

Елена Петриковская

#### ОБРАЗ ИУДАИЗМА И ПРОБЛЕМА СИНТЕЗА РЕЛИГИИ В ФИЛОСОФИИ «НОВОГО РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ»

Рубеж XIX и XX веков в России отмечен интенсивным осмыслением «заката Европы» и кризиса новоевропейского рационализма. В поисках новых культурных ориентиров группа интеллектуалов стала разрабатывать модель «нового религиозного сознания». Оно представляет собой комплекс социально-культурных и религиозно-философских идей, приняв которые светская интеллигенция могла бы стать «религиозной общественностью» и возродить Россию, а вместе с ней и всю европейскую культуру к новой жизни. В данной статье на материале философского наследия В.В.Розанова (1856- 1919) рассматриваются особенности осмысления иудаизма в контексте «нового религиозного сознания».

#### «Новое религиозное сознание» как тема мысли

Не следует сводить «новое религиозное сознание» только к идеям Д.С.Мережковского или Н.А.Бердяева, историческим или социально-политическим<sup>1</sup>. В нем возможны разные модальности. Говоря словами В.В.Розанова, это определенная *тема* («Сам-то я

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. О новом религиозном сознании / Н.А. Бердяев // *Sub specie aeternitatis. Опыт философии, социальные и литературные.* – М.: Канон+, Реабилитация, 2002. – С. 207-226.

бездарен, да тема моя гениальная»), объединившая разноплановые поиски и размышления целой плеяды мыслителей. В данной статье нас будет интересовать антропологический разворот этой темы, а именно поиск в религии подлинного знания о человеке. От ницшеанской критики христианства сторонников «нового религиозного сознания» отличает стремление примирить религию и культуру, «восполнить» христианство идеями других религий. Историческое христианство было признано «неполной истиной» о человеке и подвергнуто пристальному компаративистскому анализу. Разрыв с традиционным церковным взглядом был неизбежен.

С самого начала представители «нового религиозного сознания» заняты обнаружением универсального слоя переживаний, который лежит в основе любой формы религиозности. Выделение таких переживаний и их ясное осознание позволяет, с их точки зрения, освободить религию от многовековых «наслоений» и придать вере кристальную мистическую чистоту и свободу, позволяет обосновать ее через то, что абсолютно фундаментально в нашем сознании и в нашей жизни и не зависит от абстрактных конструкций разума. Религиозная догматика для них была такими абстрактными конструкциями, из которых выветрилась непосредственность живых переживаний. Отход от Церкви происходил в силу того, что православие якобы не в силах было вместить сложный внутренний мир современного человека.

Как пишет Н.К. Гаврюшин, *православие в его отношении к современности* было давно назревшей темой, но свободно проблемы модернизации православия и его философии можно было обсуждать в светской среде<sup>1</sup>. В эпоху «великих реформ» русское православие оказалось в новой ситуации. В России шло становление «модерного государства и общества» и возникала необходимость «ответить на вызовы времени - осмыслить такие феномены как гласность, плюрализм (включая нигилизм, эмансипацию), секуляризация, деперсонализация власти». Православие «становится открытой, «дополняемой» традицией, в которую начинает привноситься все больше элементов модерности, под предлогом «возвращения к старинному» начинается изобретение традиций для Православия»<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Гаврюшин Н.К. Русское богословие. Очерки и портреты / Н.К. Гаврюшин. – Нижний Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011. – С. 14.

<sup>2</sup> Михайлов А.Ю. Православие в поздней Российской империи: интеллектуальные контексты «национализации» и «модернизации» / А.Ю. Михайлов // *Сравнительное изучение религиозных традиций: Россия, Восточная Европа, постсоветское пространство.* – Иваново: Иван. гос. ун-т, 2010. – С. 322.

«Русский поп, пишущий о личности – зрелище, согласитесь, душераздирающее, а потому малопредставимое. В рамках церковной Ограды персонология и антроподицея так и не возникли», - убежден К.Г. Исупов<sup>1</sup>. По крайней мере, на рубеже XIX-XX вв. русские религиозные философы приняли активное участие в качественном изменении православия, оказав неоценимую услугу русской церкви и способствовал становлению нового русского богословия. После работ В.С. Соловьева, П.А. Флоренского, В.В. Розанова, Н.А. Бердяева, А.Ф. Лосева ситуация в православном богословии меняется и в дискуссиях между светскими философами и богословами рождается православный персонализм.

### История религии в контексте духовной жизни России конца XIX - первой трети XX ст.

Исследования по истории религии этого периода Вяч. Вс. Иванов определяет как лежащие на границе мудрости и разума («В основу положено принятое русскими философами разделение мудрости и разума»<sup>2</sup>). Под эту рубрику попадают изыскания Вяч. И. Иванова, посвященные Дионису в его соотношении с Христом. Другой представитель «нового религиозного сознания» П.А.Флоренский в своей диссертации рассмотрел проблемы, связанные с историей и значением образа Софии в православии. В этой связи много нового было сделано для исследования таких древних частей Ветхого Завета, как гимн Мудрости. «С обнаружением большого числа новых данных, относящихся к предыстории женских образов Мудрости в древневосточных культурах, связаны и опыты научного (археологического и историко-культурного) их истолкования»<sup>3</sup>.

Книга «История религий», впервые вышедшая в 1909 году - «одновременно история и феноменология основных мировых религий, за исключением ислама»<sup>4</sup>. Ее авторы - «бывшие одноклассники тифлисской гимназии, оставшиеся на всю жизнь близкими друзьями, не достигшие еще тридцатилетнего возраста»<sup>5</sup>, а в будущем - из-

вестные философы, священники и богословы Александр Ельчанинов, Владимир Эрн и Павел Флоренский (в разработке плана книги участвовали также В. Свенцицкий, А. Карташев, В. Мышцын, Н. Каптерев). Они стремились дать «живой вкус и аромат религии»<sup>1</sup>. Примечательно, что «составить список литературы вопроса» после главы о православии, которую написал Павел Флоренский, «оказалось делом затруднительным за полным отсутствием книг, ближайшим образом трактующих о православии»<sup>2</sup>.

Оживление интереса к Ветхому Завету связано не только с софиологией. В описываемый нами период русская библеистика делает шаг вперед, возникает «новый русский библеизм». Библейские исследования стали менее догматичными, стали опираться на более тщательную критику священных текстов. Быстрое развитие получает богословское издательство. Возникают богословские журналы и с ними такой жанр как «учено-богословская журналистика» (Г.Флоровский). Русская духовная журналистика готовила общественное мнение к восприятию реформ в церкви, содействовала возникновению интереса к религиозным вопросам в русском обществе. При наиболее значительном из подобных журналов «Православное Обозрение» (издавался с 1860-го по 1891-й год) были изданы неканонические книги Ветхого Завета, переведенные с греческого. «Замысел был тот, чтобы дать в руки и рядовому читателю сам текст памятников, а не только пересказ или толкование. И текст давался полностью, без всяких смягчений или сокращений»<sup>3</sup>. Переводы отдельных книг Ветхого Завета регулярно появлялись и в других богословских журналах. Через свободное обсуждение в печати планировалось подготовить окончательное издание перевода Ветхого Завета. Заметим, что речь идет об обсуждении еврейского текста (масоретской редакции), никогда не бывшего в церковном употреблении. Синодальное издание (1868 - 1875) не всеми было принято благожелательно: «Смутило расхождение с привычным славянским текстом, иначе сказать, предпочтение, отданное еврейской Библии»<sup>4</sup>. В процессе работы над переводом Ветхого Завета обнаружилось,

<sup>1</sup> Исупов К.Г. Судьбы классического наследия и философско-эстетическая культура Серебряного века / К.Г. Исупов. – СПб.: РХГА, 2010. – С. 22.

<sup>2</sup> Иванов Вяч. Вс. Первая треть двадцатого века в русской культуре: мудрость, разум, искусство [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/ivanov3.htm>

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Ельчанинов А. История религий / А. Ельчанинов, П. Флоренский, В. Эрн. – 2-е изд. – М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2005. – 256 с.

<sup>5</sup> Там же. – С. 5.

<sup>1</sup> Демонізація іншого: Антисемітизм, расизм і ксенофобія / під ред. Р.С. Вістріча; пер. з англ. Г.Є. Краснокутського. – Одеса: АО БАХВА, 2006. – 412 с.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия. – PARIS: YMCA-PRESS, 1983. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=842#\\_Тoc32119614](http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=842#_Тoc32119614)

<sup>4</sup> Там же.

что «соотношение масоретской редакции и Семидесяти слишком сложно, чтобы можно было ставить вопрос о выборе между ними в общем виде. Можно спрашивать только о предпочтительном или надежном чтении отдельных отрывков или стихов, и придется «выбирать» иногда «еврейскую истину», иногда же греческое чтение»<sup>1</sup>

Православные богословы активно сравнивали и обсуждали славянскую и еврейскую Библии. Примером добротной библеистики в те годы были работы И. С. Якимова, Д. А. Хвольсона, Н. Вишнякова Ф.Г. Елеонского. Видным представителем нового русского библеизма был И. А. Олесницкий (1842-1907) - ученый с очень широким кругозором, археолог, гебраист, богослов. За долгие годы своего преподавания в Киевской духовной академии он успел создать традицию библейских работ. Больше всего его интересовала история библейской литературы и поэзии. Не раз Олесницкий бывал в Палестине для изучения вещественных памятников библейской истории, и плодом этих его археологических изысканий стала книга о «Ветхозаветном храме в Иерусалиме» (1889).

За пределами богословия иудаика также развивалась. Многие годы выходили научные сборники, известные под названием «Еврейская старина», на страницах которых нашли отражение история русско-еврейских отношений, историография и источниковедение, освящение деятельности первых центров по изучению различных проблем науки о еврействе. В России печатались серьезные исследования на русском языке, посвященные библеистике, гебраистике, истории еврейского народа, его философии, литературы и многим другим важным аспектам иудаики.

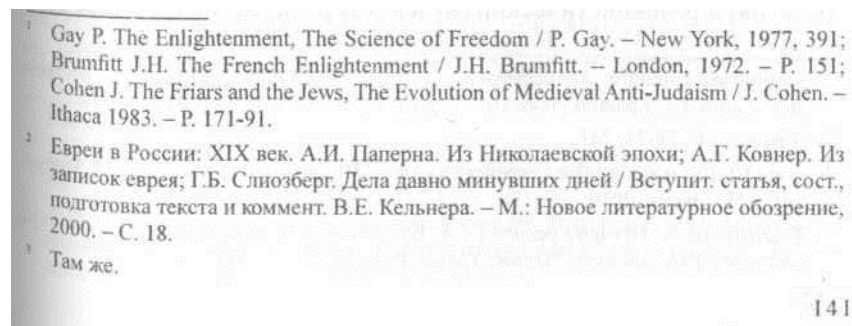
Таким образом, Библия перестала быть только текстом для специалистов, проявился активный интерес к библейской традиции. С прогрессом исторического знания менялись и интересы исследователей. Многие открыли для себя восточные религии - египетскую религию и иудаизм. В этом контексте и создается философия «нового религиозного сознания». Поиски возможности освятить то, что представлялось праведным (живой опыт богообщения, чувственность, сексуальность, здравый смысл и женское тело), привлекли внимание к иудаизму.

Религиозная мысль Серебряного века отходит от дискурса Просвещения, а вместе с ним и от негативного отношения к иудейскому наследию. Немаловажно, что присущая этому движению установка на синтез противоположностей, позволила по-новому подойти к во-

просу об иудейских истоках христианства. Ветхий и Новый Заветы в составе Библии различают, но не противопоставляют. Вместо стремления философов XVIII века разорвать пуповину, связывавшую Ветхий и Новый Завет<sup>1</sup>, появляется поиск глубоких корней общности.

### Национальное - культурное – религиозное

Напомним, что в XIX - первой половине XX в. большая часть евреев мира проживала на территории Российской империи. В конце XIX в. именно здесь возникает сионизм - еврейское движение за возвращение на свою историческую родину в Израиль. К XX веку евреи в России переживали культурное и национальное возрождение, в значительной степени вызванное антисемитской политикой Российского государства. В книге «Евреи в России: XIX век» (2000) В.Е. Кельнер собрал мемуары А.И. Паперна, А.Г. Ковнера, Г.Б. Слиозберга, которые описывают как процесс ассимиляции евреев, так и обретение ими нового национального самосознания в конце XIX в. Во вступительной статье к сборнику автор неоднократно подчеркивает, что «русское и еврейское общество разделяла глухая стена непонимания и взаимной неприязни», что активно обсуждавшийся на страницах газет и журналов «еврейский вопрос» в пореформенной России стал все больше приобретать антисемитскую окраску. Главной причиной этого можно считать конфликт интересов. «Все более активное участие евреев в экономике, значительное расширение сферы их деятельности, допущение в ранее закрытые губернии, концентрация в некоторых областях производства, торговле, банковском деле, всё более заметное участие их в общественной жизни нередко подавались как чуть ли не первопричина всех российских несчастий»<sup>2</sup>. Хотя Кельнер склоняется к мысли, что русское общество было предрасположено к антисемитизму. «Из Польши и Германии в Россию перекочевали многочисленные юдофобские мифы и легенды, распространявшаяся там веками соответствующая литература нашла здесь страстных поклонников и пропагандистов»<sup>3</sup>.



<sup>1</sup> Там же.

Я бы посмотрела на отношения между христианами и иудеями в России с другой стороны и учла некоторые культурные обстоятельства. Можно выделить несколько факторов, вызывающих как раз интерес к евреям и их религии в русской культуре.

Начнем со сравнения. Как показали сотрудники Израильского Международного центра исследования антисемитизма и Еврейского университета Иерусалима – авторы сборника «Демонизация другого: антисемитизм, расизм и ксенофобия» (под ред. Р.С. Вистрича) антисемитизм полезно рассматривать сравнительным путем и как проявление тенденции человеческого сознания к «демонизации другого»<sup>1</sup>. В одной из статей сборника прослеживаются существенные отличия в иконографии «чужого» на востоке и западе христианского мира. На Западе евреи изображались как демоны, животные либо чума. Причем, метафорические образы евреев, разработанные в средние века, не потеряли актуальность в Европе и в XX веке и по-прежнему вызывали ужас и ненависть<sup>2</sup>. Восточные натуралистические формы репрезентации «другого» не имели очевидных «злых» подтекстов. Можно сказать, что евреи в восточнославянских культурах рассматривались как «свои чужие» или просто «другие», то есть в принципе предсказуемые. Евреи не считались демоническими существами: их можно было спасти путем обращения в христианство.

В среде сторонников «нового религиозного сознания» были популярны идеи немецкого исследователя Библии Юлиуса Велльгаузена. В 1882 году он выпустил книгу «Введение в историю Израиля», которая была популярной тогда и «сохраняет свое значение по сей день», благодаря принципиальному выводу о позднем происхождении Пятикнижия<sup>3</sup>. На его выводы ссылаются авторы упомянутой выше «Истории религий», рассматривая еврейскую религию «генетически» и делая вывод, что «современное научное построение истории израильской религии вовсе не имеет абсолютной достоверности»<sup>4</sup>.

Велльгаузен выделял в иудаизме ранний период (израильская религия) и раввинистический (иудейская религия) и стремился уста-

новить связь между первыми израильянами и христианами. Общим между ними, как полагал Велльгаузен, было стремление к свободе, оригинальности, естественности, в то время как иудеи отождествлялись с догматизмом и искусственностью. Русские философы на первый план выводят такие особенности израильско-иудейской религии, как целостный монотеизм, «смысл которого заключается как в единстве Бога, так и в единстве и целостности человека». Приводятся выдержки из текстов, проповедующих «религиозное ощущение целостности и отношение к раздвоенному как к мерзости»<sup>1</sup>.

И все это происходило в условиях формирования, как сейчас говорят, «национального нарратива». Ш. Занд с сожалением отмечает, что «на территории, простирающейся от Германии до России и от Австро-Венгрии до Польши, победили этнобиологические и этнорелигиозные идеологии», которые и «определили характер национальных идентичностей в регионе на многие годы вперед»<sup>2</sup>. Действительно ли юдофобия поселилась в самом центре русского «национального духа» и помогала построить национальную идентичность? Ответ на этот вопрос предполагает изучение представлений о коллективной идентичности в православных культурах. Ограничимся несколькими замечаниями.

Характеризуя формирование русского националистического дискурса (от первых опытов Карамзина до уваровской триады) Виктор Маркович Живов писал, что национализм в Россию прибыл с Запада. «Наряду с французской парадигмой для России была актуальна и немецкая (Гердер)», однако «трансплантация сопровождается трансформацией», так что слепок имеет лишь отдаленное сходство с оригиналами. У западных исследователей (Ганс Роггер, Ляя Гринфельд, Шломо Занд) доминирует точка зрения о комплексе национальной неполноценности у русских как «побочном результате петровских реформ», из которого выводится русский национализм<sup>3</sup>. В. Живов опровергает этот взгляд: «Принадлежа элите и не испытывая никаких особых угрызений совести по поводу своего социального статуса, создатели русского националистического дискурса ощущают себя в европейском культурном пространстве вполне комфорта-

<sup>1</sup> Демонізація іншого: Антисемітизм, расизм і ксенофобія / під ред. Р.С. Вістріча. пер. з англ. Г.С.Краснокутського. – Одеса: АО БАХВА, 2006. – 412 с.

<sup>2</sup> Там же. – С. 73-74, 243.

<sup>3</sup> Занд Ш. Кто и как изобрел еврейский народ / Шломо Занд; [пер. с ивр. М. Урицко-го]. – М.: Эксмо, 2010. – С. 176.

<sup>4</sup> Ельчанинов А. История религий / А. Ельчанинов, П. Флоренский, В. Эри. – 2-е изд. – М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2005. – С. 111.

<sup>1</sup> Там же. – С. 119.

<sup>2</sup> Занд Ш. Кто и как изобрел еврейский народ / Шломо Занд; [пер. с ивр. М. Урицко-го]. – М.: Эксмо, 2010. – С. 443.

<sup>3</sup> Живов В. Чувствительный национализм: Карамзин, Ростопчин, национальный суверенитет и поиски национальной идентичности [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.polit.ru/article/2008/08/08/givov>

бельно. У них незаметно никакого ницшеанского *ressentiment*'а в отношении к европейской цивилизованности, они не чувствуют никакой ущемленности в своем национальном достоинстве»<sup>1</sup>.

### Пути рецепции националистической парадигмы и характер этой рецепции в России еще ждут своего исследователя

В рассматриваемый нами период вышла работа филолога, выпускника Казанского университета Николая Ивановича Ефимова «Русь - Новый Израиль. Теократическая идеология своеземного православия в до-петровской письменности» (Казань, 1912). Здесь проанализировано содержание и роль представлений о Руси как Новом Израиле в текстах древнерусских книжников. Автор отмечает тяготение русской политической мысли к «библейскому теократизму» в качестве устойчивой тенденции в русской культуре. М.В. Дмитриев уточняет, что дело не только в симпатиях русских к теократии, «но главным образом в том, что в ряде древнерусских дискурсов идентичность Руси (то есть то, что мы теперь называем национальным самосознанием) осмысливается в категориях принадлежности Руси к общности, созданной заветом Бога с Израилем, то есть принадлежностью «русских» к той же общности, к какой принадлежали иудеи библейских времен»<sup>2</sup>. Христиане Русской земли и их правители - это не русский народ в качестве этнической общности, а народ Библии, народ Ветхого завета, после пришествия Христа ставший общностью Нового завета. «Эта выявленная Ефимовым тенденция, как кажется, согласуется с тем, что обнаруживает Б.А. Успенский при изучении культа Бориса и Глеба» (в работе «Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси»)<sup>3</sup>.

Указанный тип дискурса проявляется следующим образом:

- 1) В сравнении (и даже отождествлении) русских князей с библейскими персонажами (Андрей Боголюбский как Соломон; Даниил Галицкий как Соломон; Александр Невский как Иосиф, Самсон, Соломон, Давид, Моисей и т.д.).
- 2) В понимании русской истории как части библейской истории.

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Дмитриев М.В. Конфессиональный фактор в формировании представлений о «русском» в культуре Московской Руси / М.В. Дмитриев // Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века - Новое время. - М.: «Индрик», 2008. - С.223.

<sup>3</sup> Там же. - С. 224.

- 3) Во взгляде на христиан Русского государства как на «людей Господних», на Русскую землю - как на Божию или избранную Богом землю (аналогичную земле Израиля)<sup>1</sup>.

Н. И. Ефимов полагал, что именно из этого материала и было создано учение о богоизбранности «Святой Руси»<sup>2</sup>.

Попытки консолидировать нацию, по мнению теоретиков национализма, приводят к активному поиску (а порой и созданию) культурной идентичности, культурного своеобразия, культурной индивидуальности, присущей именно данному народу. Культурные различия между народами преувеличиваются, увековечиваются, в общем онтологизируются. О проблемах, связанных с таким - «эссенциалистским» - пониманием культуры в последнее время сказано немало историками, культурологами, философами<sup>3</sup>. В рамках подобного подхода невозможно объяснить традиционные русские представления о «Руси как Израиле», отраженные в текстах 15-17 вв. Мотив «Русь как Израиль» (Русь - Новый Израиль) являлся в русской культуре «более значимым дискурсом идентичности, чем мотив «Москва - Третий Рим»<sup>4</sup>. М.В. Дмитриев на основании этих данных ставит вопрос о чуждости русской культуры национальной (этнонациональной) субстанции<sup>5</sup>. «Русский народ» мыслится как религиозная, а не этническая общность. «Поставив высказывания, отождествляющие Русь с Новым Израилем, в контекст антииудейской

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> С 1916 г. по 1919 г. Н.И. Ефимов преподавал русскую литературу на Женских педагогических курсах в Одессе, а в 1919-1920 гг. читал курс по истории культуры и истории социализма в Одесской морской школе. В Одессе же вышла одна из его книг «Своеобразие русской литературы» (1918).

<sup>3</sup> Гафарова Ю.Ю. Мультикультурализм, транскультурность и «новое» понятие культуры / Ю.Ю. Гафарова // Фундаментальные проблемы культурологии: Том 7: Культурное многообразие: теории и стратегии / отв. редактор Д. Л. Спивак. - М., СПб.: Новый хронограф, Эйдос, 2009. - С. 29-37.; Дмитриев М.В. Конфессиональный фактор в формировании представлений о «русском» в культуре Московской Руси / М.В. Дмитриев // Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века - Новое время. - М.: «Индрик», 2008. - С.218-243.; Weeden L. Conceptualizing Culture: Possibilities for Political Science / L. Weeden // American Political Science Review. - 2002. - Vol. 96. - № 4. - P. 713-728.

<sup>4</sup> Дмитриев М.В. Конфессиональный фактор в формировании представлений о «русском» в культуре Московской Руси / М.В. Дмитриев // Религиозные и этнические традиции в формировании национальных идентичностей в Европе. Средние века - Новое время. - М.: «Индрик», 2008. - С.218-243.

<sup>5</sup> Там же. - С. 239.

полемики, мы обнаруживаем, что «русские» как Израиль наследуют древним евреям не как народ народу, а как одно конфессиональное сообщество другому»<sup>1</sup>.

Эти и подобные факты заставляют сомневаться в категорическом утверждении В.Е. Кельнера о русско-еврейских отношениях в первой половине XIX в.: «Еврейский народ был отделен от русских не только географически и законодательно - между ними стояла глухая стена взаимного непонимания и недоверия. Для того чтобы преодолеть эту стену, евреи должны были креститься, порвать с общиной и перейти в совершенно чуждый и часто неприветливый для них христианский мир. К тому, чтобы, проявив добрую волю и гуманность, перешагнуть через вековое отчуждение и познакомиться с ценностями еврейской культуры, понять историческую обусловленность трагического существования этого народа, русское общество не было готово»<sup>2</sup>.

Если принять это за истину, трудно объяснить упоминаемые Кельнером (страницей раньше) события последних лет правления Александра I, «Его заветным желанием стало приобщение евреев к христианству, для этой цели было даже учреждено «Общество израильских христиан». Однако затея провалилась, напротив, тяга к религиозному реформаторству, всегда жившая в душах православных, нашла неожиданный выход: выяснилось, что в течение нескольких лет в иудейство перешло несколько тысяч крестьян Воронежской, Саратовской и Тульской губерний. Они образовали секты субботников и иудействующих...»<sup>3</sup>. В первой четверти XIX в. один из последователей «Моисеева закона» в г. Ельце Иван Жегулин наотрез отказывался даже прочитать Евангелие и с презрением говорил о Христе: «... наши евреи Спасителя вашего драли за волосы и били кулигьями»<sup>4</sup>.

Жидовствующие XV - XVI вв., субботники («субботники христианской веры») и иудаизанты, русские иудействующие эпохи Но-

вого времени и «русские евреи» новейшего времени<sup>1</sup> не укладываются в культуралистскую картину отгороженных друг от друга этносов или культур. Такой подход слишком упрощает сложные реальности и культуру «русских евреев» не видит. Происходит недооценка подвижности связей, существующих между группами и тех способов, с помощью которых в сообществах происходит взаимообогащение разнообразными идеями и практиками.

### Иудаизм глазами В.В. Розанова

Сам Розанов так комментирует пробудившийся у него интерес к «иудаизму»: «Тут моя семейная история и вообще все отношение к «другу» и сыграло роль... все выросло из одной боли... Личное перелилось в универсальное»<sup>2</sup>.

По своему происхождению и этот интерес, и философия пола В.В. Розанова — глубоко личные. В основе его философии — прояснение исходной интуиции: пол в человеке — всеобъемлющий принцип жизни; он не нуждается в освящении, напротив, только он способен освятить все остальное. Это не возврат к язычеству, розановский взгляд на плотское бытие человека весь пронизан библейскими мотивами. Пол рассмотрен в контексте всей жизни человека - личной и общественной. Н.А. Бердяев в обзорной статье о сути «нового религиозного сознания» (1905) отметил, что «именно в отношении к вопросу о поле и любви более всего различаются люди ветхого религиозного сознания и ветхого сознания безрелигиозного от людей нового религиозного сознания»<sup>3</sup>. И оценил вклад Розанова в постановку проблемы пола: «через пол лежит путь к соборной религиозной жизни, он это чувствует, как никто»<sup>4</sup>. Правда, по мнению Бердяева, Розанов «не высказывается до конца» и останавливается перед тем, чтобы «покончить с лицемерным морализмом, бросить вызов государственно-семейным союзам благоустройства и отдаться революционно-мистическим настроениям»<sup>5</sup>. Видимо, людям «будущей религии свободы», в отличие от Розанова познав-

<sup>1</sup> Там же. — С. 228.

<sup>2</sup> Евреи в России: XIX век. А.И. Паперна. Из Николаевской эпохи; А.Г. Ковнер. Из записок еврея; Г.Б. Слиозберг. Дела давно минувших дней / Вступит. статья, сост., подготовка текста и коммент. В.Е. Кельнера. — М.: Новое литературное обозрение, 2000. — С. 14.

<sup>3</sup> Там же. — С. 13.

<sup>4</sup> Хижая Т.И. Образ Христа и отношение к Новому Завету в мировоззрении субботников / Т.И. Хижая // Сравнительное изучение религиозных традиций: Россия, Восточная Европа, постсоветское пространство. — Иваново: Иван. гос. ун-т, 2010. — С. 415.

<sup>1</sup> Львов А.Л. Русские иудействующие (краткий очерк) / А.Л. Львов // Евразийский еврейский ежегодник — 5766 (2006.2007). — Киев: Дух і Літера, 2006. — С. 163-183.

<sup>2</sup> Розанов В.В. Опавшие листья. Короб второй [Электронный ресурс] / В.В. Розанов. — Режим доступа: <http://www.e-reading.link/book.php?book=132103>

<sup>3</sup> Бердяев Н.А. О новом религиозном сознании / Бердяев Н.А. // Sub specie aeternitatis. Опыт философии, социальные и литературные. — М.: Канон+, Реабилитация, 2002. — С. 220.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Там же.

шим тайну индивидуальности, хотелось стать основоположниками сексуальной революции. Бердяев доказывает, что мистический союз, в котором осуществима полнота любви, возможен не только в рамках церковного союза, то есть семьи. «Нужен бунт не только против лже-христианского аскетизма, но и против союза семного насильственного, всегда безрелигиозного и вечным целям любви противоположного»<sup>1</sup>.

Свой иудаизм Розанов открывает вопреки, наперекор истории церкви, праву и даже движению за «новое религиозное сознание». В.В.Розанов - «усердный читатель исторической литературы и острый наблюдатель современности»<sup>2</sup> - дает следующую оценку происходящему: «Что может быть печальнее, ... страшнее новейших историков религии, которые излагают свою тему и рассуждают о своей теме, не имея ни единого зернышка в себе религиозной веры, религиозного чувства, и с тем вместе какого бы то ни было понимания религии. И причина одна: что на Западе уже коренным образом потеряна связь с «исторической монументальной религиозностью», т.е. с фактической молящейся церковью. Зрелище это поистине ужасно и зрелище это предупредительно для русских»<sup>3</sup>. Он видит иудаизм сквозь призму священных вещей - дом, очаг, семья, жизнь человека. Вера в Бога неразрывно связана с переживаемым опытом отношения к родителям, жене, детям. «Мне иногда кажется, что я понял всю историю так, как бы держу ее в руке», как бы историю я сам сотворил, - с таким же чувством уроднения и полного постижения»<sup>4</sup>. И личная философия Розанова превратилась однажды в «крик, который невозможно сдержать» (М.К. Мамардашвили).

Проверяя свою исходную интуицию, он находит поддержку в иудаизме. Ветхий Завет философ трактовал как гимн плоти<sup>5</sup>. Критики находят, что Розанов изображал иудаизм совершенно фантастически, не считаясь ни с библейской наукой, ни с богословием. По словам Г. Флоровского, он находит в Библии только сказания о родах и рождениях, только песнь страсти и любви. Он читает эту ветхоза-

ветную книгу не библейскими глазами, а скорее глазами восточного язычника, служителя какого-нибудь оргиастического культа»<sup>1</sup>. Вместе с тем, авторская интерпретация Ветхого Завета позволила Розану соединять иудаизм и православие. Говоря языком современных исследований, Розанов увидел то, что не хотел признавать Г. Флоровский - иудейские корни восточно-христианского мистицизма. Влияние иудейской «матрицы» на христианские представления о человеке еще предстоит изучить: «Те сведения, которыми мы располагаем о иудейских мессианских движениях, все еще столь фрагментарны, что мы не можем в достаточной степени судить об их взглядах в области философской антропологии, а, следовательно, не можем пока проследить судьбу этих воззрений в раннехристианской традиции»<sup>2</sup>.

Для Розанова религия евреев - средний «царский» путь, на котором человек ощущает Бога как абсолютную и могущественную личность и в то же время не теряет сознания своей причастности к божеству. Кроме активного отношения к Богу его также привлекает воспитываемая иудаизмом привязанность к миру, любовь к его материальной стороне. В своих статьях по «иудаизму», опубликованных в журнале «Новый путь» (1903), В.В.Розанов вскрывает смысл таинственного обрезания, обращает внимание на значение брака у евреев. Под влиянием его блестящих работ об иудаизме группа неохристиан выступит с инициативой введения таинства первой брачной ночи в христианстве.

Но возврат к Ветхому Завету дает философии шанс обратиться к реальному человеку, сугубо человеческому - «плоти и крови». В библейской традиции слово «плоть» означает «человеческая природа» вообще. В Ветхом Завете слово *basar* означает живое тело, всего человека, в Новом Завете «плоть и кровь» означают человеческую сущность<sup>3</sup>. Человек во плоти оказывается для Розанова, проникнутым ветхозаветным мироощущением, безусловной ценностью. Моя плоть во всех ее ипостасях - рождающаяся, наслаждающаяся, страдающая, болеющая и умирающая - дана мне непосредственно, ближе всего. В силу своей конечности она божественна.

<sup>1</sup> Там же. – С. 359.

<sup>2</sup> Эткинд А. Хлыст (Секты, литература и революция) / А. Эткинд. – М.: Новое литературное обозрение, 1998. – С. 180.

<sup>3</sup> Цит. по: Бердяев Н.А. Мутные лики / Н.А. Бердяев. – М.: Канон+, 2004. – С. 354.

<sup>4</sup> Розанов В.В. Смертное [Электронный ресурс] / В.В. Розанов. – Режим доступа: [http://krotov.info/libr\\_min/17\\_r/roz/anov6.htm](http://krotov.info/libr_min/17_r/roz/anov6.htm)

<sup>5</sup> Розанов В.В. Библейская поэзия [Электронный ресурс] / В.В. Розанов. – Режим доступа: [http://dugward.ru/library/rozanov/rozanov\\_bibleyskaya\\_poezia.html](http://dugward.ru/library/rozanov/rozanov_bibleyskaya_poezia.html)

<sup>1</sup> Прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия. – PARIS: YMCA-PRESS, 1983. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=842#\\_Тoc32119614](http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=842#_Тoc32119614)

<sup>2</sup> Лурье В.М. История Византийской философии. Формативный период / В.М. Лурье. – СПб.: Ахидма, 2006. – С. 24.

<sup>3</sup> Ланглуа А. Святе Письмо в европейській культурі / А. Ланглуа, А.Ле Муане, Д. Фуїу, та ін. // Біблійний словник; пер. с фр. – К.: Дух і літера, 2004. – С. 167.

В начале XX века с этим тезисом соглашались немногие. Необходимость изменения природы человека не вызывала сомнения. Приметой дня были споры о средствах грядущего преобразования человека и человечества — мистических или научных, эстетических или политических. На этом фоне философия Розанова выглядит антиутопической.

«Я переживал Галмуд». Сам В.В.Розанов путь к подлинному пониманию человека видит в изучении религии. Кто не знал горя, не знает и религии. Ты тронь кожу его», — искушал сатана Господа об Иове... Эта кожа» есть у всякого, у всех, но только - не одинаковая. У писателей, таких великодушных и готовых умереть за человека» (человечество), вы попробуйте задеть их авторство, сказав: Плохо пишете, господа, и скучно вас читать», и они с вас кожу сдерут. Ну а у тебя, Вас. Вас., где кожа»? Сейчас не приходит на ум - но, конечно, есть»<sup>1</sup>.

«К черту ratio». Логосу противостоит боль. «Ветхий Завет - это книга, в которой никто не стыдится страдать и кричать о своей боли»<sup>2</sup>. Необходимо понять смысл того, что сообщает боль, - читаем у Розанова.

«Кто тоскует по дому, родине, укрытости, должен принести себя в жертву вере. Тот же, кто держится духа, обратно не возвращается»<sup>3</sup>. Этот взгляд на вечную беспочвенность человека принадлежит немецкому философу Х.Плеснеру. В своей антропологии он исходит из того, что между культурой (сферой духа) и религией (сферой веры) существует абсолютная вражда. Розанов стоит на противоположных посылах. И он не рыцарь духа. Для него религия - это возвращение домой. С помощью веры человек укореняется в бытии.

### Русский иудей В.В. Розанов или Мышление на границе традиций

Оглядываясь на все написанное Розановым, невольно задаешь себе вопрос: «Что это - словесность или истина?». На мой взгляд, и то, и другое... Один из наиболее популярных мыслителей и писателей Серебряного века, русский Ницше, возложивший в «Апокалип-

<sup>1</sup> Розанов В.В. Смертное [Электронный ресурс] / В.В. Розанов. – Режим доступа: [http://krotov.info/libr\\_min/17\\_r/roz/anov6.htm](http://krotov.info/libr_min/17_r/roz/anov6.htm)

<sup>2</sup> Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы / С.С. Аверинцев. – М.: «Coda», 1997. – С. 64.

<sup>3</sup> Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Х. Плеснер; пер. с нем. А.Г. Гаджикурбанов. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 293.

сисе нашего времени» (1917-1918) на христианство и самого Христа вину за разрушение христианской культуры.

История религии становится у неохристиан полигоном для испытания модернистских идей и поиском союзников. Поскольку о древних религиях в связи с отсутствием источников или нашим неумением их прочесть известно крайне мало (см. все еще актуальное замечание М.А.Коростовцева о том, что история египетской религии еще не создана<sup>1</sup>, остается пространство для творческого воображения. Внимательный анализ того, что и как используется, проливает свет на существо Серебряного века.

Н. Коржавин писал о Серебряном веке, что в этой эпохе интересно, как представление о мире вечных ценностей рождается из опыта своей жизни<sup>2</sup>. Правда, не всем представителям культурного ренессанса удалось сохранить независимость от атмосферы времени и чувство меры. Создавая свои системы, «неохристиане» стремятся максимально полно выразить свое личное мировоззрение, личное понимание христианства. Они видят существо религии в интимности и свободе (в свободе интимности), в абсолютной ценности личности, ставя религиозный опыт выше церковного учения. Но чтобы личное чувство, оставаясь личным, стало обобщенным, оно должно быть очищено от всего уж слишком личного, касающегося автора. Отдавая предпочтение мистическим переживаниям, «оценивающему верующему отношению» перед патристикой, «новое религиозное сознание», по сути, отвергает объективность, логически принудительные суждения, в частности, интеллектуализм, унаследованный патристикой от античной философии. Г.В.Флоровский видит в этом доводы обывателя, выход из истории, симптом упадочного утопизма, «уводящего в личную жизнь от напрасной суеты исторического Делания»<sup>3</sup>.

Розанова критиковали за то, что поставив задачу обосновать фундаментальное значение для жизни религиозного сознания, он свел жизнь к ее частной ипостаси, изолировал церковность и веру от политики и истории. Отчетливо это прозвучало на собраниях Религиозно-философского общества памяти В.С. Соловьева в

Коростовцев М.А. Религия Древнего Египта / М.А. Коростовцев. -М.: Наука, 1976. – С. 6.

<sup>2</sup> Коржавин Н. Анна Ахматова и «Серебряный век» / Н. Коржавин // Новый мир. – 1989. – № 7. – С. 240 – 261.

<sup>3</sup> Прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия. – PARIS: YMCA-PRESS, 1983. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=842#\\_Toc32119614](http://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=842#_Toc32119614)



1914 году, где состоялся известный «суд над Розановым». «Поэта Ветхого Завета» судили за его антисемитские высказывания в прессе. Но стенограмма заседания показывает, что в большей степени члены Совета общества (Д. Философов, Вяч. Иванов, Д. Мережковский А. Карташев и др.) ополчились на розановское нежелание давать религиозное оправдание революции. «Общественное лицо» Розанова было признано неудовлетворительным, недобропорядочным Б.Б. Струве назвал его «морально невменяемым», а А.В. Карташев «безответственным сыпалелем слов»<sup>1</sup>. В союзе религии с социальными тревогами он увидел глубокую фальшь, старался не быть «общественным деятелем» и был окрещен «реакционером». Его оппонентам было предельно «ясно, что религия, более чем другие культурные силы, всегда и прежде всего судит, ибо тотчас же призывает к действию, мечом неумолимым отсекает зло от добра и не тайно, а явно, в конкретных актах воли и внешнего, житейского устройства», «разделяет отца с сыном, мать с дочерью, приносит революцию в простейшие социальные отношения»<sup>2</sup>.

Мысль Розанова упорно сопротивляется всем возможным идеологиям - национальной, православной, иудейской и всякой другой. С ним легко участвовать в преодолении парадигмы, согласно которой нации и национальные идентичности являются центральными для современного мира. Иные эпохи и культуры выстраивали структурно более сложные, многоуровневые концепции идентичности.

По-своему Розанов тоже отвечает на вызовы времени, стремится все изменить, но в обратную сторону: все вперед, а он назад - в Эдем, к до-модерным традициям, все о секуляризации, а он о сакрализации, все о национальной, конфессиональной, гражданской и т.п. идентичностях, а он о семье и «бытике». И здесь ему, как русскому человеку, Иерусалим оказался «бесконечно дороже Афин», «что бы там ни фантазировал Серебряный век»<sup>3</sup>. Свою «философию жизни» он находит в Ветхом Завете.

Впрочем, поиск истоков идеальной религии не останавливается на иудаизме. Свою последнюю книгу Розанов писал о Древнем Египте.

<sup>1</sup> Розанов Василий. Pro et contra. Личность и творчество Василия Розанова в оценке русских мыслителей и исследователей / Василий Розанов // Антология. – СПб.: РХГУ, 1995. – Кн. II. – С. 205.

<sup>2</sup> Там же. – С. 209.

<sup>3</sup> Гаврюшин Н.К. Русское богословие. Очерки и портреты / Н.К. Гаврюшин. – Нижний Новгород: Нижегородская духовная семинария, 2011. – С. 7.