weizmann, *op. cit.*, 316.

³⁰ *Ibid.*, 307-8.

³¹ Повний текст повідомлення див. у: Sanders, *op. cit.*, 569-70.

³² Elie Kedourie, 'Sir Herbert Samuel and the Government of Palestine', in *The Chatham House Version and Other Middle East Studies* (London 1970), 57.

³³ 8 June 1920; *Letters and Papers of Chaim Weizmann* (New Brunswick 1977), xi 355.

³⁴ Цит. у: Kedourie, *op. cit.*, 55-6.

³⁵ Цит. у: Neil Caplan, 'The Yishuv, Sir Herbert Samuel and the Arab Question in

Palestine 1921-5', in Elie Kedourie and Sylvia G.Haim (eds), *Zionism and Arabism in Palestine and Israel* (London 1982), 19-20.

³⁶ Kedourie, *op. cit.*, 60-2.

³⁷ *Ibid.*, 65.

³⁸ Bernard Wasserstein, 'Herbert Samuel and the Palestine Problem', *English Historical Review*, 91 (1976).

³⁹ Kedourie, *op. cit.*, 69.

⁴⁰ Weizmann, *op. cit.*, 325, 494.

⁴¹ Lloyd George, *Peace Treaties*, 112 ff.

⁴² *Ibid.*, 1139.

⁴³ Caplan, 'The Yishuv', 31.

⁴⁴ Цит. у: Wasserstein, *op. cit.*, 767.

⁴⁵ Цит. у: R.H.S.Crossman, *A Nation Reborn* (London 1960), 127.

⁴⁶ Weizmann, *op. cit.*, 418.

⁴⁷ *Encyclopaedia Judaica*, iv 506.

⁴⁸ Weizmann, *op. cit.*, 411.

⁴⁹ Цит. у: Leslie, *op. cit.* (1938 interview).

⁵⁰ 'On the Iron Wall', 1923; quoted in Silver, *op. cit.*, 12.

⁵¹ Robert S.Wistrich, *Revolutionary Jews from Marx to Trotsky* (London 1976), 77 ff.; див. також: J.P.Nettl, *Rosa Luxemburg*, 2 vols (London 1966).

⁵² Цит. у: Wistrich, *op. cit.*, 83.

⁵³ Лист до Mathilee Wurm від 16 лютого 1917 році, цитований там-таки.

⁵⁴ *Collected Works* (London 1961), vii 100 ff.; 'Critical Remarks on the National Question', 1913; quoted in Wistrich, *op. cit.*

⁵⁵ Isaac Deutscher, *The Prophet Armed: Trotsky, 1879-1921* (Oxford 1965).

⁵⁶ Див. K.Pindson (ed.), *Essays in Anti-Semitism* (2nd edn, New York 1946), 121-44; *Encyclopaedia Judaica*, xiv 459, подає цифру 60 000; Н.Н.Ben Sasson (ed.), *A History of the Jewish People* (trans., Harvard 1976), подає 75 000; радянська ж цифра — 180 000-200 000.

⁵⁷ Bernard D.Weinryb, 'Anti-Semitism in Soviet Russia', in Lionel Kochan (ed.), *The Jews in Soviet Russia* (Oxford 1972).

⁵⁸ J.B.Schechtman, 'The USSR, Zionism and Israel', in Kochan, *op. cit.*, 101.

⁵⁹ *Ibid.*, 107; Guido D. Goldman, *Zionism under Soviet Rule 1917-28* (New York 1960).

⁶⁰ Isaac Deutscher, *The Prophet Unarmed: Trotsky 1921-29* (Oxford 1965), 258.

⁶¹ Цит. у: Lionel Trilling, 'Isaac Babel', in *Beyond Culture* (Oxford 1980), 103-25; див. також Trilling's edition of Babel's *Collected Stories* (New York 1955), and R.Rhosenthal in *Commentary*, 3 (1947).

⁶² Robert Conquest, *Inside Stalin's Secret Police: NKVD Politics 1936-39* (London 1985), 99.

⁶³ *Jewish Chronicle*, 2 November 1917.

⁶⁴ Цит. у: Leon Poliakov, *History of Anti-Semitism*, vol. IV, Suicidal Europe, 1870-1933 (Oxford 1985), 209.

⁶⁵ *The Cause of World Unrest*, 10, 13, 131-2.

⁶⁶ *Illustrated Sunsay Herald*, 8 February 1920, quoted in Poliakov, *op. cit.*

⁶⁷ *Morning Post*, 6 October 1921, quoted in Poliakov, *op. cit.*

⁶⁸ Robert Wilson, *The Last Days of the Romanovs* (London 1920), 148.

⁶⁹ P.Lévy, *Les Noms des Israélites en France* (Paris 1960), 75-6.

⁷⁰ Цит. у: Paul J.Kingston, *Anti-Semitism in France during the 1930s: Organization, Personalities and Propaganda* (Hull 1983), 4.

⁷¹ Paul Hyman, *From Dreyfus to Vichy: The Remaking of French Jewry* (Columbia 1979), 35.

⁷² Léon Blum, *Nouvelles Conversations de Goethe avec Eckermann* (Paris 1901), quoted in Wistrich, *op. cit.*

⁷³ Harvey Goldberg, 'Jean Jores on the Jewish Question', *Jewish Social Studies* (April 1958).

⁷⁴ A. Mitchell Palmer, 'The Case Against the Reds', *Forum*, February 1920; Poliakov, *op. cit.*, 231-2.

⁷⁵ Про правову філософію Брандейса див. у: Philippa Strum, *Louis D. Brandeis: Justice for the People* (Harvard 1985).

⁷⁶ *West Virginia State Board of Education v. Barnette* (1943).

⁷⁷ G. Saleski, *Famous Musicians of Jewish Origin* (New York 1949).

⁷⁸ T. Levitan, *Jews in American Life* (New York 1969), 96-9, 199-203, 245-6.

⁷⁹ Цит. у: Lary May, *Screening Out the Past: The Birth of Mass Culture and the Motion-Picture Industry* (Oxford 1980).

⁸⁰ Philip French, *The Movie Moguls* (London 1967).

⁸¹ *Ibid.*, 21.

⁸² Деталі біографій див. у: French, *op. cit.*; May, *op. cit.*, 253, table IIIa, 'Founders of the Big Eight', and table IIIb for biographies.

⁸³ French, *op. cit.*, 28.

⁸⁴ Raymond Durnat, *The Crazy Mirror: Hollywood Comedy and the American Image* (London 1969), 150-61; 78-83.

⁸⁵ May, *op. cit.*, 171.

⁸⁶ Helen and Robert Lynd, *Middletown* (New York 1929).

⁸⁷ Edward J. Bristow, *Prostitution and Prejudice: The Jewish Fight Against White Slavery 1870-1939*.

⁸⁸ Jenna Weissman Joselit, *Our Gang: Jewish Crime and the New York Jewish Community 1900-1940* (New York 1983).

⁸⁹ Про єврейських гангстерів див. у: Albert Fried, *The Rise and Fall of the Jewish Gangster in America* (New York 1980).

⁹⁰ Melvin Urofski, *American Zionism: From Herzl to the Holocaust* (New York 1975), 127.

⁹¹ Цит. у: Ronald Steel, *Walter Lippmann and the American Century* (London 1980), 187.

⁹² Джеймс Грант у своїй праці — *Bernard Baruch: The Adventures of a Wall Street Legend* (New York 1983), 223 ff. — доводить, що він просто порятував більшу частину свого набутку вже після краху ринку, а всі його статки ніколи не перевищували 10-15 млн \$.

⁹³ *Ibid.*, 107-9.

⁹⁴ Steel, *op. cit.*, 189.

⁹⁵ "Public Opinion and the American Jew", *American Hebrew*, 14 April 1922.

⁹⁶ Steel, *op. cit.*, 194.

⁹⁷ *Ibid.*, 330-1.

⁹⁸ *New York Times*, 11 April 1945; про опитування див. у: Davis S. Wyman, *The Abandonment of the Jews: America and the Holocaust 1941-45* (New York 1984), 8-9.

⁹⁹ Fritz Stern, "Einstein's Germany", in Holton and Elkana, *op. cit.*, 322 ff.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 324-5.

¹⁰¹ Е.Й. Гумпель видав статистичний огляд цих убивств і вироків, див.: E.J. Gumpel, *Vier Jahre politisches Mord* (Berlin 1922); цит. у: Grunfeld, *op. cit.*

¹⁰² *Mein Kampf* (1962 edn), 772.

¹⁰³ Walter Laqueur, *Russia and Germany: A Century of Conflict* (London 1962), 109 ff.; Poliakov, *op. cit.*, iv 174.

¹⁰⁴ Robert Wistrich, *Hitler's Apocalypse: Jews and the Nazi Legacy* (London 1986), 14-19.

¹⁰⁵ Цит. у: Raul Hilberg, *The Destruction of the European Jews* (rev. Edn, New York 1985), 14-19.

- ¹⁰⁶ *Zentralblatt für Psychotherapie*, vii (1934); цит. у: Grunfeld, *op. cit.*
- ¹⁰⁷ Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair* (Berkeley 1961), 291.
- ¹⁰⁸ Fritz K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community 1890-1933* (Harvard 1969), 446.
- ¹⁰⁹ George L. Mosse, *The Crisis in German Ideology* (London 1966), 196.
- ¹¹⁰ Michael S. Steinberg, *Sabres and Browns-birts: The German Students' Path to National Socialism, 1918-35* (Chicago 1977), 6-7; P.G.J. Pulzer, *The Rise of Political Anti-Semitism in Germany and Austria* (New York 1964), 285 ff.
- ¹¹¹ Dennis E. Showalter, *Little Man, What Now? Der Stürmer in the Weimar Republic* (Hamden, Connecticut 1983).
- ¹¹² Istvan Deak, *Weimar Germany' s Left-wing Intellectuals: A Political History of the Weltbühne and its Circle* (Berkeley 1968); Harold L. Poor, *Kurt Tucholsky and the Ordeal of Germany 1914-35* (New York 1968).
- ¹¹³ Цит. у: Walter Laqueur, *Weimar: A Cultural History 1918-1933* (London 1974), 45.
- ¹¹⁴ Mosse, *op. cit.*, 144.
- ¹¹⁵ Donald L. Niewyk, *The Jews in Weimar Germany* (Manchester 1981) має розділ на цю тему: "The Jew as German Chauvinist", 165-77.
- ¹¹⁶ Laqueur, *Weimar*, 72.
- ¹¹⁷ *Ibid.*, 75 ff.
- ¹¹⁸ Mosse, *op. cit.*, 242.
- ¹¹⁹ Roger Manvell and Heinrich Fraenkel, *The German Cinema* (London 1971), 7 ff.
- ¹²⁰ Laqueur, *op. cit.*, 234 ff.
- ¹²¹ Gershom Scholem, *Walter Benjamin: The Story of a Friendship* (London 1982); *Jews and Judaism in Crisis* (New York 1976), 193.
- ¹²² Richard Wolin, *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption* (New York 1982), 40-3.
- ¹²³ Walter Benjamin, *Illuminations* (trans. New York 1969), 255; Wolin, *op. cit.*, 50 ff.
- ¹²⁴ Terry Eagleton, *Walter Benjamin, or Towards a Revolutionary Criticism* (London 1981).
- ¹²⁵ Hilberg, *op. cit.*, i 30 ff.
- ¹²⁶ *Institut für Zeitgeschichte*, Munich; цит. у: Wistrich, *Hitler' s Apocalypse*, 31-2.
- ¹²⁷ Max Domarus (ed.), *Hitler: Reden und Proklamationen 1932-45* (Würzburg 1962), i 537.
- ¹²⁸ Hilberg, *op. cit.*, i 39.
- ¹²⁹ *Ibid.*, 46, footnote 1.
- ¹³⁰ *Ibid.*, 69-75.
- ¹³¹ *Ibid.*, 96-107.
- ¹³² *Ibid.*, 190-1.
- ¹³³ *Ibid.*, ii 416; Lucy S. Davidowicz, *The War Against the Jews, 1933-45* (London 1975), 14; Martin Gilbert, *The Holocaust* (New York 1986), 526.
- ¹³⁴ Benjamin Ferencz, *Less than Slaves: Jewish Forced Labour and the Quest for Compensation* (Harvard 1979), 25.
- ¹³⁵ Hilberg, *op. cit.*, i 254.
- ¹³⁶ Ferencz, *op. cit.*, 28.
- ¹³⁷ Robert H. Abzug, *Inside the Vicious Heart: Americans and the Liberation of Nazi Concentration Camps* (Oxford 1985), 106.
- ¹³⁸ Ferencz, *op. cit.*, 22.
- ¹³⁹ *Ibid.*, appendix 3, 202 ff.; Höss affidavit, 12 March 1947.
- ¹⁴⁰ Ferencz, *op. cit.*, 19.
- ¹⁴¹ Hilberg, *op. cit.*, i 87.
- ¹⁴² David Irving, *Hitler' s War* (London 1977).
- ¹⁴³ Gerald Fleming, *Hitler and the Final Solution* (Berkeley 1984), не спростовує.
- ¹⁴⁴ H.R. Trevor-Roper (ed.), *Hitler' s Table Talk 1941-44* (London 1973), 154.

¹⁴⁵ Wistrich, *Hitler's Apocalypse*, 37; див. також його р. 6. "Гітлер і Остаточне Вирішення", с. 108 і далі.

¹⁴⁶ Davidowicz, *op. cit.*, 132.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 134; Alexander Mitscherlich and Fred Mielke, *Doctors of Infamy: The Story of the Nazi Medical Crimes* (New York 1949), 114.

¹⁴⁸ Hilberg, *op. cit.*, i 281.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 308.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 332-3.

¹⁵¹ Списки цих таборів опублікував німецький уряд: *Bundesgesetzblatt*, 24 September 1977, pp. 1787-1852; цифру 900 трудових таборів дав Гюсс.

¹⁵² Hilberg, *op. cit.*, i 56.

¹⁵³ Davidowicz, *op. cit.*, 130.

¹⁵⁴ Jochen von Lang, *Eichmann Interrogated* (New York 1973), 74-5.

¹⁵⁵ Louis P. Lochner, (ed.), *The Goebbels Diaries 1942-43* (New York 1948).

¹⁵⁶ Цифри взято у: Davidowicz, *op. cit.*, appendix B, 402 f.

¹⁵⁷ Головні свідчення про нацистські екстермінації взято з: *Trials of Major War Criminals before the International Military Tribunal*, 44 vols (Nuremberg 1947), *Nazi Conspiracy and Aggression*, 8 vols plus supplement (Washington DC 1946), and *Trials of War Criminals before the Nuremberg Military Tribunals under Control Council Law No. 10*, 15 vols (Washington DC).

¹⁵⁸ Luba Krugman Gurdus, *The Death Train* (New York 1979); Maartin Gilbert, *Final Journey* (London 1979), 70.

¹⁵⁹ Hilberg, *op. cit.*, i 581; Gilbert, *Final Journey*, 78.

¹⁶⁰ Історії окремих випадків див. у: Leonard Gross, *The Last Jews in Berlin* (London 1983).

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² Антиєврейський бойовий список Австрії підсумовано у: Howard M. Sacher, *Diaspora* (New York 1985), 30 ff.

¹⁶³ Hilberg, *op. cit.*, ii 457-8.

¹⁶⁴ Цифи узято з: Julius S. Fischer, *Transnistria, the Forgotten Cemetery* (South Brunswick 1969), 134-7.

¹⁶⁵ Davidowicz, *op. cit.*, 383-6.

¹⁶⁶ *Bagatelle pour un massacre* (Paris 1937), 126; про Селіна див у: Paul J. Kingston, *Anti-Semitism in France during the 1930s* (Hull 1983), 131-2.

¹⁶⁷ Jean Laloum, *La France Antisémitique de Darquier de Pellepoix* (Paris 1979).

¹⁶⁸ M.R. Marrus and R.O. Paxton, *Vichy France and the Jews* (New York 1981), 343.

¹⁶⁹ André Halimi, *La Délation sous l'occupation* (Paris 1983).

¹⁷⁰ Щоденник Герцля, 23 січня 1904 р.; Cecil Roth, *The History of the Jews of Italy* (Philadelphia 1946), 474-5.

¹⁷¹ Meir Michaelis, *Mussolini and the Jews* (Oxford 1978), 52.

¹⁷² *Ibid.*, 11 ff., 408; Gaetano Salvemini, *Prelude to World War II* (London 1953), 478.

¹⁷³ Michaelis, *op. cit.*, 353-68.

¹⁷⁴ Oral History Collection, *The Reminiscences of Walter Lippmann*, 248-50; Meryl Secrest, *Being Bernard Berenson* (New York 1979).

¹⁷⁵ Статистика Холокосту варіюється. Цифри про Угорщину я взяв у: Monty Noam Penkower, *The Jews Were Expendable: Free World Diplomacy and the Holocaust* (Chicago 1983), 214. Див. цифри й джерела у: *Encyclopaedia Judaica*, viii 889-90.

¹⁷⁶ F.E. Werbell and Thurston Clarke, *Lost Hero: The Mystery of Raoul Wallenberg* (New York 1982); Alvar Alsterdal, 'The Wallenberg Mystery', *Soviet Jewish Affairs*, February 1983.

¹⁷⁷ David S. Wyman, *The Abandonment of the Jews: America and the Holocaust, 1941-5* (New York 1984), 97.

- ¹⁷⁸ Penkower, *op. cit.*, 193.
- ¹⁷⁹ Charles Stember (ed.), *Jews in the Mind of America* (New York 1966), 53-62; Wyman, *op. cit.*, 10-11.
- ¹⁸⁰ *Boston Globe*, 26 June 1942; *New York Times*, 27 June 1942. *Таймс*, однак, дала 2 липня розгорнуте резюме звіту.
- ¹⁸¹ *Nation*, 19 May 1945; Abzug, *op. cit.*, 136-7.
- ¹⁸² Wyman, *op. cit.*, 313 and footnote.
- ¹⁸³ *Ibid.*, 112 ff.
- ¹⁸⁴ Penkower, *op. cit.*, 193.
- ¹⁸⁵ Wyman, *op. cit.*, 299.
- ¹⁸⁶ Hilberg, *op. cit.*, i 358.
- ¹⁸⁷ Wyman, *op. cit.*, 4-5.
- ¹⁸⁸ Про бетарів див. у: Marcus, *Social and Political History of the Jews in Poland 1919-38*, 271-3; Silver, *op. cit.*, 19 ff.
- ¹⁸⁹ Hilberg, *op. cit.*, i 186-7.
- ¹⁹⁰ Третину її видрукувано: Lucjan Dobroszynski (ed.), *The Chronicle of the Lodz Ghetto, 1941-44* (Yale 1984).
- ¹⁹¹ Penkower, *op. cit.*, 292, 337-8, note 10.
- ¹⁹² Gilbert, *The Holocaust*, 426-7.
- ¹⁹³ Davidowicz, *op. cit.*, 301.
- ¹⁹⁴ *Ibid.*, 289.
- ¹⁹⁵ Повторення Закону 28:66.
- ¹⁹⁶ Yaffa Eliah (ed.), *Hasidic Tales of the Holocaust* (Oxford 1983).
- ¹⁹⁷ Arnold J. Pomerans (trans.), *Etty: A Diary, 1941-3* (London 1983).
- ¹⁹⁸ Про Варшаву див. у: Yisrael Gutman, *The Jews of Warsaw, 1939-43: Ghetto, Underground, Revolt* (trans., Brighton 1982); Hilberg *op. cit.*, ii 511-12.
- ¹⁹⁹ Див.: “Rose Robota, Heroine of the Auschwitz Underground”, in Yuri Suhl (ed.), *They Fought Back* (New York 1975); Philip Muller, *Auschwitz Inferno: The Testimony of a Sonderskommando* (London 1979), 143-60.
- ²⁰⁰ Ferencz, *op. cit.*, 21.
- ²⁰¹ *Ibid.*, 20.
- ²⁰² Gilbert, *The Holocaust*, 461.
- ²⁰³ Hilberg, *op. cit.*, ii 438.
- ²⁰⁴ Gilbert, *The Holocaust*, 457.
- ²⁰⁵ Abzug, *op. cit.*, 106.
- ²⁰⁶ Gilbert, *The Holocaust*, 419.
- ²⁰⁷ *Ibid.*, 808, 793.
- ²⁰⁸ International Military Tribunal Nuremberg, Document NG-2757, quoted in Gilbert, *The Holocaust*, 578.
- ²⁰⁹ Abzug, *op. cit.*, 152 ff.
- ²¹⁰ *Ibid.*, 160.
- ²¹¹ Gilbert, *The Holocaust*, 816 ff.
- ²¹² Щодо статистики воєнних судів див: *Encyclopaedia Judaica*, xvi 288-302.
- ²¹³ Докладний підсумок див. у: Howard Sachar, *op. cit.*, 7-13.
- ²¹⁴ Цитується у: Ferencz, *op. cit.*, Introduction, xi.
- ²¹⁵ *Ibid.*, 189.
- ²¹⁶ Дебати Ради підсумував Беа в своїй книжці — Беа, *The Church and the Jewish People* (London 1966), — наводячи текст Декларації в додатку I, 147-53.

ЧАСТИНА VII

СІОН

Холокост і новий Сіон були органічно пов'язані між собою. Знищення шістьох мільйонів євреїв стало первинним причинним фактором у створенні держави під ім'ям Ізраїль. Це відповідало стародавній і потужній динаміці єврейської історії — спасіння через страждання. Тисячі добродішних євреїв співом стверджували свою віру, коли їх гнали до газових камер, бо вони вірили, що ця кара, яка спостигла їх і в якій Гітлер зі своїми есесівцями є просто виконавцями, то промисел Божий і доказ того, що Він обрав їх, євреїв. За свідченням пророка Амоса, Бог сказав: "Тільки вас Я пізнав зо всіх родів землі, тому вас відвідаю за всі ваші провини!"¹ Освенцімські страждання не були простою випадковістю. То були моральні законовстановлення. І вони були частиною певного плану. Вони спіткали євреїв, щоб підтвердити прийдешню славу. До того ж, Бог не просто гнівався на євреїв. Він і жалів їх. Він плакав з ними разом. Він ішов із ними в газові камери, достоту як ходив із ними у Вавилонський полон².

Це означає: викласти причину й наслідок у релігійних, метафізичних термінах. Але ж причину й наслідок можна викласти і в історичних термінах. Створення Ізраїлю стало наслідком єврейських страждань. Попереду ми вдалися до образу ажурної крутиголовки, щоб показати, як кожен потрібний фрагмент лягав на своє місце. Як ми переконалися, великі східні різанини 1648 року привели до повернення єврейства в Англію, щоб згодом повести його і в Америку, щоб саме вчасно утворилася наймогутніша в світі єврейська громада — та необхідна частина геополітичного контексту, в якому й могла бути створена держава Ізраїль. Знов же, й різанини 1881 року дали поштовх цілій низці подій, що вели до тієї самої мети. Породжена ними імміграція створила тло для справи Дрейфуса, що безпосередньо підштовхнуло Герцля до створення сучасного сіонізму. Спонуканий

російським гнітом рух євреїв створив ту модель напруги, з якої в 1917 році постала Балфурова декларація, для здійснення якої Ліга Націй заснувала Палестинський мандат. Гітлерове переслідування євреїв стало останньою катастрофою в тій їх низці, що допомогла створити сіоністську державу.

Ще й до Другої світової війни Гітлерова антиєврейська політика мала своїм незумисним наслідком зміцнення єврейської громади в Палестині. Гітлер, зрештою, добачив у єврейській державі потенційного ворога, “другий Ватикан”, “єврейський Комінтерн”, “нову опорну базу для світового єврейства”³. Але протягом певного часу нацисти активно сприяли еміграції німецьких євреїв до Палестини. В такий спосіб не тільки 60 000 німецьких євреїв опинилися в національному домі, а й їхні активи відіграли важливу роль у зміцненні там промислової та комерційної інфраструктури. Саме війна, принісши з собою не лише Гітлерів прямий фізичний напад на євреїв як на свого найпершого ворога, а й шанс для євреїв дати йому відсіч разом із союзниками, активізувала останню фазу сіоністської програми. Від самого початку війни в 1939 році створення держави Ізраїль у перший-ліпший зручний момент стало найголовнішою метою сіоністів, заволодівши поступово умами більшості світового єврейства. Перепони ж на шляху здійснення сіоністської мрії все ще були значними. Недосить було завдати Гітлерові поразки. Необхідно було також усунути будь-які заперечення з боку трьох держав-переможниць — Британії, США й Радянської Росії. Розгляньмо заперечення кожної з них по черзі.

Первісно найважливішою була Британія, оскільки саме вона володіла Палестиною. Як на те, політика *Білої Книги-39*, по суті, скасувала Балфурову декларацію, кинувши проекцію на таке майбутнє, де не могла виникнути ніяка переважно єврейська Палестина. Євреї були союзниками Британії у війні. Але ж водночас їм треба було подолати британську політику стосовно Палестини. Бен Гуріон гадав, що їхні цілі сумісні: “Ми повинні боротися з Гітлером, так ніби й не було *Білої Книги*, і боротися з *Білою Книгою*, так ніби й не було Гітлера”⁴. Він мав слушність — за умови, що британці дозволять євреям воювати так, щоб ця участь у війні стала логічною ланкою, яку згодом можна буде використати для визначення подій у Палестині. Саме ж із цієї причини й британська влада — військова, дипломатична й колоніальна — вороже ставилася до цієї ідеї. Справді, після того, як Аламейнська битва наприкінці 1942 року відсунула німецьку загрозу від Середнього Сходу, тамтешня британська влада дивилася з підозрою на всяку військову діяльність євреїв. Але євреї мали одного могутнього захисника — Черчіля. Він був прихильний до пропозиції

Вайцмана сформувати єврейську ударну силу з існуючих дрібних їхніх загонів. Британська армія неодноразово блокувала цей задум, але Черчіль усе-таки свого домігся. “Мені подобається ідея, — писав він міністрові оборони 12 липня 1944 року, — щоб євреям спробувати добутися до убивць своїх співвітчизників у Центральній Європі. Саме з німцями в них сварка... Не розумію, чому цьому народові-мученику, розкиданому по всьому світу, народові, що настраждався, як жоден інший, треба відмовляти, за таких обставин, у задоволенні мати прапора”⁵. Через два місяці була сформована Єврейська бригада з 25 000 душ. Без Черчіля євреям би її ніколи не мати, й досвід співпраці на цьому рівні формування став вирішальним для успіху ізраїльтян через чотири роки.

І все одно британці не мали наміру круто повертати свою палестинську політику. Боротьба з Гітлером виснажила їх, нафтові родовища Середнього Сходу стали їм не менш, а ще більш потрібні, а тому вони й не мали наміру нажити невблаганну ворожість до себе з боку арабського світу. І не були вони готові піти з Палестини просто так, а хотіли зробити це в такий спосіб, щоб зберегти дружбу з арабами. Тож вони й не дозволяли нелегальним єврейським іммігрантам висаджуватися на палестинському узбережжі, а коли хто й проривався, того старалися спіймати й депортувати. У листопаді 1940 року “Патрія” мала вивезти на Маврикій 1 700 депортованих, але внаслідок саботажу сил *Haganah* потонула в бухті Хайфи, а з нею 250 біженців. У лютому 1942 року “Струма”, корабель із біженцями з Румунії, не діставши дозволу на висадку в британців та ще й завернутий турками, потонув у Чорному морі, а з ним і 770 євреїв.

Ці трагічні епізоди не похитнули рішучості британців не змінювати своїх обмежень на імміграцію протягом війни й навіть після її закінчення, коли в таборах для переміщених осіб перебувало 250 000 євреїв. Нічого не змінив і прихід до влади в 1945 році лейбористів, теоретичних просіоністів. Новий міністр закордонних справ, Ернест Бевін, схилився перед аргументами дипломатів і генералів. На той момент Британія все ще правила чвертю земної поверхні. Вона тримала 100 000 свого війська в Палестині, де євреїв було лише 600 000. Не було такої матеріальної причини, що дозволила б сіоністам домогтися свого. І все ж через півтора року Бевін таки доклав тут і своїх рук. Івлін Во з гіркотою писав про поведінку британців: “Ми здали свій мандат на правління Святою Землею через ниці мотиви — боягузтво, лінощі й скнарість. Видіння Алленбі, що йде пішки там, де кайзер пихато їхав верхи, зблякло нині через печальне видовище великої, добре оснащеної сили, яка, навряд чи й подряпана в битві, згортає свій табір перед невеличкою бандою стрільців”⁶. Як же це сталося?

Відповідь криється в ще одному єврейському внескові до образу сучасного світу — в науковому використанні терору, коли треба зламати волю ліберальних правителів. Це мало стати буденщиною на наступні сорок років, але в 1945 році це була новинка. Це можна б назвати побічним продуктом Холокосту, бо меншого масштабу явище не змогло б змусити навіть відчайдушів з-поміж євреїв удатися до цього. Найдовершенішим користувачем такої практики був Менахем Бегін, колишній проводир Бетару, польського молодіжного руху. Він був такий чоловік, в якому закарбувалася породжена Холокостом гіркота. Євреї становили 70 відсотків населення в його рідному Брест-Литовську. На 1939 рік там жило їх понад 30 000. А на 1944 у живих лишилося тільки десять. Більшість членів Бегінової родини загинула. Євреям боронили навіть хоронити своїх небіжчиків. Саме так загинув його батько — застрелений на місці, коли копав могилу для свого друга на єврейському кладовищі⁷. Але Бегіна смерть не брала, бо йому судилося стати месником. Заарештований у Литві, він один із небагатьох не зламався на допитах сталінського НКВД. Наприкінці допиту його допитувач кинув розлючено: “Очі б мої тебе більш не бачили!” Бегін прокоментував це згодом: “Моя віра стояла супроти його віри. Я мав за що боротися навіть у кімнаті для допитів”⁸. Бегіна заслали до радянського табору рабів, за арктичне коло біля Баренцового моря, де йому довелося будувати залізницю Котлас-Воркута. Він вижив і там. Якраз вийшла амністія для поляків, тож він як рядовий польської армії перейшов через Середню Азію, прямуючи до Єрусалима. У грудні 1943 року він очолив *Irgun*, військовий загін ревізіоністів. А вже через два місяці оголосив війну британській адміністрації.

Серед євреїв було три школи думки про британців. Вайцман усе ще вірив у британську сумлінність. Бен Гуріон, хоч і скептично налаштований, хотів спочатку виграти війну. І навіть після неї він провадив абсолютне розрізнення між опором і тероризмом, що й відбивалося в політиці *Haganah*. А з другого боку, був іще екстремістський осколок від *Irgun*, відомий як “Стерна банда”, за прізвиськом ватажка Авраама Стерна. Він не підкорився наказові Жаботинського припинити боротьбу з британцями на початку війни й був убитий у лютому 1942 року. Але його товариші, під проводом Іцхака Шаміра й Натана Єллін-Мора, продовжували необмежену кампанію проти Британії. Бегін вибрав третій шлях. Він вважав *Haganah* надто пасивною, “Стернову банду” — надто грубою, лихою й неінтелігентною. За воєна він мав не Британію, а британську адміністрацію в Палестині. Він хотів принизити її, зробити її непридатною, марнотратною, недієздатною. Мав він 600 активістів. Убивство він відкидав —

натомість підкладав бомби в офіси адміністрації, приміщення імміграції, центри опосередкування й подібні мішені.

Стосунки між цими трьома групами єврейських активістів завжди були напружені й часто — отруєні ворожнечею. Згодом це принесло свої тяжкі політичні наслідки. 6 листопада 1944 року стернівці вбили лорда Мойна, британського міністра в справах Середнього Сходу. Нажахана й розлючена *Haganab* розпочала так званий “сезон” і проти стернівців, і проти *Irgun*. Вона спіймала декого з них і посадила в підпільне ув’язнення. Навіть гірше: вручила британській адміністрації прізвища 700 осіб і закладів. Щонайменше 300, а можливо, й 1000 осіб були заарештовані завдяки інформації, поданій тією сіоністською організацією. Бегін не попався. Він звинуватив *Haganab* також у тортурах і кинув виклик: “Ми відплатимо тобі, Каїне!” Але він був занадто хитрий, щоб затівати війну з *Haganab*. Саме в ці місяці, коли йому доводилося боротися з британцями, і з братами-євреями, він і створив підпільну потугу, на яку майже неможливо було напасти. Він вірив, що *Haganab* ніде не дінеться, а муситиме приєднатися до нього, щоб позбутися Британії. Його розрахунки виявилися слушними. 1 жовтня 1945 року Бен Гуріон, не порадившись із Вайцманом, надіслав шифровану телеграму Моше Снегові, командирові *Haganab*, наказуючи тому розпочати операції проти британських сил⁹. Був утворений Єврейський рух Опору. Свої виступи він розпочав уночі 31 жовтня, висаджуючи в повітря залізницю.

І все одно лишалися розбіжності щодо цілей. *Haganab* не бажала вдаватися до терору в жодному вигляді. Силу вона воліла застосовувати лише в тому, що недвозначно можна було б назвати військовою операцією. Бегін завжди відкидав убивство — на кшталт холоднокровної розправи стернівців над шістьма британськими парашутистами в їхніх ліжках 26 квітня 1946 року. І тоді, й пізніше він відкидав ярлик “терориста”. Але він хотів брати на себе як моральний, так і фізичний ризик. Як можна було закріпити Обітовану Землю за собою без Єгошуї? А хіба Книга Єгошуї — це не спантеличлива хроніка того, як далеко готові були зайти ізраеліти, щоб завоювати край, котрий був їхнім згідно з повелінням Божим?

Бегін виступив провідною постаттю в двох епізодах, які й спонукали Британію, зрештою, піти з Палестини. 29 червня 1946 року на світанку британці “накрили” Єврейську агенцію. Заарештували 2 718 євреїв. Метою акції було створення поміркованішого єврейського керівництва. Нічого з того не вийшло. Насправді, оскільки *Irgun* не зачепили, акція зміцнила Бегінову владу. Він зумів переконати *Haganab* висадити в повітря готель “Цар Давид”, де містилася частина британської адміністрації. Погодженою метою було принизити, не

вбиваючи. Але ризик масового вбивства був дуже великий. Вайцман прочув про ту змову й пригрозив, що піде у відставку й розкаже світові, чому він так зробив¹⁰. *Haganah* сказала Бегінові скасувати акцію, але він відмовився. В час ланчу 22 липня 1946 року, на шість хвилин раніше плану, близько 700 фунтів вибухівки знищили одне крило готелю, причому загинуло двадцять вісім британців, сорок один араб, сімнадцять євреїв та ще п'ятеро інших людей. Одна шістнадцятирічна дівчина зробила попередження по телефону – цей дзвінок був частиною плану. Про те, що сталося потім, існують суперечливі свідчення. Бегін завжди доводив, що було дане належне попередження, й звинувачував британську владу в тих смертях. Шкодував тільки за загиблими євреями¹¹. Але в таких терористичних актах за будь-які смерті мають бути відповідальними ті, хто закладає вибухівку. На таку позицію став єврейський істеблішмент. Командир *Haganah* Моше Снег мусив піти у відставку. І все ж цей теракт, у поєднанні з іншими, досяг свого ефекту. Британський уряд запропонував поділ краю на три частини. Але і євреї, й араби відкинули цей план. Відповідно, Бевін оголосив 14 лютого 1947 року, що він передає всю палестинську проблему на розгляд ООН.

Однак це аж ніяк не означало, ніби британці швидко підуть звідти. Тож кампанія терору тривала далі. Ще один епізод, за який знов відповідальним був Бегін, виявився вирішальним. Бегін виступав проти вбивств “стернівського” типу, але наполягав на моральному праві своєї *Irgun* карати членів британських Збройних сил у той самий спосіб, в який ті карали іргунців. А британці шмагали й вішали. Тож і *Irgun* чинитиме так само. У квітні 1947 року трьох іргунців засудили за напад на тюрму-фортецю Акру, коли 251 в'язня випущено на волю. Бегін пригрозив помстою, якщо тих трьох засудять і повісять. Їх таки повісили — 29 липня. А через кілька годин двоє британських сержантів, Кліффорд Мартін і Мервін Пейс, узяті в полон для цієї мети, були, за наказом Бегіна, повішені оперативним керівником *Irgun* Гіді Пагліном. Паглін ще й підірвав їхні тіла. Це жахливе вбивство Мартіна й Пейса, які не вчинили ніякого злочину, жахнуло багатьох євреїв. Єврейська агенція назвала його “підлим убивством двох безневинних людей бандою злочинців”¹². (Це було навіть гірше, ніж здавалося тоді, бо через тридцять п'ять років з'ясувалося, що мати Мартіна була єврейка.) Інцидент викликав вибух люті в Британії. У Дербі спалили синагогу. Антиєврейські виступи відбулися в Лондоні, Ліверпулі, Глазго й Манчестері — перші в Англії від XIII сторіччя. Ці виступи привели до рішучих змін у британській політиці. Досі британці спирались на те, що всякий поділ Палестини саме їм доведеться здійснювати й контролювати, бо ж інакше війська арабських країн

просто ввійдуть і винищать євреїв. А тепер вони вирішили піти з Палестини якомога швидше, залишивши євреїв віч-на-віч з арабами¹³. Так Бегінова політика увінчалася успіхом, але той успіх був пов'язаний зі страшними небезпеками.

Масштаб ризику залежав до певної міри від двох наддержав, Америки й Росії. В обох випадках сіоністи скористалися тим, що можна було б назвати таланом чи провидінням Божим, як кому більше до вподоби. Першим “щастям” була смерть Рузвельта 12 квітня 1945 року. В останні тижні свого життя Рузвельт став антисіоністом — унаслідок зустрічі з королем Ібн Саудом після Ялтинської конференції. Девід Найлс, просіоністськи налаштований помічник президента, стверджував згодом: “Я дуже сумніваюся, чи держава Ізраїль стала б дійсністю, коли б не помер Рузвельт”¹⁴. Рузвельтів наступник Гаррі С. Трумен був безпосередніше пов'язаний із сіонізмом: почасти емоційно, почасти розрахунково. Він жалів єврейських біженців. У палестинських євреях він вбачав жертв несправедливості. А ще ж він мав набагато менше певності в єврейських голосах, ніж перед ним Рузвельт. На недалекі вже вибори 1948 року він потребував схвалення єврейських організацій у таких розвинутих штатах, як Нью-Йорк, Пенсільванія й Іллінойс. Тільки-но британці відмовилися од свого мандата, Трумен став домагатися створення єврейської держави. У травні 1947 року палестинська проблема була винесена на розгляд ООН. Спеціальному комітетові доручили розробити план. Комітет створив два плани. Меншість рекомендувала створити федеративну бінаціональну державу. Більшість же подала на розгляд план нового поділу: мають бути єврейська й арабська держави та ще й міжнародна зона в Єрусалимі. 29 листопада 1947 року, завдяки потужній підтримці Трумена, саме цей план дістав схвалення Генеральної Асамблеї: 33 голосами проти 13, причому 10 утрималося.

Радянський Союз та арабські країни, а за ними й весь міжнародний лівий рух, згодом дійшли висновку, що створення Ізраїлю було справою рук капіталістично-імперіалістської змови. Але факти свідчать про протилежне. Ні Держдепартамент США, ні британська Foreign Office не хотіли єврейської держави. Обидва ці міністерства передбачали катастрофу для Заходу в цьому ареалі, якщо таку державу буде створено. Британське Міністерство оборони не менш потужно виступало проти. Така сама була позиція й відповідного американського міністерства. Шеф Пентагону Джеймс Форрестол різко картав єврейське лоббі: “Жодному угрупованню в цій країні не можна дозволяти впливати на нашу політику до такої міри, щоб це ставило під загрозу нашу національну безпеку”¹⁵. Британські й американські нафтові компанії ще завзятіш опиралися створенню нової

держави. Захищаючи нафтові інтереси, Макс Торнбург із Cal-Tex сказав, що Трумен “знищив моральний престиж Америки” й зруйнував “віру арабів у її ідеали”¹⁶. Годі знайти хоч якийсь такий потужний економічний інтерес чи в Британії, чи в США, що виступав би за створення Ізраїлю. В обох країнах переважна більшість прихильників Ізраїлю була з лівого боку.

Бо й справді, якби існувала змова створити Ізраїль, то Радянський Союз мав би бути видатним її членом. Протягом війни Сталін, керуючись тактичними міркуваннями, припинив тимчасово певні аспекти своєї антисемітської політики. Він навіть створив Єврейський антифашистський комітет¹⁷. Після 1944 року він став у просіоністську позу в закордонній політиці (але не в самій Росії). Здається, він міркував так, що створення Ізраїлю (а радники підказували йому, що то буде соціалістична держава) прискорить занепад британського впливу на Середньому Сході¹⁸. Коли палестинське питання вперше стало на порядку денному ООН, Андрій Громико, заступник міністра закордонних справ СРСР, викликав загальний подив оголошенням, що його уряд виступає за створення єврейської держави, а також відповідним голосуванням. 13 жовтня Семен Царапкін, голова радянської делегації в ООН, запропонував членам Єврейської агенції тост “За майбутню єврейську державу!” — перш ніж проголосувати за план поділу Палестини. На вирішальному голосуванні Генеральної Асамблеї, яке відбулося 29 листопада, весь радянський блок проголосував на користь ізраїльських інтересів, і потім радянська й американська делегації тісно співпрацювали над графіком відходу Британії з Палестини. І це ще було не все. Коли 14 травня 1948 року Ізраїль проголосив свою незалежність і президент Трумен негайно дав йому визнання *de facto*, Сталін вихопився вперед: менш ніж через три дні дав визнання *de jure*. Чи не найзначущим з усього було рішення чеського уряду, згідно зі Сталіновою вказівкою, продати новій державі зброю. Цілий аеродром був виділений під перевезення зброї в Тель-Авів¹⁹.

Ізраїлю треба було використати відведений йому абсолютно короткий проміжок часу, щоб народитися й вижити. У січні 1948 року за наказом Сталіна вбито російсько-єврейського актора Соломона Міхоелса, й це, здається, стало свідченням початку інтенсивно-антисемітської фази в його політиці. Перехід до антисемітизму в закордонних справах не міг відбутися так само швидко, але вирішально він настав восени того самого року. Однак на цей момент Ізраїль уже нормально існував. Американська політика також змінювалася в міру того, як дедалі більший тиск “холодної війни” розвіював її настрої повоєнного ідеалізму, змушуючи Трумена уважніше прислухатися до порад Пентагону й Держдепартаменту. Якби британську евакуацію

відклали на рік пізніше, США були б куди менше зацікавлені побачити створення Ізраїлю, а Росія майже напевне поставилася б до цього вороже. Тож дія терористичної кампанії проти британської політики стала, либонь, вирішальною в усій цій справі. Ізраїль проскочив в існування через випадкове віконце в історії, яке відчинилося на коротких кілька місяців у 1947-1948 роках. І в цьому йому також поталанило. Чи то була воля Провидіння?

Однак, якщо Бегінова жорсткість спричинилася до незабарного відходу британців, то саме Бен Гуріон створив державу. Йому випало ухвалити низку рішень, кожне з яких могло обернутися катастрофою для єврейського народу Палестини. Щойно ООН проголосувала за поділ Палестини, араби вирішили зруйнувати всі єврейські поселення й негайно почали на них нападати. Аззам-Паша, генеральний секретар Арабської ліги, заявив по радіо: “Це буде війна на винищення, вирішальна різанина”²⁰. Єврейські командири зберігали впевненість, але ресурси їхні були замалі. На кінець 1947 року *Haganah* мала 17 600 рушниць, 2 700 кулеметів системи Стена, близько тисячі інших кулеметів й від 20 000 до 43 000 вояків різного ступеня підготовки. Практично вони не мали танків, артилерії й бойових літаків²¹. Араби ж зібрали величезну Визвольну армію, що, однак, не мала єдиного командування. До цього війська входили й регулярні частини арабських країн: 10 000 египтян, 7 000 сирійців, 3 000 іракців, 3 000 ліванців, плюс ще Арабський легіон чисельністю 4 500 вояків із Зайорданія, — значна сила, ще й зміцнена британськими офіцерами. На березень 1948 року від арабських нападів загинуло понад 1 200 євреїв, причому половину жертв становили цивільні. Почала прибувати чеська зброя, яку розгорнуто протягом наступного місяця. Британський мандат мав закінчитися 15 травня. Але ще на початку квітня Бен Гуріон мусив ухвалити чи не найтяжче в своєму житті рішення. Він наказав силам *Haganah* перейти в наступ, щоб пов’язати водно розкидані єврейські анклави, сконсолідувати якомога більше території, що мала відійти до Ізраїлю згідно з планом ООН. Цей азартний хід увінчався майже повним успіхом. Євреї захопили Хайфу. Відкрили дорогу на Тіберіаду й до Східної Галілеї. Взяли Сафед, Яффу й Акру. Так вони утвердили осередок держави Ізраїль і, по суті, виграли війну ще до її початку²².

14 травня в приміщенні тель-авівського музею Бен Гуріон зачитав Декларацію Незалежності. “На основі невід’ємного нашого національного права, — сказав він, — і на підставі резолюції Генеральної Асамблеї Організації Об’єднаних Націй ми проголошуємо цим заснування єврейської держави в Палестині — держави, що віднині буде відома як Ізраїль”. Відразу ж був утворений тимчасовий

уряд. Тієї ж ночі почалися нальоти єгипетської авіації. А наступного дня одночасно відійшли останні британці й вторглись арабські війська. Ситуація від того змінилася тільки в одному розумінні. Війська Арабського легіону взяли для свого короля Абдулли стару частину Єрусалима, яку євреї здали 28 травня. Це означало, що мали бути евакуйовані єврейські поселення на схід від Святого Міста. А в інших аспектах ізраїльтяни й далі мали здобутки.

11 червня укладено перемир'я на місяць. За цей час араби дали своїм військам добре підкріплення. Але ізраїльтяни забезпечили себе важкими озброєннями, взявши їх не тільки від чехів, а й від французів, що цим переважно хотіли дозолити британцям. Коли 9 липня поновилися бої, швидко з'ясувалося, що ізраїльтяни контролюють ситуацію. Вони взяли Лідду, Рамлех і Назарет, захопивши великі території поза межами кордонів поділу. Протягом десяти днів араби пристали й на друге перемир'я. Але відбувалися поодинокі спалахи насильства, і в середині жовтня ізраїльтяни розгорнули наступ, щоб відкрити дорогу до негевських поселень. Наступ закінчився взяттям Беер-Шеви. На кінець року Ізраїль мав стотисячну, належно озброєну армію. Він установив військовий контроль над територією, якої більш ніколи вже не втрачав. Мирні переговори розпочалися 12 січня 1949 року на Родосі та були підписані в Єгипті (14 лютого), Лівані (23 березня), в Зайорданні (3 квітня) і в Сирії (20 липня). Ірак не уклав ніякої угоди взагалі, й п'ять арабських країн лишилися у формальному стані війни з Ізраїлем.

Події 1947-1948 років, наслідком яких стало утворення Ізраїлю, породили ще й арабо-ізраїльську проблему, яка триває й досі. Проблема має два головні аспекти — біженців і кордонів, — і ці аспекти краще розглянути окремо. Згідно з даними ООН, 656 000 арабів — мешканців підмандатної Палестини — втекло із захопленої ізраїльтянами території: 280 000 на західний берег Йордану, 70 000 — у Зайорданню, 100 000 — у Ліван, 4 000 — в Ірак, 75 000 — до Сирії, 7 000 — у Єгипет і 190 000 — у сектор Газа (ізраїльтяни ж подають трохи меншу цифру — 550 000-600 000). Утікали вони з чотирьох причин: через страх загинути під час бойових дій, через крах місцевої влади, через арабське радіо, яке чи то передало наказ, чи то ошукало, чи то спричинилося до паніки, а ще тому, що їх погнала чутка про різанину, яку іргунці зі стернівцями влаштували в селі Дейр-Ясін 9 квітня 1948 року.

Остання причина заслуговує на докладний розгляд, оскільки вона стосується моральних заборук єврейської держави. Від 1920 року й до того моменту євреї утримувалися від терористичних нападів на арабські поселення, хоча незліченні арабські вилазки й провокували іноді на тверду відповідь. Коли взимку 1947/48 року почалися бої,

Дейр-Ясін, село арабів-каменярів, що налічувало менше 1 000 мешканців, уклало договір про ненапад із поблизьким Гіват-Шаулом, єрусалимським передмістям. Але двоє єврейських поселень поблизу були зруйновані арабським нападом, і євреї мали сильне бажання помсти. Стернівці запропонували зруйнувати Дейр-Ясін, щоб провчити арабів. Єгуда Лапідот, старший офіцер-іргунець, свідчив: “Ясною метою акції було деморалізувати арабів і підняти моральний дух єврейської громади Єрусалима, якому раз за разом завдавали тяжких ударів, особливо недавно, коли осквернено тіла євреїв, що потрапили до рук арабів”²³. Бегін дав згоду на операцію, наказавши використати фургон із гучномовцем, щоб попередити мешканців села й дати їм шанс здатися без кровопролиття. Місцевий командир *Haganah* також погодився знехотя, але поставив ще й свої умови. У рейд пішло вісімдесят іргунців і сорок стернівців. Фургон із гучномовцем перекинувся в канаву, тож обійшлися без нього. Араби вирішили вчинити опір, бо насправді їх була більша сила та й озброєння краще. Іргунці-стернівці попросили на допомогу загін регулярного війська з важким кулеметом і дводюймовим мінометом, які й покінчили з арабським опором.

Саме в цей момент, коли нападники захопили село, вони й вийшли з-під контролю. Хаганаський вивідач, що був із ними, описував те, що скоїлося потім, як “безладну різанину”. Нападники завели двадцятьох трьох арабів до каменярні й розстріляли. Один свідок-араб сказав, що ще дев’яносто трьох забито в селі, але інші свідчення доводять загальну кількість забитих до 250. Бегін, ще й не почувши деталей бою, надіслав вітального наказу в дусі Книги Єгошуї: “Прийміть мої вітання з цією прекрасною звітягою... Як у Дейр-Ясіні, так і всюди ми нападатимемо на ворога й троцтитимемо його. Боже, Боже, ти обрав нас для перемоги!”²⁴ Звістка про це душогубство, ще й у перебільшеному вигляді, поширилася швидко й безперечно спонукала багатьох арабів утікати протягом наступних двох місяців. Немає ніяких свідчень про те, що саме для цього й організовувався той рейд. Але, в поєднанні з іншими факторами, він звів арабське населення нової держави до лише 160 000 душ. Це було вельми переконливо.

А з другого боку, були й євреї, підохочені чи й змушені тікати з арабських держав, де, в деяких випадках, єврейські громади існували протягом 2 500 років. На 1945 рік понад 500 000 євреїв проживало в арабському світі. Від спалаху війни 15 травня 1948 й до кінця 1967 років величезна більшість їх мусила шукати притулку в Ізраїлі: 252 642 з Марокко, 13 118 — з Алжиру, 46 255 — із Тунісу, 34 265 — із Лівії, 37 867 — із Єгипту, 4 000 — з Лівану, 4 500 — із Сирії, 3 912 — із Адену, 124 647 — з Іраку й 46 447 — із Йємену. Тож єврейських

біженців із арабських країн, загальним числом 567 654 душі, набралось не набагато менше за арабських біженців з Ізраїлю²⁵. Різниця полягала в тому, як їх приймали та як до них ставилися тут і там, а це була справа політиків. Ізраїльський уряд систематично розселяв усіх своїх біженців — це була частина його внутрішньої політики. Арабські ж уряди, з допомогою ООН, утримували арабських біженців у таборах, сподіваючись на перезавоювання Палестини, яке все не наставало. Ось чому, внаслідок природного приросту, наприкінці вісімдесятих років арабських біженців стало більше, ніж їх було сорок років тому.

Саме це контрастне ставлення до біженців пішло від фундаментально відмінного підходу до переговорів. Євреї протягом двох тисячоліть були гнобленою меншиною, позбавленою права вибрати силу. Тож вони звично вважали за необхідне вести переговори, часто мусили виторговувати право на елементарне існування, й то майже завжди з позиції великої слабкості. Протягом сторіч вони виробили не просто переговорні навички, а цілу філософію переговорів. Вони звикли шляхом переговорів виходити з усілякої скрути, навчилися приймати виторгований у процесі переговорів статус, хоч який він міг бути низький і не вигідний, знаючи, що згодом цей статус можна буде поправити подальшими переговорами й своїми власними зусиллями. Верховенство залагодження над силою в'їлося в їхні кістки. Була одна-єдина причина, чому євреї, навіть коли виявилася маса незаперечних свідчень, не сприймали Гітлерового зла у всій його масштабності: їм тяжко було збагнути людину, яка не хотіла ніякого порозуміння з ними, бажаючи просто забрати їхні життя.

Араби ж, на противагу євреям, були народом-завойовником, чий священні писання й надихали, й відбивали максималістське ставлення до інших народів, жалюгідних *dhimmi*. Саме поняття переговорів для остаточного вирішення справи для них було зрадою принципу. Якесь замирення, тимчасове перемир'я могло бути зрозумілим і прийнятним, бо воно зберігало вибір застосування сили на потім. А от договір здавався їм чимось подібним до поразки. Ось чому вони не хотіли розселяти біженців, бо це означало б остаточно розпорядитися певним моральним активом. Як сформулювало це каїрське радіо: «Ці біженці є наріжним каменем у боротьбі арабів проти Ізраїлю. Біженці — це зброя арабів та арабського націоналізму»²⁶. Саме тому в 1950 році вони без обговорення відкинули оонівський план розселення біженців. Протягом наступної чверті сторіччя вони навіть відмовлялися ухвалити неодноразові ізраїльські пропозиції про відшкодування. Результат виявився катастрофічним для самих біженців і їхніх дітей. Та й для арабських держав це було джерелом нестабільності. Це мало не зруй-

нувало Йорданії в шістдесятих роках. І таки зруйнувало тонко збалансовану структуру Лівану в сімдесятих і вісімдесятих.

Ці різні підходи до переговорів відіграли ще важливішу роль у визначенні кордонів Ізраїлю. Для євреїв існували три можливі способи розглядати свою знов відтворену країну: як національний дім, як Обітовану Землю і як сіоністську державу. Із першим розібратися нескладно. Якби всі євреї забажали собі такого місця, де б вони були в безпеці, то воно могло б бути де завгодно — в Аргентині, Уганді, на Мадагаскарі, наприклад, адже все це по черзі пропонувалося. Але швидко з'ясувалося, що подібні плани цікавлять зовсім небагатьох євреїв. Єдиною пропозицією, що викликала хоч якийсь практичний інтерес, був Ель-Аріш — саме завдяки своїй близькості до Палестини.

Тож переходимо до другого поняття — Обітована Земля. Так чи інак, а це мало теоретичну привабу для всіх євреїв, світських чи релігійних, за винятком доброчесних євреїв, котрі наполягали, що повернення до Сіону має бути частиною месіанської події, та євреїв асимільованих, які нікуди не мали наміру повертатися. Але чим же є цей край достеменно? Як ми вже зазначали, коли Бог давав його Авраамові, він обійшовся при цьому без скільки-небудь точного визначення²⁷. То що, він мав складатися з територій, які колись посідали ізраеліти? Коли так, то в який період? Насправді ж було два царства, а також два храми, Давидів і гасмонівський. Дехто з сіоністів бачив (і бачить нині) цю державу як Трете царство. Але котрого з царств вона є наступницею? Давидове царство (але не Соломонове) включало й Сирію. Гасмонівці також правили якийсь час чималенькою територією. Обидва стародавні царства в найбільших своїх розмірах були мінімперіями, до яких входили підкорені народи, що були лише напів'єврейськими чи неєврейськими зовсім. Вони навряд чи могли правити за взірці для сіоністської держави, первинною метою якої було забезпечити для євреїв національний дім. А з другого боку, існувала й сильна емоційна віра в право євреїв претендувати на ті частини Палестини, де вони панували в часи античності. Це знайшло своє вираження в плані, що його сіоністи представили Паризькій мирній конференції в 1919 році. За цим планом євреї діставали все узбережжя від Рафи до Сайди з обома берегами Йордану, причому східний кордон проходив би лише трохи далі на захід від залізниці Дамаск-Амман-Хіджаз²⁸. План, як і слід було сподіватися, відхилили, але заявлені в ньому претензії затрималися в програмі ревізіоністів Жаботинського.

Далі ми звертаємося до сіоністської держави як такої — до території, яку на практиці євреї могли придбати, заселити, розвивати й захищати. Цей емпіричний підхід якраз і прийняли головні сіоністські угруповання й саме він практично став політикою самої держави.

Це був розумний підхід, бо він давав якомога ширший простір єврейським схильностям до торгів і переговорів. Він дозволяв єврейським лідерам говорити, що їх влаштують будь-які кордони, тільки б вони охоплювали заселені євреями землі й були самі по собі зв'язаними та надавалися до оборони. Тож на кожній стадії, під час мандата й потім євреї були гнучкими й готовими ухвалити будь-який запропонований їм розумний план поділу. В липні 1937 року комісія Піла запропонувала їм такий план поділу, за яким вони одержували саму Галілею від Метулли до Афули та смужку узбережжя від точки за двадцять кілометрів на північ од Гази й аж до Акри, й ця остання розривалася коридором для утримуваного британцями анклавом довкола Єрусалима²⁹. Євреї хоч не хоч, а мусили погодитися на це. Тим часом араби, що отримували три чверті Палестини, відкинули пропозицію без обговорень.

На час наступної пропозиції поділу — Організацією Об'єднаних Націй у 1947 році — заселення тривало, й план відобразив його. Він не давав євреям Акри й заходу Галілеї, які тоді були переважно арабськими, але додавав до єврейської частини майже весь Неgev і частину аралу Мертвого моря. Тоді як Пил давав євреям лише 20 відсотків Палестини, ООН тепер дала їм 50. Це не була Обітована Земля, хоч би й за яким визначенням, бо сюди не входили Іудея й Самарія, цілий Західний Берег і, що найважливіше, сам Єрусалим. Але євреї, хоч і згнітивши серце, прийняли це. Їхню емпіричну філософію прозоро пояснив колишній оксфордський академік Абба Ебан, якому судилося на багато літ стати міністром закордонних справ і головним переговорником нової держави. Євреї погодилися втратити землі релігійного й історичного для них значення, сказав він, бо “розвитку єврейської державності притаманна схильність до поділу [Палестини]” від того самого моменту, коли вона стала “конкретною політичною перспективою”, себто мандатом Ліги Націй. Сіоністська політика заселення “засновувалася на ідеї уникання будь-якого конфлікту з існуючими демографічними реаліями. Ідея полягала в тому, щоб селити євреїв там, де *не* було твердого арабського володіння”. Євреї пішли на стару прибережну рівнину филистимлян і в долину Єзреел, яку араби обходили стороною через малярію. “Принцип єврейського заселення, — сказав Ебан, — був завжди емпіричний і сучасний, а не релігійний та історичний”. Ось чому в переговорах, що провадилися під егідою ООН,

“ми спиралися на загальну передумову історичного зв'язку, але не робили ніяких претензій на включення конкретних місцевостей, що опинялися по наш бік кордону після поділу, посилаючись на стародавні зв'язки. Оскільки в Хевроні було повно арабів, ми й не просили його собі. Оскільки ж Беер-Шева була практично порожня, ми висунули претензію на неї й домоглися успіху. Централь-

ною сіоністською тезою була та, що в межах Erez Israel вистачає місця для розташування там єврейського суспільства великої щільності, не посуваючи арабських популяцій і навіть не втручаючись до їхньої глибоко вкоріненої соціальної зчепленості”³⁰.

Ця філософія спонукала євреїв ухвалити оонівський план поділу Палестини, хоча делімітовану в такий спосіб державу було б украй незручно вести й захищати. Але араби знову відкинули план, який дав би їм Палестинську державу, без будь-якого обговорення й негайно кинулися шукати силового суду. Внаслідок війни, що спалахнула слідом за цим, та ізраїльтянських завоювань у проміжку червня-листопада 1948 року Ізраїлю дісталось 80 відсотків Палестини й кордони, які, хоча й були все ще незручні, робили державу реальною та обороноздатною. Палестинські ж араби zostалися взагалі без держави — з самим лише сектором Газа й Західним Берегом, яким управляла Йорданія.

Попри попередній досвід нехиті арабів до переговорів, ізраїльтяни намагалися, на основі накреслень перемир'я 1949 року, укласти угоду про постійні кордони. Це означало б повернення арабам якоїсь частини території. Але це було б прийнятним, коли б натомість Ізраїль домігся остаточного розв'язання проблеми. Однак до переговорів ніяк не доходило. Араби відкидали будь-які прямі перемовини з ізраїльтянами. Завдяки різним контактам через посередництво Комісії ООН із палестинського примирення з'ясувалося наступне: араби наполягають, щоб Ізраїль відступив назад за лінії оонівського поділу 1947 року (самі араби їх так і не прийняли й не визнали), не гарантуючи навіть, натомість, визнання нової держави. Тоді як Ізраїль вважав перемир'я прелюдією до миру, араби вбачали в ньому тільки замирення — й прелюдію до війни в зручний для них момент. До того ж, арабські держави не бажали дотримуватися умов тих кількох угод про перемир'я. Їх вони використовували як ширми, з-поза яких можна було посилати терористів і фєдаїнів проти громадян Ізраїлю та організувати бойкоти й блокади проти його економіки. Для арабів перемир'я було лише продовженням війни, хоча й іншими методами. Ось чому реально Ізраїль перебуває у стані війни з більшістю своїх арабських сусідів від листопада 1947 року й по сьогодні.

Це призвело до фундаментальної переоцінки природи сіоністської держави. Світські першопрохідці бачили її паціфістською, колективістською утопією. Релігійні першопрохідці мали її за священну теократію. А тепер як ті, так і ці мусили вкладати свої сили в державу максимальної безпеки. У певному розумінні такий розвиток був природним. Сучасні поселенці завжди мусили обгороджуватися парканами по всьому периметру від арабських мародерів. У міжвоєнний період ці пристосування ставали чимраз досконалішими та про-

фесійнішими. Але що довелося визнати й ухвалити після 1949 року (хоч і не зразу, через силу), так це потребу зробити безпеку найвищим і постійним пріоритетом усєї держави. Ізраїльтянам довелося не тільки придумувати дедалі мудрованіші заходи внутрішньої безпеки, щоб дати відсіч щораз підступнішому арабському тероризму, а ще й ухвалити багатоступеневу норму зовнішньої оборони: їхні збройні сили мали бути здатними відбити одночасний напад усіх арабських держав. Ці міркування й визначили бюджет нової держави, вони домінують і в її зовнішніх зносинах.

Бо таки й справді Ізраїлю протягом перших тридцяти років свого існування доводилося вести постійну й часом запаморочливу за те існування боротьбу. Перемир'я виявилось не вартим ламаної копійки. За перші сім років державності понад 1 300 ізраїльтян загинуло від арабських нападів, тому дедалі суворішими ставали гамівні удари Ізраїлю по терористських базах. 20 липня 1951 року вбито короля Йорданії Абдуллу, останнього з поміркованих арабських правителів. 23 липня 1952 року військова хунта скинула єгипетську монархію, привівши, своєю чергою, до влади популістську диктатуру Гамалія Абделя Насера (25 лютого 1954), який присвятив своє правління знищенню Ізраїлю. Сталін розірвав стосунки з Ізраїлем у лютому 1953 року, за місяць до своєї смерті. А від вересня 1955, із підписанням єгипетсько-чехословацької угоди про поставки зброї, радянський блок заходився постачати арабським силам щораз більші кількості зброї. Заручившись підтримкою цього нового союзника, президент Насер дав рух планові задушення й повного знищення Ізраїлю. Єгипет весь час, хоча Рада Безпеки ООН у вересні 1951 року й засудила ту практику, відмовляв кораблям Ізраїлю в праві користуватися Суецьким каналом. У 1956 році Насер заборонив їм доступ і до Акабської затоки. У квітні він підписав військовий договір із Саудівською Аравією та Йеменом, у липні захопив Суецький канал, а 25 жовтня створив об'єднане військове командування з Йорданією та Сирією. Відчуваючи дедалі тугіший стиск зашморгу на шиї, Ізраїль 29 жовтня завдав превентивного удару, скинувши парашутний десант на Синай, для захоплення перевалу Мітла. Під час короткої війни, що відбулася по тому, й у взаємодії з англо-французькими силами, які висадилися в зоні каналу, Ізраїль захопив весь Синай, узяв Газу, покінчив із діяльністю федаїнів і відкрив морський шлях до Акаби³¹.

Синайська війна продемонструвала здатність Ізраїлю зберегти свою безпеку навіть усупереч новій радянській зброї, хоча військова значущість цієї перемоги й була притьмарена англо-французькою участю. Угода, укладена після цих боїв, знову виявилася неостаточною. Ізраїль зобов'язався вивести свої війська з Синаю, за умови, що Єгипет

не ремілітаризуватиме його, а сили ООН утворять захисний *cordon sanitaire*. Ця угода, хоч яка незадовільна, протрималася десять років. Але наскоки й теракти тривали. Радянський блок озброїв ще й Сирію. У 1967 році Насер, реорганізувавши й переозброївши свої війська, вирішив зробити ще одну спробу. 15 травня він ремілітаризував Синай, увівши туди 100 000 війська й бронетехніку та сказавши силам ООН забиратися геть (що вони й зробили). 22 травня він знову заблокував Акабу, заклавши протоку Тіран для ізраїльських кораблів. Через вісім днів зашморг на шії стягся ще тугіше, коли король Йорданії Хусейн підписав у Каїрі військовий договір. Того самого дня іракські сили вийшли на позиції в Йорданії. Ось чому 5 червня ізраїльтяни знов відчували, що мусять завдати превентивного удару. Того ранку вони знищили практично весь єгипетський військово-повітряний флот — на землі. Йорданія й Сирія, не знаючи про успіх Ізраїлю, вступили, згідно з домовленістю, у війну на боці Єгипту. На відповідь Ізраїль відчув себе вільним усунути найгірші ненормальності, що лишила йому в спадок Війна за незалежність. 7 червня він захопив стару частину Єрусалима, забезпечивши в такий спосіб за собою це місто як свою столицю. До вечора наступного дня він захопив і весь Лівий Берег. Протягом наступних двох днів штурмом узяв Голанські висоти в Сирії й закріпив свої позиції за 30 миль від Дамаска. Водночас ізраїльські війська знову захопили Синай. Внаслідок Шестиденної війни Ізраїль уперше здобув придатні для захисту кордони, а також відвоював собі столицю зі славетною частиною історичного спадку³².

Однак і ця визначна перемога не принесла безпеки. Якраз навпаки. Перемога створила настрій ілюзорної впевненості й хибного покладання на такі фіксовані лінії оборони, як Бар-Лев на схід від Суецу. Насер, що виграв усі свої світські бої й програв усі воєнні, помер, а заступив його куди грізніший колега — Анвар Садат. Щоб мати більшу свободу дій, Садат у липні 1972 року повиганяв з Єгипту радянських військових радників, але цим не відрізав Єгипет од радянської зброї. Він відмовився од показових Насерових політико-мілітарних альянсів з іншими арабськими державами, виношуючи сам собі таємні плани. Досі ізраїльські сили теоретично були слабшими, й тому Ізраїль почувався зобов'язаним, як у квітні 1948, жовтні 1956 й червні 1967 років, завдавати превентивних ударів, використовуючи всю тактичну вигоду раптовості. Тепер він почувався дужчим, вищим, коли цього разу саме Садат, у спілці з сирійцями, ударив без попередження в День Примирення, в Йом Кіппур, 6 жовтня 1973 року, досягши ефекту повної несподіванки.

І єгиптяни, й сирійці прорвали оборонні порядки ізраїльтян. Елемент технологічної несподіванки в ефективності арабських про-

титанкових і протиповітряних ракет дозволив їм завдати ізраїльським тривожних втрат у літаках і бронетехніці. Вперше за чверть сторіччя існування держави Ізраїль опинився перед можливістю нищівної поразки й навіть другого холокосту. Але просування сирійців припинилося 9 жовтня, а наступного дня, у відповідь на відчайдушні благання ізраїльтян, американський президент Річард Ніксон розпочав термінове перекидання повітряним ліфтом озброєнь вищого класу. Ще через два дні ізраїльські сили розпочали зухвалу контратаку на Єгипет, переправившись на західний берег Суецького каналу й загрожуючи оточенням єгипетським військам, що наступали на Синаї. Це був поворотний момент, і відтоді Ізраїль уже швидко йшов до перемоги, не менш вирішальної за звитягу 1967 року. Припинення вогню набуло чинності 24 жовтня³³.

Готовність Ізраїлю ухвалити пропозицію про припинення вогню була продиктована не так воєнними, як політико-психологічними чинниками. У кожній із тих чотирьох воєн панував повний брак симетрії. Арабські країни могли собі дозволити програти багато воєн. Ізраїль же не міг дозволити собі програти бодай одну. Ізраїльська перемога не могла забезпечити миру. Однак поразка Ізраїлю означала катастрофу. Ізраїль завжди розглядав Єгипет як свого найнебезпечнішого ворога, бо саме звідти найімовірніш міг прийти нищівний удар. Але Єгипет був і найсинтетичнішим з опонентів Ізраїлю. Його народ не становили істинні араби. Єгипет боровся радше за лідерство на Середньому Сході й за престиж, аніж виходячи з якогось глибокого почуття ворожнечі. Ізраїль не вважав єгипетської території, хоч якої багатої (у 1967-1973 роках там розроблено солідне родовище нафти), за частину історичного спадку євреїв. Усі ці причини уможливлювали мир з Єгиптом. На заваді тут стояло хіба що почуття приниженої військової честі. Але його залікував початковий успіх у 1973 році, що його й час, і пропаганда могли роздути до значніших, ніж насправді були, розмірів.

Була й ще одна перепона. В Ізраїлі, від самого його зачаття, правила коаліція, де домінували лейбористи, й гнучкість її на фронтах була виражена прагматичною філософією, яку ми вже підсумували словами Ебана. Але опозиція трималася на фронтах за максималістську традицію Жаботинського. Мир із Єгиптом міг потягти за собою тяжкі територіальні жертви з боку Ізраїлю, як негайні, так і потенційні. Тому опозиція виступала проти миру. Ось чому, коли лейбористська коаліція програла вибори в травні 1977 року, й влада вперше перейшла до рук ревізіоністів у вигляді Бегінового Лікуду, ця зміна, завдяки відомому демократичним країнам парадоксу, зробила реальнішою перспективу миру. Саме завдяки відданості своєму максималізму

Бегін виявився спроможним виторговувати безпеку за землю в такий спосіб, на який не зважився б жоден лейбористський лідер від часів Бен Гуріона.

Садат, перший реаліст серед арабів після Абдулли, розпізнав цей ключовий момент. Менше ніж через півроку після перемоги Лікуду, 9 листопада 1977 року, він запропонував переговори про умови миру. Процес мирних переговорів був довгим, складним і тяжким. Інсценував його американський президент Джиммі Картер, а фінансово підписав щедрий американський платник податків — елемент, без якого ні туди, й ні сюди. Кульмінацією став марафон тринадцятиденної сесії, яка розпочалася 5 вересня 1978 року в Кемп-Девіді, що його Бегін схарактеризував як “люксовий концтабір”. А потім потрібні були ще півроку, щоб утілити в життя укладений там детальний договір.

Досягнутий компроміс був щирим, тому й витримав випробування часом. Єгипет визнав право Ізраїлю на існування, надав тверді гарантії непорушності південного кордону Ізраїлю, фактично вийшов із військового протистояння й уперше дав Ізраїлю певний ступінь справжньої безпеки. За те Ізраїль повернув Синай із його нафтовими родовищами, повітряними базами й поселеннями, хоча все це мало для нього глибоку емоційну значущість. Він також зобов’язався почати переговори, щоб віддати більшу частину Західного Берега й навіть піти на поступки стосовно Єрусалима, — за додатковий договір із палестинцями й іншими арабськими країнами. Але ці останні жертви так і не були здійснені. Кемп-Девід запропонував палестинським арабам найкращий їхній шанс від часу ООНівського плану поділу Палестини 1947 року. І знову палестинці відкинули пропозиції, навіть не сівши за стіл переговорів. Тож Ізраїль лишився з Іудеєю й Самарією як “окупованими територіями”, а не міжнародно визнаними володіннями. Цей договір, як то буває з подібними історичними компромісами, узяв тяжкі жертви і в тих людей, що його підписали. Він коштував Бегінові декого з його давніх політичних друзів. Він коштував Садатові, найнебезпечнішому, найхоробрішому та найщедрішому з ворогів Ізраїлю, його життя³⁴.

В історичному контексті ізраїльсько-єгипетський мирний договір мав неоціненне значення не тільки сам по собі, а й завдяки своїй вчасності. Починаючи від двадцятих років, джерелом арабської сили, як економічної, так і дипломатичної, весь час були нафтові родовища Перської затоки й півночі Іраку. В другій половині сімдесятих ця їхня нафтова влада драматично зросла. Попит на нафту збільшувався швидше, ніж її постачання. У 1973 році цю тенденцію ще й радикально підкріпили політичні акції нафтових держав — їхня відповідь на Йом-Кіппурову війну. Ціни на нафту потроїлися, підско-

чивши від \$3 до \$10 за барель. На кінець 1977 року ціни зросли до \$12,68; у 1979-1980 вони знову потроїлися, сягнувши на кінець 1980 року \$38,63 за барель. Ця революція нафтових цін удесятеро підняла прибутки арабів, дозволивши їм за ті величезні суми закуповувати озброєння та фінансувати антиізраїльський тероризм. Ця ж революція піднесла вгору й дипломатичний статус арабів в очах націй і Заходу, й третього світу. Франція, наприклад, побудувала Іракові ядерний реактор (швидкий розвиток іракського воєнного потенціалу змусив Ізраїль зруйнувати той реактор бомбовим рейдом 7 червня 1981 року). Деякі держави третього світу, піддавшись арабському тискові, порвали дипломатичні стосунки з Ізраїлем. Надзвичайно зріс арабський вплив в ООН. Унаслідок цього в 1975 році Генеральна Асамблея ухвалила резолюцію, що прирівняла сіонізм до расизму. Наступник муфтія Ясір Арафат, ватажок головного арабського терористичного угруповання — Фронту визволення Палестини — отримав від ООН та численних держав, дотеперішніх друзів Ізраїлю, статус керівника уряду. Існувала реальна небезпека для Ізраїлю опинитися в міжнародному гетто, де доти перебувала сама лише Південна Африка.

Ось на цьому тлі мирний договір із Єгиптом і факт його повного втілення обома сторонами виявився великою силою, що підтримувала позицію Ізраїлю на світовій сцені. Коли б у цей час палестинці пішли на серйозні переговори, то можна й не сумніватися, що Ізраїль був би зобов'язаний віддати більшу частину Західного Берега. Але вони пропустили цей шанс, віддавши перевагу безплідному тероризму, тож віконце доброї нагоди й зачинилося. Від 1981 по 1985 роки ціни на нафту помалу сповзли вниз, у міру того, як пропозиція наздогнала попит. На січень 1986 року барель нафти коштував \$25, а в квітні того самого року ціна впала до позначки \$10, — нижче (враховуючи інфляцію), ніж було до Йом-Кіппурової війни. Баланс економічної й дипломатичної сили знов почав схилитися на користь Ізраїлю. На цей момент — кінець вісімдесятих — Ізраїль володів Західним Берегом уже двадцять років, і його кордони, хоч і “тимчасові” подекуди, стали набувати вигляду постійності.

Справді-бо, й те припущення, що лежало в основі арабської відмови од переговорів (мовляв, час працює на них, а не на Ізраїль), і та хибна аналогія з середньовічними хрестоносними державами, на яку вони любили посилатися, виявилися спростованими першим сорокаріччям існування Ізраїлю. Ізраїль став державою успішно досягнутої максимальної безпеки, й то без жертвування своєю основною метою чи свободами, зберігши при цьому свою переговорну гнучкість й емпіризм батьків-засновників. Час показав, що він на боці

не арабів, а ізраїльтян. До того ж, сам факт, що араби й далі віддавали перевагу вибору війни, заохочував ізраїльтян, ба навіть емпірицистів із-поміж них, до мислення в термінах історичних кордонів Ізраїлю. Офіційна *Книга Урядового Року 1951-1952* констатувала: “Державу встановлено лише в частині Краю Ізраїлю”. Багато євреїв розглядали повторювані звияги Ізраїлю як моральний мандат на розширення кордонів. Для добродесних євреїв то була рука Провидіння, для світських — вияв ясної долі. У 1968 році головний рабин сефардів доводив, що релігійний обов’язок велить євреям не повертати відвойованих територій. Того самого року Кіббуц Дати, представляючи релігійні колективи, прочитав у День Незалежності ось таку молитву: “Розшир кордони нашої землі, достоту як Ти обіцяв нашим предкам: від ріки Євфрату до ріки Єгипту! Побудуй Твоє святе місто, Єрусалим, столицю Ізраїлю, і хай Твій храм вознесеться, як у дні Соломонові!” Д-р Гарольд Фіш, ректор Бар-Іланського університету, доводив: “Є лише одна нація, що їй належить ця земля, як її довірено, обіцяно заповітом, і це — єврейський народ. Ніяким тимчасовим демографічним змінам не змінити цього основоположного факту, який є фундаментом єврейської віри. Достоту як одна дружина не має двох мужів, так і одна земля не має двох суверенних народів як своїх володарів”³⁵. Перемога 1967 року також породила багатопартійний рух, що став відомий як Край Ізраїлю й що доводив: ізраїльська держава, представляючи лише самих ізраїльтян, не має морального повноваження віддавати жодної часточки завойованої Обітованої Землі, адже ж то — власність усього єврейського народу, тож і її слід зберегти для остаточного його зібрання — *Aliyah*. Цей різновид неосіонізму, що міг на підтримку своїх думок цитувати і Герцля з Бен Гуріоном, і Жаботинського, доводив, що в Ізраїлі поселилася лише п’ята частина світового єврейства. Кінцевою ж метою сіонізму має бути повернення всієї нації, а для її розташування потрібна вся земля³⁶.

Звісно, то була гіпербола й така ідеологічна політика, яку практично Ізраїль завжди відкидав. А з другого боку, в певних аспектах держава ізраїльтян була конституційно ідеалістичною. Вона ухвалила неунікненний обов’язок приймати як іммігранта всякого єврея, що бажає стати *oleh* — поняття, що визначається як “єврей, котрий іммігрує до Ізраїлю для поселення”. Це ж була первинна мета створення держави. Так записано і в первісній Базельській програмі від 1897 року, і в статті 6 мандата 1922 року, і в Декларації Незалежності (14 травня 1948), і формально закріплено в Законі про повернення від 1950 року³⁷. Розділ 4В Закону визначив єврея як “особу, що народжена від єврейської матері чи наведена до іудаїзму й не належить до іншого віросповідання”. Але визначити на практиці, хто такий єврей,

було непросто. Це була одна з найморочливіших проблем у єврейській історії, починаючи ще від часу самаритян і далі. Із зростанням секуляризму вона ще дужче ускладнилася. В сучасній Європі євреїв часто визначали не вони самі, а антисеміти. Карл Люгер любив казати: “Єврей — ця всякий, кого я називаю євреєм”. Більшість сучасних євреїв погоджувалися на тому, що єврей — це той, хто почуватися євреєм. Але для судів то було недосить точне визначення. Галахічний закон наполягав на релігійному елементі. Це означало, що в Ізраїлі нащадок змішаного шлюбу, де мати була неєврейкою, хоч він і був громадянином Ізраїлю, й розмовляв по-староєврейському, й служив в ізраїльській армії, не міг законно зватися євреєм, якщо він не пройшов особливого процесу навернення. А з другого боку, галахічний закон стверджував, що навіть вихрещений єврей лишається євреєм. Ця нездатність досягти суто світського визначення єврея призводила до урядових криз і судової тяганини. Коли вроджений єврей Освальд Руфайзен, що був вихрестився й став “братом Даніелем” у кармелітів, забажав знову стати євреєм згідно із Законом про повернення, справа ця дійшла до Верховного суду (*Руфайзен проти міністра внутрішніх справ*, 1962). Суддя Зільберг (виражаючи думку більшості суддів) виснував, що Закон про повернення є світським документом. А Закон як світський документ визначає єврея не відповідно до *halakbab*, але як єврейський загал розуміє цей термін: “На мою думку, відповідь на це запитання зрозуміла й гостра: єврей, що став християнином, не вважається за єврея”³⁸.

Але в переважній більшості випадків проблем із визначенням не було. Двері Ізраїлю від самих його першопочатків були широко відчинені для *oleh*. Ізраїль повинен був приймати біженців не тільки з арабських країн, а й усіх європейських “переміщених осіб”, хто тільки хотів приїхати. Потягом трьох із половиною перших років існування країни внаслідок напливу іммігрантів — 685 000 загалом, із них європейських — 304 000, — населення подвоїлося. У 1955-1957 роках накопилася друга хвиля імміграції (160 000), а в 1961-1964 — третя (215 000). Шестиденна війна знов простимулювала імміграційні цифри. Євреї з арабських країн урівноважилися євреями з Європи, причому майже 600 000 європейців прибуло до Ізраїлю протягом двадцяти двох років (1948-1970). Найбільша група приїхала з Румунії (229 779), друга, за величиною, — з Польщі (156 011), але чималі контингенти прибули й з Угорщини (24 255), із Чехословаччини (20 572), з Болгарії (48 642), із Франції (26 295), із Британії (14 006) та Німеччини (11 522). А ще імігрувало 58 288 євреїв із Туреччини, понад 60 000 з Ірану й близько 20 000 з Індії. Росія й далі була величезним резервуаром потенційних іммігрантів, але кількість тих,

що прибували звідти, залежала від коливань радянської політики. За 1948-1970 роки лише 21 391 євреїв прибув до Ізраїлю з Росії, але протягом чотирьох років (1971-1974) звідти випустили понад 100 000 євреїв³⁹.

За першу чверть сторіччя існування Ізраїлю його населення, переважно завдяки імміграції, зросло від початкових 650 000 до добрих трьох мільйонів. Прийом, розселення, освіта й працевлаштування новоприбульців стали пріоритетним завданням, яке поступалося тільки основній потребі безпеки й становило, після оборони, найбільшу статтю ізраїльського бюджету. Визволення євреїв із того, що визначалося як “країни стресу”, включало й спеціальні зусилля, на кшталт морських і повітряних ліфтів, які, наприклад, за один рік (червень 1949-червень 1950) вивезли 43 000 євреїв із Йємену, або таємного повітряного ліфту в середині вісімдесятих років, коли з Ефіопії вивезено 20 000 євреїв-фалаша.

У справі згуртування новоприбулих у єдину національну спільноту найважливішими знаряддями були армія й іврит. Ізраїльські Сили оборони, завдяки арабській непримиренності, стали, після кіббуцу, найхарактернішим продуктом сіоністської держави — і найвпливовішим інструментом у перетворенні світогляду єврея. А ще армія стала тим засобом, через який діти іммігрантів отримували емоційну рівність у суспільстві. Прийняття івриту стало ще значнішим досягненням. Десь до кінця XIX сторіччя ніхто й ніде не розмовляв івритом (староєврейською) як своєю першою мовою. Фактично староєврейську як розмовну мову ще в пізньобіблійні часи витіснила арамейська, а староєврейську використовували хіба що для літургійних цілей. Звісно, вона лишалася першою письмовою мовою іудаїзму. Єврейські книжники, зустрічаючись у Єрусалимі, переконувалися, що можуть розмовляти нею один з одним, хоча відмінні вимови, ашкеназька й сефардська, утруднювали розуміння. Сіоністська держава могла б легко розмовляти німецькою чи ідиш, хоча обидва варіанти призвели б до катастрофи. Уможливив прийняття староєврейської своєю потужною кампанією Еліезер бен Єгуда (1858-1922), що прибув до Палестини в 1881 році. Коли вони з дружиною, вродженою Деборою Йонас, прибули до Яффи, Еліезер наполіг, щоб віднині вони розмовляли одне з одним тільки староєврейською. Їхня родина й виявилася першою івритомовною в країні (а насправді, то й у світі), а перший син Бен Єгуди, Бен Ціон, став першою івритомовною дитиною від часів античності. Іврит успішно відродився як сучасна мова, тоді як інші лінгвістичні відродження, на кшталт ірландської, не збулися, тому почасти, що іудаїзм, функціонуючи на івриті, завжди мав справу з незліченною кількістю деталей практичних речей — роботи,

домашнього господарства, освітлювання й опалювання, подорожування й засобів для існування. Звісно, головним його повноваженням була молитва, але це була ще й мова поведінки. Коли люди змусили себе розмовляти цією мовою, вони з'ясували, що вона надзвичайно швидко задовольняє потреби повсякденного життя. Незабаром іврит довів і свою органічну здатність рости. Його розвитку як офіційної мови урядування різко посприяло й британське рішення (1919) надати івритові рівноправний статус поряд із англійською й арабською на підмандатній території. Суперницькі претензії німецької були ліквідовані Гітлером, а ідишу (ним розмовляло понад десять мільйонів євреїв наприкінці тридцятих років) — масовою імміграцією євреїв-сефардів з арабських країн після 1945 року. Іврит спрацював, бо ним заговорила нова армія. І армія спрацювала завдяки тому, що розмовляла івритом. Тож Ізраїль пішов супроти всіх законів сучасної лінгвістичної соціології, перетворивши відродження мови на самопідтримуваний процес.

Були й деякі проблеми, особливо через імена. Звісно, від Авраамових часів євреїв привчали міняти імена, щоб задовольнити релігійні, патріотичні чи культурні моменти. Бен Єгуда започаткував нову єврейську практику, відкинувши своє колишнє ім'я — Перельман. Багато поселенців із перших трьох *Aliyah* чинили це зразу, щойно переходили на іврит. Так Давид Грюн зробився Бен Гуріоном. Згодом додався елемент примусовості. Були в цьому й болючі іронії. У ХІХ сторіччі євреї, що перебували під німецькою та австрійською владою, змушені були “тевтонізувати” свої імена. Гітлер повернув цей процес навспак. У 1938 році євреям заборонили змінювати свої прізвища й примусили поновити єврейські імена. Число імен німці обмежили, звівши до “офіційно-єврейських”: 185 для чоловіків і 91 — для жінок. Вони вилучили з того числа певні біблійні імена, визнані німцями “неєврейськими”, як-от: Рут, Міріам, Йосип і Давид. Євреї із забороненими іменами мали приймати ще додаткове ім'я Ізраїль (для чоловіків) і Сара (для жінок). Режими Віші у Франції й Квіслінга в Норвегії ухвалили подібні закони. Але ніщо таке не могло зупинити Бен Гуріона, чия енергійна, ба навіть войовнича підтримка івриту стала одним із чинників, що забезпечили древній мові успіх. Зачувши, що до Південної Африки здійснив візит ізраїльський корабель під командуванням капітана Вишневського, він наказав, щоб “віднині жодного офіцера не посилали за кордон як представника країни, якщо він не носить староеврейського прізвища”⁴⁰.

Ізраїльське керівництво наслідувало приклад Бен Гуріона. Моше Шарет змінив своє колишнє прізвище Шерток, Еліягу Елат — Епштайн, Леві Ешкол — Школьник. Була заснована Комісія староеврей-

ської номенклатури, яка видавала списки староеврейських прізвищ, додаючи й правила для івритизації прізвищ. Наприклад, Портной мінялося на Порат, Тайтельбаум — на Агосі, Юнг — на Елем, Новік — на Гадаш і Вольфсон — на Бен Зев. Несправедливості зловмисних австрійських бюрократів виправлялися перероблянням Інкдігера (“кривого”) на Адіра (“дужого”), а Люгнера (“брехуна”) — на Аміті (“правдивого”). Імена також гебраїзувалися: ім’я Перл, наприклад, перероблялося на Маргаліт. Євреї, як з’ясувалося, охочіш міняли прізвища, ніж імена. Голді Майерсон, згідно з практикою ізраїльського Міністерства закордонних справ, коли її в 1959 році обрали міністром, переробила своє прізвище на Меїр, але відмовилася стати Зегавою, просто трохи змінивши своє ім’я: з Голді на Голда. Потреба в гебрейських іменах спонукала вишукувати новинки в Біблії. Так модними стали Їгал, Ярів, Яїл, Авнер, Авітал, Хагіт і навіть Омрі та Зерубавел. З’явилися й вигадані імена: Балфур — від однойменного міністра, Герцлій — від Герцля. Згідно з раббі Бензіобом Кагановфом, провідним знавцем єврейських імен, той біблійний ренесанс призвів до зумисного порушення багатьох іудаїстських табу, особливо ж заборони на біблійні імена до Авраама. Ізраїльтяни ту заборону зламали, почавши називати своїх дітей Ювалами, Адами, Пелегами й навіть Німродами, хоча про Німрода говориться в Талмуді як про одного з п’яťох найлихіших людей за всю історію людства. Модними стали й інші “лихі” імена: Реума, Делія, Аталія й Ціпор. Самого Бегіна найменували за Менахемом, про якого Біблія сказала: “І чинив він те, що лихим було в очах Господа”.

Іврит не був просто зв’язуючою силою. Він не дав Ізраїлю створити мовну проблему, прокляття багатьох націй, особливо нових. У цьому Ізраїлеві пощастило, бо він і так мав чимало фундаментальних розколів. Той факт, що у варшавському гетто наприкінці 1942 року єврейські політичні партії могли люто сперечатися про те, як їм слід чинити опір нацистам, дає певне уявлення про глибину ідеологічних прірв, які всі (ще й більше) були ендемічними і в Ізраїлі. Головна розбіжність між Лейбористською партією (іноді званою Мапай), з її профспілковим крилом Гістадрутом та військовою рукою Хагана, з одного боку, й ревізіоністами (в інших інкарнаціях званими Герут, Гахал і, нарешті, Лікуд), із другого, була отруєна (як ми вже відзначили це) вбивством Арлозорофа в 1933 році та його наслідками. Розбіжності ще дужче загострилися після шокуєчого епізоду, що стався під час Війни за незалежність. Бен Гуріон весь час боявся, коли б Бегін, що відкидав оонівські кордони поділу Палестини, не взявся їх розширювати силою зброї, коли дозволити, щоб Іргун діяла як самостійна сила. Бегін погодився влити Іргун до складу національної

армії 1 червня 1948 року, але зберіг за собою своє власне постачання зброї. Коли під час першого перемир'я іргунський корабель "Аталена", навантажений зброєю, прибув до Тель-Авіва, уряд заборонив Бегінові розвантажувати його. Бен Гуріон сказав Кабінетові: "Не буде тут двох держав і не буде й двох армій... Ми повинні вирішити: чи передати Бегінові владу, чи наказати йому припинити свою сепаратистську діяльність. А коли він не поступиться, ми відкриємо вогонь"⁴¹. Кабінет доручив міністрові оборони видати відповідний закон. На узбережжі спалахнув бій, і Бегін видерся на борт корабля, щоб захистити свою зброю. Їгал Аллон, головнокомандувач Палмаху, безстрокових сил Хагани, та його заступник Йцхак Рабін, що керували операціями з готелю "Ріц", вирішили обстріляти корабель снарядами й потопити його. Бегінові довелося вплав добиратися до берега, чотирнадцятьох іргунців убито й фактично це стало й кінцем самої організації. Бегін обізвав лейбористську коаліцію "урядом злочинців, тиранів, зрадників і братовбивць"⁴². А Бен Гуріон просто сказав на Бегіна: "Гітлер".

Відтоді Лейбористська партія зі своїми союзниками правила Ізраїлем аж до 1977 року. Разом із *kibbutzim*, Гістадрутом, Хаганою й завдяки своєму домінуванню в Єврейській агенції вони були утворили підмандатний істеблішмент. Після проголошення незалежності вони й далі формували істеблішмент, контролюючи збройні сили, державну службу й, через профспілкову власність, ізраїльську промисловість. Ізраїль успадкував від мандата багато британських політичних, конституційних і правових інституцій. Але в одному розумінні він був зовсім не схожий на Британію. У соціалістичних партій Східної Європи він перейняв поняття партії, що стає державою. З цього боку він був більше схожий на Радянський Союз. Розрізнення між професійними політиками й професійними урядовцями, таке помітне в британському стилі парламентської демократії, майже не існувало в Ізраїлі. Аллон від командування Палмахом доріс до міністра й заступника прем'єр-міністра. Рабін був начальником штабу ізраїльських Збройних сил, а згодом став прем'єр-міністром. Двоє інших військових керівників, Хаїм Бар-Лев і Давид Елазар, також пройшли через лейбористський рух. Моше Даян, найзнаменитіший з-поміж усіх керівників збройних сил, починав кар'єру в Зейрімі, молодіжному рухові Мапай, як і Шимон Перес, що очолював бюрократію Міністерства оборони за Бен Гуріона, а свого часу сам став прем'єром. Тут людина могла бути по черзі членом Кнессету, генералом, членом Кабінету міністрів, послом і керівником держрадіо. Найважливіші рішення не обов'язково ухвалювалися Кабінетом. Призначення на державну службу засновувалися, здебільша, на системі

партійного їх розподілу, а розподілялися вони відповідно до виборчої потужності кандидата на посаду. Кожна партія була схильна вирішувати, хто що заслужив та кого висувати в контрольовані нею міністерства. Назагал лейбористський рух утворив цілий аграрно-промисловий комплекс, що охоплював велику частину оборонної промисловості, житлового будівництва, страхування здоров'я та розподілу. Через свою машинерію він домінував у величезних ареалах того, що зазвичай мало б становити урядові функції: в трудових відносинах, освіті, державній охороні здоров'я й імміграції. Багато з цього розвинулося завдяки тому способові, в який керували краєм під мандатом⁴³. Після здобуття незалежності Ізраїль у своїй структурі мав деякі слабінки, характерні для типової екс-колонії з третього світу, яка здобулася на державність через опір: панівний націоналістичний рух, навіть тероризм, що потім перетворювався на режим.

Багатопартійна система зберігала демократію. Але партії перебували в постійному осмосі, розколювалися, перегруповувалися, перейменовувалися, утворюючи коаліції “на даний випадок”. Між 1947 і 1977 роками лейбористи-мапайці ніколи не опускалися нижче 32,5 відсотка голосів, але й ніколи не піднімалися вище 40. Наслідком цього був великий рівень нестабільності в межах загальної структури домінування лейбористського руху, з тяжкими коаліційними торгами після кожних виборів, а часто й поміж виборами. Бен Гуріон був прем'єр-міністром у 1948-1963 роках, за винятком короткого проміжку 1953-1955 років, коли він поступився Моше Шаретту. Багато з його свавільних звільнень чи призначень (генералів, наприклад) були реакцією на внутрішні політичні маневри. Його тривале цькування Піньяса Лавона, міністра оборони, якого Бен Гуріон вважав відповідальним за дорогий провал розвідки в Єгипті, було підказане як внутрішньою партією, так і громадськими факторами. Партії були інтересами, а також ідеологічними сутностями. Відповідно вони набирали й новобранців, особливо з числа іммігрантів. Почалося це ще з міжвоєнного періоду, коли заселення землі було переважно партійною функцією. На початку тридцятих років досягли міжпартійної домовленості про розподіл скупой землі. Після проголошення незалежності було й справді досить землі для всіх схильних до сільського господарства, тож партійні чиновники їздили по таборах транзиту, щоб набрати людей. Існували неофіційні поділи на етнічно-релігійній основі. Румуни, болгари та югослави, наприклад, ішли до світських партій (здебільшого до Мапай), північноафриканці – до релігійної групи, Міцрахі, яка входила до коаліції. Завдяки вмілості мапайських агентів у Йємені партія практично встановила монополію на іммігрантів із Йємену, хоча після протесту Міцрахі її

частка зменшилася до 60-65 відсотків. Мапай і Міцрахі зробили також чимало для імміграції 100 000 євреїв із Марокко, причому Мапай організувала виїзд із Південного Атласу, а Міцрахі — з Північного. Бунт декого з марокканців, які не захотіли, щоб ними володіли та вкладали їм у голову ідеї, вивів цю справу на чисту воду в 1955 році⁴⁴.

Вайцман ненавидів увесь цей аспект сіоністської політики. Коли утворилася держава, він став її першим президентом, але програв битву за повноту президентських повноважень американського типу. Тож він невіддільний був підтримати державно-громадський інтерес супроти партійного. Це завдання лягло на плечі Бен Гуріону, який, слід віддати йому належне, намагався збороти партійну систему. Він усе своє життя був професійним партійним активістом і до кінця лишився агресивним політичним бійцем. Але як прем'єр-міністр робив усе від нього залежне для здійснення поділу між партією й державою, щоб урятувати державу від партійних лабет, подолати машину лейбористського руху (більшість якої сам же й створив) у політиці, призначеннях, а також у розслідуванні зловживань. Він вирвав пост прем'єр-міністра, Міністерство оборони, армію й школи з рук партії. Але не подумав забрати й систему охорони здоров'я, яку Гістадрут фактично зберіг за собою. Зрештою, йому обридли його політичні колеги, й він створив нову, свою власну партію (1965), а коли вона зазнала невдачі, пішов у відставку — у внутрішнє вигнання в своєму кібуці Седех-Бокер⁴⁵.

На відміну од Герцля, Вайцмана й навіть Жаботинського, Бен Гуріон розглядав себе не як європейця, а як єврея з Середнього Сходу. Він покладався на сабрасів, народжених в Ізраїлі нащадків породи першопрохідців, які мали перетворити Ізраїль із європейської колонії на справжню азійську державу, хоч і по-своєму унікальну. Він був Мойсеєм із суворою вістю, який пропонував своєму народові кров і сльози, тяжкий труд і піт. “Це ще не нація”, — сказав він у 1969 році наприкінці свого життя.

Це народ-вигнанець, що все ще блукає по пустелі, оплакуючи єгипетські горщики з м'ясивом. Його не можна вважати за націю, поки ще лишаються незаселеними Неgev і Галілея, поки мільйони євреїв не емігрують до Ізраїлю й поки не дотримуються моральні норми, необхідні для етичної практики політики й високих цінностей сіонізму. Вже не юрба, але ще й не нація. Це народ, усе ще прикутий до свого полонного минулого, — спасений, але ще не здійснений⁴⁶.

Однак тим духом, що живив лейбористський рух, лишився європейський соціалізм. Це була партія міських інтелектуалів, чийми

кіббуцами були їхні котеджі для вікендів. До робітників, особливо афро-азійських іммігрантів-сефардів, вона поверталася обличчям доброзичливої поблажливості, терпляче втовкмачуючи їм, що для них добре, десь як Роза Люксембург намагалася колись повчати німецький пролетаріат. То були природні аристократи нової держави. А може, краще буде називати їх світською катедократією. Помалу між урядом та опозицією вималювалося промовисте кравецьке розрізнення. Державні діячі-лейбористи любили сільську неформальність не стягнутих краваткою комірців. Бегінів Лікуд хизувався стильними костюмами й краватками. Оце була різниця між соціалістичною інтелігенцією й інстинктивними популістами.

Після відставки Бен Гуріона ще яскравіше окреслилась залежність лейбористського руху від підтримки вихідців з Європи — активу, що дедалі зменшувався. А от новоприбульці з арабських територій дрейфували собі до опозиції. Почалося це ще з міжвоєнного періоду. Жаботинський завжди набирав собі послідовників із левантійських сефардів. Він навчився розмовляти на ладіно. Перейшов на сефардську вимову в івриті. Бегін без зусиль прийняв цю традицію. Як польський єврей, один із небагатьох уцілілих, він поділяв природну спорідненість обставин із євреями, визгнаними з арабських країн. Як і вони, він не відчував потреби вибачитися за те, що опинився в Ізраїлі. Як і вони, ненавидів арабів. Він також, з огляду на моральне право страждання, ставив єврейські інтереси вище від усяких інших міркувань. Подібно до східних євреїв, він вважав поняття, нібито араби можуть вибрати, дати Ізраїлю право на існування чи забрати, за наругу над предками. “Право на існування нам дав Бог наших предків, — не стомлювався він говорити, — ще на світанку людської цивілізації близько 4 000 років тому. За це право, освячуване єврейською кров’ю із покоління в покоління, ми заплатили ціну, якій немає аналогів в анналах націй”⁴⁷. На абсолютну протизагу лейбористському істеблішменту, він зі східними євреями мав одну спільну дорожню рису — цілковитий брак будь-якого почуття вини.

Лейбористські лабети стискали режим надзвичайно сильно, й цей стиск лише потроху слабшав. Бегін є, либонь, єдиним в історії партійним лідером, що програв вісім виборів підряд і все-таки утримався на посту. Але помалу, протягом правління, одного за одним, таких прем’єр-міністрів, як Леві Ешкол (1963-1969), Голда Меїр (1969-1974), Іцхак Рабін (1974-1977), послабилася підтримка електоратом лейбористів. Наприкінці довгого правління лейбористів вибухнуло кілька гучних скандалів, що й не дивно, зважаючи на їхню відмову прислухатися до засторог Бен Гуріона й відділити партію від держави. Ось чому на виборах 1977 року лейбористи втратили,

нарешті, свою перевагу. Не долічившись 15 відсотків своїх голосів вони здобули всього лише 32 місця. А Бегінів Лікуд отримав 43 місця. Й без особливих складнощів утворив коаліційний уряд. Виграв він наступні вибори — в червні 1981 року. Після відставки Бегіна Лікуд виборів у лейбористів “нічию” в 1984 році, прийшовши до домовленості, згідно з якою коаліція Лейбористи-Лікуд, із різними прем'єр-міністрами, стала керувати країною. Так Ізраїль нарешті отримав двопартійну систему, й минулася небезпека постійного однопартійного режиму.

Однак у своїй основі ці розбіжності між політичними партіями Ізраїлю, хоч які глибокі й отруєні бурхливими історичними подіями, стосувалися світських справ, тож, зрештою, закінчувалися завжди поступкою, прагматичним компромісом. Куди серйознішою була прірва між світськістю сіоністської держави й релігійністю самого іудаїзму. Проблема не нова. Вимоги Закону й вимоги світу створювали напруги в усіх єврейських суспільствах. Вони вилились у відкритий конфлікт одразу, щойно євреї в своїх справах виявилися полишеними на самих себе. Ось чому багато добродесних євреїв вірили, що для євреїв краще жити під владою неєвреїв. Але ж так вони опинилися в залежності від ласки неєвреїв. Досвід новітніх часів показав, що на них не можна покладатися. Новий Сіон зачато у відповідь на антисемітизм XIX сторіччя, а народжено зараз же після Холокосту. Це була не програма для єврейської теократії, а політико-військове знаряддя для виживання єврейського народу. Одно слово, ситуація була фундаментально та сама, що й у дні пророка Самуїла. Тоді ізраелітам загрожувала небезпека загибелі від рук филистимлян, і їм треба було ухвалити монархію, щоб вижити. Самуїл прийняв ту зміну, згнітивши серце й маючи лихі передчуття, бо він добре розумів, що монархія, чи, як ми сказали б, держава, перебуває в непримиренному конфлікті з правлінням Закону. Зрештою, події підтвердили його слушність. Закон зацуралі, Бог розгнівився, й прийшов Вавилонський полон. Друге царство потрапило в достеменно такі самі складнощі й подібним же робом загинуло. Отак євреї й розпорошилися. Сутністю іудаїзму була віра в те, що Полон закінчиться метафізичною подією, в добрий час Бога, а не через придумане людиною політичне рішення. Сіоністська держава — це був просто новий Саул. Припускати, буцім то — сучасний вияв Месії, було не просто помилкою, а блюзнірством. Як передрікав великий єврейський книжник Гершом Шолем, вона могла хіба що породити ще одного псевдо-Месію: “Сіоністський ідеал — це одна річ, а месіанський ідеал — інша, й ці дві речі можуть бути дотичними хіба що в помпезній фразеології масових збіговиськ, які часто вселяють у нашу молодь дух нового шаб-

бетайства, приреченого на провал”⁴⁸. Це правда, що сіоністи, самі здебільшого нерелігійні чи й антирелігійні люди, закликали собі на поміч іудаїзм. У них-бо не було вибору. Без іудаїзму, без ідеї євреїв як народу, об’єднаного вірою, сіонізм був ніщо, просто чудернацька секта. Покликалися вони й на Біблію. Із неї вони черпали всі різновиди політичної моралі, риторику кампаній та ідеалістичні заклики до молоді. Бен Гуріон удався до неї як до порадника в справах військової стратегії. Але то був просто східно-європейський різновид єврейського просвітництва. Сіонізм не мав місця для Бога як такого. Для сіоністів іудаїзм був просто зручним джерелом національної енергії й культури, а Біблія — чимось не більшим за Державну Книгу. Ось чому від самого початку більшість релігійних євреїв ставилася до сіонізму з підозрою чи й із відвертою ворожістю, а дехто (як ми відзначали) вірив, що то породження Сатани.

Але достоту як Самуїл був погодився на помазання Саула, так і релігійні євреї мали визнати існування сіонізму й визначитися зі своїм ставленням до нього. Тут було кілька течій думки, й кожна змінилася з бігом часу. Всі вони були ортодоксальні. Реформістський іудаїзм не відіграв ніякої ролі в заселенні Палестини й створенні Ізраїлю. Перша реформістська синагога збудувалася в Єрусалимі аж у 1958 році. Але ортодоксія різною мірою визнавала сіонізм. Достоту як сіоністи використали іудаїзм для створення своєї держави, так і дехто з доброчесних євреїв вірив, що можна буде експлуатувати сіоністський національний дух, щоб повернути євреїв назад, до іудаїзму. Абрахам Ісаак Кук (1865-1935), призначений на Головного рабина Європи за підтримки сіоністів, схилився до того погляду, що дотримування Тори можна буде жити новим патріотичним духом, яким сповнилися євреї, за умови, що богослужняні євреї самоорганізуються. Тож після того, як X Сіоністський конгрес (1911) висловився за світські школи на противагу школам Тори, й народилася перша релігійно-політична партія Міцрахі, покликана боротися за Тору в рамках сіонізму. Ось чому вона працювала з сіоністами протягом усього мандата й була партнером в уряді від самого започаткування держави. Вона стала засобом уникнення повного розриву між світськими й релігійними євреями в Ізраїлі, хоч і схилилася до того, щоб бути більше посередницею між обох таборів, аніж самостійною політичною силою.

У відповідь на “зраду” Міцрахі ортодоксальні мудреці заснували в 1912 році Агудистський рух. Організованим і активним він став, аж коли британці захопили Палестину. За турецького правління підтримувалася стара система делегування повноважень меншинам через їхніх релігійних провідників, і це, природно, сприяло ортодок-

сам. Але, згідно зі статтею 4 мандата 1922 року, британці вручили представництво всіх євреїв сіоністам. Їхня Національна рада перебувала в міцних світських руках, а релігійні аспекти своєї роботи вона просто спихала на Міцрахі. У відповідь на це агудисти утворили в 1923 році масовий рух під проводом “Ради Великих Людей Тори”, відгалуження якого навчали богослужняних євреїв голосувати за агудистських кандидатів. Так постала й друга релігійна партія. У Східній Європі вона була вкрай могутньою, маючи свої власні пресу й лоббі й залишаючись строго антисіоністською. Але в Палестині вона змушена була йти на компроміс після того, як прихід Гітлера до влади викликав панічний попит на іммігрантські візи. Візи ж проходили всі через сіоністську Єврейську агенцію, що контролювала також центральні фонди, призначені для фінансування нових поселень. Правда була та, що, як колись ізраеліти були зіткнулися з филистимлянами, так і тепер агудисти не знали, як їм дотримуватися своїх принципів перед лицем гітлеризму. Чи не може Балфурова декларація бути божественно вказаним способом порятунку? У 1937 року Іссак Бройер, онук славетного раббі Гірша й один із провідників Agudah, поставив перед Радою Великих Людей Тори формальне запитання: чи Балфурова декларація накладає на євреїв дане Богом завдання збудувати державу, а чи є вона “сатанинським підступом”? Вони не могли дійти єдиної відповіді, тож він виробив відповідь сам, оглядаючись на тло Холокосту, який давав чимраз нагальніші підстави для порозуміння з сіонізмом. Бройерів остаточний аргумент, що держава є небесним дарунком мученикові Ізраїлю й може бути “початком Спасіння” — за умови, що розвиватиметься вона під керівництвом Тори, — й став основою ідеології Agudah⁴⁹.

Ось чому, коли дійшло до заснування держави, Agudah висунула вимогу, щоб нова держава мала правову основу Тори. Вимогу відкинули. Єврейська агенція писала до Agudah 29 квітня 1947 року: “Заснування держави потребує підтвердження ООН, що буде неможливим без гарантування свободи совісті в державі для всіх її громадян та без чіткого запевнення, що йдеться не про заснування теократичної держави”. Держава мала бути світською. А з другого боку, агенція погодилася схилитися перед релігійним поглядом на суботу, на закони про харчування й шлюб, а також дозволити повну релігійну свободу в школах. Цей компроміс дозволив Agudah належати до Тимчасової урядової ради на початку заснування держави й, як членові Об’єднаного релігійного фронту, входити до урядових коаліцій 1949-1952 років. Ось як Agudah формулювала свою позицію:

Світ створено заради Ізраїля. Обов'язок і заслуга Ізраїля — дотримуватися Тори, виконувати її. Місце, де Ізраїлю призначено жити, а отже, й дотримуватися Тори, — це Ізраїль. Це означає, що *raison d'être світу* — це встановлення режиму Тори в Краю Ізраїля. Основу цього ідеалу вже закладено. Тепер є євреї, що живуть на своїй батьківщині й виконують Тору. Але довершеності ще не досягнуто, оскільки ще не весь Ізраїль живе на своїй землі й [навіть] іще не весь Ізраїль виконує Тору⁵⁰.

Одно слово, Agudah урочисто обіцялася використати сіонізм для довершення повного зібрання всіх євреїв на землі Ізраїля й перетворення досягнутого результату на теократію.

Достоту як компроміси Міцрахі породили рух Agudah, так і агудистські компроміси, своєю чергою, породили ригористичну групу, що назвалася Сторожами Міста (Neturei Karta). Ця група відколалась од агудистів у 1935 році. Вона виступила проти заснування держави в будь-якому вигляді, бойкотувала вибори й усі інші види державної діяльності й заявила, що краще вже хай буде інтернаціоналізований Єрусалим, аніж щоб ним правили віровідступники. Ця група була відносно невеликою й, як на світський розум, екстремістською. Але вся історія євреїв підказує, що ригористичні меншості мають тенденцію ставати звияжними більшостями. До того ж, як і сам іудаїзм, Сторожі Міста виявляли (припускаючи слухність їхнього первинного засновку) сильну логічну послідовність. Євреї, мовляв, — це “народ, життя якого регулюється надприродним божественним ладом,.. незалежним від звичайних політичних, економічних і матеріальних успіхів чи невдач”. Євреї не є “нацією, подібною до всякої іншої нації”, підвладною чинникам, “що спричиняють злети й падіння всіх інших націй”⁵¹. Ось чому створення сіоністської держави є не поверненням євреїв до історії, Третім царством, а початком нового й куди небезпечнішого Полону, оскільки “нині дана повна дозволеність спокушати через успіхи лихих людей”. Вони часто цитували заяву групи угорських рабинів, які по прибуттю до Освенціма визнали справедливість цього їхнього покарання від Бога за їхній надто слабкий опір сіонізму. Мовляв, сіоністські маскаради, претендуючи на представляння народу Ізраїля, насправді спопеляють єврейські душі, тоді як Гітлерові печі тільки спалювали їхні тіла, визволяючи їхні душі для вічного життя. Вони нарікали й на Синай, і на Шестиденну війну, як розраховані, щоб своїм гучним успіхом заманити євреїв до сіонізму, а отже — на вічне нищення. До того ж, подібні перемоги, будши витвором Сатани, матимуть своєю кульмінацією просто колосальну поразку. Сторожі Міста відкидали “звільнення й захист” сіонізму, разом із його війнами й завоюваннями:

Ми не схвалюємо ніякої ненависті чи ворожості, не кажучи вже про всякі бої та війни в будь-якому вигляді проти будь-якого народу, проти будь-якої нації чи мови, оскільки наша Свята Тора не заповіла нам робити це у нашому вигнанні, а якраз навпаки. Коли ж за наші численні гріхи, нам таки доведеться поділити долю цих бунтівників [проти Бога] — Боже борони! — тоді все, що можемо вдіяти, — це благати в молитві Святого, хай буде він благословен, аби Він звільнив нас від їхньої судьби, аби визволив нас.

Сторожі Міста вбачали в собі “залишки” тих, хто “відмовився стати на коліна перед Ваалом”, як “у часи Іллі”, хто відмовився “обідати за столом Єзавелі”. Сіонізм — це “бунт проти Царя Царів”, і Боже слово ясно свідчить, що єврейська держава закінчиться катастрофою, гіршою за Холокост.

Отже, від самого свого зародження світсько-сіоністська держава мала перед собою тристоронню релігійну опозицію: із середини урядової коаліції, з-поза коаліції, але з середини сіоністського консенсусу, й з-поза консенсусу, але з середини країни. Ця опозиція яких тільки не прибирала форм, від дитячих до насильницьких: перевернуте наклеювання марок на листах і пропускання слова “Ізраїль” в адресах; розривання карток ідентичності; бойкотування виборів; демонстрації; повномасштабні заворушення. Ізраїльтянська держава, як і її елліністичні й римські попередниці, мала клопіт із певним прошарком населення, особливо в Єрусалимі, яке легко й часто непередбачувано спалахувало від якихось дрібничкових, непродуманих урядових рішень. Однак зазвичай релігійна влада виражалася в лютих торгах у Кнессеті й, особливо, в Кабінеті. В Ізраїлі під час правління перших чотирьох урядів не менше п’яти урядових криз було спровоковано саме релігійними питаннями: в 1949 році через імпортування заборонених харчів, у лютому 1950 — через релігійне навчання дітей із Йемену в таборах транзиту, в жовтні 1951 й знов у вересні 1952 — із приводу військового призову дівчат із ортодоксальних родин і в травні 1953 — через школи. Й ця модель тривала протягом усіх перших сорока років існування Ізраїлю. Релігія виявилася куди більшим джерелом коаліційної дисгармонії, ніж розбіжності в поглядах через ідеологію, оборону чи закордонні справи.

А що єврейська релігія багата на сувору моральну теологію, то й сфера конфліктності була вельми широка. Чого варта одна субота, якій надано правового й конституційного статусу, з її тридцятьма дев’ятьма основними й багатьма додатковими категоріями забороненої роботи, куди входять, зокрема, їзда чи мандри на транспортному засобі, писання, гра на інструменті, телефонування, вмикання світла чи доторкання до грошей. До того ж, найзагальніший із єврейських

кодексів стверджує, що “всякий, хто відкрито оскверняє суботу, уподібнюється неевреєві у всіх розуміннях: його дотик робить вино забороненим, хліб, що він спече, буде як хліб нееврея, а страва, яку він зварить, буде мов страва нееврея”⁵². Ось чому закон про суботу створював своєю категоричністю серйозні проблеми в збройних силах, на державній службі та у величезних державному й колективному секторах промисловості й сільського господарства. Відбувалися шалені битви через суботні доїння корів у кіббуцах і транслювання телепередач, ухвалювалося відповідне масоване законодавство з суперечливими підзаконними актами. Тож у суботу автобуси ходили в Хайфі, але не в Тель-Авіві, кав’ярні були відчинені в Тель-Авіві, але тільки не в Хайфі, а в Єрусалимі й те, й те було заборонено. Була ще криза Кабінету через суботні польоти “Ел-Алу”, державної авіакомпанії. Ще довше точилася боротьба в уряді через подавання не-“кошерної” їжі на державній пароплавній компанії, адже закони про їжу були родючою нивою для політичних баталій. Готелі й ресторани повинні були мати “сертифікати правильності” від рабинату. Згідно із законом від 1962 року свинарство було заборонене всюди, за винятком християнсько-арабських зон біля Назарета чи ще для наукових цілей, а в 1985 році розпочалася легіслативна кампанія за заборону продажу та розповсюдження й продуктів із свинини. І уряд, і рабини вивчали характеристики східноіндонезійської свині-бабіруси, що, як запевняли її вирощувачі, є ссавцем, має ратиці й жує жуйку. Були ще кабінетні пересвари через розтин трупів та поховання на священних ділянках.

Величезні складнощі викликала освіта. За мандата існували чотири різновиди єврейських шкіл: загальна сіоністська (світська), гістадрутівська (світсько-колективістська), міцрахістська (біблійно-світська) й агудистська (лише біблійна). Акт про уніфіковану освіту 1953 року злив усі ці різновиди в два типи: урядово-світські й урядово-релігійні школи. Агудисти вивели свої школи з системи, але з’ясували, що їхні школи втрачають урядові дотації, коли не віддають достатньої кількості часу на світські предмети. Секуляристи нарікали, що агудистські школи відводять вісімнадцять із тридцяти двох періодів на тиждень Біблії, Талмуду й івритові (причому дівчатам дають більше Біблії й менше Талмуду, ніж хлопцям) за рахунок науки — географії й історії. Релігійні ж євреї скаржилися, що державні школи лише вісім із тридцяти двох уроків віддають на релігію, і то три з восьми відводяться на іврит, а Біблія подається в світському дусі, як міф, за винятком певних епізодів, котрі подаються як рання сіоністська історія⁵³. Наприкінці п’ятдесятих років плутаний компромісний урядовий план — щоб сприяти зростанню “єврейської свідомості” в

світських школах та “національно-ізраїльської свідомості” в школах релігійних — накоїв ще більше біди⁵⁴. У 1959 році відбулися виступи в трьох місцях проти світської пропаганди серед дітей східних ортодоксів, і один із їхніх рабинів гірко нарікав:

[Вони] виростили молоде покоління, якому бракує високої мудрості, і вбрали його в гординю, тоді як старших, що осягли мудрість, кинули в порох. Вони навчили дитину в школі, що тут — у Краю Ізраїля! — немає потреби дотримуватися заповітів Тори. Коли хлопець приходив додому зі школи й батьки казали йому помолитися, він відказував, що вчитель говорив про непотрібність молитви чи що інструктор назвав це безглуздя. Коли приходив рабин і казав хлопцям шанувати суботу, вони й слухати його не хотіли, бо клуб саме організовував футбольний матч, а чи авто вже чекало, щоб повезти їх на пляж,.. коли раббі благав і плакав, вони сміялися йому в лице, бо саме цього навчив їх класний керівник.. Мудреці Тори виявилися відкинутими в куток, тоді як хлопці піднеслися до величі, бо мали в руках партійні книжки⁵⁵.

Ортодокси лютували також через той спосіб, в який багато інституцій ламали стародавні правила щодо сегрегації статей. Біля осередків ортодоксії відбувалися сердиті сцени через танцмайданчики й спільне купання. Стосовно ж призову дівчат до війська, то Рада Великих Людей Тори затаврувала цей закон як такий, що його слід відкидати навіть при смертельній загрозі. Це була одна з тих багатьох баталій, які виграв релігійний елемент.

Перемогли вони і в центральному питанні шлюбу. Світська держава Ізраїль мусила відмовитися од інституції громадянського шлюбу. Вона підпорядкувала ортодоксальному законові навіть світські шлюби, згідно з положеннями розділів 1 та 2 Закону про юрисдикцію рабинських судів від 1953 року. Секуляристські члени Кнесету проголосували за такий закон, бо інакше Ізраїль поступово розколовся б на дві громади, представники яких не могли б одружуватися одне з одним. Але цей закон призвів до заплутаних випадків і судової тяганини не тільки стосовно неевреїв та світських євреїв, а й стосовно реформістських рабинів та їхніх наверненців, оскільки ортодоксальні рабинати користувалися винятковим правом визнавати навернення до іудаїзму, відкидаючи при цьому реформістські навернення. Ортодоксальні експерти шлюбу й розлучення піддавали, цілком законно, як на їхню думку, цілі категорії єврейських іммігрантів щонайсуровішим іспитам. Так, у 1952 році розлучення 6 000 *Bene Israels* (бомбейських євреїв) були визнані незаконними (хоча, зрештою, й визнані чинними), а в 1984 перевіряться шлюби євреїв-фалаша з Ефіопії.

Чимало було жорстоких диспутів про повторні шлюби й розлучення. Повторення Закону 25:5 зобов'язує до левіратного шлюбу бездітну вдову й брата покійного чоловіка. Цей обов'язок скасовується через *halizab* — відмову дівера. Коли ж він іще не доріс, удова має почекати. Коли він глухонімиий і не може сказати: “Я не хочу її брати!” — то вона не має права вийти за когось іншого. Такий випадок реально стався в 1967 році в Ашдоді, причому той глухонімиий уже був одружений. Отак рабинат оформив двоєженський шлюб, а наступного дня здійснив розлучення⁵⁶. Нелегкими виявлялися й ті справи, коли одна зі сторін відмовляла другій у розлученні. Якщо відмова йшла від жінки, домогтися розлучення було нелегко, та коли відмовлявся відпустити дружину чоловік, розлучення ставало неможливим. В одній справі 1969 року, наприклад, чоловіка засудили на чотирнадцять років ув'язнення за шість непристойних нападів і три звалтування. Дружина подала на розлучення, чоловік їй відмовив, і подружжя лишилося в шлюбі за рабинським законом, бо в Ізраїлі для цієї дружини не було громадянського виходу з положення. Про такі випадки рабин Зерхах Варгафтіг, колишній міністр у справах релігії, висловлювався поблажливо: “Ми маємо таку правову систему, що завжди підтримувала народ. У ній може й трапитися якась колючка, що випадково вколе індивіда. Але ми дбаємо не про цього чи того індивіда, а про весь загаль народу”⁵⁷.

Цю думку можна б і краще висловити, але в ній криється та істина, до якої й привертати увагу труднощі нової держави, а саме: іудаїзм є перфекціоністською релігією. Вона має силу своїх слабих. Вона керується тим, що люди, які її сповідують, є елітою, оскільки вони намагаються створити взірцеве суспільство. Саме це в багатьох розуміннях зробило її ідеальною релігією для такої нової держави, як Ізраїль, попри той факт, що її Закон формувався за якихось 3 200 років до заснування держави. Завдяки унікальним неперервностям іудаїзму багато з його стародавніх положень досі лишаються чинними, їх дотримуються добросовісно. Часто вони відбивали не так зміст, як форму релігійної істини, але слід наголосити, що слово “ритуалістичний” не є образливим терміном для євреїв. Як сформулював це д-р Гарольд Фіш, ректор Бар-Іланського університету:

Саме слово “ритуал” в англійській мові несе в собі пейоративну якість, узятую з протестантської традиції. Староєврейське слово тут *Mizvot* (релігійне повеління), тож ці повеління мають одну й ту саму моральну силу, незалежно від того, чи йдеться в них про стосунки між людиною й людиною, а чи між людиною й Богом. Саме остання частина кодексу виступає втіленням так званих “ритуальних заповідей”, і вони, за належної їх оцінки, є такими самими необхідними, як і етичні заповіді⁵⁸.

Сутністю ритуального духу є скрупульозне дотримання, і це, знов же, є силою іудаїзму, особливо добре пристосованою до нової держави. Усі держави потребують самозвеличення гідністю минулого. Чимало з тієї доброї сотні країн, що здобули незалежність після 1945 року, мали запозичувати інституції й традиції в своїх колишніх колоніальних правителів чи придумувати їх на основі здебільшого не задокументованого минулого. Ізраїлеві пощастило, бо його минуле було найдовшим і найбагатшим, щедро описаним у хроніках і березеним у свіжості абсолютними неперервностями. Ми вже відзначали, що єврейський геній літописання уривається між часом Йосифа Флавія й XIX сторіччям. Відразу після свого заснування сіоністська держава виразила себе не тільки в історії, а й в археології. Державні діячі й генерали, от як Бен Гуріон, Моше Даян та Їгаел Ядін, а також тисячі простих людей, стали пристрасними археологами, як аматорами, так і професіоналами. Вивчення глибокої давнини піднеслося до висоти загальноізраїльської ідеї-фікс.

То був важливий елемент у створенні органічної нації. Але він був незначним проти живої сили релігії, яка сформувала сам єврейський народ і теперішні хранителі якої могли простежити свій рабинський родовід аж до Мойсея. Євреї саме тому й вижили, що скрупульозно виконували свої ритуали й ладні були віддати за них і своє життя. Це був і слухний, і здоровий підхід, щоб шанування строгого дотримання Закону стало центральною рисою сіоністської спільноти.

Видатним прикладом цього є ставлення євреїв до Храмової гори, коли хоробрість і провидіння, нарешті, повернули їм її, разом із рештою старої частини Єрусалима, протягом Шестиденної війни 1967 року. Це було просто: постановити, щоб відновлене було стародавнє гетто, з якого єрусалимських євреїв вигнано в 1948 році. А от Храм висунув проблеми. В античні часи він був повністю зруйнований. Але саме такий великий авторитет, як Маймонід, виснував, що місце Храму зберігає свою святість на всі часи. *Shekbinah* ніколи не покидала цього місця, й ось чому євреї завжди приходили на руйновище помолитися, особливо до Західної стіни: традиційно вважалося, що вона близька до західного краю Святая Святых. Однак, оскільки місце Храму зберігало свою святість, потрібно було, щоб заходили туди лише ритуально очищені євреї. Стосовні до Храму правила чистоти були найстрогіші з усіх приписів. Святая Святых була заборонена для всіх, окрім першосвященника, й навіть він заходив туди лише раз на рік — у День Примирення. Оскільки Храмова зона прирівнювалася до Мойсеєвого “табору Ізраїля”, що оточував святилище серед пущі, до неї прикладалися положення Книги Чисел про чистоту⁵⁹. В цій книзі Бог визначає Мойсеєві як причини нечистоти, так і способи зцілення від неї. Люди-

на занечищується, коли торкається до трупа, могили чи людської кістки або коли перебуває під одним дахом із згаданими вище. Потім він додає: “І візьмуть для того нечистого порошку з погорілища жертви за гріх, і наллють на нього живої води до посуду. А чистий чоловік візьме ісопу, і вмочить у ту воду, та й покропить на того намета, і на всі посудини, і на душі ті, що були там, та на того, хто доторкується до тієї кістки, або до трупа, або до померлого, або до гробу”⁶⁰.

Ялівка для жертви мала бути червона та “без плям, без жодного ганджу, й то така, що ніколи не носила ярма”. Найважливішу ж частину операції мав виконувати, щоб уникнути занечищення, Елеазар, повноправний спадкоємець Аарона. Коли суміш для очищення була готова, її слід було зберігати “в чистому місці” й використовувати по потребі. Авторитети водно твердять, що такі ялівки були рідкістю й дорого коштували: коли знаходили на тварині хоч два нечервоні волоски, попіл з неї вважався непридатним. У них не було однієї думки щодо того, скільки таких ялівок було спалено. Хто казав сім, а хто — дев’ять. Після зруйнування Храму неможливим стало приготувати новий попіл. Лишився якийсь запас, і, очевидно, його використовували для очищення тих, хто побував у контакті з померлими, аж до аморейського періоду. Потім засіб закінчився, й унеможливилось очищення — аж до того часу, коли прийде Месія, спалить десяту ялівку й приготує нову суміш. Через те, що правила чистоти, особливо стосовно померлих, були й лишилися такими строгими, загальнорабинська опінія сходиться на тому, що тепер усі євреї є ритуально нечистими. А що немає попелу для їх очищення, то й жоден євреї не може ходити на Храмову гору⁶¹.

На Закон Червоної Ялівки посилаються як на видатний приклад *bukkah* — іудаїстського правила, якому немає раціонального пояснення, але якого треба неухильно дотримуватися, бо його дано як божественне повеління, й то в якнайвиразніший спосіб. Це саме той тип правил, за який неєвреї завжди висміювали євреїв. А ще це той тип правил, на дотримванні якого євреї наполягали попри всі перепони, зберігши так свою єврейську ідентичність. Отож принаймні від 1520 року євреї молилися під Західною стіною, але не заходили за неї. Коли в 1948 році впав єврейський квартал Єрусалима, араби більше вже не дозволяли євреям користуватися Західною стіною чи бодай дивитися на неї здалеку. Ця заборона протривала дев’ятнадцять років. Коли старий Єрусалим знову відвоювали в 1967 році, стіна опинилася в розпорядженні євреїв, і в перший день *Shavuoṭ* у того року чверть мільйона ортодоксальних євреїв зробила спробу одночасно там помолитися. Для цього очистили всю місцину перед стіною, зробили гарний забрукований майдан. Але годі було що-небудь удіяти, щоб євреї не заходили на саму Храмову гору. Яких тільки хитромудрих рабинських міркувань не

наводили, щоб дозволити євреям заходити бодай на частину гори Зрештою, рабинат дійшов консенсусу в тому, що вся та місцина мали залишитися недосяжною для євреїв, які по-справжньому дотримувалися своєї віри⁶². Тож Головний рабинат і Міністерство в справах релігій видали відповідні укази, що забороняли євреям сходити на Храмову гору під страхом *Karet*'у (“викорінення”, себто втрати вічного життя). Той факт, що тисячі євреїв проігнорували засторогу, тлумачили як свідчення безсилля рабинів. Але дотримання заборони величезним числом добродесних євреїв, попри їхнє сильне бажання ввійти в ту зону, було не менш, коли не більш значущим.

Єрусалимські рабини мали й побічні міркування для особливої строгості в цьому питанні. Вони хотіли спростувати всяке прирівнювання, в думках простих євреїв, сїонїстських мїлїтарних трїумфів, як ото відвоювання старого Єрусалима, до месїанського сповнення. Такий самий аргумент був і на пропозиції відбудувати сам Храм. Всякий такий задум наштовхнувся б, звїсно, на відчайдушне протистояння цілого мусульманського свїту, оскїльки на храмовій платформї стояли двї ісламські будівлї незмірного історичного й мистецького значення. І все ж цю ідею безнастанно обговорювали з характерною рабинською скрупульозністю. Хїба ж євреї, за божественним повелїнням, не відбудували Храму після повернення зі свого першого, Вавилонського полону? Й хїба це не прецедент, щоб його повторити тепер, після закінчення великого Полону-Вигнання? Нї: прецедент буде чинним тїльки тоді, коли бїльшість євреїв “житиме в Краї”, а такого ще ж не сталося. І все ж у часи Ездри хїба не був Храм відбудований, хоча число євреїв, що тоді повернулися з Вавилону, було меншим, нїж сьогодні? Таки правда, але на сьогодні не отримано божественного повелїння; Третїй Храм буде споруджено в надприродний спосїб, через пряме втручання Бога. Але ж цей аргумент колись використовувався проти самого сїонїзму, чи не так, і хїба не спростували його події? І Першїй Храм, безсумнївно побудований Соломоном, також приписували Богові. Саме так. А з другого боку, Храм не мїг бути збудований у Давїдів час, бо Давїд був войовник, і Храм мав дочекатися Соломонового мирного часу. Так і сьогодні: поки не настане остаточний мир, не може бути збудований і Третїй Храм. І навїть тоді потрібен буде істинний пророк, щоб надихнути на цю подію; це потрібно хоча б з огляду на те, що втрачено деталї, якї Бог дав Давїдовї своєю рукою⁶³. Так, це було — але ж деталї Третього Храму наведено в Книзї Єзекїїля. Можливо — але, відклавши набїк технічні аргументи, нинїшнє поколїння не готове й не охоче відновлювати Храм та його спосїб відправлення культу, а щоб нам усїм стати такими, потрібне релїгїйне пробудження. Саме так: який можна при-

думати ще кращий спосіб досягти релігійного пробудження, як не розпочати знов будувати Храм?⁶⁴ Отак і тяглася дискусія, а більшості лишалося тільки виснувати, що нічого поки що не можна зробити. Навіть пропозицію здійснити ритуальні жертвоприносини пасхального ягняти відкинули, бо годі відшукати точне місце, де був вівтар, та й сумніви є стосовно справжності священицького родоводу теперішніх *Kohanim*, не кажучи вже те, що надто мало відомо про священицькі вбрання, щоб відтворити їх достеменно⁶⁵.

Храм із усіма дискусіями довкола нього символізував релігійне минуле, яке було живою, в'язучою силою в новій ізраїльтянській спільноті. Але ж було й світське минуле, для втечі з якого й засновано сіоністську державу. Там символом був Холокост — ба ні, більш ніж символом, а страхітливою реальністю, тінь якої нависла над створенням нової держави й яка справді лишалася невігойним фактом у колективній пам'яті нації. Іудаїзм завжди дбав не лише про Закон, а й про (в людських термінах) цілі Закону, про справедливість. Печальною й нескінченно повторюваною рисою єврейської історії у Вигнанні були кривди, завдані євреям як євреям, та неспроможність неєврейського суспільства справедливо засудити їхніх кривдників. Єврейська держава стала, почасти, принаймні, відповіддю на найбільшу з усіх несправедливостей. Одна з її функцій — це бути знаряддям відплати, показати світові, що євреї аж оце нарешті стали спроможні давати одкоша й здійснювати свій Закон супроти своїх кривдників. Злочин Холокосту був такий гігантський, що й тих нюрнберзьких судів, й інших, описаних уже нами механізмів поновлення справедливості, використаних окремими європейськими країнами, було явно недосить. Уже в 1944 році відділ розслідувань Єврейської агенції, очолюваний майбутнім прем'єр-міністром Моше Шареттом, почав збирати матеріали про нацистських воєнних злочинців. Після заснування держави Ізраїлю вистежування тих злочинців та притягнення їх до суду стало частиною обов'язків кількох ізраїльських агенцій, декотрі з яких були секретними. Ці зусилля не обмежувалися самим Ізраїлем. Приєдналося до цієї справи багато єврейських організацій, як національних, так і інтернаціональних, включно зі Світовим єврейським конгресом. Займалися цим і ті, що вижили. У 1946 році Симон Візенталь, тридцятивосьмирічний чеський єврей, що за п'ять років пройшов кілька таборів, поміж них Бухенвальд і Маутгаузен, заснував разом із тридцятьма іншими однотабірниками Центр єврейської історичної документації, який, зрештою, знайшов свій постійний осідок у Відні. Центр зосередився на ідентифікації ще не суджених і не засуджених нацистських злочинців. Холокост пильно вивчався й для академічних, і для освітніх, і для каральних цілей.

На початок вісімдесятих років лише в американських та канадських університетах читалися дев'яносто три курси з Холокосту й працювало шість дослідницьких центрів, цілковито присвячених цьому предметові. В лос-анджелеському Візенталь-центрі студій Холокосту, наприклад, залучили найновіші технології для створення того, що назвали “багатоекранним, багатоканально-звуковим та аудіо-візуальним переживанням Холокосту”, де використано величезний екран (40 футів заввишки й 23 завдовжки) у формі арки, три кінопроектори й особливу лінзу-“сінемаскоп”, вісімнадцять слайдопроекторів і пентафонічний звук, і все це сполучено з центральним комп'ютером для одночасного контролю. Це драматичне відтворення події аж ніяк не могло видатися зайвим у час, коли антисеміти вже починали робити рішучі спроби довести, нібито нічого цього не було взагалі або ж усє це гротескно перебільшено⁶⁶.

Але найпершою метою документування Холокосту залишилося поновлення справедливості. На рахунку самого Візенталю понад 1 100 притягнутих до суду нацистів. Саме він подав велику частину того матеріалу, який дозволив ізраїльському урядові ідентифікувати, заарештувати, притягти до суду й засудити чоловіка, котрий, після самого Гімmlера, був головним адміністратором-виконавцем Холокосту — Адольфа Айхмана. Він був заарештований ізраїльськими агентами в Аргентині в травні 1960 року, таємно привезений до Ізраїлю й звинувачений за п'ятнадцятьма пунктами Закону про покарання нацистів і їхніх колабораціоністів від 1950 року⁶⁷. Із багатьох причин суд над Айхманом став важливою подією, актуальною й символічною, для ізраїльтян і для всього єврейського народу. Він продемонстрував у найразючіший спосіб, що закінчився вік безкарності для тих, хто убивав євреїв, та що ніде в світі немає для них криївки. Процес висвітлювало 976 зарубіжних і 166 ізраїльських кореспондентів, і, завдяки природі обвинувального акта, що охоплював і Холокост загалом, і події, що призвели до нього, він став для мільйонів освітнім процесом у справі фактів масового вбивства. А ще він став скрупульозною демонстрацією дії ізраїльської правової системи в цій щонайемоційнішій сфері.

Під час захоплення Айхмана першою його реакцією було визнання ним своєї ідентичності й вини, а також права євреїв покарати його. 3 червня 1960 року він сказав: “Якщо це надасть більшої значущості цьому актові спокути, я готовий повіситися публічно”⁶⁸. Потім він перестав бути таким схильним до співпраці, вдавшись до відомого з Нюрнберга захисту: був, мовляв, простим гвинтиком у машині, виконуючи накази когось іншого. Тож насправді слідство зіткнулося з активною, хитрою й упертою, коли не ганебною, обороною. Кнессет видав

закон, за яким дозволялося чужоземцеві (німецькому адвокатуві д-ру Роберту Серватіусу) виступити захисником Айхмана, а ізраїльський уряд подбав про гонорар (\$30 000). Суд виявився довгою й трудомісткою справою, а у вирокі, ухваленому 11 грудня 1961 року, дуже багато уваги було приділено ствердженню й доведенню компетенції суду та його права судити обвинуваченого, попри обставини його затримання й сутність висновків суду. Незліченність свідчень зробила неминучим саме один остаточний вирок. 15 грудня Айхмана засуджено до страти, а його апеляцію відхилено 29 травня 1962 року. Президент Їцхак бен Зві отримав прохання про помилування й цілий день на самоті його обмірковував. В Ізраїлі доти (й опісля) нікого не страчували, й багато євреїв, і місцевих, і з діаспори, хотіло, щоб обійтися без підвищення. Але величезна більшість вірила в справедливість вироку, й президент не міг знайти в цій справі жодної зм'якшуючої обставини. В тюрмі Рамла одне приміщення спеціально переобладнали під камеру страти, вирізавши в підлозі опускні дверцята, а вгорі спорудивши шибеницю. Айхмана страчено близько опівночі 31 травня 1962 року, тіло його спалено, а попіл розвіяно над морем⁶⁹.

Справа Айхмана продемонструвала дієвість, справедливість і твердість ізраїльця та, до певної міри, здійснила вигнання духів "Остаточного Вирішення". Це був необхідний епізод в історії Ізраїлю. Однак Холокост і надалі залишався визначальним фактом у національній свідомості Ізраїлю. В травні 1983 року ізраїльська фірма опитування громадської думки Сміт Рісерч Сентер здійснила вичерпний огляд ставлення ізраїльця до Холокосту. З'ясувалося, що переважна більшість ізраїльця (83 відсотки) визнає його чільним фактором у своєму світогляді. Ганох Сміт, директор Центру, виснував: "Травма Холокосту посідає велике місце в душах ізраїльця, навіть другого й третього покоління". Справді-бо, погляд на Холокост увійшов у саму серцевину мети Ізраїлю. Переважна більшість (91 відсоток) була певна, що лідери Заходу знали про ті масові вбивства й небагато зробили для порятунку євреїв. Лише трохи менше (87 відсотків) погодилися із твердженням: "Холокост навчив нас, що євреям не можна покладатися на неєвреїв". Близько 61 відсотка вважало, що Холокост став чільним фактором у заснуванні Ізраїлю, а 62 відсотки вірили, що існування Ізраїлю унеможливорює повторення Холокосту⁷⁰.

Отже, достоту як колективна пам'ять про фараонівське рабство панувала в ранньоізраїльському суспільстві, так і Холокост сформував нову державу. Вона неминуче була просякнута відчуттям втрати. Гітлер стер з лиця землі третину всіх євреїв, особливо добродішних і вбогих, в яких іудаїзм черпав свою особливу силу. Цю втрату можна було розглядати і в світських термінах. У XIX й на початку XX сторіч світ був

незмірно збагатився звільненим талантом, що заструмував зі старих гетто, талантом, який виявився головною творчою силою в сучасній європейській та північноамериканській цивілізації. Цей потік тривав, поки Гітлер не зруйнував цього джерела навіки. Ніхто й ніколи вже не дізнається, чим, отаким робом, пожертвував світ. Для Ізраїлю те лихо виявилось просто спустошливим. Воно відчувалося й на особистому рівні, адже стільки його громадян утратило практично всю родину й усіх друзів дитинства, відчувалося й колективно: бракувало кожного третього з тих, хто міг би будувати цю державу. Через ту найвищу цінність, яку іудаїзм надавав людському життю (до такої міри, що вся нація ізраїльтян довго й стривожено дебатовала, перш ніж позбавити життя навіть Айхмана), вбивство стількох, особливо вбогих і добродішних, кого особливо любив Бог, стало подією, яку тяжко було збагнути. Потрібна була ще одна Книга Йова, щоб бодай сформулювати проблему. Її заторкнув великий теолог-іудаїст Абрагам Йошуа Гершель (1907-1973), якому пощастило виїхати з Польщі лише за півтора місяця до катастрофи. “Я, — писав він, — одна голівешка, вихоплена з полум’я вівтаря Сатани, на якому мільйони людських життів були знищені во славу зла й на якому спалено стільки всього іншого: божественних образів стількох людських створінь, віри стількох у Бога справедливості й співчуття, а також чимало з тієї таємниці й сили відданості Біблії, що плекалася в серцях людей протягом майже 2 000 літ”⁷¹. Чому ж це сталося? Новий Сіон розпочався із запитання, на яке досі не дано, а може, й ніколи не буде дано, відповіді.

І все ж у певних аспектах становище євреїв у світі фундаментально поліпшилося, як порівняти з дохолокостівськими часами. Засновано єврейську національну державу. Цим, звісно, ще не покінчено з Полоном. Та й як із ним покінчити? Полон (чи Вигнання), як зауважив Артур Коен, то не випадок в історії, який виправляється створенням світської національної держави; це, скорше, такий собі метафізичний концепт, “історичний коефіцієнт невизволеності, неспокутуваності”⁷². Більшість єврейства так і лишилася поза межами держави. Так воно й було від самого Вавилонського полону. Третє царство, як і Друге, збирало лише близько чверті всіх євреїв. І на момент вивершення Ізраїлем свого четвертого десятиріччя не видно було ознак фундаментальної зміни в цій пропорції. І все одно реалізація світського Сіону дала світовому єврейству живе серце, що б’ється й що його не було дві тисячі літ. Держава Ізраїль дала для світової єврейської громади такий фокус, якого не дали давні благочестиві поселення й ідея Повернення, хоч як її плекали. Побудова Ізраїлю стала сучасним еквівалентом відбудови Храму. Як і Храм за Ірода Великого, цей еквівалент мав незадовільні аспекти. Але він був. Уже сам факт його

існування, що туди можна приїхати й мати причетність до нього, надав діаспорі цілковито нового виміру. Це було постійне джерело турботи, іноді тривоги, часто — гордості. Шойно Ізраїль зіп'явся на ноги й довів, що може захиститися й виправдатися, жодному членові діаспори більше вже не треба було соромитися своєї єврейськості.

Це було важливо, адже навіть близько до кінця ХХ сторіччя діаспора й далі відзначалася характерними крайнощами багатства, вбогості й спантеличливої розмаїтості. Наприкінці тридцятих років усього єврейського населення було майже 18 мільйонів. На середину вісімдесятих єврейство ще не надолужило своїх втрат від Холокосту. З усіх 13,5 мільйона євреїв лише близько 3,5 мільйона проживало в Ізраїлі. Незрівнянно велика єврейська громада жила в США (5 750 000), а це, в поєднанні з важливими єврейськими громадами Канади (310 000), Аргентини (250 000), Бразилії (130 000) і Мексики (40 000), а також із добрим десятком дрібніших груп, означало, що майже половина світового єврейства (6,6 мільйона) проживала нині в Америках. Наступна за величиною єврейська спільнота, після США й Ізраїлю, належала Радянській Росії — близько 1 750 000. Все ще досить значні громади залишалися в Угорщині (75 000) і Румунії (30 000), а загалом у марксистській Східній Європі євреїв було 130 000. У Західній Європі мешкало трохи більше 1 250 000 євреїв, причому основні громади були у Франції (670 000), Британії (360 000), Західній Німеччині (42 000), Бельгії (41 000), Італії (35 000), Нідерландах (28 000) і Швейцарії (21 000). У Африці, окрім Південно-Африканської Республіки (105 000), проживало тепер небагато євреїв, за винятком поріділих громад Марокко (17 000) й Ефіопії (якихось 5 000). В Азії все ще було близько 35 000 євреїв в Ірані й 21 000 в Туреччині. Австралійська й новозеландська громади становили разом іще 75 000⁷³.

Історія, склад і походження декотрих із цих громад були вельми заплутані. В Індії, наприклад, наприкінці сорокових років проживало близько 26 000 євреїв, що склалися з трьох основних типів. Близько 13 000 становили так звані *Bene Israel* (Діти Ізраїлю), що селилися на західному узбережжі в Бомбеї та довкола нього. Ці євреї погубили свої записи й книги, але надійно зберегли усну історію своїх блукань, записану досить недавно — в 1937 році⁷⁴. *Bene* розповідають, що вони втекли з Галілеї під час переслідувань Антіоха Епіфана (175-163 до Р.Х.). Їхній корабель зазнав катастрофи біля індійського берега за 30 миль від Бомбея, й урятувалося лише сім родин. Хоча вони не мали з собою релігійних текстів і швидко забули староеврейську, але й далі шанували суботу та деякі єврейські свята, практикували обрізання, дотримувалися єврейської дієти й пам'ятали *Shema*.

Розмовляти вони стали на маратхі й прийняли індійський поділ на касти, розділивши й себе на Гоа (білих) та Кала (чорних), що наводить на думку про можливість двох хвиль поселення. А були ще єврейкохіни, близько 2 500, що жили на тому самому західному узбережжі, але за 650 миль на південь. Вони мали своєрідний документ про заснування — дві мідні пластини, покриті карбованими давньо-тамільськими літерами, які говорять про привілеї й датуються нині від 974 до 1020 років після Р.Х. Напевне тут було кілька верств поселення: найперші прибули чорні кохіни, а далі вже, десь на початку XVI сторіччя, до них приєдналися білошкіріші євреї з Іспанії, Португалії й, можливо, інших країв Європи (а також із Середнього Сходу). І чорні, й білі кохіни ділилися ще на підгрупи, а була й третя головна група — Meshuagarim, нижча каста, яка пішла від поєднання євреїв із рабинями-наложницями. Жодна з трьох основних груп кохінів не мала єдиного віросповідання. До того ж, було там іще близько 2 000 сефардів із Багдада, що прибули до Індії протягом 1820-1830 років, ну й остання хвиля біженців із Європи в тридцятих роках XX сторіччя. Ці дві останні категорії спілкувалися одна з одною заради релігійних (але не соціальних) цілей, проте жодна не хотіла ходити до синагог бене чи кохінів. Усі білошкірі євреї й чимало з чорношкірих розмовляли англійською, тож і процвітали за англійського правління, гідно служачи в армії, стаючи державними службовцями, торгівцями, крамарями й ремісниками, навчаючись у Бомбейському університеті, вивчаючи іврит, перекладаючи єврейських класиків на маратхі й закінчуючи університет інженерами, адвокатами, вчителями й ученими. Один із них у 1937 році був став мером Бомбея, цього осередку всіх індійських євреїв. Але незалежна Індія виявилася не такою прихильною до них, тож, коли утворився Ізраїль, більшість вирішила краще емігрувати, й уже на початок вісімдесятих років там зосталося якихось 15 000 бене й тільки 250 євреїв на Кохінському узбережжі⁷⁵.

Те, що подібні групи могли виживати взагалі, свідчить не про прозелітуючу силу іудаїзму, а про його чіпку пристосовуваність за навіть найнесприятливіших умов. Але годі заперечити й те, що катаклізми XX сторіччя зруйнували десятки єврейських громад, і з них багато вельми древніх. Наприклад, повоєнний комуністичний режим у Китаї накинув своє остаточне розв'язання місцевому єврейському населенню, більшість якого була біженцями з Радянської Росії й Гітлерової Європи, але мала в собі й нащадків тих євреїв, котрі жили в Китаї ще від VIII сторіччя. І всі вони повтікали, а чи були вигнані, з Китаю, тож лише в Гонконгу близько 1 000 та в Сінгапурі 400 євреїв становили самотні форпости на Далекому Сході.

А по арабському світу, протягом сорокових-п'ятдесятих років, історичні сефардські громади були зведені до довоєнних своїх розмірів, а то й були ліквідовані зовсім. У великих частинах Європи євреї, що вижили чи повернулися після холокостівських спустошень, відсіювалися через еміграцію, особливо до Ізраїлю. Салонікська ладіномовна популяція, що в 1939 році налічувала 60 000 євреїв, у вісімдесятих роках становила всього 1 500. Віденське неозоре й плідне єврейство, чи не найздібніше з усіх громад, зменшилося від 200 000 душ до менше 8 000, і навіть смертні останки самого Герцля, поховані на міському кладовищі Деблінг, залишили Відень, щоб бути перепохованими 1949 року в Єрусалимі. Амстердамське єврейство, що налічувало майже 70 000 душ у тридцятих роках, через сорок років ледве сягало 12 000. Євреї Антверпена, які зробили його діамантовим центром Заходу, й далі працювали в цьому ремеслі, але загальна чисельність євреїв міста зменшилася від 55 000 до близько 13 500 у вісімдесятих роках. Стародавнє франкфуртське єврейство, таке колись знамените у фінансах, зменшилося від 26 158 душ в 1933 році до 4 350 у сімдесятих роках. У Берліні в двадцятих роках мешкало майже 175 000 євреїв, що зробили його культурною столицею світу, а в сімдесятих їх зосталося всього 5 500 (плюс іще 850 у Східному Берліні). Найпечальніша ж порожнеча утворилася в Польщі, де з довоєнних 3 300 000 на вісімдесяті роки лишилося всього 5 000. Десятки тамтешніх міст, багатих колись синагогами й бібліотеками, тепер не знали євреїв.

Але була й неперервність, було й зростання. Італійське єврейство пережило нацистську добу з дивовижною витривалістю. Ті 29 000 душ, що залишилися на кінець німецької окупації, помалу зросли в повоєнний період до 32 000 — але це сталося завдяки емігрантам, що прибували до Італії з Півночі й Сходу. Дослідження, проведене Гебрейським університетом Єрусалима в 1965 році, показало, що й італійська громада, подібно до інших у розвинених країнах, мала вразливий демографічний профіль. Народжуваність серед італійських євреїв становила лише 11,4 на 1 000, проти 18,3 серед населення країни взагалі. Відсоток плідності й вступу в шлюб також був набагато нижчий, і лише ступінь смертності й середнього віку (41 проти 33) були вищі⁷⁶. У Римі осередок місцевої єврейської громади мешкав у тому, що до 1880 року було зоною старого гетто в Трастевере, де євреї вели жалюгідне існування ганчірників і роздрібних торгівців ще від часів римських імператорів. Тут найбагатші євреї жили практично поруч із щонайбіднішими, як то було й завжди. Тридцять головних родин, Scuola Темпріо, могли простежити свій родовід аж до часу імператора Тіта, себто на 1 900 років назад, коли

їх після зруйнування Храму привезено до Рима в кайданах. Римські євреї жили в затінку величавої Церкви, що почергово то експлуатувала, то переслідувала, то захищала їх. Вони ж намагалися й кидати їй виклик, і зливатися з нею, внаслідок чого головна їхня синагога в Лунготевере-Ченчі, якраз за брамою старого гетто, стала мальовничим взірцем італійського церковного бароко. Саме там у квітні 1986 року Іван Павло II став першим папою, що відвідав службу в синагозі, читаючи псалми по черзі з Головним рабином Рима. Він сказав єврейській пастві: “Ви — наші дорогі, любі брати, і то так, що ви наші старші брати”. Намір був добрий, а наголос на “старші” — трохи надто дотепний.

У Франції ж повоєнний період став свідком незаперечного зростання єврейства, як числом, так і жвавістю. Нацисти зі своїми вішістськими спільниками знищили 90 000 євреїв із довоєнних 340 000, і ця трагедія була ще й додатково отруєна знанням того, що місцева давно вкорінена й дуже асимільована громада певними способами співпрацювала в справі депортування біженського елемента. Але цю втрату надолужив, іще й з лишком, потужний приплив іммігрантів-сефардів із мусульманського світу протягом перших трьох повоєнних десятиріч: 25 000 із Єгипту, 65 000 із Марокко, 80 000 із Тунісу й 120 000 з Алжиру, а ще ж відносно менших, та істотних, мас із Сирії, Лівану й Туреччини. Внаслідок цього французьке єврейство майже подвоїлося, дорісши до цифри 670 000 душ і ставши четвертим за величиною в світі.

Ця величезна демографічна експансія супроводжувалася й глибокою культурною зміною. Французьке єврейство завжди найбільше з усіх схилилося до асиміляції, надто після того, як Французька революція дозволила йому майже повністю ототожнитися з республіканськими інституціями. Злостива поведінка багатьох французів за Віші призвела до певної втрати довіри й упевненості, одним із свідчень чого стало те, що шестеро більше французьких євреїв поміняли свої імена за дванадцять років (1945-1957), аніж за весь період (1803-1942)⁷⁷. Але все одно число таких було невелике, й ультраасиміляція лишилася прикметною характерною рисою французького єврейства навіть у повоєнний період. Такі письменники, як Раймон Арон, опинилися в самому осередку сучасної французької культури, а спокійний, непоказний і досвідчений клас єврейських буржуа дав Франції таких значних прем'єр-міністрів, як Рене Майєр і П'єр Мендес-Франс за Четвертої республіки, й Мішеля Дебре та Лорана Фабіуса — за П'ятої. І все ж приплив сефардів із Африки вельми підсилює єврейськість французького єврейства. Більшість його могла бути й франкомовною, але ж велика частина читала по-староєврейському.

Французькі євреї ХІХ сторіччя мали “теорію трьох поколінь”: “Дідусь вірить, батько сумнівається, син заперечує. Дідусь молиться староєврейською, батько читає молитви французькою, а син не молиться зовсім. Дідусь дотримується всіх свят, батько — лише Йом-Кіппуру, а син ніяких свят не святкує. Дідусь лишився євреєм, батько асимілювався, а син став чистим дійстом,.. коли не атеїстом, фур’еристом чи сенсімонівцем”⁷⁸. У повоєнній Франції ця теорія вже не спрацювала. Син тепер, найімовірніше, повертався до дідусевої релігії, залишаючи батька ізольованим у його агностицизмі. На півдні наплив алжирських євреїв воскресив вимерлі чи вимираючі громади середньовічної давності. У 1970 році, наприклад, славетний композитор Даріус Мільо заклав наріжний камінь нової синагоги в Екс-ан-Провансі, бо стару під час війни продано й перетворено на протестантську церкву⁷⁹. Але не тільки нові синагоги були прикметами відродженої єврейськості, що була як релігійна, так і світська. В шістдесятих і сімдесятих роках проводирі старої Alliance Israélite Universelle мали тенденцію бути практикуючими євреями з войовничими ставленнями до єврейських справ удома й за кордоном. Нині вже куди більший відсоток євреїв дотримувався Закону й вивчав іврит. Існування залишкового антисемітського руху у Франції, хай і слабшого, ніж у тридцятих роках, тільки зміцнювало єврейську войовничість. Коли цей рух дійшов свого парламентського вияву, як то було з пужадистами в п’ятдесятих роках чи з Національним фронтом у вісімдесятих, єврейські організації реагували на це потужно, утверджуючи свої єврейські переконання. Бомбовий напад на Ліберальну синагогу на Рю-Копернік 3 жовтня 1980 року, один із кількох тогочасних терактів, послужив стимулом для *Lenouveau Juif*, “єврейського оновлення”, як це назвали. Французьке єврейство, навіть побільшене імміграцією з Африки, зосталося напрочуд резистентним до сіонізму як такого: серед французьких євреїв не було хоч скількись помітного числа бажаючих їхати до Ізраїлю. Але вони ідентифікували себе з виживаннями Ізраїлю в 1956, 1967, 1973 й знов на початку вісімдесятих років. Вони потужно реагували проти таких поворотів у політиці французького уряду, які, на їхню думку, були ворожими до єврейських та ізраїльських інтересів. Вони вперше утворили єврейське лоббі у Франції, й на виборах 1981 року єврейські голоси стали важливим елементом у заміні голлістського, “правого” режиму, що протягом двадцятьох трьох років правив Францією. У країні виникав новий, куди потужніший і видиміший єврейський істеблішмент, що усвідомлював свою чисельність, силу й молодість, збираючись відігравати в дев’яностих роках важливішу роль у формуванні громадської думки по всій діаспорі.

Такий дужий французький голос у діаспорі можна було тільки вітати, надто ж після того, як голос німецький був майже заглушений унаслідок гітлерівської доби. За останні десятиріччя, й особливо із занепадом ідишу, голос діаспори неминуче став англійським. Бо й справді, певною мірою саме повернення євреїв до Англії в 1646 році зіграло свою роль у тому, що нині половина світового єврейства розмовляє англійською — 850 000 тільки в країнах Британської Співдружності (плюс Південна Африка) та ще шість мільйонів у США. Реальний британський момент в історії єврейства настав із народженням сучасного сіонізму, з Балфуровою декларацією й мандатом. Британське єврейство стало й лишилося найстабільнішим, найзадоволенішим і найменш загроженим серед найбільших єврейських спільнот. Воно прийняло 90 000 біженців у тридцятих роках, собі ж на велике збагачення, й зросло від близько 300 000 душ перед самою Першою світовою війною до добрих 400 000 наприкінці Другої світової. Але, як і з італійським єврейством, із ним розвинулися й демографічні слабощі, що дедалі опукліш виявлялися в шістдесятих і сімдесятих роках. У 1961-1965, наприклад, пропорція одружень в англійських синагогах становила в середньому 4,0 на 1000 проти загальнонаціонального середнього показника 7,5. Загальна чисельність євреїв зменшилася від 410 000 душ у 1967 році до нижче 400 000 у сімдесятих, а в другій половині вісімдесятих чи не впаде до 350 000. Сучасному британському єврейству аж ніяк не бракувало енергії. Єврейське підприємництво активно виявляло себе, як завжди, у фінансах, і надзвичайно важливим було воно у сферах розваг, власності, одягу, взуття й роздрібною торгівлі. Воно створювало національні інституції на кшталт Granada TV. Династія Сіффів перетворила успішну фірму Marks & Spencer на найвитриваліший (і найпопулярніший) триумф повоєнного британського бізнесу, а лорд Вайнсток трансформував General Electric у найбільшу з британських компаній. Потужно зарекомендували себе євреї у книговидавничій та газетній справах. Вони створили найкращу з діаспорних газет — *Jewish Chronicle*. Дедалі більше їх прикрашало собою (хай навіть час від часу) лави Палати лордів. Був час у середині вісімдесятих років, коли не менше п'ятох євреїв засідало в британському Кабінеті міністрів. Але ця вражаюча енергія не виливалася в чадолюбні форми. Не робило британське єврейство й колективних зусиль, щоб мати провідний вплив на всю діаспору чи на сіоністську державу. В цьому розумінні воно поводитися, чи, либонь, зобов'язане було поводитися, подібно до самої Британії: віддало смолоскипа Америці.

Експансія й консолідація північноамериканського єврейства наприкінці XIX й у XX сторіччях мали таку вагу в єврейській історії,

як і створення самого Ізраїлю, а в декотрих аспектах то ще й більшу. Бо коли реалізація сіонізму дала настраханій діаспорі завжди відкритий прихисток із суверенними правами визначати й захищати свою долю, то зростання американського єврейства стало побільшенням сили цілковито відмінного ладу, яка надавала євреям важливу, законну й постійну частку в формуванні політики наймогутнішої на землі держави. Це вже був не тендітний вплив *Hoffuden*, а наслідок демократичного переконування й демографічних фактів. Наприкінці сімдесятих років євреїв у США було 5 780 960. Становили вони лише 2,7 відсотка від усього населення США, зате ж вони диспропорційно зосереджувалися в міських зонах, в особливо великих містах, які мають незрівнянно більший культурний, соціальний, економічний і політичний впливи, ніж малі містечка, села й сільські райони. Наприкінці ХХ сторіччя євреї лишилися мешканцями великих міст. Їх було 394 000 в Тель-Авіві-Яффі, понад 300 000 у Парижі, 285 000 у Москві, 280 000 у Великому Лондоні, 272 000 в Єрусалимі, 210 000 у Києві, 165 000 у Ленінграді, 115 000 у Монреалі й 115 000 у Торонто. Але найразючіша міська концентрація їх була в США. Місто Нью-Йорк із 1 998 000 євреїв стало найбільшим єврейським містом світу. Другим за числом євреїв став Лос-Анджелес — 455 000. Далі йшли Філадельфія (295 000), Чикаго (253 000), Майямі (225 000), Бостон (170 000) і Вашингтон-ДіСі (160 000). Загалом набралось шістьдесят дев'ять американських міст, де єврейське населення перевищувало 10 000. Відбулася демографічна концентрація євреїв і в ключових штатах. У штаті Нью-Йорк 2 143 000 євреїв становили 12 відсотків від усього населення. Вони становили 6 відсотків у Нью-Джерсі, 4,6 відсотка у Флоріді, 4,5 — у Меріленді, 4,4 — у Массачусетсі, 3,6 — у Пенсільванії, 3,1 — в Каліфорнії й 2,4 — в Іллінойсі. З усіх великих етнічних голосів у Сполучених Штатах єврейський голос вийшов найкраще організований, найчутливіший до керівництва своїх лідерів і, найімовірніш, найдійовіший.

Однак можна було й перебільшити безпосередній політичний вплив виборців-євреїв, хоч би й яких вишколених. Від 1932 року переважна більшість євреїв, іноді 85-90 відсотків, голосувала за демократів. І ніколи не бувало виразних свідчень того, щоб єврейський вплив на президентів-демократів чи на їхню політику був пропорційно вирішальним. По суті, протягом шістьдесятих-сімдесятих років триваюча й далі вірність єврейських виборців Демократичній партії дедалі більше спиралася на емоційно-історичні підстави, аніж на якусь там спільність інтересів. У вісімдесятих роках більшість євреїв, трохи на подив псефологам, усе ще голосувала за демократів, хоча ця більшість уже впала до близько 60 відсотків. На виборах 1984 року

вони були єдиною релігійною групою (крім атеїстів), що більшість голосів віддала кандидатові демократів, і єдиною такою етнічною групою (окрім чорношкірих). Євреї проголосували так не через економічні чи закордонно-політичні інтереси своєї громади, а через залишкову симпатію до бідного й невдахи⁸⁰. На останню чверть ХХ сторіччя поняття “єврейського лоббі” в американській політиці стало до певної міри міфом.

Те, що сталося в стосунках єврейських громадян із Америкою як цілим, було чимось цілком відмінним і куди важливішим: відбулося перетворення єврейської меншини на серцевинний елемент американського суспільства. Протягом усього ХХ сторіччя американські євреї брали якнайбільше від тих можливостей, що їх відкривала перед ними Америка: відвідували університети, ставали лікарями, юристами, вчителями, професіоналами й професіоналками в усіх галузях, політиками й державними службовцями, а також процвітали у сфері фінансів та бізнесу, як вони й завжди чинили. Вони були особливо сильні в секторі приватного підприємництва, в пресі, книговидаванні, радіомовленні, розвагах і взагалі в інтелектуальному житті. Були певні галузі, от як красне письменство, де вони домінували. Але їх було багато скрізь, і в усьому вони мали успіх. Тож помалу протягом другої половини сторіччя ця аристократія успіху стала настільки ж всюдисущою й всепроникною в своєму культурному впливі, наскільки такою була колишня еліта, білошкірі англо-саксонські протестанти. Євреї перестали бути лоббі в американському суспільстві. Вони стали частиною самого природного організму, одним із членів того тіла, й то вельми могутнім. Вони почали діяти не ззовні й досередини американського тіла, а з його середини назовні. Мавши свої власні історичні традиції демократії, терпимості й лібералізму, вони взяли до певної міри на себе ту саму роль в Америці, яку колись відіграли в Англії вігі: роль еліти, що шукає морального виправдання своїм привілеям у наданні просвічених послуг тим, кому менш поталанило. Одно слово, вони більше вже не були меншиною, що домагається прав, а частиною більшості, що правами наділяє; їхня політична діяльність непомітно перейшла від впливу на керівництво до власне його здійснення.

Ось чому стало нелегко розрізняти специфічно єврейські елементи в американській культурі. Вони зробилися інтегральною, гармонійною її частиною. Ще тяжче було виокремити ті складові американської політики, які були б відгуком на гадані єврейські інтереси. Такі інтереси мали тенденцію робитися дедалі більше однозначними з інтересами Америки як цілості. Цей принцип з особливою силою діяв у випадку Ізраїлю. Більше вже не було потреби пере-

конувати американських лідерів, щоб вони гарантували Ізраїлю його право на виживання. Це вже вважалося само собою зрозумілим. Ізраїль був самотнім форпостом ліберальної демократії, що підтримував правління закону й цивілізованих норм поведінки в такому ареалі, де подібні цінності назагал ігнорувалися. Це було природно й неминуче, щоб Ізраїль одержував підтримку від Америки, й сперечатися лишалось хіба про те, як найрозумніше ту підтримку надати. На початок вісімдесятих років реалії в світі склалися так, що Ізраїль лишився б найнадійнішим союзником США на Середньому Сході, а США — його найвірнішим другом, навіть коли б і не існувало американо-єврейської громади.

І все ж та громада існувала й досягла унікального статусу серед загальної діаспори не просто завдяки своїй величині та своєму характерові. Це була тотально асимільована громада, що все ж таки утримувала за собою свою єврейську самосвідомість. Її члени мислили себе повними американцями — але ж і євреями також. Такого феномена ніколи ще не існувало в єврейській історії. А можливим він став завдяки особливим обставинам складання та зростання Америки. Євреї, ці вічні “приходьки й захожі”, аж тут знайшли, нарешті, постійний спокій, у країні, куди всі приходили приходьками. А що всі тут були приходьками, то й усі мали відносно однакове право на проживання, аж поки досягнута була та точка, коли всі з однаковим правом могли називати цей край своєю домівкою. А до того ж, Америка була першим таким місцем поселення євреїв, де з’ясувалося, що їхня релігія та їхнє дотримувannya своєї релігії є перевагою, оскільки тут шанували всі релігії, які прищеплювали громадянські чесноти. І не тільки це: Америка ще ж понад усе шанувала свою власну “парасолькову релігію”, яку можна б назвати Законом Демократії, таку собі світську Тору, для дотримувannya якої євреї були чудово підготовлені. З усіх цих причин чи не хибним було розглядання американо-єврейської громади як складової частини діаспори взагалі? Євреї в Америці почувалися більшими американцями, ніж євреї в Ізраїлі — ізраїльтянами. Тож необхідно було придумати нове слово для визначення цього їхнього становища, адже американські євреї стали, поруч із євреями Ізраїлю й євреями власне діаспори, немовби третьою ногою нової єврейської триноги, на якій покоїлися безпека та майбутнє всього народу. Були діаспорні євреї, були зібрані в Ізраїлі та були в Америці євреї-володарі.

Американське єврейство стало дзеркальним відображенням єврейства російського. В Америці єврей допомагав володіти своєю країною, а в Росії ним володіла держава. Радянський єврей був привласнений, був власністю держави, як і в середньовіччі. Один із

уроків, які ми виносимо з вивчення єврейської історії, полягає в тому, що антисемітизм псує заражені ним народи й суспільства. Він зіпсував ченця-домініканця так само дійово, як і жадібного короля. Він перетворив нацистську державу на безладну масу корупції. Але ніде роз'їдаюча його дія не була такою очевидною, як у Росії. Ми вже говорили про ту всюдисущу дрібничкову корупцію, яку породжували царські антиєврейські закони. Ще важливішим у підсумку було те, що антисемітизм морально псував державну владу. Адже, виснажуючи євреїв, російська царська держава призвичаювалася до вкрай бюрократичної системи щільного репресивного контролю. Вона контролювала пересування євреїв усередині країни та їхнє місце проживання, їхнє право ходити до школи чи університету й те, чого вони там навчалися; їхнє право вступати в інститути й набувати професії, продавати свою працю, відкривати підприємства чи утворювати компанії, відправляти обряди своєї релігії, належати до організацій та займатися незліченною кількістю інших видів діяльності. Ця система здійснювала страхітливий, всепроникний контроль над життям непопулярної й безправної меншини, грубо вторгалася в її домівки й родини. Система як така стала бюрократичною моделлю, тож, коли царів заступили спочатку Ленін, а за ним Сталін, той контроль, що здійснювався над євреями, поширили й на все населення, і модель стала всім. У цій системі, де всі були тероризовані й позбавлені прав, євреїв стали гнобити ще дужче, щоб утворити таке собі болото, підклас, де б ступінь державного контролю був особливо сильним.

Характерним для Сталіна було його використання антисемітизму в боротьбі за владу в двадцятих та в чистках тридцятих років. Те, що під час війни він створив Єврейський антифашистський комітет і дозволив видання журналу на їдиш під заголовком *Aynikayt* ("Єдність"), було просто його тактичними ходами. Сталінова дочка Світлана описала його особисті зв'язки з євреями. Він тримав кількох євреїв у своєму найближчому оточенні, серед яких був і чиновник Міністерства закордонних справ Соломон Лозовський. Коли сімнадцятирічна Світлана закохалася в одного кіносценариста-єврея, Сталін його депортував. Потім їй пощастило вийти заміж за іншого єврея, Григорія Морозова. Тоді її батько звинуватив його в ухилинні од військової служби: "Люди там гинуть під кулями, а тут глянь на нього — відсиджується вдома!" Старший син Сталіна Яків також одружився з єврейкою, і, коли він потрапив у полон, Сталін стверджував, ніби невістка зраджує свого чоловіка. "Він ніколи не любив євреїв, — писала Світлана, — хоча в ті дні він іще не виражав своєї до них ненависті так неприховано, як став це робити після війни"⁸¹.

Насправді в радянському антисемітизмі не було перерви навіть

під час війни. Дуже помітний він був у Червоній армії. “Антисемітизм у Радянському Союзі, — стверджував один відставний капітан, — розпалено до такої міри, що це годі уявити будь-кому, хто не пожив у цій проклятій країні”⁸². Наприкінці війни декотрі міністерства, а надто Міністерство закордонних справ, були ґрунтовно очищені від євреїв, і туди більше вже не приймали стажерів-євреїв. Післявоєнний напад на євреїв, призвісткою якого стало вбивство Міхоелса в січні 1948 року, розпочався того самого року у вересні. А сигналом для кампанії послужила видрукувана в *Правді* стаття Іллі Еренбурґа (Сталін часто використовував “неєврейських” євреїв як агентів свого антисемітизму, достоту як СС використовувало єврейські “зондеркоманди”), яка таврувала Ізраїль як буржуазне знаряддя в руках американського імперіалізму. Єврейський антифашистський комітет був розпущений, *Aynikayt* закрили й зліквідували школи з ідишем як мовою викладання. Почалась систематична атака на євреїв, особливо на письменників, митців, музикантів і взагалі інтелектуалів, із використанням лайливих термінів на кшталт “безрідного космополітизму”, тотожних із нацистською демонологією. Тисячі єврейських інтелектуалів, включно з ідишськомовними письменниками Перецом Маркішем, Іциком Фефером та Давидом Бергельсоном, були вбиті, як знищували й усякого єврея, що, подібно до Лозовського, потрапляв Сталінові на очі. Кампанію поширили й на Чехословаччину, де 20 листопада 1952 року Рудольфа Сланського, генсека Чеської компартії, та ще тринадцятьох провідних комуністичних босів, одинадцятєро з яких були євреями, звинувачено в троцькістсько-тітоїстсько-сіоністській змові, засуджено й страчено. Поставки чехословацької зброї в Ізраїль (здійснені в 1948 році за Сталіновою ж вказівкою) стали важливим “доказом” змовництва⁸³. Свого апогею кампанія досягла на початку 1953 року, коли дев’ятьох лікарів, шестєро з яких були євреї, звинувачено в намаганні, у взаємодії з британськими, американськими й сіоністськими агентами, отруїти Сталіна. Цей показовий процес мав стати прелюдією до масової депортації євреїв у Сибір, задуманої як частина сталінського “Остаточного Вирішення”⁸⁴.

Не встигли ще тих лікарів засудити, як Сталін помер, і його наступники процес припинили. Із плану масової депортації вийшов пшик. Але значущим було те, що антисемітизм не ввійшов до тих аспектів Сталінової поведінки, які Микита Хрущов засудив у своїй знаменитій промові на таємному засіданні XX з’їзду КПРС. Як перший секретар Компартії в Україні він поділяв тамтешній ендемічний антисемітизм і відразу ж по закінченню війни заборонив єврейським біженцям, що поверталися, претендувати на свої колишні домівки. “Це не в наших інтересах, — заявив він, — щоб українці пов’язували повернення радян-

ської влади із поверненням євреїв”⁸⁵. Під час правління Хрущова в Україні по війні сталося кілька погромів. Ставши генсеком, він переключив напрямок антиєврейської пропаганди із шпигунства на “економічну злочинність”, унаслідок чого дуже багато євреїв засуджено до страти на дев’ятох показових процесах, а їхні імена видруковано великими літерами. Хрущов закрити багато синагог: їх число за його правління зменшилося від 450 до 60. Він дозволив публікацію Академією наук УРСР сумнівного антисемітського трактату *Іудаїзм без прикрас*, автором якого став “Розенберг комуністів” — Трохим Кичко. Хрущов-ська доба стала свідком спалаху звинувачень у ритуальному вживанні людської крові, антисемітських заворушень і спалених синагог.

Після падіння Хрущова в 1964 році для радянського єврейства настав короткий передих. Але після Шестиденної війни в 1967 році кампанію поновлено, й то відкрито, ще з більшою силою. У деяких аспектах радянський антисемітизм був досить традиційний. Радянські правителі, як і ранньосередньовічні суспільства, як іспанці до кінця XIV сторіччя, використовували євреїв в економіці доти, доки достатня кількість неєвреїв набуде навичок, щоб замінити євреїв. Майже всі провідні більшовики-євреї були вбиті протягом двадцятих-тридцятих років. Потім євреї лишалися диспропорційно щедро представленими в бюрократичних елітах, але ніколи — на найвищому політичному рівні: як і двірським євреям, їм дозволялося допомагати, але ніколи не правити. Навіть у сімдесятих роках євреї хіба що випадково потрапляли аж на партійні з’їзди — четверо в 1971 й п’ятеро в 1976 роках, хоча бувало, що й в ЦК вони фігурували. Але такі мали заслужити свої пости завзятим антисіонізмом. На 1966 рік євреї становили 7,8 відсотка академіків, 14,7 — лікарів, 8,5 — письменників і журналістів, 10,4 — суддів та адвокатів і 7,7 — акторів, музикантів і митців. Але в кожному випадку цю цифру знижували партійно-бюрократичними акціями. В такий спосіб євреї становили 18 відсотків науковців на 1947 рік і лише 7 — на 1970. Як і за царів, особливий тиск чинився на університетському рівні. Число студентів-євреїв зменшилося, в абсолютних термінах, із 111 900 у 1968-1969 роках до 66 900 у 1975-1976, а ще дужче — в пропорційному відношенні до загального населення. А в 1977-1978 роках жодного єврея не прийнято до Московського університету⁸⁶.

Радянська антиєврейська політика, як і царистська (ба навіть і нацистська в тридцятих роках) характеризувалася певними заплутаностями й алогічностями. У суперечність одне з одним вступали бажання й використовувати-експлуатувати євреїв, і запроторювати їх у тюрми, а також висилати за межі країни, причому спільним чин-

ником тут виступало прагнення принижувати. Так, у 1971 році Брежнев вирішив відкрити браму, й протягом наступного десятиріччя 250 000 євреям дозволили втекти з Союзу. Але з кожним спалахом еміграції різко підскакувало вгору й число судів над євреями, а існуючу процедуру виїзду за візами робили до неможливого складною, заплутаною й принизливою. Вимога подавати ще й характеристику з місця роботи часто призводила до своєрідного показового процесу на підприємстві кандидата в емігранти, де єврея публічно обговорювали, засуджували, а тоді звільняли з роботи. Тож він часто лишався без роботи, без копійки за душею та ще й міг потрапити до в'язниці за “паразитичний спосіб життя” задовго до отримання візи⁸⁷.

Процедури виїзду ще дужче ускладнилися у вісімдесятих роках, нагадавши лабіринтні хитромудрощі царистського законодавства. Віз стали видавати менше, й загальною практикою стало, щоб родина п'ять чи й десять років чекала на дозвіл виїхати. Підсумувати ж процедуру можна десь так. Заявник мав спочатку діджватися виклику, юридично засвідченого запрошення від котрогось близького родича з Ізраїлю, з гарантією видачі в'їзної візи ізраїльським урядом. Виклик давав такому право прийти до Бюро еміграції, де йому видавали дві анкети на кожного з дорослих членів родини. Заявник їх заповнював, додаючи ще такі речі — автобіографію, шість світлин, копії дипломів, університетських чи яких інших, свідоцтва про народження всіх членів родини, свідоцтво про шлюб (якщо одружений), а коли батьки, чи дружина, чи чоловік померли, то й відповідні довідки про смерть; далі ще — посвідку про законність проживання за певною адресою; офіційно завірений лист від кожного члена родини, що залишався; довідку з місця роботи, а коли не працював — то з ЖЕКу свого місця проживання, а також заплатити 40 рублів (близько \$60). Коли вже все це подано, треба було кілька місяців чекати рішення про видання чи невидання візи. Коли вже було рішення про видачу (але візи ще не видано), заявник мав звільнитися з роботи (якщо доти його не звільнили); дістати офіційний кошторис ремонту, якого потребує його квартира; заплатити по 500 рублів (\$750) за кожного виїжджаючого — як кару за відмову од радянського громадянства; здати свого паспорта, військового квитка, трудову книжку, а тоді ще заплатити 200 рублів (\$300) за саму візу. Коли ж заявникові відмовляли в візі, він мав право знову подавати заяви — через піврічні інтервали⁸⁸.

Сама радянська кампанія проти євреїв, яка після 1967 року стала постійною рисою системи, провадилася під кодовою назвою “боротьби з сіонізмом”, використовуваною як прикриття для всіляких виявів антисемітизму. Радянський антисіонізм, продукт внутрішніх чвар між східноєвропейськими “лівими” євреями, був, своєю чер-

гою, прищеплений до ленінського антиімперіалізму. На цьому моменті нам слід повернутися трохи назад, щоб показати: ленінська теорія імперіалізму, як і Марксова теорія капіталізму, виросла з анти-семітської теорії єврейської змови.

Ця теорія виникла з розвитку Південної Африки, починаючи від 1860-х років, цього визначного прикладу перетворення примітивного господарювання, через застосування великомасштабного капіталу, на сучасну економіку. Південна Африка скніла такою аграрною заводдю до того, як відкриття спочатку, 1860 року, в Кімберлі діамантових полів, а потім, через двадцять років, ще й родовищ золота в Ранді, показало світові її внутрішні мінеральні багатства. Південна Африка тут вирізнялася тим, що використала нову інституцію, гірничо-фінансовий дім, для зосередження заявок, збирання й розгортання величезних сум капіталу на високотехнологічне глибинне видобування корисних копалин. Сам цей заклад придумав англієць Сесіл Родес. Але євреї завжди були причетні до коштовного каміння (особливо до діамантів) і благородних металів, тож вони й відіграли помітну роль і в південноафриканському глибинному видобутку, і в тій фінансовій системі, що збирала капітал на створення тих шахт⁸⁹. Такі люди, як Альфред Байт, Барні Барнато, Луїс Коен, Лайонел Філіпс, Юліус Вернер, Соллі Джоел, Адольф Герц, Джордж Албу й Ейб Бейлі, перетворили Південну Африку на найбільшу та найбагатшу в світі гірничу економіку. А друге покоління фінансистів гірничої справи, діючи під проводом Ернеста Оппенгайма, консолідувало й розширило те досягнення⁹⁰.

Ті швидко зроблені євреями в Ранді круглі суми (хоча дехто з них там і прогорів) викликали великі заздрощі та обурення. Серед їхніх критиків був і “лівокрилий” полеміст Дж. А. Гобсон, що в 1899 році прибув до Південної Африки висвітлювати початок Бурської війни для *Manchester Guardian*. Гобсон вважав євреїв за “майже позбавлених соціальної моральності” людей, що мають “національним спадком незрівнянний розрахунковий інтелект”, який дозволяє їм “користатися з усякої слабості, дурості чи порочності того суспільства, де вони проживають”⁹¹. У Південній Африці він був шокований і розгніваний тим, у чому добачив усюдисущу діяльність євреїв. Офіційні цифри, писав він, стверджували, нібито в Йоганнесбурзі є лише 7 000 євреїв, але “вітрини крамниць і вивіски фірм, ринок, бари, “танки” прегарних замських будиночків є цілковитим доказом, що переконує гостя в широкій присутності тут обраного народу”. Особливо ж його обурив той факт, що біржа тут зачинялася в День Примирення. У 1900 році він видав книжку *Війна у Південній Африці: її причини й наслідки*, де звинувачував у спричиненні війни “невелич-

ку групу міжнародних фінансистів, переважно німецького громадянства й єврейського походження”. Британські війська б’ються й гинуть, мовляв, “за те тільки, щоб зробити невеличку групу міжнародної олігархії шахтовласників і спекулянтів володарями Преторії”. “Не Гамбург, — писав він роздратовано, — не Відень і не Франкфурт, а Йоганнесбург є нині новим Єрусалимом”⁹².

Гобсонове пояснення причини війни було хибним. Війна, як і слід було передбачати, принесла шахтовласникам самі збитки. Стосовно ж євреїв, то вся сучасна історія тому доказом, що вони й за природною схильністю, й за інтересами, надто ж у якості фінансистів, — великі пацифісти. Але Гобсон, як й інші автори теорії єврейської змови, цікавився не фактами, а лише красою своєї концепції. Ще через два роки він розширив свою теорію, оприлюднивши її в нашумілій книжці *Імперіалізм: одне дослідження*, що розвінчувала міжнародний фінансовий капітал як основну силу, котра стоїть за колоніями та війнами. У розділі “Економічні паразити імперіалізму”, осередку його теорії, є ось цей ключовий його пасаж:

Ці ж великі бізнеси — банківська справа, брокерство, облік векселів, розташування позик, заснування компаній, — утворюють центральний нервовий вузол міжнародного капіталізму. Об’єднані щонайміцнішими організаційними зв’язками, завжди будучи в щонайтіснішому та щонайшвидшому контакті один з одним, розташовані в самому серці ділової столиці кожної держави й контрольовані, принаймні, в межах Європи, переважно людьми єдиної й особливої національності, які мають позад себе багато сторіч фінансового досвіду, вони перебувають в унікальній позиції, що дозволяє контролювати політику націй. Всяке велике й швидке переспрямування капіталу є можливим лише завдяки їхній згоді й через їхнє посередництво. Невже хто-небудь серйозно припускає, нібито будь-яка європейська держава зможе розпочати велику війну чи випустити велику державну позику, коли дім Ротшільда та його зв’язки повернуться спиною до цієї справи?⁹³

Коли Ленін узявся написати свої власні тези на цю тему, перебуваючи в Цюріху навесні 1916 року, він нарікав на брак книжок. “Однак, — писав він, — я скористався чільною англійською працею про імперіалізм, книгою Дж. А. Гобсона, з усією увагою, якої, на мою думку, ця праця заслуговує”⁹⁴. Фактично Гобсонова теорія стала сутністю Ленінової теорії. Наслідок цього — *Імперіалізм, як найвища стадія капіталізму* (1916) — став нормативною доктриною на цю тему для всіх комуністичних держав, від 1917 року й донині. Ленінська ж теорія, в тій чи іншій формі, подібним робом сформувала й ставлен-

ня багатьох країн третього світу до імперіалізму й колоніалізму, коли вони здобували незалежність у п'ятдесятих та шістдесятих роках.

Беручи до уваги антисемітські корені цієї теорії, вже нетяжко було вписати до неї концепцію сіонізму як різновиду колоніалізму й сіоністської держави як форпоста імперіалізму. Були, справді, незручні факти народження Ізраїлю, коли Сталін виступив у ролі однієї з повитух. Ці факти самі собою каменя на камені не лишали від радянської теорії сіонізму. Але офіційна пропаганда постаралася поховати їх і забути, як і багато інших фактів радянської історії. Так чи так, а вся історія антисемітизму доводить, який він несприйнятливий до незручних фактів. Швидко стало очевидним, що "сіонізм" на практиці означає "євреї". Суд над Сланським (1952) став першим випадком в історії комунізму, коли один із комуністичних урядів офіційно висунув традиційне антисемітське звинувачення в світовій єврейській змові, тільки сучасними сіонськими мудрецами тут виступали вже Американський єврейський комітет об'єднаного розподілу й уряд Ізраїлю, — лиховісна віха. Реальність за цими сценами була ще гірша. Єврей Артур Лондон, заступник міністра закордонних справ, засуджений до пожиттєвого ув'язнення, але визволений "Празькою весною" 1968 року, зміг тоді розповісти про антисемітську лють його головного слідчого, майора Смоле: "Він схопив мене за горлянку й голосом, що тремтів від ненависті, прокричав: "Ти й твоя брудна раса! Ми винищимо вас! Не все, що робив Гітлер, було правильне. Але він винищував євреїв, і то було добре діло. Надто багато вас зуміло уникнути газової камери, але ми закінчимо те, на чому він зупинився"⁹⁵.

Від початку п'ятдесятих років і далі радянська антисіоністська пропаганда дедалі дужче й всеосяжніше наголошувала на зв'язках між сіонізмом, євреями взагалі й іудаїзмом. "Іудаїстські проповіді — то проповіді буржуазних сіоністів!" — виголосило 9 грудня 1959 року україномовне радіо Кіровограда. "Характер єврейської релігії, — писала 30 вересня 1961 року куйбишевська газета *Волжская коммуна*, — служить політичним цілям сіоністів". "Сіонізм, — писала в 1963 році *Коммунистическая Молдавия*, — нерозривно поєднаний з іудаїзмом, .. закоріненим в ідеї винятковості єврейського народу"⁹⁶. Сотні статей, у газетах і журналах по всьому Радянському Союзу, зображали сіоністів (сиріч євреїв) та ізраїльських лідерів учасниками світової змови, слово в слово за старими *Протоколами сіонських мудреців*. Це ж, писала 5 серпня 1967 року *Советская Латвия*, "міжнародна *Cosa Nostra*" зі "спільним центром, спільною програмою й спільними фондами". "Правлячі кола Ізраїлю" — то просто молодші партнери в її світових змовах⁹⁷.

Протягом двадцяти років, що збігли після Шестиденної війни, машина радянської пропаганди стала основним джерелом антисемітського матеріалу в світі. Роблячи це, вона видлбувала матеріали практично з кожної археологічної верстви антисемітської історії, від класичної античності до гітлеризму. Чистий обсяг того матеріалу, сягаючи в своєму діапазоні від нескінченно повторюваних статей і радіопередач до повномасштабних книжок, почав наздоганяти вже нацистську продукцію. Книжка Трохима Кичка *Іудаїзм і сіонізм* (1968) говорила про “шовіністичну ідею богообраності єврейського народу, пропаганду месіанізму й ідею панування над народами світу”. Володимир Бігун у своїй праці *Повзуча контрреволюція* (1974) називав Біблію “неперевершеним підручником кровожерливості, лицемірства, зрадництва, кривоприсяжництва й морального виродження”: тож і не дивно, що сіоністи — бандити, адже свої ідеї вони беруть “зі списків “святої” Тори й приписів Талмуду”⁹⁸. У 1972 році газета радянського посольства в Парижі взяла й передрукувала частини царистського антисемітського памфлета, виданого в 1906 році “чорною сотнею”, що організовувала погроми до 1914 року. У цьому випадку була змога вдатися до французького суду, який належним чином визнав видавця (визначного члена Французької компартії) винним у підбурюванні до расового насильства⁹⁹. Деякі з радянських антисемітських матеріалів, що розповсюджувалися на дуже високому рівні, були просто неймовірні. У меморандумі ЦК від 10 січня 1977 року один радянський експерт з антисемітизму, Валерій Ємельянов, стверджував, буцім Америку контролює сіоністсько-масонська змова, яку напоказ очолює президент Картер, але фактично і його контролює те, що він назвав B'nai Brith Gestapo. Сіоністи, за Ємельяновим, проникають у суспільства гоїв через масонів, кожен з яких є активним сіоністським інформатором, а сам сіонізм стоїть на “іудаїстсько-масонській піраміді”¹⁰⁰.

Наріжний камінь для нової радянської фантастичної будівлі антисемітизму був створений у сімдесятих роках, коли звинувачення, нібито сіоністи стали расистськими спадкоємцями нацистів, було “доведене” “свідченням”, що сам Гітлерів Холокост був єврейсько-нацистською змовою, спрямованою на те, щоб позбутися вбогих євреїв, яким не знайшлося застосування в сіоністських планах. І справді ходило таке твердження, нібито сам Гітлер запозичив свої ідеї в Герцля. Єврейсько-сіоністські лідери, діючи за наказами євреїв-мільйонерів, що контролювали міжнародний фінансовий капітал, допомогли СС і гестапо позаганяти небажаних євреїв до газових камер чи до кіббуців Ханаанського краю. Радянська пропаганда використовувала цю єврейсько-нацистську змову як тло для звинувачень

ізраїльського уряду в звірствах, особливо під час і після ліванських операцій 1982 року. А що сіоністи залюбки злигалися з Гітлером заради винищення свого власного знехтуваного народу, писала *Правда* 17 січня 1984 року, то немає нічого дивного в тому, що вони тепер вирізують ліванських арабів, яких мають за недолюджків¹⁰¹.

Ці лиховісні викрутаси розвитку антисемітської політики радянського уряду були чимось більшим за просте повернення до традиційної царистської практики, хоча вони й охоплювали основний масив знайомої царистської міфології про євреїв. З одного боку, царські уряди завжди дозволяли євреям утекти через вікно масової еміграції. А з другого — радянський режим мав досвід, порівнянний хіба що з гітлерівським, винищення цілих категорій людей заради ідеологічних цілей. Прирівнювання євреїв до сіонізму, цього смертного гріха в радянській доктрині, могло б послужити для радянського керівництва найлегшим у світі ідеологічним виправданням таких крайніх заходів проти 1 750 000 російських євреїв, як відродження сталінського 1952-1953 років плану депортації їх *en masse* до Сибіру чи й чогось гіршого.

Іншим тривожним фактором була близька подібність між радянською антиєврейською пропагандою та подібним матеріалом, що його видавали союзники Росії з арабського світу. Різниця тут була більше у формі, ніж у змісті. Араби були не такими розбірливими в користуванні своїм ідеологічним жаргоном, тож вони часом уживали слово “євреї” там, де росіяни зазвичай старалися обходитися кодовим терміном “сіоністи”. Якщо росіяни брали з *Сіонських протоколів* без посилянь, то араби друкували його відкрито. Цей трактат широко циркулював в арабському світі, від початку двадцятих років роздруковуваний у незліченних різних виданнях. Ним зачитувалися такі різні арабські лідери, як король Саудівської Аравії Фейсал і єгипетський президент Насер. Цей останній явно в нього вірив, бо говорив у 1957 році одному індійському журналістові: “Це дуже важливо, щоб ви його прочитали. Я дам вам примірник. Він доводить беззаперечно, що триста сіоністів, кожен із яких знає всіх інших, правлять долею Європейського континенту, та що вони обирають собі наступників зі свого оточення”¹⁰². На Насера та книжка справила таке сильне враження, що близько 1967 року його брат здійснив ще одне її видання. Уривки з неї та резюме були невивідні в арабських шкільних підручниках та в інструктажах арабських військових формувань¹⁰³. У 1972 році з’явилося ще одне її видання в Бейруті, очоливши список бестселерів.

Усі ці видання, слід додати, здійснювалися спеціально для арабського читача, причому тлумачилися *Протоколи* саме в контексті пале-

стинської проблеми. Але *Протоколи* були не єдиною антисемітською класикою, що процвітала в повоєнному арабському світі. Матеріал про ритуальне вживання людської крові, видрукований у Каїрі в 1890 році під заголовком *Плач невинних у Розі Свободи*, виринув знов на поверхню в 1962 як офіційна публікація уряду ОАР під назвою *Талмудичні людські жертвоприносини*¹⁰⁴. Фактично ж матеріали про ритуальні жертвоприносини людей періодично знов і знов виринали на сторінках арабських газет¹⁰⁵. Але *Протоколи* лишалися фаворитом, і то не тільки в країнах арабського ісламу. В 1967 році вони вийшли в Пакистані, а після приходу в 1979 році до влади в Ірані аятолли Хомейні, що палко вірив у теорію єврейської змови, ними широко користувалися іранський уряд та його посольства. У травні 1984 року його видання *Імам*, яке вже друкувало уривки з *Протоколів*, звинуватило британські сили цільового призначення на Фолклендах у вчиненні звірств на пораду *Сіонських Мудреців*¹⁰⁶. Хомейністська пропаганда зазвичай зображала сіонізм (чи то пак єврейство) як сатанинську еманацию, що діяла “протягом сторіч повсюди, скоюючи злочини неймовірних масштабів супроти людських суспільств і цінностей”. Хомейні дотримувався середньовічного трактування, що євреї — то недолюдки чи нелюди, справжні вороги людей, а отже, належать до тієї категорії істот, яку годиться винищувати. Але його антисемітизм був плутаний, він хитався поміж простим антиїудаїзмом, ісламським сектярством (мусульмани-сунніти вважали своїх ворогів-іракців за сіоністських маріонеток, себто за своєрідні породження диявола) й ненавистю до Америки, “великого Сатани”. Йому нелегко було вирішити, чи то Сатана маніпулює Вашингтоном через посередництво євреїв, чи то якраз навпаки.

Арабський антисемітизм був, до того ж, і непростою сумішшю релігійних і світських мотивів. А ще він не мав єдиної думки про роль Гітлера й нацистів. Великий Муфтії Єрусалима знав про “Остаточне Вирішення” й вігав його. Гітлер сказав йому, що, коли його війська дійдуть до Середнього Сходу, вони зітруть з лиця землі єврейські поселення в Палестині¹⁰⁷. Після війни багато арабів і далі розглядали Гітлера як героїчну постать. Коли Аїхмана привезли на суд 1961-1962 років, англомовна йорданська газета *Jerusalem Times* опублікувала листа, де вітала його за “подароване людству справжнє благословення”. А суд, мовляв, “закінчиться одного чудового дня кульмінацією знищення й решти шеістьох мільйонів — помстою за твою кров”¹⁰⁸. А з другого боку, арабські пропагандисти антисемітизму часто збивалися на радянську лінію, мовляв, євреї з нацистами працювали рука в руку та що сіоністи — природні спадкоємці нацистів. Особливо ж у своїй спрямованій на Захід пропаганді арабські уряди порівнювали

ізраїльські ВПС із Люфтваффе, а збройні сили — з СС та гестапо. То в один час, то в інший, а то й одночасно, арабська публіка могла чути, й що Холокост був щасливою подією, й що то була диявольська змова євреїв із нацистами, й що нічого такого взагалі не було, а була просто вигадка сіоністів. Але коли таке бувало, щоб теоретики антисемітизму зважали на внутрішні суперечності в своїх твердженнях?

Кількість антисіоністського матеріалу, що ринув у світ від радянського блоку й від арабських країн, різко зросла спочатку внаслідок Шестиденної війни 1967 року, яка послужила могутнім стимулом для радянської антиізраїльської пропаганди, а потім ще завдяки революції цін на нафту після Йом-Кіппурової війни 1973 року, коли в арабів стало значно більше коштів на антисіоністську пропаганду. І неминуче цей масштаб і ця наполегливість антиізраїльської лайки призвели до певних наслідків, особливо ж в ООН. Стара Ліга Націй у міжвоєнний період показала себе дивовижно неспроможною захистити євреїв. Але вона, принаймні, не заохочувала активно до їх переслідування. А в 1975 році сесія Генеральної Асамблеї ООН упритул наблизилася до узаконення антисемітизму. 1 жовтня її головою обрано Іді Аміна з Уганди, який уже був головою Організації африканської єдності. Амін ще раніше уславився своїми масштабними побійцями угандійського населення, а деякі різанини здійснював персонально. А ще його знали як нестримного в антисемітських висловлюваннях. 12 вересня 1972 року він надіслав генеральному секретареві ООН телеграму, в якій славив Холокост, а ще заявив, що, позаяк у Німеччині не споруджено жодного пам'ятника Гітлерові, він пропонує поставити таку статую в Уганді. Попри це чи, може, завдяки цьому, його добре прийняли в Генеральній Асамблеї. Багато делегатів ООН і весь склад радянського та арабського блоків стоячи привітали його овацією, а потім він виголосив промову, в якій затаврував “сіоністсько-американську змову” проти світу й закликав виключити Ізраїль з ООН і взагалі “знищити” його. Цю його гротескну філіппіку неодноразово уривали оплески, а коли він договорив, була ще одна стояча овація. Наступного дня генеральний секретар ООН і голова Генеральної Асамблеї дали на його честь обід. А через два тижні, 17 жовтня, професійні антисеміти радянської й арабської пропагандистських машин домоглися свого найбільшого тріумфу, коли Третій комітет Генеральної Асамблеї 70 голосами, при 29 “проти”, 27, що утрималися, й 16 відсутніх, провів пропозицію, що засуджувала сіонізм як форму расизму. 10 листопада вже вся Генеральна Асамблея схвалила цю резолюцію 67 голосами “за”, при 55 “проти” й 15, що утрималися. Делегат Ізраїлю Хаїм Герцог указав на те, що це голосування припало якраз на тридцять сьому річницю

нацистської антиєврейської акції Kristallnacht. Деніел П. Мойніган, делегат США, проголосив тоном крижаної зневаги: “Сполучені Штати встають, щоб заявити перед Генеральною Асамблеєю Об’єднаних Націй і перед усім світом, що вони не визнають цього ганебного акта, й не дотримуватимуться його, й ніколи з ним не змиряться”¹⁰⁹.

Один із головних уроків єврейської історії полягає в тому, що неодноразові словесні нападки раніше чи пізніше ведуть за собою й вчинки фізичного насильства. Знов і знов упродовж сторіч антисемітські писання створювали свою власну страхітливу інерцію, що вивершувалася пролиттям єврейської крові. Гітлерівське “Остаточне Вирішення” стало унікальним явищем за своєю звирячістю, й усе ж воно було провіщене антисемітською теорією з ХІХ сторіччя. Ті антисемітські потоки, що їх лили радянський блок та арабські держави протягом повоєнного періоду, витворили свій власний характерний різновид насильства — фінансований державою тероризм. У застосуванні цієї зброї проти сіонізму була й певна іронія, адже саме такі войовничі сіоністи, як Авраам Стерн і Менахем Бегін, винайшли (хоч це можна й оспорювати) тероризм у його сучасній, високоорганізованій і науковій формі. Те, що цей винахід мав бути спрямований, у зрослому до гігантизму масштабі, супроти держави, заради створення якої вони жили й померли, можна розглядати як акт провіденційної відплати чи, принаймні, як ще один доказ того, що ідеалісти, котрі виправдовують свої засоби своїми цілями, чинять це на власний страх і ризик. Вік міжнародного тероризму, створений повоєнним радянсько-арабським антисемітизмом, фактично розпочався в 1968 році, коли Організація визволення Палестини формально прийняла терор і масові вбивства як свою найпершу політику. ОВП та інші групи, що були її суперниками чи її наслідували, первісно спрямовували свої атаки проти ізраїльських цілей, однак вони й не намагалися розрізняти, де сіоністи, чи то громадяни Ізраїлю, а де євреї, — достоту, як традиційні вбивці-антисеміти не розрізняли релігійних євреїв і євреїв уроджених. Коли члени банди Баадера-Майнгофа, німецької ліво-фашистської організації, що надихалася радянською антисемітською пропагандою, захопили літак компанії “Ер-Франс”, який 27 червня 1976 року летів рейсом Париж-Тель-Авів, змусивши його здійснити посадку в Уганді Іді Аміна, вони ретельно відділили неєвреїв від євреїв, яких відвели вбік, щоб убити. Один із тих, кого збиралися вбити, все ще мав на руці витатуйований номер в’язня есесівського концтабору¹¹⁰.

Тероризм такого масштабу й такої витонченості, який узяла на озброєння ОВП (ПЛО), був загрозливою новацією. Але для євреїв у принципі тероризму не було нічого нового. Адже терор застосову-

вався проти євреїв протягом півтора тисячоліття чи й довше. Погром був типовим зряддям антиєврейського тероризму, метою якого первісно було не так убивати євреїв, як прищепити їм страх і само-зречення, покірливе прийняття жорстокості, що мало стати звичним і що й спонукало євреїв змиритися з “Остаточним Вирішенням” майже без боротьби. Але ті дні відійшли в минуле. Тероризм усе ще засто-совувався проти євреїв, але вже не безкарно. Прикладом цього стало й те заплановане вбивство на борту літака “Ер Франс”. Рейд ізраїльського Entebbe, який порятував їх усіх (за винятком однієї старої жінки, що її вбив Амін), продемонстрував здатність сіоністської держави приходити на допомогу zagrożеним євреям навіть за тисячі миль від його кордонів. Ізраїль також міг діяти (й діяв) безпосередньо проти терористських баз. Найбільшою з них був Південний Ліван, фактично окупований ОВП протягом 1970-1982 років. Починаючи від 6 червня 1982 року, ізраїльські Сили оборони знищили ті бази, очистивши цілий ареал від ОВП, яка змушена була відійти в не надто гостинний до неї Туніс, — але навіть і там у 1985 році ізраїльтяни довели, що штаб-квартира ОВП не перебуває поза межею досяжності ізраїльської відплати. Такі здійснення Ізраїлем свого права на самооборону діставали часом хибне тлумачення. Вони викликали критику, іноді й з боку друзів Ізраїлю. Окупація Південного Лівану в 1982 році, що супроводжувалася інтенсивним бомбардуванням ізраїльської авіації, численними жертвами серед арабів, багато з яких позбулося домівки, стала джерелом тяжких суперечок між Ізраїлем та його союзниками, а також і всередині самого Ізраїлю. Також на цьому самому тлі християнсько-фалангістські араби скоїли 16 вересня різанину мусульманських біженців у таборах Сабра й Шатіла. Цей епізод уміло використали арабські й радянські пропагандисти, та й західні ЗМІ віднесли його на відповідальність ізраїльтян. Бегін, що тоді ще був ізраїльським прем’єр-міністром, гірко прокоментував це через три дні на засіданні Кабінету: “Гої убивають гоїв, а вину скидають на євреїв”¹¹. Ізраїльтяни розважливо організували своє незалежне розслідування, яке встановило факти й визнало певну вину за Аріелем Шароном, ізраїльським міністром оборони, що не передбачив і не попередив різанини¹².

Євреїв глибоко непокоїло те, що євреї вбивають, надто ж коли вбивають несправедливо. Цю можливість передбачено в *Kuzari* Юди Галеві, творі, написаному близько 1140 року у вигляді діалогу між одним рабином і мудрим царем хазарів. Отже: “*Рабин*: Наш зв’язок із Богом ближчий, аніж був би, коли б ми вже досягли величі на землі. *Цар*: Це могло б бути так, коли б ваша смиренність та була добровільною. Але ж вона не добровільна, і, коли б ви мали силу, то й

убивали б. *Рабин*: Ти зачепив наше слабе місце, о царю хазарів!" Одначе право вбивати, захищаючи своє життя, притаманне становищу земної людини. Його має кожен. Держава просто здійснює це право як делеговане їй громадянством і в ширшому масштабі. Євреї, вічно до одержимості перейняті ідеєю святості життя, тяжко ухвалювали цю роль держави як убивці. Для них це було Сауловим прокляттям. Ця роль кинула тінь на життя їхнього найбільшого царя, тому Давид, будши тим, хто проливав кров, не міг побудувати Храм. Але не могло бути реального вибору між прокляттям Саула й дійсністю Освенціма. Євреям необхідно було мати свою державу, з усіма її моральними наслідками, щоб вижити.

Потреба в світському Сіоні не зменшилася за сорок років історії цієї держави. Навпаки, вона зросла. Створена вона була, щоб прийняти жертв європейського антисемітизму й, зокрема, щоб дати притулок тим, хто вижив після Холокосту. Вона послужила прихистком для біженців з арабських країн. Уже самі ці здійснені цілі виправдовували її існування. Але виникли й нові завдання. Повоєнні десятиріччя показали, що радянський режим так само не збирається досягти мирного порозуміння зі своїми громадянами єврейського походження, як не збирався це робити й його попередник — царизм. Свідчення підказували, що радянські євреї можуть опинитися в більшій колективній небезпеці, ніж будь-коли раніше. Ось чому одним із першочергових завдань ізраїльтян стало визволити 1 750 000 своїх братів із полону радянської системи. Вони мали бути готові прийняти, в будь-який момент, масову еміграцію, порівнянну з тією, що її спровокували царистські звірства. А ще вони мали бути готові зрушити небо й землю в тому разі, коли б ненависть радянського режиму до євреїв набула якихось інших форм.

Держава Ізраїль набула й ще одну, тяжчу мету. Вона була суверенним притулком для всіх євреїв, яким хоч би де загрожувала небезпека. Вона оберігала євреїв, уже зібраних у межах її кордонів. Вона була єдиною фізичною гарантією невникнення ще одного Холокосту. Але безугавна кампанія лютого антисемітизму з боку її радянських та арабських ворогів наводить на думку, що чи окремо, чи спільно вони можуть спробувати, при нагоді, накинути ще одне "Остаточне Вирішення". Тож Ізраїль мав припускати таку можливість й озброюватися на такий випадок. Він має надійні обіцянки захисту з боку США, але в крайньому випадку суверенна держава повинна покладатися на свою власну обороноздатність. Ось чому Ізраїль повинен мати в своєму розпорядженні засоби завдання непоправної шкоди потенційному агресору, хоч би яким могутнім він був. Якщо Давид має стати супроти Голіята, йому не обійтися без праці. Протягом

Другої світової війни єврейські вчені відіграли вирішальну роль у створенні першої ядерної зброї. Вони вчинили так, потерпаючи, коли б Гітлер не створив атомної бомби перший. У п'ятдесятих і шістдесятих роках, коли дедалі наростала радянська й арабська ворожість, ізраїльські вчені працювали, щоб оснастити державу засобом стримування. Наприкінці сімдесятих і у вісімдесятих роках вони створили ядерну спроможність, існування якої було таємним, але зрозумілим у тих сферах, де вона могла б мати найбільший ефект. Так Ізраїль став спроможним виконати й друге з тих своїх двох нових завдань, що їх поставили перед ним обставини.

Але було б несправедливістю закінчити історію єврейства на цій похмурій ноті. Єврейську історію можна подавати як таку собі послідовність злетів і падінь. А ще її можна розглядати як нескінченний континуум терплячих студій, плідної підприємливості й громадської рутини, коли багато що з того континууму лишилося незафіксованим. Горі здобувається на голос, тоді як щастя німує. Історик має це пам'ятати. За свої 4 000 років євреї показали себе не лише великими мастаками в справі виживання, а й надзвичайно здатними пристосовуватися до тих суспільств, в які їх закидала доля, й призбирувати всілякі людські блага. Жоден інший народ не навчився так плідно збагачувати бідність чи гуманізувати багатство, а чи й обертати невдачу на творчий рахунок. А ця здатність впливає з моральної філософії, солідної й витонченої водночас, яка напрочуд мало змінилася за всі ті тисячоліття — саме завдяки тому, що її користувачі переконалися, як добре вона служить їхнім потребам. Протягом віків незліченна кількість євреїв стогнала під тягарем іудаїзму. Але вони й далі несли його, бо знали в глибині душі, що то він їх несе. Євреї зуміли вижити, бо мали в своєму розпорядженні закон виживання.

Тож історик повинен зважати й на те, що іудаїзм завжди був чимось більшим за просту суму його adeptів. Іудаїзм створив євреїв, а не навпаки. Як висловився філософ Леон Рот: "Спочатку приходиться іудаїзм. Це не продукт, а програма, й євреї — інструменти її здійснення"¹³. Єврейська історія є записом не лише фізичних фактів, а й метафізичних понять. Євреї увірували в своє створення й у заповіданість свою бути світлом для неєвреїв, і корилися тому заповітові на всю силу своїх немалих здібностей. Наслідки ж виявилися чудовими, байдуже, в яких термінах їх розглядати — релігійних чи світських. Євреї дали світові етичний монотеїзм, що його можна описати як застосування розуму до божества. У вік більшої світськості вони застосували принцип раціональності до всього діапазону різновидів людської діяльності, часто випереджаючи в цьому решту людства. Світло, яке вони отак проливали, й освітлювало, й непокоїло, бо роз-

кривало болючі істини людського духу, а також засоби для його піднесення. Євреї були великими правдолюбцями, й це одна з причин, чому їх так не любили. Пророка бояться, іноді шанують — але коли його любили? І все ж пророк мусить пророкувати, й євреї завзято йтимуть за правдою, якою вони її бачать, хоч би куди вона привела. Єврейська історія вчить нас, якщо взагалі щось може чогось навчити, що є мета в людському існуванні та що ми не просто так народилися, щоб прожити й померти як тварини. Даючи й надалі значення творінню, євреї всякчас утішатимуться тричі повтореним у благородному першому розділі Книги Єгошуї велінням: “Будь сильний та відважний! Не бійся й не лякайся, бо з тобою Господь, Бог твій, у всьому, де ти будеш ходити”¹⁴.

ПРИМІТКИ

- ¹ Амос 3:2.
- ² Arthur A. Cohen, *The Natural and Supernatural Jew* (London 1967), 180-2.
- ³ Robert Wistrich, *Hitler's Apocalypse: Jews and the Nazi Legacy* (London 1986), 162 ff.
- ⁴ Цит. у: Н.Н. Ben Sasson (ed.), *A History of the Jewish People* (trans., Harvard 1976), 1040.
- ⁵ Churchill to Sir Edward Grigg, 12 July 1944; Monty Noam Penkower, *The Jews Were Expendable: Free World Diplomacy and the Holocaust* (Chicago 1983), ch.1, “The Struggle for an Allied Jewish Fighting Force”, 3 ff.
- ⁶ Evelyn Waugh, *The Holy Places* (London 1952), 2.
- ⁷ Eric Silver, *Begin* (London 1984), 8.
- ⁸ Menachem Begin, *White Nights* (New York 1977).
- ⁹ Michael Bar-Zohar, *Ben Gurion: A Biography* (London 1978), 129.
- ¹⁰ Thurston Clarke, *By Blood and Fire* (London 1981), 116.
- ¹¹ Silver, *op. cit.*, 67-72.
- ¹² Nicholas Bethell, *The Palestine Triangle: The Struggle Between the British, the Jews and the Arabs* (London 1979), 261 ff.
- ¹³ Michael J. Cohen, *Palestine and the Great Powers* (Princeton 1982), 270-6.
- ¹⁴ Alfred Steinberg, *The Man from Missouri: The Life and Times of Harry S. Truman* (New York 1952), 301.
- ¹⁵ *The Forrestal Diaries* (New York 1951), 324, 344, 348.
- ¹⁶ *Petroleum Times*, June 1948.
- ¹⁷ Leonard Schapiro, “The Jewish Anti-Fascist Committee...”, in B. Vago and G. L. Mosse (eds), *Jews and Non-Jews in Eastern Europe* (New York 1974), 291 ff.
- ¹⁸ Howard Sachar, “The Arab-Israel Issue in the Light of the Cold War”, *Sino-Soviet Institute Studies* (Washington DC), 1966, 2.
- ¹⁹ Howard Sachar, *Europe Leaves the Middle East 1936-54* (London 1974), 546-7; Netanel Lorch, *The Edge of the Sword: Israel's War of Independence 1947-9* (New York 1961), 90; David Horowitz, *The State in the Making* (New York 1953), 27.

²⁰ Rony Gabbay, *A Political Study of the Arab-Jewish Conflict* (Geneva 1959), 92-3.

²¹ Edward Luttwak and Dan Horowitz, *The Israeli Army* (New York 1975), 23 ff.

²² Про перебіг бойових дій див. у: Edgar O'Ballance, *The Arab-Israeli War 1948* (London 1956).

²³ Jabotinsky Archives; quoted in Silver, *op. cit.*, 90.

²⁴ Звіт про справу Дейр-Ясіну див.: *ibid.*, 88-95.

²⁵ Див. карти й цифри походження та розподілу арабських і єврейських біженців у: Martin Gilbert, *The Arab-Israel Conflict: Its History in Maps* (London 1974), 49, 50.

²⁶ Cairo Radio, 19 July 1957.

²⁷ Буття 15:1-6; 12:1-3.

²⁸ Gilbert, *op. cit.*, 11 (карти пропозиції 1919 р.). Див. також про карти у: *Encyclopaedia Judaica*, ix, 315-16.

²⁹ Gilbert, *op. cit.*, 24 (щодо карти Пілової пропозиції).

³⁰ W.D. Davies, *The Territorial Dimension in Judaism* (Berkeley 1982), 114-15; Ben Halpern, *The Idea of the Jewish State* (2nd edn, Harvard 1969), 41 ff.

³¹ Про Синайську війну див. у: Chaim Herzog, *The Arab-Israeli Wars* (London 1982).

³² Terence Prittie, *Israel: Miracle in the Desert* (2nd edn, London 1968).

³³ Про Йом-Кіппурову війну див. у: Herzog, *op. cit.*

³⁴ Про ізраїльсько-єгипетські мирні переговори див. звіти двох очевидців: Moshe Dayan, *Breakthrough* (London 1981); Ezer Weizman, *The Battle for Peace* (New York 1981).

³⁵ Clement Leslie, *The Rift in Israel: Religious Authority and Secular Democracy* (London 1971), 63 ff.

³⁶ Amos Perlmutter, *Israel: the Partitioned State: A Political History since 1900* (New York 1985), ch. 7; R.J. Isaacs, *Israel Divided: Ideological Politics in the Jewish State* (Baltimore 1976), 66 ff.

³⁷ Текст Закону про повернення (із поправками за 1954, 1970 рр.) наводиться у: Philip S. Alexander, *Textual Sources for the Study of Judaism* (Manchester 1984), 166-7.

³⁸ *Ibid.*, 168-71.

³⁹ Щодо іммігрантів із Європи див. карту у: Gilbert, *op. cit.*, 51; докладні цифри імміграції до 1970 р. див. у: *Encyclopaedia Judaica*, ix, 534-46.

⁴⁰ B.C. Kaganoff, *A Dictionary of Jewish Names and Their History* (London 1977).

⁴¹ Bar-Zohar, *op. cit.*, 171-2.

⁴² Silver, *op. cit.*, 99-108.

⁴³ Dan Horowitz and Moshe Lissak, *Origins of the Israeli Polity: Palestine Under the Mandate* (Chicago 1978).

⁴⁴ Emile Marmorstein, *Heaven at Bay: The Jewish Kulturkampf in the Holy Land* (Oxford 1969), 142-3.

⁴⁵ Про Бен Гуріонову боротьбу див. у: Perlmutter, *op. cit.*, 15-17, 131-5.

⁴⁶ Цит. у: *ibid.*, 145.

⁴⁷ Промова в Кнесеті 20 червня 1977 р.

⁴⁸ "With Gershom Scholem: An Interview", in W.J. Dannhauser (ed.), *Gershom Scholem: Jews and Judaism in Crisis* (New York 1976).

⁴⁹ Marmorstein, *op. cit.*, 80-9.

⁵⁰ *Ibid.*, 108 ff.

⁵¹ I. Domb, *Transformations* (London 1958).

⁵² Solomon Granzfried, *Kissor Shulan 'Arukh*, ch. 72, paras 1-2.

⁵³ Leslie, *op. cit.*, 52 ff.

⁵⁴ Z.E.Kurzweil, *Modern Trends in Jewish Education* (London 1964), 257 ff.

⁵⁵ Цит. у: Marmorstein, *op. cit.*, 144.

⁵⁶ Випадок цит. у: Chaim Bermant, *On the Other Hand* (London 1982), 55.

⁵⁷ *Ibid.*, 56.

⁵⁸ Цит. у: Leslie, *op. cit.*, 62.

⁵⁹ Числа 5:2-3.

⁶⁰ Числа 19:17-18.

⁶¹ N.H.Snaith, *Leviticus and Numbers* (London 1967), 270-4.

⁶² Immanuel Jacobovits, *The Timely and the Timeless* (London 1977), 291.

⁶³ І Хроніки 28:19.

⁶⁴ Докладніше див. цю дискусію у: Jacobovits, *op. cit.*, 292-4.

⁶⁵ *Encyclopaedia Judaica*, xv 994.

⁶⁶ Такі публікації, як: Richard Harwood, *Did Six Million Really Die?* (New York 1974) and Arthur Butz, *The Hoax of the Twentieth Century* (New York 1977).

⁶⁷ Про звинувачення Аїхмана див. у: Moshe Pearlman, *The Capture and Trial of Adolf Eichmann* (London 1963), appendix 633-43.

⁶⁸ *Ibid.*, 85.

⁶⁹ *Ibid.*, 627.

⁷⁰ Hanoch Smith, "Israeli Reflections on the Holocaust", *Public Opinion* (December-January 1984).

⁷¹ Цит. у: John C. Merkle, *The Genesis of Faith: The Depth Theology of Abraham Joshua Herschel* (New York 1985), 11.

⁷² Cohen, *op. cit.*, 6-7.

⁷³ Див. помічну карту "Єврейське населення в світі, 1984 р." у: Howard Sachar, *Diaspora* (New York 1985), 485-6.

⁷⁴ H.S.Kehimkan, *History of the Bene Israel of India* (Tel Aviv 1937).

⁷⁵ Про індійських євреїв див. у: Schifra Strizower, *The Children of Israel: The Bene Israel of Bombay* (Oxford 1971) and *Exotic Jewish Communities* (London 1962).

⁷⁶ *Encyclopaedia Judaica*, ix 1138-9.

⁷⁷ P. Lévy, *Les noms des Israélites en France* (Paris 1960), 75-6.

⁷⁸ Цит. у: P.Girard, *Les Juifs de France de 1789 à 1860* (Paris 1976), 172.

⁷⁹ Dominique Schnapper, *Jewish Institutions in France* (trans., Chicago 1982), 167, note 22.

⁸⁰ Irving Kristol, "The Political Dilemma of American Jews", *Commentary* (July 1984); Milton Himmelfarb, "Another Look at the Jewish Vote", *Commentary* (December 1985).

⁸¹ Цит. у: Bernard D. Weinryb, "Anti-Semitism in Soviet Russia", in Lionel Kochan (ed.), *The Jews in Soviet Russia* (Oxford 1972), 308; про Сталінів антисемітизм див. у: Svetlana Alliluyeva, *Twenty Letters to a Friend* (trans., London 1967), 76, 82, 171, 193, 206, 217.

⁸² Цит. у: Weinryb, *op. cit.*, 307.

⁸³ Див.: Peter Brod, "Soviet-Israeli Relations 1948-56", and Arnold Krammer, "Prisoners in Prague: Israelis in the Slansky Trial", in Robert Wistrich (ed.), *The Left Against Zion: Communism, Israel and the Middle East* (London 1979), 57 ff., 72 ff.

⁸⁴ Див.: Benjamin Pinkus, "Soviet Campaigns against Jewish Nationalism and Cosmopolitanism", *Soviet Jewish Affairs* iv 2 (1974); Leonard Schapiro, "The Jewish Anti-Fascist Committee and Phases of Soviet Anti-Semitic Policy during and after World War II", in B. Gao and G.L.Mosse (eds), *Jews and Non-Jews in Eastern Europe* (New York 1974), 291 ff.; Wistrich, *Hitler's Apocalypse*, ch. 10, "The Soviet Protocols", 194 ff.

⁸⁵ Joseph B. Schechtman, *Star in Eclipse: Russian Jewry Revisited* (New York 1961), 80.

⁸⁶ W.D.Rubinstein, *The Left, the Right and the Jews* (London 1982), "The Soviet Union", 180-99, подає щедру статистику.

⁸⁷ Philippa Lewis, "The Jewish Question in the Open, 1968-71", in Kochan, *op. cit.*, 337-53; Ilya Zilberberg, "From Russia to Israel: A Personal Case-History", *Soviet Jewish Affairs* (May 1972).

⁸⁸ "A Short Guide to the Exit Visa", issued by the National Council for Soviet Jewry, London, 1986.

⁸⁹ D.M.Schreuder, *The Scramble for Southern Africa, 1877-1895* (Oxford 1980), 181 ff.; Freda Troup, *South Africa: An Historical Introduction* (London 1972), 153 ff.

⁹⁰ Про євреїв-першопрохідців див. у: Geoffrey Wheatcroft, *The Randlords: The Men Who Made Soouth Africa* (London 1985), 51 ff., 202 ff. Щодо другого покоління, див.: Theodore Gregory, *Ernest Oppenheimer and the Economic Development of Southern Africa* (New York 1977).

⁹¹ Цит. у: Wheatcroft, *op. cit.*, 205 footnote.

⁹² J.A.Hobson, *The War in South Africa: Its Cause and Effects* (London 1900), esp. part II, ch. 1, "For Whom Are We Fighting?"

⁹³ J.A.Hobson, *Imperialism: A Study* (London 1902), 64.

⁹⁴ V.I.Lenin, preface to *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism* (rev. trans., London 1934), 7. Див. також: R.Koebner and H.D.Schmidt, *Imperialism: The Story and Significance of a Political Word, 1840-1960* (Cambridge 1965), 262.

⁹⁵ Artur London, *L'Aveu* (Paris 1968), quoted in W.Oschlies, "Neo-Stalinist Anti-Semitism in Czechoslovakia", in Wistrich, *The Left Against Zion*, 156-7.

⁹⁶ Цит. у: J.B.Schechtman, "The USSR, Zionism and Israel", in Weinryb, *op. cit.*, 119.

⁹⁷ *Ibid.*, 124.

⁹⁸ Цит. у: Wistrich, *Hitler's Apocalypse*, 207.

⁹⁹ *Ibid.*, 207-8; Emmanuel Litvinov, *Soviet Anti-Semitism: The Paris Trial* (London 1984).

¹⁰⁰ Howard Spier, "Zionists and Freemasons in Soviet Propaganda", *Patterns of Prejudice* (January-February 1979).

¹⁰¹ Цит. у: Wistrich, *Hitler's Apocalypse*, 219. Див. його цілий розділ: "Inversions of History", 216-35.

¹⁰² R.K.Karanja, *Arab Dawn* (Bombay 1958); quoted in Wistrich, *Hitler's Apocalypse*, 177. Див. важливу компіляцію Й.Гаркабі: Y.Harkabi, *Arab Attitudes to Israel* (Jerusalem 1976).

¹⁰³ Наприклад, *Палестинська проблема* (1964), видрукувана Міністерством освіти Йорданії, а також посібник під подібною назвою, виданий Навчальним директором Збройних сил ОАР.

¹⁰⁴ *Encyclopaedia Judaica*, iii 138, 147.

¹⁰⁵ D.F.Green (ed.), *Arab Theologians on Jews and Israel* (3rd edn, Geneva 1976), 92-3.

¹⁰⁶ Wistrich, *Hitler's Apocalypse*, 181.

¹⁰⁷ Про стосунки Гітлера з Великим Муфтієм див. у: Joseph Schechtman, *The Mufti and the Führer: The Rise and Fall of Haj Amin el Huseini* (New York 1965).

¹⁰⁸ Цит. у: Harkabi, *op. cit.*, 279.

¹⁰⁹ Опис подій, що призвели до ухвалення цієї резолюції, див. у: Daniel Patrick Moynihan, *A Dangerous Place* (Boston 1978), ch. 9, 169-99.

¹¹⁰ Jillian Becker, *Hitler's Children: The Story of the Baader-Meinhof Gang* (London 1977), 17-18.

¹¹¹ Silver, *op. cit.*, 236.

¹¹² *Final Report of the Commission of Inquiry into the Events at the Refugee Camps in Beirut* (Jerusalem 8 February 1983, English/Hebrew).

¹¹³ Leon Roth, *Judaism: A Portrait* (London 1960).

¹¹⁴ Єрошуга 1:9.

ЕПІЛОГ

У своїх *Єврейських старожитностях* Йосиф Флавій змальовує Авраама як “чоловіка великої мудрості”, який мав “вищі поняття про добродієність, ніж інші його сучасники”. Ось чому він “вирішив повністю змінити ті погляди, що їх тоді всі мали на Бога”. Один із способів підсумувати 4 000 років єврейської історії — це нам спитати самих себе, що б воно вийшло з роду людського, коли б Авраам не виявився чоловіком великої мудрості чи коли б він зостався в Урі й тримав свої високі поняття про себе, й не народилося ніякого окремого єврейського народу. Звісно ж, що без євреїв світ був би зовсім іншим місцем. Людство все одно могло б натрапити на всі єврейські винаходи. Але певності тут не може бути. Усі великі концептуальні відкриття інтелекту здаються очевидними й неунікненними, щойно їх уже зроблено, але потрібен особливий геній, котрий сформулював би їх уперше. Євреї мали цей дар. Їм ми завдячуємо ідеєю рівності перед законом, як божественним, так і людським; ідеєю священності життя й гідності людської особи; індивідуальної совісті, а отже, й особистої спокути; колективної совісті, а отже, й соціальної відповідальності; миру як абстрактного ідеалу й любові як основи справедливості, а також багатьма іншими поняттями, що становлять основне моральне оснащення людського духу. Без євреїв світ міг би бути набагато по-рожнішим місцем.

Найважливіше ж те, що євреї навчили нас раціоналізувати незнане. Результатом цього став монотеїзм та три великі релігії, що його сповідують. Майже неможливо уявити, яким би був світ, коли б вони не виникли. Але ж інтелектуальне проникнення в незнане не зупинилося перед ідеєю єдиного Бога. Насправді сам монотеїзм можна розглядати як віху на дорозі, що веде людей до того, щоб узагалі обходитися без Бога. Євреї спочатку раціоналізували пантеон ідолів у єдину Вищу Істоту, а далі вже розпочався процес вираціоналізування Його з існування. В кінцевій перспективі історії Авраам із Мойсеєм можуть видатися не такими важливими, як Спіноза. Адже єврейський вплив на людство був протейчним. За часів античності вони були великими

новаторами в сферах релігії й моралі. У Європі Темних віків і раннього середньовіччя вони все одно були передовим народом, що передавав рідкісні знання й технології. Поступово їх виштовхали з воза й вони відстали, аж поки наприкінці XVIII сторіччя на них подивилися вже як на задрипаний обскурантистський ар'єргард походу цивілізованого людства. Але тоді настав приголомшливий другий вибух креативності. Вириваючись зі своїх гетто, вони ще раз трансформували мислення людства — цього разу вже у світській сфері. Багато що в ментальній обстанові сучасного світу — це також речі єврейського виробництва.

Але євреї не були просто новаторами. Вони були ще й взірцями та підсумовувачами становища людства. Здавалося, що вони представляють усі неунікненні дилеми людини в піднесеній, очищеній формі. Вони були квінтесенційні “приходьки й захожі”. Але чи не є всі ми такими на цій планеті, де кожному з нас відпущено в оренду по якихось сімдесят літ життя? Євреї були символом бездомного, вразливого людства. Але хіба вся земля не є чимось на кшталт тимчасового табору транзиту? Євреї були затягнутими ідеалістами, що прагнули довершеності, — й водночас слабкими чоловіками та жінками, які хотіли мати свій казанок м'яса й безпеку. Вони хотіли дотримуватися неможливого Божого закону — але хотіли й живими лишитися. Саме в цьому полягала й дилема стародавніх єврейських царств, що вони намагалися поєднати моральну довершеність теократії з практичними вимогами держави, спроможної себе захистити. Ця ж сама дилема відтворилася і в наш час у подобі Ізраїлю, який, будучи заснованим для здійснення гуманних ідеалів, відкрив на практиці, що мусить бути безжальним, щоб просто вижити серед ворожого світу. Але ж хіба це не та сама проблема, яка повторюється в усіх людських суспільствах? Усі ми хочемо збудувати Єрусалим. І всі дрейфуємо назад, до “міст Долу”. Здається, саме в цьому й полягає роль євреїв — у фокусуванні й драматизуванні спільного досвіду людства, а також у повертанні їхньої конкретної долі до універсальної моралі. Але якщо євреї мають цю роль, то хто написав її для них?

Історики повинні остерігатися пошуку в подіях провіденційних взірців. Всі ці взірці легко знаходяться, бо ми — довірливі створіння, народжені, щоб вірити, й наділені потужною уявою, що залюбки продукує й перетасовує дані, тільки б підлаштувати їх до будь-якої трансцендентальної схеми. Однак надмірний скептицизм може призвести до не менш серйозних спотворень, ніж довірливість. Історик повинен брати до уваги всі різновиди свідчень, включно з тими, що є чи видаються нам метафізичними. Якщо найперші євреї могли простежити, разом із нами, історію свого родоводу, то для них у цьому не бу-

ло нічого дивного. Вони завжди знали, що єврейське суспільство має своє призначення — правити за провідний проект для всього людського роду. Їм здавалося цілком природним, що єврейські дилеми, драми й катастрофи мають бути взірцевими, більшими за життя. Те, що євреям судилося протягом тисячоліть накликати на себе таку незрівнянну, воїстину незбагненну ненависть, — печальний, але цілком сподіваний факт. І, зрештою, можна було цілком передбачити, що євреї все-таки виживуть, тоді як усі інші стародавні народи або переродилися, або пощезли в забутих закутках історії. Як могло статися інакше? Така була воля Провидіння — і євреї скорилися. Історик може сказати: не існує такої речі, як провидіння. Може, й не існує. Але людська впевненість у такій історичній динаміці, якщо вона досить сильна й чіпка, є сама по собі силою, що штовхає вперед завіси подій, рухає їх. Євреї вірили, що вони особливий народ, із такою одно-стайністю й пристрасстю й протягом такого тривалого часу, що вони таким і стали. Вони й справді мали особливу роль, бо самі для себе її написали. В цьому, либонь, і є ключ до їхньої історії.

СЛОВНИК

- Aggadah:** позазаконна частина Талмуду й мідрашу (оповідки, фольклор, легенди тощо), яка протиставляється самому Закону (*halakhab*).
- Aliyah:** “сходження”; еміграція до Ізраїлю; скликання до синагоги на читання Закону.
- Am Ha-arez:** букв. “люди землі”; може означати “тубільці”, іноді вживається в лайливому значенні, з натяком на невігластво; простолюди; загальне населення.
- Amoraim:** єврейські вчені-книжники III-VI ст. по Р.Х., які створили *Gemara*.
- Ashkenazi:** німецькі євреї; західно-, центрально- й східно-європейські євреї, на противагу євреям-сефардам.
- Ba'al shem:** “Володар Святого Імені”; вчений каббаліст, що знав, як користуватися силою Святого Імені; вчений чоловік, зазвичай хасид.
- Bar:** “син” (арамейське), складова частина імен. Гебрійське *ben* означає те саме.
- Bar-mitzvah:** ініціація, посвячення тринадцятирічного єврейського хлопчика до громади.
- Bet din:** рабинський суд.
- Cohen:** єврей священницького чи Ааронового роду.
- Conversos:** іспанський середньовічний і ренесансний термін на означення вихрещених євреїв та їхніх нащадків.
- Dayyan:** суддя в рабинському суді.
- Erez Israel:** Край Ізраїля; Обітована Земля; Палестина.
- Galut:** Полон (Вигнання); громада у вигнанні.
- Gaon:** керівник Вавилонської академії.
- Gemara:** правила й т.ін. *amoraim*, що доповнюють *Mishnah* і становлять частину Талмуду.
- Genizah:** сховище священних писань; зазвичай термін відносять до генізи Фустату (Старий Каїр).
- Get:** єврейський документ про розлучення.

- Golem:** штучно створений чоловік, в якого вдихають життя магією.
- Haganah:** єврейські Сили самооборони за мандата, які стали основою ізраїльської армії.
- Halakhah:** загальнозживані правила в рабинському законі, а також правова частина Талмуду, яка протиставляється *aggadah*.
- Halizah:** відмова од левіратного шлюбу.
- Hanukkah:** свято на честь перемоги Маккавеїв над греками-язичниками.
- Hasidim:** послідовники правдивої форми іудаїзму з сильним містичним елементом, зазвичай у Східній Європі.
- Haskalah:** єврейський різновид європейського Просвітництва XVIII ст.
- Hazzan:** керівник літургичного хору.
- Heder** (або *cheder*): іудаїстська початкова школа.
- Herem:** відлучення.
- Histadrut:** всеізраїльська робітничка федерація.
- Irgun:** підпільне військове крило ревізіоністського руху в Ізраїлі (1931-1949).
- Kabbalah:** єврейський містицизм. “Практична каббала” є різновидом магії.
- Karaite:** член єврейської секти (VIII ст.), що відкидала Усний Закон або ж постбіблійне рабинське вчення, дотримуючись лише самої Біблії.
- Ketubbah:** єврейський шлюбний контракт.
- Kibbutz:** єврейське поселення, зазвичай сільськогосподарське, засноване на спільній власності.
- Kiddush:** благословення над вином, яке передує суботі чи святковому застілью.
- Knesset:** парламент Ізраїлю.
- Kosher:** їжа, що відповідає єврейським законам про харчування.
- Maggid:** популярний проповідник-хасид.
- Marranos:** таємні євреї, нащадки іспанських чи португальських насильницьки вихрещених євреїв.
- Maskil:** діяч єврейського Просвітництва (*Haskalah*).
- Masora:** слово на означення загальнозживаної традиції біблійних напису й вимови.
- Menorah:** семираменна лампа, що використовувалась у Храмі; семираменний канделябр, що використовується на свято *Hanukkah*.
- Mezuzah:** рядки з Тори, що прикріплюються до дверей єврейських осель.
- Midrash:** виклад біблійного тексту; література, що охоплює такий виклад.
- Minyan:** кворум (десятеро дорослих євреїв) для громадських молитов.
- Mishnah:** кодифікована версія єврейського Усного Закону.
- Mohel:** обрізальник.
- Moshav:** кооператив дрібних власників в Ізраїлі.
- Nagid:** середньовічний голова єврейської громади.

- Nasi:** голова синедріону; єврейський принц; нащадок Хіллеля, визнаний за єврейського патріарха.
- Palmah:** безстроковий склад *Haganab*.
- Parnas:** керівник синагоги чи обраний голова громади.
- Pilpul:** талмудична дискусія чи диспут, часто синонім педантизму.
- Piyyut:** літургічна поезія на івриті.
- Purim:** свято на честь визволення перського єврейства Естерою.
- Rabbi:** букв. “пан”; релігійний навчитель.
- Responsum:** писана відповідь на запит щодо Закону.
- Rosh Ha-Shanah:** свято єврейського Нового року.
- Sanhedrin:** Верховний суд знавців віри за Другого царства.
- Schnorrer:** професійний жебрак.
- Shabbat:** пора від сутінків у п'ятницю до суботнього смеркання.
- Shabbetean:** послідовник псевдо-Месії, Шаббетая Зеві.
- Shadchan:** сват.
- Shammos:** паламар і сторож синагоги.
- Sheitl:** перука, яку ортодоксальні єврейки носять на людях.
- Shekhinah:** букв. “оселя”; містична присутність Бога у світі.
- Shema:** єврейський символ віри (Повторення Закону 6:4).
- Shidduch:** сватання.
- Shiksa:** молода неєврейка.
- Shofar:** літургічний баранячий ріг.
- Shohet:** ритуальний різник.
- Shtetl:** єврейське містечко в Східній Європі.
- Shulhan Arukh:** славетний кодекс єврейського Закону, укладений Йосипом Каро.
- Siddur:** молитовник.
- Sukkot:** свято Кучок.
- Tallit:** молитовна шаль.
- Tanna'im:** рабини-книжники періоду Мішни.
- Targum:** арамейський переклад Біблії зі староеврейської.
- Tefillin:** амулети-філактерії або шкіряні коробочки, що прикріплюються до чола чи руки під час молитви.
- Torah:** П'ятикнижжя або його список; весь комплекс єврейського Закону і вчення.
- Tosefta:** збірка таннаїчного вчення, пов'язаного з Мішною.
- Yeshivah:** рабинська академія. *Rosh yeshivab* — її керівник.
- Yishuv:** поселення; єврейська громада в Erez Israel до створення держави.
- Yom Kippur:** День Примирення.
- Zaddik:** хасидський проводир чи святий чоловік.
- Zohar:** головний твір каббали, який є містичним коментарем до П'ятикнижжя.

* * *

Діаспора: збірний термін на означення розпорошення євреїв, а також євреїв, що живуть поза межами Ізраїлю.

Екзиларх: світський голова євреїв у Вавилонії.

Консервативний іудаїзм: уживаний у США термін на означення такого єврейського віросповідання, яке модифікує Закон, щоб він задовольняв сучасні потреби, але уникає всеохопних змін реформістського іудаїзму.

Левіратний шлюб: обов'язкове одруження бездітної вдови з дівером (Повторення Закону 25:5).

Ортодоксальний іудаїзм: традиційний іудаїзм, що спирається на строге дотримання Закону.

Усний Закон: частина іудаїзму, що протиставляється писаній Біблії; уперше записана в Мішні.

Реформістський іудаїзм: єврейське віросповідання, яке змінює Закон, щоб він відповідав умовам сучасності.

Ревізіоніст: послідовник розкольніцької частини сіоністського руху, де проводирем був Жаботинський.

Смуга осілості: двадцять п'ять губерній царської Росії, де євреям дозволялося постійне проживання.

ПОКАЖЧИК

- Аарон (брат Мойсея) 20, 43
Аарон Йоркський 245
Абасиди, династія їх 206
Абд аль-Рахман III 208
Абрабанел, Ісаак 289
абракадабра 306
Авакум 112
Августин, св. 188
Август, імператор 140
Аверроес 220
Авесалом 69, 74
Авімелех (син Гедеона) 63-64
Авімелех (цар) 29
Авіценна 220
Авраам 17, 18-19, 24, 26, 28-34
 датування його епохи 27-28
 як засновник гебрейської релігії
 30-34
Авраам бен Давид 229
Австралія й Нова Зеландія, євреї там 637
Австрія, євреї в ній 347-348, 408, 510,
 564, 565, 583
Агад Га'Ам 496, 497, 498
Агімейр, Абба 509
Аден, імміграція з нього до Ізраїлю 603
Адлер, Альфред 471-472
Адлер, Віктор 406
Адлер, Герман 452
Адлер, Самюел 421
Адріан, імператор 163-164, 166
Аелія Капітоліна (Єрусалим) 166
Айзенбет, Моріс 408
Айнгорн, Девід 421
Айнштайн, Альберт 472-475, 485, 509
Айснер, Курт 514, 536
Айхман, Адольф 562, 565, 634-635, 636
Акабська затока 40, 608-609
Аківа бен Йосип, рабин 112, 164-165, 175
Александр Великий 119, 123
Александрія 121, 141, 158-159, 237
Александр Янней 130-131
Алжир, імміграція до Ізраїлю з нього 603
Алкалай, рабин Юда 427
Аллон, Ігал 618
Альбо, Йосип 255
Альморавідів династія 209
Альмохадів династія 209
Альт, А. 20
Альфасі, Ісаак 178
Альфонсо де Еспіна, брат 259
Аль-Хусайні, Хаджі Амін 500-502
Амарські листи 37
Амація 83
Амброзій, єпископ Міланський 188
Америци, Північна й Південна,
 євреї в них 290-291, 320-323
 див. також США
Амін, Іді 656-657
Амос 83-84, 406
Амстердам 294, 332, 639
анабaptизм 285
Анелевич, Мордехай 576
Анкона 284, 347
антисемітизм, переслідування євреїв:
 в античності 43-44, 156-159, 163
 за християнства 169, 189, 238-239,
 243
 в середньовічній Іспанії 208,

- 250-262 *passim*
 погляд Філона на нього 219-220
 ісламський 236-237
 у середньовічній Європі
 (див. також Іспанія)
 239-249 *passim*, 264-266
 звинувачення в затруєнні криниць
 249-250
 сегрегація євреїв, див. гетто;
 у Європі на початку сучасного
 періоду 282-285, 299-301
 світсько-інтелектуальний 352-354
 у Європі XIX ст. 396-397, 400-405,
 409, 435-444, 446-448
 у США 522-523, 533, 570-571
 у Європі на початку XX ст. 520-523
 у нацистській Німеччині
 (див. Холокост і Гітлер)
 в СРСР 516-519, 646-649, 651-654
 у повоєнній Франції 639
 в арабському світі 654-657
 Антігон (небіж Гіркана II) 132-133
 Антіохія 124, 135
 Антіох VII Сідет 157
 Антіох V Євпатор 127
 Антіох IV Епіфан 124, 157
 Антіпатер 132
 Антверпен 569, 639
 апокаліптичні тексти 143-145, 227-228,
 253-254
 апокрифи 113, 175
 Аполлоній Молон 158
 араби:
 в Першій світовій війні 491, 497
 ставлення до євреїв за часів бри-
 танського мандата 497-499
 націоналізм 595
 відкинутий ними Пілів план поділу
 Палестини 508
 відкинутий ними план ООН 607
 війна з Ізраїлем після проголошення
 ним незалежності 602
 палестинські біженці 602-604
 безперервна війна з Ізраїлем 608-609
 відкинуті ними кемп-девідські
 пропозиції 611
 нафтові ціни 611-612
 зростання впливу їх в ООН 612
 й далі відмовляються од переговорів
 з Ізраїлем 612
 арабський тероризм 612, 657-658
 арабський антисемітизм 656-659
 Арафат, Ясір 657
 Аргентина, євреї в ній 450, 637
 Арістея лист 139
 Арістотель 124
 Арлозороф, Хаїм 509
 Артаксеркс 140
 Архелай 141
 археологія 21, 23, 25-26, 57, 162-163, 630
 Аравія 497
 євреї в ній 190
 див. також Йемен
 аскетизм 178
 Асквіт, Г.Г. 485, 488-489
 Ассирія 22, 65, 84-85, 87-88
 Аструк га-Леві, рабин 256
 асумпціоністи 436
 Аттал 119
 Авгсбурзький мир 283
 Ахав 80-82, 83
 Ашдод 64
 Ашкелон 64, 135
 Баадера-Майнгофа банда 657-658
 Ба'ал Шем Тов (Ізраел бен Еліезер) 338-
 339
 Бабель, Ісаак 517-518
 Багдад 207
 Баер, Дов, див. Дов Баер
 Байнарт, Хаїм 258
 Бакст, Леон 464-465
 балет 464-465
 Балфур, А.Дж. 370, 432, 434, 435, 436, 490
 Балфурова декларація 452-453, 509
 Бамбергер, Людвіг 459
 банки, див. гроші
 Барбадос, євреї там 290
 Бар Кохба, Симон 164-165
 Бар-Лев, Хаїм 618
 Барон, Сало 30, 56
 Барсаума 189

- Барух 113
 Барух, Бернард 532
 Баррюель, абат 353
 Бассеві фон Тройенберг, Якоб 294, 295, 296
 Бауер, Бруно 402-403
 Бауер, Отто 406
 Беа, Августин 584
 Бебель, Август 404
 Бевін, Ернест 595, 598
 Бегін, Зе'ев Дов 486
 Бегін, Менахем 507, 596-599, 617-618, 621-622
 Бек, Лео 460
 Белзец 556, 561, 562
 Беллок, Гілер 519
 Бельгія, євреї в ній 569, 637
 Бенай 63
 Бен Гуріон, Давид 504-506, 452, 616
 його три принципи 505
 і Друга світова війна 594
 опір Британії 596, 597
 і заснування держави Ізраїлю 601
 його опозиція Бегінові 617-618
 і повоєнні репарації 582
 як прем'єр-міністр Ізраїлю 619-620
 Бенда, Жюльєн 435
 Бенедикт XIII, папа римський 255
 Беньямін, Вальгер 545-546
 Бентінк, лорд Джордж 368, 376
 Бен Цаккай, рабин 172
 бербери 208-209
 Бергсон, Анрі 473
 Беренсон, Бернард 569
 Берлін 543, 639
 Берлінський конгрес 510
 Берлін, Ірвінг 526
 Бернал, Ральф 363
 Бернардіно із Флетре 249
 Бернардіно Сієнський 249
 Бернштайн, Едуард 512
 Бергіноро, Обадія бен Абрагам Яре із 308
 Бегар (єврейський молодіжний рух) 507
 Бегар (місто в Іудейських горах) 164
 Бег-Шеарім 174
 Бег-Шемеш 62
 Бет-Ел 79, 83
 Біблія:
 як історичний запис 18, 19-29, 113-115
 датування подій у ній 23, 25, 65
 жінки в ній 29-30
 зображення індивідів у ній 29
 як виклад теології, стосунки Бога з людиною 30-34
 досягнення як ознака чесноти в ній 38
 її яскраві деталі 62-63
 канон, усталена версія 109-111
 як критика євреїв 238
 чорти в ній 305-306
 початки сучасної критики її 332
 див. також окремі книги
 більшовизм, ототожнення з ним євреїв 511-523
 біржі фондові 325-327
 Бірнбаум, Натан 452
 Блюм, Леон 443-444, 522
 Боас, Франц 459
 Бог, єврейський 22
 стосунки людини з Ним 24, 30-34, 167-168
 Богемія, євреї в ній 294
 Болгарія, імміграція з неї до Ізраїлю 614
 Бомберг, Даніель 276
 Бостон
 Бразилія, євреї в ній 290, 637
 Брандейс, Луїс 524-525, 532
 Британія, Англія: євреї в ній до XVIII ст. 240-242, 320
 євреї в ній у XIX ст. 367-370
 і сіонізм, *див.* Сіонізм;
 палестинський мандат, *див.* Палестина;
 Друга світова війна 569-570
 імміграція до Ізраїлю з неї 614
 євреї в ній після війни 637
 Бройер, Іссак 624
 Будапешт 298, 569
 Бунд 513
 Буття (книга) 30, 31
 Бялисток 574, 575
 Бьорне, Людвіг 401

- Ваал 82, 83
Вавилон (Вавилонія) 19, 23, 91-93
євреї у полоні в нім 92, 103-107
повернення з Вавилону 107-109
єврейська громада у Вавилоні 157,
186-187
Вагнер, Ріхард 435, 447, 463
Вайз, Ісаак Майер 421
Вайз, Стівен, рабин 570
Вайцман, Хаїм:
і сіонізм 453, 486-493 *passim*, 507
повоєнні репарації 581, 582
перший президент Ізраїлю 620
Валленберг, Рауль 569
Варшава 574, 576
Вашингтон 643
Вассерман, Якоб 247, 448
Веб, Беатріс 507
Вебер, Макс 286, 327
Вега, Йосип де ла 326
вегетаріанство 164, 178
Вельгаузен, Юліус 20
Венеціанський купець (Шекспір) 277
Венеція, євреї в ній 274, 284, 285
Веніамин із Тудели 174, 199, 207
Версальський мирний договір 510-511
Вертгаймер, Самсон 298, 300
Веспасіан, імператор 36, 160
Вессели, Хартвіг 376
Веслі, Джон 338, 350
Вихід (книга) 37, 39-41, 203
Відень 348, 464, 639
відлучення 214, 254
відносності теорія 473, 474-475
Візантійська імперія 189
Візенталь, Симон 633
Віктор Еммануїл III, король Італії 567
Вікторія, королева 373
Вільгельм II, кайзер 454
Вільгельм III, король
(Вільгельм Оранський) 324
Вільна, Вільнюс 574
Вільсон, Вудро, президент 510
Вірменія, євреї в ній 291
Вістріч, Роберт 401, 511
Віталь, Хаїм 304-305
Вітте, граф Серж 416
Вічний Жид 273
Вольтер 336, 351-352
Во, Ролан де 51
воєнних злочинів суди 581
Вольф, Іммануель 377
Вольф, Йозеф 384
Вольфсон, Даніель 453
Ворнери, брати 528
Воррен, сер Чарлз 430-431
Вуллі, сер Леонард 22-23
Вулф, Люсьєн 412, 414
Вулф, Авраам 418
габіру 27
Гадера 495
Гайдріх, Райнгард 560, 561-562, 563
Гайне, Гайнріх 392-398
Галеві, Жак 463
Гаммерштайн, Оскар, I і II 525
Гарден, Максиміліан 536
Гардінг, Г.Л. 146
Гарнак, Адольф фон 460
Гасмонівців родина (Маккавеї) 126
Гегель, Г.В.Ф. 20, 24
Гекатей із Абдери 43, 157
Гелмен, Ліліан 534
Генрі, Джейкоб 418
Геракліт 43
Гершель, Абрагам Йошуа 636
Герцль, Теодор 416, 444, 432-433
Гесс, Мозес 398, 427
Гілберг, Рауль 552, 562
Гіллесум, Етті 576
Гільфердінг, Рудольф 542
Гімлер, Гайнріх 550, 551, 552, 553, 554,
562
Гіркан II 132
Гіркан, Йоханан 129
“гірські євреї” 412
Гірш, барон Моріс де 450
Гіршель, Ганс 565
Гірш, рабин Самсон Рафаель 379, 457
Гітлер, Адольф 536
наказує зруйнувати могилу Гайне 396
погляд Ліпмена на нього 533-534

- його антисемітизм 537
стає канцлером 548
війна як плід його антисемітизму 536, 554, 555
і Муссоліні 567-568
див. також Холокост; нацисти
гностицизм 227
- Гобсон, Дж.А. 650-651
Годдіс, Якоб фон 475
Гольбах, барон де 352
Гомберг, Нафталі Герц 376
Гонконг 639
Горовіц, Ісайя бен Абрагам га-Леві
Гохберг, Карл 406
Греція (антична) 17
Александрові завоювання 119, 123
еллінізація Західної Азії 120
див. також Палестина;
стосунки з євреями 142
- Греція (сучасна), євреї в ній 359
гроші 203, 288
фінанси 290, 292, 294
банківська справа 325
лихварство 203-205, 244, 288-289
- Грузія, євреї в ній 291
Гросс, Рудольф 557, 562
- Газа 27, 64, 120
Гайгер, Абрагам, рабин 384-385
Галл, Цестій 160, 161
Гамал 120
Гамалїїл, старійшина 148
Гамалїїл II, рабин 173
Ганс, Едуард 377
гаони 211, 212, 214
Гат 64
Гедеон 63-64, 110
Гедеон, Самсон 325, 363
Гедера 494
Геббельс, Йозеф 550, 552, 554
Генуя 280
Георг III, король 351, 372
Герізім, гора 130, 189
Гершвін, Джордж 526
гетто:
у Венеції 275
у Папській області 284
їхній фольклор 305-307
зруйновані після Французької революції 349
у Польщі під час Другої світової війни 574-576
- Гільгамеш* 23
- Глук, Нелсон 25-26, 77
Гобіно, граф Жозеф де 435
Гойтейн, С.Д. 215
Голанські висоти 609
Голдвін, Сем 528
Гольдгайм, раббі Самуель 385
Гордон, лорд Джордж 350
Гранادا 208
Грант, генерал Улісс 421
Грант, Медисон 530
Грей, сер Едвард 488
Гретц, Гайнріх 381-382, 433
Григорій Великий, папа римський 238
Григорій IX, папа римський 248, 250
Гудеман, Моріц 452
Гьорінг, Герман 562
- Давид, цар 17, 20, 33, 62, 65, 68-74
Данїїл 144
Дамаск 76, 81, 409, 488, 497
Данія, євреї в ній 569
Дарій 108
Дахау 550, 557
Даян, Моше 618
Девора, Пісня її 29, 35, 60, 61
Дейр Ясін 603
Дейтеро-Ісайя 382
Декалог 49
Денїел Деронда 431-432
Депресія Велика 547
Дефо, Данїєль 327
Джералд Уельський 239
Джефферсон, Томас 346
джихад 485
Дідро, Дені 352
Дізраелі, Бенджамін 361, 371, 373-376,
407, 428-429
Дікенс, Чарлз 350, 429
Діо Кассій 165

- Дов Баер 339-340
Дойч, Еммануель 431-432
Домініканський орден 243, 248
Дом, Хрiстiан Вiльгельм фон 345
Донiн, Нiколас 250
Дрейфуса справа 432-434, 438, 439-443
Друга свiтова вiйна 554-555, 558, 594-595
Дрюмон, Едуард 435
Дура-Европус 174
Дюрiнг, Ойген 447
- Ебан, Абба 606
ебiонiти 167
Ебла 26
Еблон, цар 60
Егуд 60
Едвард I, король 245-246, 318
Едiсон, Томас 527
Едом 70
Езра 108, 118, 125
екзилархи 186
Екклезиаст 112, 120
Еккiзiаст 115-116
Екклезиастiкус (Мудрiсть Бен Сiри) 113, 117, 169
Екрон (мiсто филистимлян) 64
Екрон (сiонiстська колонiя) 494
Елазар, Давид 618
Елам 46
Елат, Елiягу 616
Елiезер бен Егуда 616
Елiезер бен Йосе 210
Елiот, Джордж 431-432
Елiша бен Авуйях 173
Елiях бен Соломон Залман 340
Енгельс, Фрiдрiх 44
Еразм Роттердамський 169, 282, 284
Еренбург, Лiля 647
Ерлiх, Пауль 459
Естер 276
Естонiя 510
Еттiнг, Соломон 418
Ефiопiя, євреi в нiй 615
Ефраiм Соломон бен Аарон 294
Ефрон-хiттеенин 19
Ешкол, Левi 616
- евангелiя 166, 168-169, 189
євреi 665-666
ашкенази 466, 496
як пiдприємцi, *див. грошi й торгiвля*
як жителi мiст 643
iхнi освiта й наука, *див. освiта й наука*
обраний народ 32-33
як лiтописцi 113-114, 378-382
лiтература 113-115
як мiгранти й поселенцi 286-287
походження iхне 17, 18, 19
переслiдування iх, *див. антисемiтизм*;
чисельнiсть населення:
 Гродiв перiод 134
 X ст. 200
 XIX ст. 408
 1980-i рр. 637
i радикальна полiтика 406-500
сефарди 466, 496
вiтривалiсть iх 17, 18
три осередки 323
сiонiстське визначення єврея 323,
 див. також Iзраiль; Iудаїзм.
- Єврейське агенство 509
Єврейська бригада 595
Єврейський рух Опору 596
Євсевiй 36
Євсекцiя 516-517
Євусеяни 70-71
євхаристiя 167
Єгипет (стародавнiй) 28, 39, 40
 Вихiд iз нього, *див. Iзраiль*;
 поразка вiд Вавилону 92
Єгипет (у греко-римський перiод) 124
 Александрiя 155, 158-159
Єгипет (у середньовiччi) 237
 див. також Каiр
Єгипет (сучасний)
 стосунки з Iзраiлем 602, 603
 iмiграцiя палестинських арабiв
 до нього 603
 iмiграцiя до Iзраiлю з нього 604
Єгiл, раббi 250
Єгошуя (Iсус Навин) 20, 37, 57-59
Єгояда 87
Єгояким 92

- Єгу, син Німші 83
 Єзавель 81, 83
 Єзекіїль 47, 52, 103-104
 Єлисей 53, 66, 82-83
 Єллін-Мор, Натан 596
 Єнох 144
 Єремія 91-93
 ересі християнські 243
 Єрихон 27, 58
 Єровоам 80
 Єрусалим:
 забраний у євусеян Давидом 71-72
 Храм, *див.* Храм;
 Соломонове будівництво 75, 77
 вселення північан після
 ассирійського завоювання 85
 знов укріплений Єзекією 87
 захоплений вавилонянами 92
 відбудований після
 Вавилонського полону 108-109
 населення його в III ст. до Р.Х. 119
 еллінізація його 124-126
 релігійна юрба 128
 Ірод і 136-138
 бунт 66 р. 155-156, 159-160
 бунт 132 р. 157, 163-165
 перебудований Адріаном 166
 вавилонські євреї й 186-187
 захоплений персами,
 а тоді мусульманами 189, 190
 зростання населення в XIX ст. 372
 здобуття його Алленбі в 1918 р. 493
 оонівський план поділу в 1947 р. 606
 захоплений Арабським легіоном
 у 1948 р. 602
 здобуття Ізраїлем старої частини
 міста в 1967 р. 609
 кемп-девідські пропозиції 611
 населення наприкінці XX ст. 643
 ессеї 121, 145
 Єсуд га-Ма'ала 494

 Жаботинський, Володимир 495-497
 жертвоприносини, людські 31-32
 Жід, Андре 443-444
 жінки:
 в Біблії 29-30, 60-61
 і єврейська вченість 233
 Зайордання 498, 602
 Зайс-Інкварт, Артур 565
 Закон 34
 правові системи до Мойсея 50
 про харчування 51
 реформістський рух і 123
 див. також Тора
 Західний Берег (Йордану) 602, 605
 Занук, Деріл 529
 Захарія 117
 зілоти 145
 Зінгер, Ісаак Башевіс 390
 Зінгер, Пауль 406
 Зіусудра 23
 Зіхрон Яків 494
 Зомбарт, Вернер 326-327
 Зонненфельд, раббі Йозеф Хаїм 458
 Зоровавель 108

 Ібн Езра, Авраам 331
 Ібн Верга, Соломон 273-274
 Ібн Ях'я, раббі Йосип 276
 Іван (євангеліст) 291
 Іван Павло II, папа римський 640
 Іван IV, Грозний 291
 Іван Хреститель 121, 146-147
 іврит (староєврейська мова) 34, 386-388
 ідиш 389-391
 Ідумея 130
 Ієронім, св. 189
 Ізабелла, королева Кастільська 260-261
 Ізмаїл 26, 29
 Ізраїль, ізраеліти (стародавній народ) 34
 релігія, *див.* іудаїзм;
 дванадцять племен його 35
 не всі ізраеліти ходили до Єгипту
 36-37
 Вихід із Єгипту 36, 37, 39-40
 Мойсеїв правовий матеріал 50-52
 духовно розвинений і примітивний 52
 новий різновид суспільства:
 теократія 67
 завершення завоювання Ханаану 59-60
 і царство 65, 67

- два царства, північне й південне 17
загублені племена його 85
див. також євреї
- Ізраїль (сучасна держава):
створення його (*див. також* сіонізм);
Війна за незалежність 602-603
і арабські біженці 603-604
кордони 605
єврейська імміграція до нього 603-604
релігійно-світський конфлікт
у ньому 607-608
походження його 622-623
Насер і Синайська війна 607-608
Шестиденна війна 609
Садат і Йом-Кіппурова війна 609-610
американська підтримка його 610
політичні розколи 610-611
мир із Єгиптом 611-612
і іврит 615-616
освіта в ньому 627-628
шлюб у ньому 628
переслідування воєнних злочинців
634-635
населення у 80-х рр. 636-637
французькі євреї і 641
як озброєний притулок 659
- Ізраел, Йонатан 297
- Ілля 53, 81-83
- Індія: імміграція до Ізраїлю з неї 614
євреї в ній 637-638
- інквізиція, іспанська 259
- Іннокентій III, папа римський 243, 246
- Ірак 174
імміграція до Ізраїлю з нього 603
- Іраклій, імператор 189-190
- Іран; імміграція до Ізраїлю з нього 614
євреї в ньому 637
- Ірод Агріппа 141
- Ірод Антип 146-147
- Ірод Великий 17, 132-141
- Ісаак бен Самуїл 214
- Ісаак Сліпий 229
- Ісаакс, сер Руфус 520
- Ісав і Яків 27
- Ісак (син Авраама) 17, 29, 31-32
- Ісайя 30, 56, 88-90
- іслам, мусульмани 190, 205
- Ісократ 123
- Іспанія, євреї в ній 207-205, 250-255
- Ісус Христос 43, 147, 167
- Італія: євреї в ній 248-249, 284
Друга світова війна 567-569
повоєнне єврейське населення 637
див. також Венеція
- їудаїзм, єврейська релігія
(для зручності релігія сучасних євреїв
і віра стародавніх ізраелітів подають-
ся тут як одне) 23-24
Авраам як засновник його 30-31
монотеїстичний 45
дві визначні характерні риси його 31
святість людського життя 47-48
раціоналізм у ньому 53, 224-225,
329-331
консервативний/революційний 53
відкидає образи, ідолів 53-54
і держава 67, 72-73, 622-629
мучеництво 90, 126
свята 52
введений Ездрую 108-109
святе письмо 109-111
гомогенний і ригористичний
після встановлення канону
110-113, 117-118
сектарство в ньому 66
реформісти й поразка їх від
Маккавеїв 123-129
смерть, суд, посмертне життя 227
і християнство 150, 167-168, 283-284,
351, 383
стає самозаглибленою
катедократією 170
центральний етичний припис 150
відкидає аскетство 178
незгідна думка, більшості 180
фізична й моральна свобода людини
337
громадські обов'язки 183, 211
каяття й спокута 183
мир, ненасильство 184
унікання догматичної теології
184-184

- символ віри 185
наголос на праці 202
іраціоналістична традиція 65-66,
223, 228-229, 302, 337
ангели й дияволи 227, 305-306
і культура неевреїв 342-346
реформістський іудаїзм 384-387, 422
ритуал у ньому 494, 629-632
його перфекціонізм 629

див. також Біблія; Мішна; рабини;
Талмуд; Тора; синагога

Іудея (південне царство) 17
- Їтро 42
- Йемен 603
Йов 116-117
Йоїл 183
Йозеф бен Ісаак Самбарі, *див.* Самбарі
Йом-Кіппурова війна 609-610
Йона 121
Йонатан, першосвященик 127
Йорданія 608, 609

див. також Зайордання

Йосип (відкупник) 122
Йосип ібн Авкал 216
Йосип (син Якова) 17, 36, 37, 38, 41
Йосиф Флавій 160-161, 162

про Іродів Храм 138-140
гадані підробки його рукописів 239
згадки про нього 36, 39, 43, 55, 110,
160-162

Йосиф II, імператор 347
Йосія, цар Іудеї 111
Йост, Ісаак Маркус 376
Йоханан бен Торга, рабин 165
Йоханан бен Цаккай, рабин 305
- каббала 226-227, 229-230,
302-311 *passim*, 315-316
Кадеш 57
Каїр 214
Кайроуан 207
Калігула 159
Калішер, раббі Зеві Гірш 427
Кальвін, Жан 283, 386
- Кальм, Петер 321
Кальтенбруннер, Ернст 565
Каплер, Герберт 568
караїти 113, 199
Карл V 283
Каро, Йосип 276, 304
Катц, Сем 528
Кархеміш, битва при ньому 92
Кауфманн, Єхецкель 345
Кафка, Франц 475, 543
Кеньйон, Катлін 21
Керенський, А.Ф. 491
Керн, Джером 526
Кестлер, Артур 472
Кефар Тавор 495
Київ 411, 412, 561, 643
Кіннерет 495
Кір Великий 107-108
Кіркегор, Серен 31
Кіслінг, Мойше 466
Кіченер, лорд 489
Кіш 23
книжки 111-112
Ковно 457, 574
Ковчег (заповіту) 73, 78
Коен, Герман 459-460
Колер, раббі Кауфман 422
Контрреформація 284
Коран 190
Краус, Карл 541
Крохмаль, Нахман 380-381
Крупп, Альфред 447
ку-клукс-клан 523
Кук, раббі Абрагам Ісаак 458
Кумран 113, 120, 145-146
Кун, Бела 514
Кучок свято 105, 137
- Лаван 26, 27, 30
ладіно 263, 639
Лазар, Бернар 438-439
Лазарус, Емма 423-424
Ла Мотта, Джейкоб де 418
Ла Пейрер, Ісаак 332
Ласкер, Едуард 459
Ласкі, Джес 528

- Лассаль, Фердинанд 401-402
Латвія 510
Лафатер, Йоган Каспар 343
Лахіш 77, 92, 93
Левити (книга) 203
Леві бен Гершом 204
Лейбористська партія 505
Лезер, раббі Ісаак 421
Леман, Джон 386
Лемле, Карл 528
Ленін 405, 513, 514, 515
Ленінград 643
Ленсдаун, маркіз 455
Лессінг, Готгольд 336, 342
Литва, євреї в ній 291, 292, 510, 515

див. також Вільна

лихварство, *див.* гроші
Ліберман, Макс 466, 485, 543
Ліван 603
Лівія, імміграція до Ізраїлю з неї 603
Ліворно 280, 284
Ліга Французької Батьківщини 440
Лідда 174
Лікуд 611, 621, 622
Лілієнталь, Макс 411
Лінкольн 240
Ліпмен, В.Д. 241
Ліпмен, Волтер 532-533
Ліпшиц, Жак 466
Лія (дружина Якова) 17, 26
Ллойд Джордж, Девід 370, 455, 487, 499,
 510
Лодзь 574
Лоев, раббі Іуда 331
Лоев, Маркус 528
Лондон, євреї в ньому 643
Лопес, Манассе 363
Лос-Анджелес 527, 643
Лоуренс, Т.Е. 491
Лука (євангеліст) 166-167
Лурія, Ісаак бен Соломон 302-303
Лусена 208
Луццатто, Мозес Хаїм 387-388
Луццатто, Симон 276
Люблін, Зігмунд 527
Люгер, Карл 449, 450

- Людовик IX, король Франції 250
Людовик XIV, король Франції 298
Людовик XVI, король Франції 348
Люксембург, Роза 511-513
Лютер, Мартін 282, 460
Лагард, Пауль де 447
Ляйбніц, Готфрід Вільгельм фон 335

- магія 225
Магомет 190-191, 205
Майданек 561, 563
Майер, Луїс 528
Майербер, Джакомо 447, 463
Маймонід, Авраам 216, 226
Маймонід, Давид 215-216
Маймонід (Мозес бен Маймон) 31,
 209-210, 214-215, 216-222
 його тринадцять статей 217
 Коментар до Мішни 217
 Провідник збентежених 217
Майсель, Маркус 297-295
Майямі 643
Мак Дональд, Джеймс Ремсей 508
Маккавеї (родина), *див.* Гасмонівців
 родина 126-131
Маккавеї (апокрифічна книга) 113, 117,
 124, 126
Маккавей, Симон 117
Маккобі, Гіям 250
Максиміліан II, імператор 294
Малахія 112
Малер, Густав 459, 463-464
Мальга 280-281
Манассе бен Ізраель 287, 317-318, 331
Манетон 25, 39, 43, 157
Мапай, *див.* Лейбористська партія
Маріамна 132, 133
Марісса 120, 130
Марі (Тель Харарі) 36
Марія Тереза, імператриця 347, 372
Марко (євангеліст) 168
Марконі справа 488, 520
Маркси, брати 529
Маркс, Карл 44, 309, 362, 398-406
Марокко, євреї з нього 603
Марр, Вільгельм 448

- Масада 162-163
 Матвій (євангеліст) 189
 Матіас, імператор 295
 Махер 136
 Махпельська печера 17-18, 33
 Мачадо, Антоніо Альварес 324
 Мегіддо 27, 39, 75
 Медіна 190
 Меїр, Голда 617, 621
 Меїр, раббі 173, 305
 Мексика, євреї в ній 637
 Меланхтон, Філіп 282
 Мелоуен, сер Макс 23
 Мельє, Жорж 442
 Мендельсон, Мозес 342-346
 Мендельсон, Фелікс 394, 459, 463
 Менелай (першосвященик) 125
 Менептах 39, 40
 Мертвого моря сувої 113
 Месія, месіанізм:
 Ісус як Месія 147
 в іудаїзмі 147
 у каббалі 304-305
 у геттовському фольклорі 308
 шаббетаїський рух 309-316
 відмінний сіоністський ідеал 622-623
 Месопотамія 22-25, 35

див. також Ассирія; Вавилон

 Метулаг 494
 Микола I, цар 410
 митці, єврейські 466-467
 Мієн, Артур 502-503
 Мільо, Даріус 641
 Мінц, Авраам 279
 містицизм 65-66, 228-229
 Міцпа 93
 Міцрахі 506
 Моав 70
 Модільяні, Амедео 466
 Мозес бен Шем Тов 230
 Мойн, лорд 597
 Мойсей 20, 38, 41-44
 і Вихід 40-41, 43-44
 як центральна постать єврейської історії 40-41
 греки й 43
 і ранній антисемітизм 43-44
 його кодекс законів 46-47
 його заповіт із Богом 49-50
 і Єгошуя 57
 Маймонід про нього 223
 Молчо, Соломон 304
 Момзен, Теодор 362
 монотеїзм, *див.* іудаїзм
 Монреаль 643
 Монтеґ'ю, Едвін 487
 Монтень, Мішель де 264
 Монтефйоре, сер Мозес 373, 427
 Моррас, Шарль 521
 Москва 643
 мудрості тексти 115-116
 музика в житті євреїв 462-464
 Муссоліні, Беніто 567
 мусульмани, *див.* іслам
 Мюнстер, Себастьян 282
 Наблус 36
 Навуходоносор 92, 412
 Награй бен Ніссім 214
 назореї 66, 120
 Наполеон 349-350, 376
 Народи Моря 64
 Насер, Гамаль Абдель 608, 609
 Натан Газький 309-315 *passim*
 Наум 112
 Науман, д-р Макс 542
 нафта з Середнього Сходу 611-612
 Нахманід 31, 229-230, 251-253
 нацисти (Націонал-Соціалістична Робітнича партія) 326-327, 537-542, 547-548
 в Другій світовій війні 554-564, 573-574
 суди над ними 580-581, 633-635
 араби й 655-656,

див. також Гітлер; Холокост

 Неаполь 280
 Неgev, розкопки там 26
 Неемія 108
 Нерон, імператор 159
 Нідерланди, євреї в них, Амстердам 564, 569, 637

- Ніксон, Річард 610
Ніппур 109
Ніцца 294
Ніцше, Ф.В. 460
Нобелівські премії 459
Ной 23, 32
Ной, Мордехай 419
Норвегія, євреї в ній 564
Норвіч 241-242
Нордау, Макс 445, 452
Норса, Іммануель бен Ноа Рафаель да 279
Нот, М. 20
Нуменій Апамейський 43
Нуза 26
Нюрнберзькі декрети 550
Нюрнберзькі суди 580-581
Ньето, Давид 334
Нью-Йорк 323-324, 418, 423-426, 644
- Обадія 308
Обітована Земля 33-34
Одеса 416, 417, 495, 496, 566
Оксфорд 240
Олбрайт, В.Ф. 21
Олександр II, цар 411
Олімпійські ігри (античні) 135
Олімпійські ігри (сучасні) 462
Омрі, Дім його 80-83
Оппенгаймер, Давид 330
Оппенгаймер, Йосип 399-300
Оппенгаймер, Саумель 297-299
Оппер де Бловіц, Адольф 367
орендна система 300, 301
ОВП (Організація визволення Палестини) 657
Організація Об'єднаних Націй (ООН):
і палестинська проблема 598, 599-600, 606-607
і арабські біженці 604, 605
і Суецький канал 608
її миротворчі сили на Синаї 608-610
і Арафат 612
і Амін 656
Оріген 173
Освенцім 561, 562, 563
- освіта: у древності 128
в Ізраїлі 627
Осія 86
Оттоманська імперія 18, 485
Оффенбах, Жак 463
- Павло, св. 56, 117, 153, 166-167, 460
Павло III, папа римський 284
Павло IV, папа римський 284
Палестина:
розкопки її 21, 58, 62, 163, 630
обітована земля для єгипетських ізраелітів 33-34
географічна розмаїтість 60
походження назви від филистимлянських поселень 64
еллінізація 120-122, 123-124, 129-130
кінець стабільного єврейського правління в ній 36
претензії євреїв на неї 158
єврейські академії в ній 175, 178, 210
перське вторгнення 187-188, 189
зубожіла під час Темних віків 188
єврейська імміграція до неї, колонії 371-372, 427-428, 429, 430-431, 449-450, 452, 486, 494
як єврейський національний дім 458, 450, 455, 500-510, 593-595
євреї в ній на час Балфурової декларації 493, 494, 495
Британський мандат 494, 498, 499-504, 507-509, 570, 593, 594-598, 600, 601, 605, *див. також* Ханаан, Ізраїль; Єрусалим; євреї; сіонізм
Палмер, Мітчел 523
Палмерстон, лорд 372, 373, 428
пантеїзм 230-231, 335
Париж 643
Парро, А. 26
парфяни 140
Пасен, Жюль 466
Пасфілд, лорд 507
Пасха єврейська 105
патріархи 17, 18, 20, 25
Пейлі, Вільям 526
Пеллепуа, Дарк'є де 567

- Першородний Гріх 308
 Перейра, Якоб 324
 Перес, Шимон 618
 Персія (сасанідська) 189
 Персія (стародавня) 107-109
 Пета-Тіква 494
 “Петрове євангеліє” 169
 Педро IV, король Арагону 250
 письмо, ранне 46
 Південна Африка 637, 650-651
 Пій V, папа римський 234
 Пій VI, папа римський 347
 Пій IX, папа римський 409
 Пій XII, папа римський 568, 584
 Піко делла Мірандола, граф Джованні 281
 Піл, лорд; Пілова комісія 508
 Пінскер, Леон 448, 496
 Пісарро, Каміль і Люсьєн 466
 Пісня над піснями 112
 Пітсбурзька Платформа 422
 Піфагор 142
 Платон 43, 66
 Плумер, лорд 504
 Повторення Закону (книга) 41, 49, 203, 289
 Польща:
 євреї в ній, до поділів 201, 265, 291-292, 300
 поділи її 347
 євреї у Варшаві в 1880 р. 408
 і Версальський договір 510
 провал більшовицького вторгнення 515
 Друга світова війна, Холокост 556-557, 559, 561, 573, 574, 575, 576
 повоєнний антисемітизм 580
 імміграція до Ізраїлю з неї 614
 єврейське населення її в 1980-х рр. 639
 Португалія, євреї в ній 264, 283
 Прага 294
 Прадо, Хуан де 331-332
 Примирення День 105
 Приповісті 112
 Прічард, Джеймс 58
 пророки 65-67
 Просвітництво 341-344, 421
 протестантство 281, 383
Протоколи сіонських мудреців 353, 416, 494, 519-520
 Прудон, П'єр-Жозеф 400
 Пруссія, євреї в ній 350
 Пруст, Марсель 439, 475
 Псалми 115
 псевдоепіграфи 113
 Птолемей 119
 Пульгар, Фернандо дель 260
 Пумбедіта 174, 187
 Пурім Вінченца 295
 П'ятикнижжя 19-20, 34, 110-111, 175
 рабини, рабинат 128, 291-292
 Рабін, Іцхак 618
 рабство 179
 Радбаз (Давид бен Соломон ібн абі Зіфра) 302
 радіомовлення 526
 Раймонд де Пенафорте 251, 253
 Райнахів родина 435
 Рамсес II 39
 Ратенау, Вальтер 461, 536, 540
 Раутер, Ганс 565
 Ревбені, Давид 304
 Ревека (дружина Ісаака) 17, 27
 ревізіоністи (Союз сіоністів-ревізіоністів, згодом — Лікуд) 507
 Реговот 495
 реклама 327
 Ремак (Мозес бен Якоб Кордоверо) 302
 Ренан, Ернст 435
 Реформація 281
 рехавити 66, 79, 120
 Рехав'ам 79-80
 Рим (місто), євреї в ньому 155, 284
 римляни, Римська імперія 17
 Римська католицька церква 54, 383
 рицарі св. Івана 280
 Рікардо, Давид 363
 Ріль, Вільгельм Гайнріх 446
 Ріссер, Габріель 459
 Річард Лев'яче Серце 242

- Річмонд, Ернест 501
Рішельє, кардинал 296
Рішон-ле-Зіон 494
Роблес, Антоніо Родрігес 319
Роджер Вендоверський 273
Роджерс, Річард 526
Розенберг, Альфред 537, 568
Розенблат, Зеві 509
Розенцвайг, Франц 445, 460
Розеншток-Гуєссі Ойген 460
розлучення 151, 233
Ройтер, Пауль Юліус 367
Ройхліна кодекс 113
Ройхлін, Йоганнес 282
Росія:
 вигнання євреїв із неї 291
 поділи Польщі, Смуга осілості 291, 410-415
 євреї в ній до революції 291, 416-417
 революція 514-517
 Друга світова війна 559-560
 і створення держави Ізраїлю 599-601
 імміграція до Ізраїлю з неї 614-615
 її єврейське населення у 1980-х рр. 637
 євреї за радянської влади 645-649
 антисіонізм 651-653
Россі, Азарія деї 330-331
Россіні, Дж.А. 463
Рот, Леон 660
Рот, Сесіл 201, 278
Ротшільд, барон Луїс 553
Ротшільд, Волтер, 2-й барон Ротшільд 491-492
Ротшільд, Едмунд де 494
Ротшільдів родина 364-367
Ротшільд, Ліонель (батько 1-го лорда Ротшільда) 367
Ротшільд, Міріам 364
Ротшільд, Натан, 1-й лорд Ротшільд 369
Ротшільд, Натан Майер 365, 367
Рош Пінга 494
Рубінштейни, Антон і Микола 413, 415
Рудольф II, імператор 279, 294
Рузвельт, Франклін Д. 548, 571
Румунія, і євреї 417, 515
 у Другій світовій війні 565
 імміграція до Ізраїлю з неї 614
Руппін, Артур 495, 531
Рут 29
Саадія (гаон Саадія бен Йосип) 185, 223
Савська цариця 76
Садат, Анвар 609-610, 611-612
саддукеї 122, 128-129, 140, 145, 179
Сайкса-Піко угода 488
Саладін 17
Салантер, Ізраел 454
Саломея (вдова Александра Яннея) 131
Салоніки 309, 486, 569, 639
Самарія, самаряни 84, 130
Самбарі, Йосип бен Ісаак 213
самітництво 178
самогубство 178
Самсон 53, 61-62
Самуїл 62-63, 66-67
Сарра (дружина Авраама) 17, 18, 28, 30
Саргон I 25
Саргон II 84
Сарнофф, Девід 526
Сасаніди 186, 187
Саул, цар 20, 65, 67-69
Сафед 302, 303
Себаста (Самарія) 136
Седекія (правитель Іудеї) 92
Седекія (пророк) 53
Селевк, селевкіді 119
Селігмен Джозеф 422, 423
Сеннахеріб 22, 87
Семюел, Герберт 487-489, 499-501
Сидон 80
Сикст IV, папа римський 260
Симеон бен Лакіш 210
Симон бар Кохба, *див.* Бар Кохба
синагога 118, 128
Синай 608
 монастир 56
 гора Синай 56
Сингапур 639
синедріон 129
Сирія 25, 35, 120
війна проти Ізраїлю 601, 602

- імміграція до Ізраїлю з неї 603
див. також Дамаск
- Сиркін, Нахман 504
- Сихем 36, 37, 79, 80, 120
- сікарії 145
- сіонізм 427-429, 449-451, 593-601,
 Палестина як національний дім для
 євреїв, *див.* Палестина
 і іврит 389-390, 428
 царська Росія і 415-416
 релігійні чи світські плани для нього
 427-428
 Британія і 428-429, 431-432, 454-456
 єврейська опозиція йому 451-452,
 456-458
 підтримка ашкеназів йому 452-453
 Перший сіоністський конгрес 453
 Радянський Союз і 599-600, 908, 609
 остання фаза його 593-601
 остаточно мета його 613
 ООН засуджує його 656-657
див. також Ізраїль
- Сінпар 23
- Скіппон, Філіп 281
- Скіфополіс 130
- Скотт, К.П. 487
- Смуга осілості 347, 410, 412-415, 417
- Собібор 561, 562
- Соломон бен Самсон 240
- Соломон, цар 65, 74-80
- соціальний дарвінізм 447
- Спіноза, Барух 331-333
- Спліт 293
- Ставський, Абрагам 509
- Сталін 517, 600, 608, 646-647
- Старий Заповіт 32, 109
- Стенлі, лорд 428-429
- Степан, св. 156
- Стернова банда 596-597, 603
- Сторожі Міста 625
- Стратонова вежа 136
- субота 52, 105, 234, 626-627
- Судді (книга) 30, 40, 60, 61, 62-64
- Суецький канал 608
- Сурінам 291
- Сутін, Хаїм 465, 466
- сучасний рух 462-466
- США (Північна Америка,
 до проголошення незалежності):
 євреї в ній до 1881 р. 34, 321-322, 323,
 346-347, 418-426
 імміграція ашкеназів до них 408, 418,
 422-426
 і сіонізм 427, 491, 599-601
 страх перед більшовиками та єврей-
 ська імміграція 522-523
 єврейська громада в них 643,
 644-645
 Друга світова війна 570-572
 і створення держави Ізраїлю 598-600
 підтримка Ізраїлю 610, 611, 643, 645,
 657-658
- Талмуд 84, 176
- тамплієри 245
- Таррагона 208
- Тацит 158
- театр 544-545
- телебачення 526
- Тель-Авів 495, 643
- Теодор із Мопсуестії 116
- Терезієнштадт 577
- тероризм:
 єврейський у повоєнній Палестині
 595-598
 проти євреїв 657
- Тир 70, 76, 120
- Тіберіада 174
- Тіглатпаласар III 84
- Тірца 85
- Тіт (син Веспасіана) 160
- Тобіт 109, 113
- Толстой, граф Лев 417
- Тора 33
- “Агудат Ісраел” і 457
- торгівля, комерція 105, 215-216, 280,
 325-329
- Торквемада, Томас де 259-260
- Торонто 643
- Тосефта 176
- Трайчке, Гайнріх фон 446, 459
- Треблінка 556, 561, 563

- Тридцятирічна війна 295-296
Трійця 105
Трілінг, Лайонел 475
Тріполі 105
Троллоп, Ентоні 120
Троцький, Лев 514-515
Трумен, Гаррі С. 599-600
Трумпельдор, Йосип 496
Туніс, імміграція до Ізраїлю з нього 603
Тургенев, Іван С. 417
Туреччина (Оттоманська імперія) 280, 281
 і Шаббетай Зеві 312, 313
 у XIX ст. 373
 і кайзер Вільгельм II 454
 і Версальський договір 510
Туреччина (сучасна держава) 614
Турін 247
Туссенель, Альфонс 400-401, 405
Тухольський, Курт 541
- Уганда, як єврейський національний дім 455
Угарит 27, 46, 50
Угорщина, євреї в ній 515, 569, 637
 у Будапешті 408
 імміграція до Ізраїлю з неї 614
Україна, євреї в ній 201, 291, 292, 293, 300, 499, 515, 564, 577
Уммаїдів династія 208
університети, середньовічні 247
Ур 23, 24
Ур-Намму 24, 25, 46
Усішкін, Менахем 453
- Фальк, Самуїл 316-317
фарисеї 122, 128, 140, 144-145, 179
 Ісус і 149-150
Феодосій I, імператор 188
Феодосій II, імператор 189
Феррер, Вісенте 255-256
филистимляни 59, 62, 64-65
Філадельфія (Америка) 643
Філадельфія (Амман) 120
Філіп II, король Іспанії 293
Філон Іудейський 31, 43, 55, 121, 171
Фока, імператор 189
- Франк, Якоб 315-316
Франкфуртер, Фелікс 525
Франція, євреї в ній 348-349, 433-437, 521, 566
Фройд, Зігмунд 44, 309, 467-473, 538, 577
Фустат 209, 216, 234
- хазари 291
Хайфа 495
Хаммурапі 25, 28, 46
Хануа, Педро де 251
Хасиди 125-126, 337
Хацор 59
Хеврон 17-18
Херонімо де Санта Фе 255-256
Хіллель Вавилонянин 150, 174, 177
Хірам, цар Тиру 76-77
хіттити 46, 49, 50, 114
Хія Раббах, рабин 174
Хмельницький, Богдан 301
Хнуа, Петер де 251
Хомейні, аятолла 655
Холокост, "Остаточне Вирішення"
 550-584
 планування його Гітлером 549
 німецький народ знає про нього
 й мириться з ним 557-558
 євреїв заморюють роботою
 на смерть 556-558
 німецькі промисловці й 557-558
 систематичне винищування євреїв
 558-564
 перша газова камера 559
 мобільні винищувальні групи
 560-561
 табори смерті 560, 562-565
 християнські церкви і 559
 число знищених 559, 560, 564
 австрійці й 564, 565
 румуні й 565-566
 французи й 566-567
 італійський опір йому 567-569
 неуспіх його в деяких частинах
 Європи 569
 уряди союзників і 569-573
 брак опору з боку євреїв 573

- винищування євреїв усякого віку
 й стану 577-578
 остання стадія його 578-579
 антисемітські реакції на нього
 579-580
 кара й відшкодування 580-584
 держава Ізраїль і 593-594
 радянсько-арабське ставлення
 до нього 653-654
- Храм:
- Соломонів 77-79
 зосередження поклоніння Богу
 в ньому 79
 зруйнування вавилонянами 92
 відбудова після Вавилонського
 полону 108-109
 еллінізація 124-126
 саддукеї і 128
 Ірод відбудовує його 137-140
 Ісус і 138, 149-150
 зруйнування римлянами 163
 Храмова гора 630-633
- Хрущов, Микита 647-648
- хуррити 26, 46
- Хусайні, Хаджі Амін аль- (Великий
 Муфтії Єрусалима) 499, 500, 501,
 502, 503
- Цадкін, Осип 466
- Цадок Люблінський 457
- Царі (дві книги) 40
- Цезаря 136, 159
- Цунц, Леопольд 376-377
- Чемберлен 455
- Черчіль, Вінстон 487, 502-503, 506, 520,
 570, 571
- Числа (книга) 41
- Чума 249
- Шаббетай Зеві 18, 309-314
- Шагал, Марк 465-466
- Шамір, Іцхак 596
- Шаммай, старійшина 150, 174
- Шаретт, Моше 619
- Шері, Дор 529
- Шарон, Аріель 658
- Швейцарія, євреї в ній 637
- Шенацар 108
- Шенк, Джозеф 528, 529
- Шеріра, раббі 187
- Шестиденна війна 18
- Шефтсбері, лорд 372
- Шехтер, Соломон 215
- шібболет 62
- Шіф, Джейкоб Генрі 422
- шлюб 232-233, 628-629
- Шолем, Гершом 308-309, 545
- Шомерін 495
- Штекер, Адольф 448
- Штерн, Фріц 535
- Штрайхер, Юліус 541, 553
- Штраус, Йоганн 463
- Шумер 22, 23, 46
- Шуруппак 23
- Шьонберг, Арнольд 464, 544
- Югославія 510
- Юда га-Коен бен Йосип 214
- Юда Галеві 228
- Юда-Галілеянин 145, 148
- Юда Га-Насі, раббі 173, 175
- Юда Маккавей 126
- Юда Регенсбурзький 221
- Юнг, Карл Густав 470, 471, 472, 539
- Юліан Відступник 187, 188
- Ябнех 159, 172
- Явне'ел 495
- Ядін, Їгаел 59, 162
- Яїл 61
- Яків (брат Ісуса) 149
- Яків (патріарх) 17, 26, 27, 34, 35-36
- Яків I, король Арагону 251
- Якоб бен Ашер 113
- Ямайка, євреї на ній 290
- Яре, Обадія бен Абрагам, із Бертіноро
 308
- Ясон (першосвященик) 124-125
- Ясперс, Карл 399
- Яффа 495
- Яхве 36, 78, 90



- aggadah* 225, 252, 305
Agudah 656
Agudath Yisra'el 457
abaronim 177
Aliyah 494, 495, 613
Alliance Israelite Universelle 409
American Jewish Committee 338
amoraim 174, 176
Ani Ma'amin 186
Anti-Semitic League 448
- ba'al shem* 306
Bank of America 529
Bank of England 325
Bene Israel 637-638
Brit Habirionim 509
- dhimmi* 205-206
- Einsatzgruppen* 560
Encyclopaedia Britannica 412
- genizah* 215, 231
golem 306-307
- Haganah* 496, 499
Hakamim 149
halakhah 176, 177, 290, 303, 406
Hanukkah 127
haskalah 341, 382, 386, 411
Hebrew Union College 34
heter iskah 292
Hiddushim 176
Histadrut 505
- Irgun* 509
- Jewish Colonization Association* 494
Jewish Historical Documentation Centre
633
- Jewish Theological Seminary* 426
Judensau 265, 445
- Ketuvim* 112
kibbutzim 495
Kristallnacht 551
kuppah 235
- mamram* 292
marranos (conversos) 208, 257, 284-285
maskilim 341, 387
masore 112
Megillot 112
Meshevararim 638
midrash 377
Mishnah 175-176
Morning Post 520
moshavot 494
- nabbi* 65
- Perushim* 131, 176
- responsa* 202
- shekbinah* 79, 303
Society for Jewish Culture and Sciences 377
Stürmer, Der 540
- tannaim* 174, 379
Times, The 520, 521
- Union of American Hebrew Congregations*
34
- yeshivot* 207
- zaddik* 338
Zohar (Sefer ha-Zohar) 230

ІСТОРІЯ МІСІЇ НАРОДУ-МЕСІЇ

Визначальне значення й особлива цінність того масиву відомостей і знань, що об'єднуються поняттям *історія*, — в його повчальності. Узагальнена й унаочнена в такий спосіб плинність життя, окрім розуміння певних закономірностей, явищ і норм суспільного буття, послідовності їх перебігу, несе в собі ще й практичні уроки — можливості *продуктивних* висновків щодо часу минулого.

Попри уможлядну природу тих логічних підсумовувань, важливість їх — неоціненна. Гранична категоричність гегелівського твердження „історія вчить лише того, що вона ніколи нічого не вчить народи“ (ледь не рефренного для всіх формацій і суспільств), звісно, не позбавлена об'єктивності, але, водночас, своєю замашною спрощеністю вона багато чого вихолощує з самої предметної суті поняття.

Правильнішим і доречнішим, з огляду на його перманентну нагальність, було б застосування відомого постулату в дещо відкоригованому вигляді — *історія вчить того, що в неї постійно потрібно вчитися*. Хоча насправді все так і відбувається. Підтвердження того — будь-які новаторські починання, котрі, зрештою, неодмінно завершуються історичними аналогіями. І не має значення якими — явними чи прихованими, прямими чи опосередкованими. Головне, що людство не перестає задивлятися в свічадо часу, шукаючи там необхідного забезпечення нагальних потреб „історичним досвідом“. І, можливо, й не усвідомлено, пам'ятаючи, що історія — мстива.

Сучасні змоги більш ніж сприятливі для того студювання. І стали вони мало не буденним явищем. Настільки звичним, що якось уже й не думається про те амальгамне забезпечення запиту. І тільки іноді, зрідка, опинившись віч-на-віч з предметом особливо якісного „віддзеркалення“ історії, не можна не перейнятися вдячним пошануванням як до того конкретного першоджерела, так і до всього безмежного материка інформації, який хотілося б назвати *часовою матрицею людства*.

Перед нами один з таких матеріалів, який намагається відповідати саме тим, найвищим історичним критеріям.

До українського читача вперше в доступному вигляді дійшла робота, що не просто позбавлена ідеологічних перекосів, перекручень, компіляцій і міркувань, чим уже, безперечно, заслуговує на *відкриття*, але й, завдяки своїй багатомірності, обдарує його багато чим справді повчальним.

Історія євреїв — один із бестселерів англійського історика Пола Джонсона, відомого в світі насамперед *Історією християнства* й *Історією XX віку*. Характерно, що називає він свій твір **A History**, а не **The History**, себто одним із багатьох можливих поглядів на історичний шлях єврейського народу.

Розглядаючи цю історію від першопочатків, від перших єгипетських згадок про невлонні групи кочових нападників *габіру* чи то *ганіру* (слово несемітське, не самоназва) від того етапу становлення нового народу, який можна б назвати *Мойсей*, або *Вихід* (або: *Народження народу релігією Яхве*), через завоювання Палестини-Ханаану як Обітованої Землі й створення першої єврейської теократичної держави, через полони (вавилонські, перські, грецькі, римські...) — до розпорошення-“роздіаспорення“ по світу, до унікального поштвуху, що його євреї дали європейству, — він доходить висновку, що без євреїв, без їхніх двох головних внесків (**монотеїзму** в (майже) чистому вигляді й досконало-зручної **грошово-фінансової** системи) навряд чи здійснилася б Західна цивілізація в її теперішньому образі — та й увесь сучасний світ, яким він є (зокрема, й Схід завдяки ісламу як відбрунькуванню від іудаїзму), навряд чи здійснився б у тому вигляді, який маємо нині. Хоча точніше було б сказати, що не євреї перші з усіх народів винайшли монотеїзм як такий узагалі, а що вони винайшли лише своєрідний, особливо послідовний різновид монотеїзму. Показуючи, із частини в частину, світовий внесок євреїв, Джонсон ставить і закономірне запитання: а яким був би світ, коли б не було євреїв і не принесли вони йому всіх своїх винаходів, як великих, так і дрібних (від блага монотеїстичного шляху осягнення Бога — до векселів та паперових грошей)?

Звісно, такий особливий народ не міг не викликати до себе й особливого ставлення з боку інших народів, притому, ще й живучи серед тих інших.

Термін *антисемітизм* виник аж у XIX ст., але явище особливої антиєврейської налаштованості й політики чи не всіх народів, серед яких їм тільки доводилося жити, губитись десь аж у сивих початках чотиритисячолітньої історії євреїв, цих „приходьків і захожих“ у всіх краях, як називав себе першопредок-патріарх Авраам.

Фактично систематичний, ідеологізований антисемітизм виокреслився, виопуклився, коли єврейський світ зіткнувся зі світом греко-еллінським: гордовиті володарі ойкумени, селевкідські її еллізатори не схильні були вбачати в цьому кількісно невеликому народові щось особливе, відзначаючи для себе хіба що тільки чудернацькі, як на їхній погляд, єврейські обряди (обрізання тощо). Саме тоді в середовищі греків виникли перші антиєврейські чутки, байки, забобони. Єврейська ж духовна еліта не розуміла: як то греки не бачать абсурдності свого многобожжя, як вони не можуть оцінити й прийняти переваги монотеїзму? Зрештою, греки таки прийняли іудаїзм, але в істотно зміненому вигляді — як християнську ересь. Це, звісно, з погляду ортодоксальних іудаїстів...

Прийняття християнства Європою стало ще одним драматичним поворотом в історії стосунків світу з євреями: євреям усіх поколінь інкримінувався відтепер ще й так званий „Гріх деїциду“, вбивства Бога, що прийшов на землю в подобі Сина-єврея ж на ім'я Єгошуя, чи то Ісус, — гріх, нібито скоений їхніми предками, та й то не всіма, а купкою першосвящеників. Логічний розвиток такого уявлення — ототожнення євреїв із самим дияволом, зокрема, з тваринами, що асоціювалися з нечистою силою. В Німеччині, зокрема, виник такий „культурний феномен“, як *Judensau* („єврейська свиня“)...

Автор досить докладно розглядає й інші антиєврейські непорозуміння, наприклад, звинувачення в ритуальному вживанні євреями неєврейської, християнської крові; описує, як і чому виникли такі явища, як *гетто* й *інквізиція*. Але він досить переконливо показує й те, що християнські королі не могли обійтися без євреїв, особливо ж не могли воювати один з одним без „єврейських“ грошей: чи не більшість європейських воєн велася на кошти, що їх швидко могли зібрати тільки євреї, як з одного, так і з другого боку. Гроші ж збиралися через механізм *лихварства* — це й прокляття, й благо народу Ізраїлю...

Історія єврейського народу перенасичена трагічними й драматичними колізіями.

Однією з найбільших катастроф цього народу стала... Визвольна війна українського народу XVII ст., відома ще як Хмельниччина, а точніше — сам вибух повстання 1648 р., яке автор називає „різаниною 1648 року“. Джонсон небагато говорить про причини цього повстання, але акцент у нього зовсім інший, аніж той, який робила радянська історіографія. Ми зі школи знали, що поляки так допекли українцям, що не повстати проти них вони вже просто не могли. Автор же “Історії євреїв” твердить: практично *всю Україну поляки віддали євреям в оренду*. Бувало, що польських панів селяни часто і в вічі не бачили. Але магнати щороку вимагали чимраз більших прибутків. Що лишалося робити євреям-орендарям? Вихід був тільки один: дужче визискувати українського селянина. Наслідок для євреїв жахливий: від рук повстанців загинуло їх 100 000. (Хоча на 1648 рік в Україні жило 51 325 душ поліченого [єврейського] населення.) Статистики тоді не було, тож така цифра не могла не вирости без посередництва чуток... (Не наводить історик чомусь при цьому загальновідомого супротивного факту, що четверо з полковників Хмельницького були євреями — і, либонь, далеко не єдиними євреями в українському війську.)

Хай там як, а факт той, що маси євреїв кинулися зі Східної Європи в Західну, і коли б, через посередництво амстердамських євреїв, значної частини цього потоку біженців не прийняла Англія, де їх на той час майже не було (від моменту вигнання звідти за наказом Едварда I), катастрофа могла б повторитися ще й на Заході. Але цього не сталося, і користь євреям та Англії була обопільна: значною мірою завдяки внескові євреїв Англія домоглася своєї світової могутності на кілька сторіч.

Наступна велика катастрофа спіткала євреїв також на Сході — в царській Росії.

У 1881 р., після вбивства Олександра II (автор навіть не ставить питання про причетність євреїв-революціонерів до царевбивства), нова хвиля єврейських біженців ринула на Захід. Цього разу їх найбільше прийняли США. І знов від цього була взаємна вигода: не обмежені ніякими „смугою осілості“ євреї активно посприяли перетворенню Америки на наддержаву, посівши в ній далеко не останнє місце. Використовуючи образ триноги для характеристики поділу сил сучасного єврейства, історик каже, що, коли першими двома „ногами“ є держава Ізраїль і діаспора решти світу, то третьою виступає саме американська громада.

Але, оскільки євреї, через свої природні нахили, зосереджувалися передовсім у найбільших містах світу, в найцентральніших осередках цивілізації, а фахи здебільшого обирали інтелектуальні — фінансистів-банкірів, письменників, митців, адвокатів, лікарів,

— це не могло не викликати тертя, не жити полум'я антисемітизму, що то спалахувало, то пригасало, але ніколи не згасало остаточно.

Гучна справа Дрейфуса, що не з найкращого боку „уславила“ Францію на весь світ, переконала Теодора Герцля: євреям слід неодмінно засновувати свою державу, де б вони могли знайти собі притулок від усіх антисемітських утисків, які тільки можуть трапитися по всьому світу!

Із цього моменту й започаткувався рух *сіонізму* — але, щоб цей рух увінчався успіхом, щоб утворилася держава Ізраїль, єврейський народ мав пройти пекло *Холокосту*, цілоспалення, в якому згоріло 3 мільйони душ... А Холокост ніколи б не стався без Гітлера, так само як і Гітлер нізащо б не прийшов до влади без поразки Німеччини в Першій світовій війні та Версалю. А Версаль, на тверде переконання Гітлера, ніколи б не стався, коли б євреї „не завдали Німеччині удару в спину“. А ще можна було б припускати, що, ймовірно, Гітлер ніколи не прийшов би до влади, коли б у тому ж таки 1933 не було голодомору українського народу, чим нацисти могли активно скористатися з пропагандистською метою: бачите, мовляв, що творять „єврейські більшовики“ в Україні? Прийдуть сюди — і у вас те саме буде... Адже в Німеччині, та й узагалі на Заході, після перемоги „Великого Жовтня“ поширене було переконання, що владу в Росії захопили не просто якісь безіменні революційні сили, а саме „євреї-більшовики“ (автор називає їх „неєврейськими євреями“, тобто такими, що порвали з іудаїзмом, із традицією синагоги й рабина).

Усі ці й багато інших фатальних — і, попри все, оптимістичних — хитросплетінь єврейської історії автор простежує й пояснює досить докладно й переконливо. Хоча іноді вдається до надто вже спрощених тлумачень і загальників типу: *радянський уряд переслідував євреїв — членів уряду* — себто мало не: „радянський уряд переслідував сам себе“. Нібито радянський уряд з його антисемітизмом — це була одна річ, а євреї, навіть члени й мало не керівники цього ж уряду, — зовсім інша. Звісно, все було не так просто.

І ще одна, небайдужа для нас, українців, деталь: характеризуючи всі можливі національні різновиди антисемітизму, автор (там, де пише про антиєврейські дії Хрущова) *лише український антисемітизм* характеризує епітетом *ендемичний*, тобто суто місцевий, який більш ніде не подибується. Хоча в кожній країні, де є антисемітизм, він має й свої якісь характерні риси, тобто скрізь він якийсь суто місцевий, чи то ендемічний. Невже, в лайливому значенні слова, *український антисемітизм ендемічніший навіть за німецький часів Холокосту?*..

Взагалі ж, так історично склалося, що територія України стала батьківщиною мільйонів євреїв. І було б доречним у цьому контексті подивитися на цю проблему дещо ширше.

Згадки про гебреїв* на українських землях зафіксовані ще в I тисячолітті нашої ери, про що свідчать написи на мармурових плитах, знайдених в Анапі, Керчі та Ольвії. Серед тих написів зустрічаються повідомлення про єврейські молитовні будинки — синагоги.

Перша літописна звістка про євреїв на теренах України припадає на час київського князя Володимира Великого. Літопис Руський повідомляє, що 988 р. хозарські євреї, що жили в Тавриді, послали у Київ своїх законників, щоб схилити Володимира прийняти іудейську віру.

Той факт, що євреї жили в стародавньому Києві ще до розгрому Хозарського каганату київським князем Святославом у 964 р., засвідчує листування іспанського візиря Хаздая ібн Шафрута з хозарським царем Йосифом близько 954-961 рр., в якому йдеться про багату київську єврейську общину. Деякі історики (зокрема, канадський дослідник О.Пріцак) висловлюють навіть хозарську версію походження Києва.

Історична топографія Давнього Києва засвідчує існування в місті двох окремих етнічних кварталів: на Подолі в давніх літописах згадуються „Козарі“, а у Верхньому місті — так звані „Жидівські“ ворота й місцевість „Жидове“ неподалік від сучасної Львівської площі.

Київ заселяли не тільки євреї з Хозарського каганату, а й євреї, гнані хрестоносцями зі Сходу та Західної Європи. Київські князі Ізяслав і Святополк II, галицький князь Данило Романович і волинський князь Володимир Василькович охоче приймали й сприяли єврейській активності в торгівлі та фінансовій діяльності. Проте, так само як і в Західній Європі, ставлення до єврейства в Київській Русі було амбівалентним. Під час повстання 1113 р. в Києві район Жидове був розгромлений, а за часів князювання Володимира Мономаха євреї взагалі були вигнані з Києва.

Після монгольського завоювання Криму та Київської Русі комерційна вага діяльності євреїв як посередників у торгівлі до певної міри зросла, єврейська община процвітала аж до татарсько-литовської війни 1396-1399 рр.

* Гебрей, єврей — той, що прийшов з боку Євфрату. (Єгудит, юдей — той, що живе в державі Іудея, що існувала в IX-XI ст. до народження Христа й де найбільшим було плем'я Юди). Назва "гебрей" уперше застосувалася до праотця Авраама та його родини, що прийшли з-за Євфрату. Вважалося, що гебрейською мовою Господь Бог говорив у раю з першою людиною. Ця мова єднала євреїв, розсіяних по цілому світу, й вважалася святою.

Вигнання євреїв із європейських країн у XIII-XIV ст. призвело до їхньої міграції на Схід через Австрію, Угорщину, Богемію, Моравію до Польщі й Оттоманської імперії. У цей період починає зростати кількість євреїв і в Україні, особливо після поглинення Галицької Русі Польським королівством, коли слідом за шляхтою на українські землі став просуватися торговельно-ремісницький люд різних національностей.

Не буде жодним перебільшенням сказати, що євреї становлять одну з найдавніших національних та релігійних меншин в Україні. У X ст. київські євреї розмовляли, як вважають дослідники, так званою „кнаанською“ мовою — від назви осібного єврейського культурного регіону Кнаан, що існував у перші століття нашої ери на сході Європи. Пізніше, з появою прибульців-євреїв із Німеччини на слов'янських землях у XV-XVI ст., кнаанську мову замінила мова їдиш, назва якої походить від самоназви євреїв у ній — їд. Спершу це була побутова мова ашкеназів — євреїв, що жили в Німеччині. Пізніше їдиш завдяки своїм широким зв'язкам зі слов'янськими мовами випрацювала в Україні своєрідний український діалект єврейської мови, який разом з іншими наслідками взаємовпливів єврейської та української культур витворив такі феномени, як українські євреї, культура єврейських містечок, зацікавлення якою в роки незалежності України набуло нового, позбавленого упередження, характеру.

Після вступу України до складу Російської імперії статус євреїв в автономній Гетьманщині різко змінився. Російський уряд не дозволяв єврейської міграції на свої землі й, починаючи від Петра I, забороняв євреям селитися на українському Лівобережжі. Важливо, що, зважаючи на економічну доцільність діяльності єврейства, гетьманський уряд неодноразово звертався до Санкт-Петербурга за дозволом на проживання євреїв на цій території.

Проте більшість польсько-українського єврейства мешкала в ті часи на землях Правобережжя, які до 1762 р. входили до складу Речі Посполитої. Слід зазначити, що саме там у середині XVIII ст. під впливом певних соціально-історичних і релігійно-філософських чинників народилося доволі оригінальне єврейське віровчення — хасидизм, засновником якого став Ба'ал Шем Тов.

Як відомо, економічні ускладнення та інтенсивний релігійно-національний гніт українського селянства польською шляхтою на Правобережжі призвів до соціального вибуху, давши поштовх Гайдамаччині й, зокрема, Коліївщині 1768 р.

Антиукраїнський ухил в історії українсько-єврейських взаємин (зокрема, й цього періоду) та міф про зоологічний антисемітизм українця базується на поверхових знаннях, замовчуванні й пере-

крученні історичних фактів. Підтвердженням сказаного можуть бути слова Говарда Астера та Петра Потічного з їхньої книжки „Єврейсько-українські взаємини: дві самотності“: „Ми не заперечуємо, що єврейсько-українські взаємини повні жорстоких трагедій, смерті, нещастя. Але ми вважаємо, що ці періоди збігаються з періодами внутрішніх негараздів України. Коли й мир, і стабільність установлювалися хоча б на короткий час, коли Україна вирішувала сама свої політичні питання, розвивала власні політичні установи, то й гармонійні взаємини між євреями та українцями превалювали“. Мало того, єврейські національні проблеми були тісно пов'язані з проблемами тих національностей, серед яких вони жили. І українці, і євреї були пригнобленими націями. У пригноблених євреїв і в умовах царської Росії, і в умовах Польщі були однакові з українцями завдання: зберегти свою культуру, мову, здобути свою державу.

І польський, і російський уряди пригнічували українців, які хотіли бути українцями, вони ж таки пригнічували євреїв, які хотіли залишитися євреями. Всім відомі репресивні заходи російського уряду щодо української мови та культури, зокрема, Валуєвський та Емський укази. Але ж були й численні укази російського уряду щодо заборони євреям жити в селах і займатися сільським господарством, торгувати в неділю та в християнські свята — так звані „Тимчасові правила“ царського міністра Ігнат'єва 1882 р., які проіснували до 1917 р., — за якими обмежувалося коло занять ремеслом і торгівлею; сумнозвісні межі осілості, жити за кордонами яких суворо заборонялося. Гірше того, існували заборони носити традиційний єврейський одяг, а також нерівноправність у прийнятті до навчальних закладів та обкладання вищими податками на відміну од корінного населення.

Намагаючись асимілювати єврейське населення Росії, царський уряд закривав традиційні єврейські школи й перетворював їх на училища із загальноросійською системою освіти, встановлював обмеження на прийом євреїв у вищі навчальні заклади й заохочував усіляко тих, хто задля здобуття освіти наважувався порвати з рідною вірою й переходив у християнство, зазнаючи при цьому страждань від докорів сумління та зневаги оточення.

Після розподілу Польщі між Російською імперією, Австрією та Пруссією наприкінці XVIII ст. понад 900 тис. євреїв стали громадянами Російської імперії. Значна більшість їх мешкала на теренах України й Польщі. Саме тут витворилася найчисельніша єврейська громада в світі. Наприкінці XIX ст. близько 3 млн. євреїв проживало на етнографічних українських землях. Одеса, наприклад, за чисельністю мешканців-євреїв вважалася третім містом у світі після Нью-Йорка та Варшави.

Одно слово, становище євреїв під гнітом Польщі та Росії мало чим відрізнялося од становища українців, хіба тим, що євреєві повсякчас, крім усіх інших злигоднів, доводилося відчувати на своїй шкурі те, що живе він не на своїй землі.

Попри всі переслідування, євреї в цей час відігравали важливу роль в економічному житті українських земель. У 1817 р. євреї володіли 30% фабрик, розташованих на українських землях Російської імперії.

Нетривкий період ліберальної політики в Росії за часів Олександра I, коли євреї отримали низку прав, змінився після вступу на престол Миколи I жорсткою реакцією. Це драматично позначилося на єврейській громаді. Призов на військову службу (зокрема, й підлітків-кантоністів), вигнання євреїв з таких міст, як Київ, Херсон, Севастополь, поряд із забороною кагалу, публічного використання ідишу та івриту, — це лише деякі з численних обмежень і заборон, що посипалися на єврейську громаду в цей період, щоб асимілювати її.

Та все ж євреї й далі домінували в більшості галузей економіки України. Приміром, до 1872 р. вони контролювали до 90% винокуренної та 32% цукрової промисловості в Україні.

Після Одеського погрому 1871 р. й, особливо, після вбивства царя Олександра II в 1881 р. в російському суспільстві євреї стали асоціюватися з революційним рухом, а відтак єврейські громади починають піддаватися різноманітним обмеженням і тиску з боку влади, зокрема, в економічній діяльності, в релігійному та общинному житті.

Остання чверть XIX-початок XX ст. позначилися низкою погромницьких хвиль у Росії (1881-1882, 1903, 1905). Лише в жовтні 1905 р. відбулося 690 погромів у 28 російських губерніях, з них 329 у Чернігівській. Переважна більшість цих погромів була спровокована чорносотенцями при мовчазній підтримці з боку влади. Апофеозом політики державного антисемітизму в Росії став проведений у Києві в 1913 р. судовий процес у справі М.Бейліса, звинуваченого в ритуальному вбивстві.

Репресивні дії царського уряду спричинилися до масової єврейської еміграції з імперії, передовсім до Північної Америки (всього в цей період виїхало 1,2 млн. євреїв). З іншого боку, вони сприяли посиленню сіоністського руху в країні. Україна, до певної міри, стала одним із духовних центрів сіонізму. Саме на Київщині народився Агад Га'Ам — засновник культурного чи „духовного“ сіонізму; уродженцями українських земель були відомі поети Хаїм Бялик і Саул Черняхівський, які писали на івриті й своєю творчістю вплинули на зростання єврейської національної свідомості.

Визискувальні дії російського уряду призвели до радикалізації політичних партій і рухів, особливо соціалістичних — як російських (в них євреї відігравали важливу роль), так і суто єврейських. Серед останніх були Бунд, Єврейська соціалістична робітничка партія, Сіоністська соціалістична робітничка партія, Поалей Ціон.

Антисемітизм російського царського уряду повною мірою виявився з початком Першої світової війни, коли понад 500 тисяч євреїв як „потенційно ворожих елементів“ було депортовано із зони бойових дій. В міру того, як поразки російської армії на фронті множилися, звинувачення єврейства в зраді та шпигунстві на користь ворога зростали.

У революційних подіях 1917-початку 1920-х рр. більшість євреїв лишалася аполітичною, проте непропорційно висока частка євреїв у складі більшовицького керівництва, серед продкомісарів та чекістів, яких надсилав російський радянський уряд до України (приміром, у київському ЧК на початку 1919 р. нараховувалося до 80% євреїв), не могла не розпалювати антисемітських настроїв у розбурханому війною українському суспільстві. Водночас тези про традиційну ворожість українців до євреїв, так само як і про суцільну більшовизацію єврейства, звісна річ, не витримують критики й не проясняють суті тогочасних подій. Ясно одно: відповідальними за трагедію єврейських погромів в Україні за часів громадянської війни є всі сторони протиборства — вояки армій УНР, РСЧА, Білого руху, „зелені“ повстанці.

Певний короткий період ренесансу в Україні пережило під час здійснення нової економічної політики єврейське підприємництво. Майже 13% євреїв залучилися в цей час до комерції. В 1926 р. 78,5% всіх приватних фабрик в Україні належало євреям.

Посилення з кінця 20-х рр. тоталітарного режиму в СРСР мало для євреїв такі самі згубні наслідки, як і для українців. Не обійшли українських євреїв голодомор, Великий терор 30-х. Єврейська національна інтелігенція (до речі, не раз звинувачувана в блокуванні з українськими націоналістами) винищувалася сталінським режимом не менш завзято, аніж українська.

Друга світова війна 1939-1945 рр. стала апофеозом катастрофи єврейського народу України. Жертвами нацистського геноциду стало близько 1,6 млн. чоловік з майже 3 млн. українського єврейства. Найбільших втрат зазнали євреї з щойно приєднаних до Радянського Союзу західноукраїнських територій, де після вигнання німецьких загарбників їх лишилося 2% (17 тис. чоловік) від довоєнного числа.

Символом нацистського антисемітизму, тих 50 гетто й 180 концтаборів, що були організовані гітлерівцями для винищення

евреїв, став Бабин Яр у Києві, де лише за кілька днів у вересні 1941 р. було вбито 33 тис. чоловік. Пізніше, через заборону радянською владою вшанування пам'яті жертв Холокосту, Бабин Яр став також і символом радянського антисемітизму.

Холокост 1939-1945 рр. не став останньою трагедією радянського єврейства. Вже під час війни в Радянському Союзі почали посилюватися юдофобські тенденції, які надалі призвели до прихованої політики державного антисемітизму. Найбільших обертів ця політика набула під час кампаній проти „безродних космополітів“ та в „справі лікарів“, і тільки смерть Сталіна врятувала радянське єврейство від чергової хвилі масового терору.

В Україні, в рамках повоєнної політики державного антисемітизму, було ліквідовано останній єврейський науковий заклад, що залишався тут ще з 20-х рр. — Кабінет єврейської історії та культури.

Від 60-х рр. у СРСР посилюється єврейський еміграційний рух. Між 1970 і 1980 рр. на Захід виїхало до 250 тис. радянських громадян-евреїв.

За переписом 1989 р. в Україні налічувалося 489 тис. євреїв.

За різними оцінками нині в Україні мешкає близько 500 тис. євреїв, а єврейська громада України є третьою за кількістю в Європі після громад у Росії та Франції.

Українсько-єврейські відносини в сучасній Україні важко назвати безпроблемними, хоча беззаперечним є й той факт, що прояви антисемітизму витіснено на маргінальний рівень життя. Виважена національна політика молодшої держави забезпечує умови для подолання існуючих проблем та співпраці національних меншин і титульної нації в ім'я розбудови справді демократичного суспільства.

На такий короткий історичний екскурс стосовно саме українсько-єврейських відносин наштовхує знайомство з працею Пола Джонсона.

Книжка вийшла друком у 1987 р., коли автор, звісно, ніяк не міг знати, що через два роки розпадеться Варшавський пакт, а ще через два розсиплеться й сам Радянський Союз. Тож для читача 2000 р. частковим анахронізмом звучить авторова теза, що антисемітська політика СРСР та арабського світу дедалі посилюється й може призвести до нового Холокосту (а тому Ізраїль має бути у всеозброєнні...), але ми не можемо вимагати від історика, щоб він брав на себе ще й роль пророка, намагаючись зазирнути в майбутнє. Хоча напруження в арабсько-ізраїльських стосунках не спадає й може хтозна ще скільки тривати. Не міг Пол Джонсон передбачити й того, що напруження всередині самого ізраїльсь-

кого суспільства вихлюпнеться вбивством власного прем'єр-міністра Іцхака Рабіна, що ортодоксальні фанатики не подарують керівникові держави мирного компромісу з палестинцями...

Попри нечисленні дрібні вади, книжка Джонсона має значення як одна з ваговитих спроб розвіяти туман нерозуміння й непорозумінь довкола єврейського народу, його способу життя та обраної ним місії — народу-Месії. „Євреї вірили, що вони особливий народ, із такою однастайністю й пристрасстю й протягом такого тривалого часу, що вони таким і стали. Вони й справді мали особливу роль, бо самі для себе її й написали. В цьому, либонь, і є ключ до їхньої історії“. Оригінальна думка й правдивий висновок, із яким навряд чи хто не погодиться.

...З найдавніших часів, у святковий пасхальний вечір, випиваючи традиційний келих вина, євреї виголошували: „Сьогодні раби — завтра вільні!“ У цих словах, молитовно озвучених у найбільше для них свято — Песах, свято Визволення з Єгипетського полону, — криється не лише трепетне вшанування найзначнішої в житті цього народу події. В них — головний сенс його існування, що давав йому снагу долати впродовж тисячоліть поневіряння й злигодні, які випадали на його долю. В них — переконання, глибока віра в те, що євреї зможуть повернутися на Обітовану Землю й створять свою державу.

Без сумніву, тільки віра, яку вони свято сповідували, тільки мова, звичаї, релігія, власна історія, яких вони ніколи не забували, живучи в іновірному та іншомовному оточенні, давали їм сили зберегти себе, не втратити свою ідентичність і досягти віками омріяної мети.

Звісно, ця книжка не писалася спеціально для українського читача, але, повертаючись до початку цієї післямови, її повчальність і важливість для нього не просто корисна. Вона необхідна.

*В. Литвин,
член-кореспондент
НАН України.*

Науково-популярне
видання

Тираж 1000

З питань придбання
книжкової продукції
Видавничого дому «Альтернативи»
звертатися за адресою:

01021, м.Київ-21,
Кловський узвіз, 6.
Тел.: (044) 253-7120

E-mail: all@pubcenter.kiev.ua

PAUL JOHNSON

A HISTORY OF THE JEWS

