

18+

Арье Барац

ТАМ И ВСЕГДА



Арье Барац

Там и всегда

Издательские решения
По лицензии Ridero
2025

УДК 1
ББК 87
Б24

Шрифты предоставлены компанией «ПараТайп»

Барац Арье

Б24 Там и всегда / Арье Барац. — [б. м.] : Издательские решения,
2025. — 282 с.
ISBN 978-5-0053-5789-2

«Там и всегда» — религиозно-философское исследование, посвященное специфике и проблемам религиозного опыта современного человека, в первую очередь доверяющего собственному критическому разуму, но также и постоянно озирающегося на вековые традиции. Обратной стороной этого внутреннего диалога оказывается диалог самих этих вековых традиций, в конечном счете также коренящихся в особенностях индивидуальной человеческой психики. Отдельное внимание уделяется иудео-христианскому диалогу.

УДК 1
ББК 87

18+ В соответствии с ФЗ от 29.12.2010 №436-ФЗ

ISBN 978-5-0053-5789-2

© Арье Барац, 2025
© Лия Барац-Аруш, дизайн обложки, 2025

Оглавление

Предисловие автора	5
Квантовая теология	9
Или — или	11
Диалогический экзистенциализм	15
Диалогика	20
Иудейские параллели	23
Теория Раскольникова	27
Религиозное измерение	30
Высшая теология	33
Психоаналитическая теология	39
Разговор в строю	41
Аттестат зрелости	45
Моноантропизм	51
Здесь и теперь	55
Свидетельство Сведенборга	65
Опиум интеллектуалов	70
Новая эра	75
Телесная шизофрения	79
Два пути в ад	90
Эзотерический нацизм	100
Так говорил Заратустра	104
Коренная идея	111
Фрейдизм как сублимация иудаизма	116
Психоаналитическая теология	123
Отраженный дуализм	133
Германия, Германия превыше всего!	145
Мандат Торы и мандат права	150
Место ислама	154
Арабский нацизм	158

Парадоксальная Еврабия	162
Рыцарь веры	167
Духовная здравница	174
Теология дополнительности	181
Два образа веры	183
Размытые границы	186
Два символа веры	190
Аналогия бытия	193
Корень расхождения	197
Принцип дополнительности	204
Два Завета	215
Опыт диалога	217
Умозрение и откровение	222
Святое и будничное	224
Иаков и Эсав	228
Дозволенное идолослужение	236
Личность Иисуса в еврейской традиции	243
Миссия праведника	245
Мессианская миссия	247
Баал Шем — властитель имени	250
Тология дополнительности	257
К чему обязывает иудея христианская вера	267
Примечания	273

Предисловие автора

Новое время ознаменовалось массовым отходом общества от религиозных традиций, однако далеко не всегда — от самой религии, от самой веры в Бога. В некоторых случаях разрыв с Церковью сопровождался возникновением нового — индивидуалистического — типа религиозности, который в следующих словах охарактеризовал немецкий историк Иоганн Землер (1725–1791): «Христианство по своему существу есть доведенное Христом до сознания человечества право индивидуума, право каждого иметь свою собственную частную религию в противовес всему, что выдает себя за религию господствующую, обязательную».

Вскоре эта частная религиозность обрела свой голос в экзистенциальной философии, которая отбросив общие метафизические искания, сосредоточилась на анализе личного бытия человека, живущего и действующего здесь и теперь.

Однако, во-первых, действующий *здесь и теперь* человек, так или иначе, проецирует идеи, отражающие картину происходящего *там и всегда*, т.е. подразумевает некое религиозное видение. А во-вторых со временем, после того как страсти улеглись, встал вопрос сопряжения этих исходно соперничающих вер — новой индивидуальной и старой соборной. После того как традиционная религия перестала быть в Европе «господствующей» и «обязательной», интерес к ней со стороны частных верующих в значительной степени восстановился. Со своей стороны, табельные конфессии — во всяком случае, некоторые из них — не стояли на месте и зачастую также стали прибегать к новому языку.

Постижение происходящего *там и всегда* достигается, таким образом, на острие сопряжения современного ин-

дивидуального опыта с тянущимся в древность опытом родовым.

В 1980 году я написал книгу «Здесь и теперь», в которой следующим образом сформулировал духовный вызов современности: «Вектор новоевропейской духовности в лице своего детища экзистенциализма неизменно указывает одно и то же направление: вперед и вниз.

Ничего утешительного в этом, конечно, нет. И все же этот трагический ориентир представляется более предпочтительным, а главное, более достойным и подлинным любого «назад и вверх»! Но ультимативен ли сам этот выбор?

Назад — лживо и пошло, вниз — постыло и тошно; значит остается только одно — вперед и вверх».

«Там и всегда» является своеобразным итогом многолетних поисков, осуществлявшихся автором в указанном направлении.

В книгу входят три независимых, но в то же время тесно связанных между собой религиозно-философских очерка: «Квантовая теология», «Психоаналитическая теология» и «Теология дополнительности».

«Квантовая теология» представляет человеческую личность высшим ценностным «квантом», подразумевая тем самым полную невозможность какого-либо разделения людей по уровням (сверхчеловек, недочеловек и т. п.).

В книге «Психоаналитическая теология» обсуждается проблема, каким образом эти «кванты» — эти столь равные в главном человеческие личности — столь сильно расходятся во всем остальном.

Содержательное согласование различных культур и религий возводится к «психологическому» согласию и примирению их родоначальников. Развитие отношений членов семьи библейских патриархов рассматривается как ключ к пониманию взаимоотношения всех мировых религий.

«Теология дополнительности» сосредотачивается на подробном рассмотрении отношения двух религий: иудаизма и христианства, которые представляются как подразумевающие друг друга.

КВАНТОВАЯ ТЕОЛОГИЯ

Или — или

В одном из своих частных писем Белинский писал: «Если бы мне и удалось взлезть на верхнюю ступень развития, я и там попросил бы вас дать мне отчет во всех жертвах условий жизни и истории, во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции Филиппа II и пр., и пр. — иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головой. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братьев по крови».

Позднее аналогичное высказывание Достоевский вложил в уста Ивана Карамазова: «Пока еще время, спешу оградить себя, а потому от высшей гармонии совершенно отказываюсь. Не стоит она слезинки хотя бы одного только того замученного ребенка».

Как мы видим, этот «бунт» был направлен не просто против наивных социалистических проектов, согласно которым иллюзорное «счастье» будущих поколений должно достигаться за счет реальных страданий ныне живущих людей. Иван Карамазов «возвратил билет» в тот рай, который на протяжении веков рисовался традиционной религией. Согласно Достоевскому, даже «временные» кошмары, выпавшие на долю одного только человека, способны перечеркнуть «вечное» благоденствие всех людей. Всякий человек равновесен всему остальному человечеству.

Как бы то ни было, эта неожиданная мысль стала центральным откровением эпохи модерна, более того, стала его главной идейной основой. В первой половине XX века представление о краеугольности каждой человеческой личности, ее уникальности и неподменности заняло центральное место в сознании мыслящих людей и утвердилось в лице целого философского направления — экзистенциальной философии.

Именно эта философия в первую очередь обеспечила распространение индивидуалистического образа жизни и легла в основу уважения прав человека.

П. Тиллих в этой связи писал: «Индивидуализм есть самоутверждение индивидуального „Я“ как такового, безотносительно к его участию в мире. Тем самым он полярен коллективизму, самоутверждению „Я“ как части большого целого, безотносительно к индивидуальному характеру этого „Я“. Индивидуализм вышел из кабалы примитивного коллективизма и средневекового полукolleктивизма. Он рос под защитным покровом демократического конформизма и открыто выступил — в умеренной или радикальной форме — в экзистенциализме».

Экзистенциализм громогласно заявил, что, какими бы талантами люди ни обладали, на каком бы профессиональном или интеллектуальном уровне они ни находились, к какой бы нации, религии и культуре ни принадлежали, они стоят перед одной задачей, которую не может выполнить никто, кроме них, а именно: перед задачей самореализации и самоопределения.

Любому предмету предпослан его закон, любой предмет порождается и задается своим законом. Лишь человек, являясь одним из предметов этого мира, не имеет такого закона, но осужден его выработать, самостоятельно решить: кто он?

Сартр писал: «Нет никакой природы человека... Человек просто существует... и поскольку он представляет себя уже после того, как начал существовать, и после этого прорыва к существованию, то он есть лишь то, что сам из себя делает».

Считается, что впервые близкое определение было дано Пико делла Мирандолла (1463–1494), который в «Речи о достоинстве человека» вкладывает в уста Всевышнего следующие слова: «Не даем мы тебе, о Адам, ни своего места, ни определенного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по соб-

ственному желанию, согласно своей воле и своему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого Я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться по велению своей души и в высшие, божественные».^[1]

Итак, пока человек жив, он призван искать и творить свой образ, призван отвечать на требования, предъявляемые достоинством его личности. При этом существенно, что человеческое бытие не гарантировано, что его реализация осуществляется именно за счет возможности полного срыва. Таким образом, в своем последнем пределе человек определяется бинарно: существует — не существует; состоялся — не состоялся; «прошел» — «не прошел».

На протяжении всей своей жизни человек стоит перед глобальным вопросом: «Быть или не быть?». Он каждое мгновение решает, перепроверяет и переоценивает свой жизненный выбор, он каждое мгновение определяется в существующем моменте и соответствующим образом задает жизненные ситуации, перерождаясь тем самым либо в «низшее, неразумное существо, либо в высшее, божественное».

Оставаясь в общих пределах позитивного экзистенциального выбора, каждый человек, разумеется, существенно отличается от других людей, ибо каждый человек эксклюзивен, каждому поручена его уникальная жизненная задача. Но это те отличия, которые никак не сказываются на главном. Заранее неуместно и невозможно подразделять людей по каким-либо «уровням»: скрипач-виртуоз в качестве хирурга находится на чудовищно низком

уровне, а блестящий хирург может находиться на весьма низком уровне в качестве живописца и т. д. Что же касается собственно экзистенциального уровня, уровня человечности, то он в своей основе один, ибо ни один человек не родился без совести.

Итак, не столь важно, в какой мере мы реализуем свои таланты — отлично, хорошо или удовлетворительно. В первую очередь важно не получить «неуд», то есть принять глобальное стратегическое решение «быть».

Кьеркегор в следующих словах описывает эту дилемму: «Не раз говорил я тебе и вновь и вновь повторяю, вернее, восклицаю: выбор необходим, решайся: „или — или“ ... Главная задача человека не в обогащении своего ума различными познаниями, а в воспитании и совершенствовании своей личности, своего „Я“... Выбор сам по себе имеет решающее значение для внутреннего содержания личности: делая выбор, она вся наполняется выбранным, если же она не выбирает, то чахнет и гибнет... Выбираемое находится в самой тесной связи с выбирающим, и в то время, когда перед человеком стоит жизненная дилемма „или — или“, сама жизнь продолжает ведь увлекать его по своему течению, так что чем более он будет медлить с решением вопроса о выборе, тем труднее и сложнее становится этот последний, несмотря на неустанную деятельность мышления, посредством которого человек надеется яснее и определеннее разграничить понятия, разделенные „или — или“... Единственный абсолютный выбор — это выбор между добром и злом».^[2]

Так что в последнем пределе глобальный выбор человека оказывается однозначным: он выбирает либо жизнь, либо смерть. Нельзя быть «между», нельзя быть человеком частично, нельзя быть «недочеловеком», «получеловеком» и т. д. Экзистенциальный выбор квантует человека, либо относя его к бытию, либо уводя в небытие. Причем, как это справедливо отметил Кьеркегор, уклонение от выбора равнозначно уходу в небытие.

В этом — все так непохожие друг на друга люди — совершенно и идеально равны.

В рамках того определения человека, которое дал ему Пико делла Мирандолла, никакому существу не дано быть «выше» его, и, соответственно, ни один человек не может считаться по своей «природе» больше, чем другой его собрат.

Эта истина нашла свое отражение во «Всеобщей декларации прав человека» (1948), в первой статье которой говорится: «Все люди рождаются свободными и равными в своем достоинстве и правах. Они наделены разумом и совестью».

Формула этого юридического определения строго экзистенциальна, она не задает и не связывает человека какой-либо природой, но оговаривает, что со своим появлением на свет он наделяется разумом и совестью, то есть инструментом выработки собственного выбора.

Нет ничего удивительного в том, что «Декларация прав человека» является ровесницей экзистенциализма, оказавшегося на пике своей популярности именно в 40–50-х годах XX века.

Диалогический экзистенциализм

В ту пору, в тридцатые и особенно сороковые — пятидесятые годы, экзистенциализм воспринимался как исключительно «современная» философия, как философия того трагического «момента». Так, в 1940 году Бердяев писал: «Со времени появления книг Хайдеггера и Ясперса, и особенно Сартра во Франции, экзистенциальная философия стала модной. Происхождение ее возводят к Кьеркегору, который был оценен послевоенным поколением, пережившим угрожаемость человека, страх, ужас, отчаяния. Я всегда был экзистенциальным философом, и за это

на меня нападали. Думаю также, что русская философия, в наиболее своеобразных своих течениях, всегда склонялась к экзистенциальному типу философствования. Это, конечно, наиболее верно по отношению к Достоевскому как философу, а также к Л. Шестову».^[3]

А вот как пишет о победной поступи экзистенциализма Тиллих в своей книге «Мужество быть»: «Экзистенциализм стал реальностью во всех странах Запада. Он выразился во всех сферах духовного творчества человека, он пронизал все образованные слои общества. Экзистенциализм нашего века — не изобретение богемного философа или невротика-романиста, не сенсационное преувеличение ради денег и популярности, не унылая игра с отрицанием началом. Все это может присутствовать в нем, но сам по себе он нечто иное. Экзистенциализм есть выражение тревоги бессмысленности и попытка принять эту тревогу в мужество быть самим собою».^[4]

Но в то же время экзистенциализм воспринимал себя и как духовное явление с долгой и богатой историей. Так, в том же отрывке Бердяев пишет: «Тема экзистенциальной философии совсем не нова. Всегда существовали философы, которые вкладывали в свою философию себя, то есть познающего как существующего. Бл. Августин, Паскаль, отчасти Мен де Биран и Шопенгауэр были экзистенциальными философами. Да у всех подлинных философов был этот элемент, даже у Спинозы и Гегеля».^[5]

Предполагалось, что «мода» на экзистенциализм может пройти, но при этом сама эта философия виделась вечной, причем некоторые связывали эту ее вечность с привязанностью к религии. Так, Норман Мейлер в своей работе «Белый негр» пишет: «Чтобы стать экзистенциалистом, надо обрести понимание самого себя, своих желаний, своего гнева и тревоги, своей тоски — чем она рождена, что могло бы ее утолить. Человек слишком цивилизованный делается экзистенциалистом лишь ради моды и изменит этой позиции, когда мода пройдет. На-

стоящий экзистенциалист (пусть Сартр это не признает) — это по необходимости человек религиозный, сознающий свое „назначение“, в чем бы оно ни заключалось, ибо жизнь, направленная верой в необходимость действия, — жизнь, построенная на признании, что главный побудительный фактор существования есть поиск, чьи цели полны смысла, хотя и таинственного; вести такую жизнь невозможно, если эмоциями, которыми она движется, не руководит глубокое убеждение»^[6]

Не секрет, что «мода» на экзистенциализм действительно прошла. Однако сама эта философия осталась.

Во-первых, экзистенциализм продолжает развиваться в рамках логотерапии, то есть экзистенциальной психологии, но главное — он неявно присутствует в многочисленных духовных и интеллектуальных поисках, связанных с осмыслением религиозных традиций.

Разумеется, экзистенциализм исходно находился в тесных взаимоотношениях с религией откровения и ее базисными текстами, и все же даже так называемые «религиозные экзистенциалисты» не принимали всерьез ни Священного Предания, ни Устной Торы. Экзистенциалисты обратились к персонажам Танаха через голову религиозных традиций, усматривая в самих этих традициях лишь отжившие свой век мертвые оболочки.

Причем в ряде случаев религия оказывалась способна оценить эти духовные тенденции своего времени. Так, первый главный раввин Израиля рав Авраам Ицхак Кук (1865–1935) писал: «Свежий дух атеизма очищает всякую тину, которая налипла на нижнюю поверхность духа веры, и посредством этого очищаются небеса».^[7]

Классический религиозный экзистенциализм воспринимал религиозные традиции исключительно в рамках собственных узких интересов, а все, что в них не вменялось, расценивал как устаревший и малозначительный «антураж».

Томас Пейн (1737–1809) в следующих словах сформулировал этот подход: «Я верю в единого Бога, и не более, и надеюсь на счастье за пределами этой жизни. Я верю в равенство людей и полагаю, что религиозные обязанности состоят в справедливости поступков... Но, для того чтобы не предположили, что я вдобавок к этому верю еще во что-то, я... сказал, во что я не верю... Я не верю в религии, исповедуемые еврейской, римской, греческой, турецкой, протестантской или какой-либо другой известной мне общиной. Мой собственный ум — моя церковь»^[8]

Участвовать в церковной жизни, по словам Кьеркегора, — значит «принимать Бога за дурака». Он говорил, что «разница между театром и церковью в том, что театр честно и правдиво признает, что он есть; церковь же в отличие от театра лживо пытается всячески скрыть, что она есть»^[9]

В еврейском мире наблюдалась аналогичная картина. Не расстававшийся с Танахом сионист Бен-Гурион ни во что не ставил раввинистическую традицию, а плодовитый религиозный мыслитель Мартин Бубер не находил себя обязанным исполнять заповеди Торы. Никакого значения не придавал религиозной практике также и Лев Шестов.

Но со временем ситуация изменилась, со временем «индивидуалисты» стали замечать, что традиционные религии не сводятся к «статутарности» и «корпоративности», что их приверженцы не во всех случаях «принимают Бога за дурака». Экзистенциализм ощутил потребность соотносить свою позицию с различными религиозными учениями. А потому, для того чтобы отличить его от классического религиозного экзистенциализма, я назвал бы такого рода обновленный экзистенциализм — диалогическим.

На стыке второго и третьего тысячелетий парадоксальная универсальность экзистенциализма побудила его искать следы своего подхода во всех наличествующих традициях и культурах, выявляя среди них тем самым наиболее совершенные.

Подобно тому, как христианские миссионеры обошли весь свет, чтобы донести Благую весть до всех народов, до самого отдаленного и неизвестного племени, так экзистенциализм стремится проанализировать и истолковать всевозможные религии и культуры, надеясь привить их к своему единственному смыслу.

Это стремление составляет неотчуждаемый компонент того общего позитивного отношения европейской философии ко всем явлениям человеческой культуры, о котором в следующих словах говорит российский философ А. В. Ахутин: «Каждая культура — бывшая и нынешняя — были и существуют всерьез, а не в качестве ступенек, этапов, каких-то недо-разумений, недо-бытий. Каждая культура — полноценный и общезначимый урок человеческого само-обучения, само-образования. Они поучительны целиком, как равноценные, равноосновательные, равно-мощные образы мышления и бытия»^[10]

Установление диалога между традиционной и автономной духовностью является требованием времени, более того, требованием самого мышления, как это провозгласил В. С. Библер в своей книге «От наукоучения — к логике культуры»: «Взаимопонимание людей различных исторических эпох, различных логических культур достигается, как я предполагаю, не за счет приведения различных логик, различных смыслов *всеобщности* к единому знаменателю, а за счет своеобразного парадокса *общения* этих различных логик, различных форм всеобщности... Такое общение всегда составляет средоточие философского размышления, дает суть того „философствования“, что насущно не только для мышления философа, но и составляет смысл самого феномена — мысли»^[11]

Итак, в этом диалоге экзистенциализма с религиозными традициями видится требование времени, причем в равной мере обращенное к обеим сторонам. То есть речь действительно идет не о приведении всех культур к «еди-

ному знаменателю» экзистенциализма, а о диалоге между ними. Не только экзистенциализм «спасает» религию, раскрывая для современного человека ее смысл, но и религиозная традиция обогащает экзистенциализм, расширяя его горизонты. Несколько забегаая вперед, я отмечу, что обозначенные выше экзистенциальные идеи квантовых свойств человеческой личности могут быть значительно углублены именно за счет религиозных идей (что, собственно, и позволит нам в дальнейшем говорить о квантовой теологии).

При этом вполне очевидно, что в первую очередь экзистенциализму важно соотноситься с теми религиями, на базе которых он сам сформировался, а именно — с иудаизмом и христианством, и что наиболее совершенную веру он может разыскать только в иудео-христианском религиозном пространстве. Это с одной стороны. С другой стороны, обе эти религии сами столкнулись с серьезным вызовом: глубочайшие религиозные истины вдруг оказались высказаны (экзистенциалистами) вне всякой связи с ними.

В каких же взаимоотношениях находится экзистенциализм со своими предшественниками?

Диалогика

Взаимоотношения экзистенциализма с христианской религией, безусловно, можно назвать предельно близкими. Причем существует пункт, в котором они практически целиком совпадают. Действительно, экзистенциализм можно представить как следующую стадию христианской религии, как следующую стадию протестантизма, стадию, на которой (причем глубоко в духе самого христианства) происходит отказ уже от любой обрядности, стадию, на которой религиозность достигает предельно неформализуемого характера.

В лице экзистенциализма церковное христианство впервые столкнулось с той критикой, которой само оно на протяжении веков подвергало иудеев: важен «внутренний человек», а не «внешние обряды».

Более того, в христианских терминах экзистенциализм можно даже понять как «подражание Христу», но не в церковном смысле (предполагающем причастие), а в прямом, то есть, скорее, как подверженность «влиянию».

Христианство воспринимает Иисуса как личность, поднявшуюся над «формальным законом». Правильно ли такое восприятие по отношению к историческому Иисусу, в данном случае для нас несущественно, существенно то, что это восприятие создало парадигму личности, стоящей над «формальным законом» («Не даем мы тебе, о Адам... особой обязанности, чтобы... обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению»).

В этом контексте экзистенциализм в каком-то аспекте воспринимает каждого человека как Мессию в его христианском понимании, то есть как «путь, истину и жизнь», как абсолютного автора собственной судьбы, возвышающегося над любым законом и стоящего выше любого закона.

Здесь показательно отношение экзистенциализма к человеку как к творцу своей личности. Евангелие постоянно подчеркивает, что «сбываются Писания», сбывается предреченное Пророками, однако это предсказание принципиально отличается от предопределения. Пророческое предсказание в христианском понимании тождественно осознанию своей миссии, оно не только предполагает свободу, но и творит ее. Такое пророчество противопоставляется тому языческому прорицанию, о котором говорится почти в каждой греческой трагедии и которое представляет собой рабство судьбе.

Смысл евангельской «трагедии» в свободном, а не в вынужденном принятии своей судьбы, в осмысле-

нии своего Часа. «Думаешь, — говорит Иисус Петру, — что я не могу теперь умолить Отца Моего и Он представит мне более, нежели двенадцать легионов Ангелов? Как же сбывается Писания, что так должно быть?»

Но в этом отношении шекспировская трагедия, которая по праву считается одним из истоков экзистенциализма, представляет собой не столько линейное развитие греческой трагедии, сколько ее полное преобразование под воздействием Евангелия. Действительно, сюжет «Гамлета» заключается не в том, что датский принц повязан каким-то роком, а в том, что ему надлежит достойно принять свой Час. В последнем акте Гамлет говорит: «Надо быть выше суеверий. На всё Господня воля. Даже в жизни и смерти воробья. Если чему-нибудь суждено случиться сейчас, значит, этого не придется дожидаться. Если не сейчас, все равно этого не миновать. Главное — быть всегда наготове. Раз никто не знает своего смертного часа, отчего не собраться заблаговременно?».

А знаменитый монолог Гамлета, в котором он вопрошает: «Быть или не быть?» — является чистым аналогом Гефсиманского моления Иисуса: «Авва Отче! Все возможно Тебе; пронеси чашу сию мимо Меня; но не чего Я хочу, а чего Ты». И Пастернак обыгрывает эту параллель в своем стихотворении «Гамлет».

Итак, сопоставление экзистенциализма с христианством невольно хочется представить как сопоставление «фаз». Как бы то ни было, экзистенциализм имеет не только чисто секулярную философскую ипостась, но и ипостась религиозную, «протестантскую», в которой всей церковью объявляется уже не какая-то община, а каждый индивид.

Поэтому при всем том, что экзистенциализм невозможно не сопоставлять с церковным учением, его нельзя этому учению и до конца противопоставить.

В отношении иудаизма ситуация несколько другая: иудаизм укореняет экзистенциальные прозрения не в ре-

флексии, а в самой своей религиозной традиции, в откровении.

При этом, на тысячелетия предвосхищая определение человека, данное Пико делла Мирандолла, иудаизм категорически не соглашается с ним относительно «обязанностей». Точнее, иудаизм считает, что в отличие от народов евреи известные обязанности от Бога как раз получили, и очень дорожит этими обязанностями, как особой «меткой», как знаком избранности. Однако в отношении народов определение Пико делла Мирандолла иудаизм находит безупречным. Согласно иудейскому учению о семи заповедях сыновей Ноаха, на неевреев наложено шесть запретов (идолослужения, богохульства, кровопролития, кровосмешения, разбоя и поедания живьем) и дано лишь одно предписание — творить справедливые суды, что, собственно, и означает самому определять свои обязанности, творить свой закон, а не подчиняться (в этом смысле существенно отметить, что, будучи евреем, исторический Иисус как раз вовсе не ставил себя выше закона).

Иудейские параллели

Как бы то ни было, базисная экзистенциальная идея квантуемости человеческой личности почти два тысячелетия назад была записана в Талмуде: «Адам был создан единственным... ради мира между людьми, чтобы не говорил человек человеку: „Мой отец больше твоего“ и чтобы выразить величие Пресвятого. Ибо человек чеканит много монет одним чеканом и все они похожи друг на друга. А Царь над царями царей отчеканил всех людей чеканом Первого Человека, но ни один из них не похож на другого. Поэтому каждый должен говорить: „Ради меня создан мир“» (*Сангедрин, 37.а*).

А также: «Всесвятой создал человека одним, чтобы научить тебя, что тот, кто спас одну душу, — спас целый мир»^[12]

Это положение настолько глубоко укоренено в традиции, настолько живет в языке еврейского народа, что невозможно представить, чтобы никто из многочисленных евреев, переписывавшихся с Достоевским в связи с его антисемитизмом, этих слов не привел. Очень может быть, что пассаж об отречении от мировой гармонии, построенной на слезах одного замученного ребенка, — лишь вольная литературная переработка услышанных Достоевским талмудических высказываний.

Как бы то ни было, не только этому положению, но и вообще любому высказыванию экзистенциалистов можно найти «параллельные места» в писаниях еврейских мудрецов, живших задолго до Достоевского, Кьеркегора и Сартра.

Рассмотрим классическое высказывание Сартра: «Экзистенциализм учит, что есть по крайней мере одно бытие, у которого существование предшествует сущности, бытие, которое существует прежде, чем его можно определить каким-нибудь понятием, и этим бытием является человек. Это означает, что человек сначала существует, встречается, появляется в мире, и только потом он определяется»^[13]

Иудаизм полностью согласен с этой формулировкой. Так, рабби Моше Хаим Луцатто, живший за два века до Сартра, пишет в своей книге «Дерех Ашем»: «Основа сущности мира — в высших силах. Все, что существует в нижнем физическом мире, есть порождение этих сил... Согласно этому принципу, начало всего сущего — вверху, в высших силах, а конец — внизу. Однако есть одно исключение из этого правила: все, что касается человеческого выбора. Творец пожелал, чтобы у человека была возможность свободно выбирать между добром и злом, и поэтому создал его независимым в этом от кого бы то ни было.

И наоборот, Всевышний дал человеку силу быть побудительной причиной изменения самого мира и его творения согласно тому, что он выберет по своему желанию» (5.3–4).

Причем истоки этого понимания прослеживаются гораздо раньше. Иудейская традиция издавна обращала внимание на то, что если животные созданы «по роду» их, то человек — «по образу» Всевышнего. Иными словами, истинным субъектом животного мира является род, общее родовое начало, но человеческий субъект единичен и уникален. Животные творились популяциями, а не отдельными особями, но человек «был создан единственным» (*Сангедрин*, 37.а).

Уже из одной этой разницы происхождения — «по роду» и «по образу» — видно, что над животными стоят законы их естества и именно они определяют поведение отдельных особей, в то время как человек исходно единичен и существует вопреки общему.

Итак, согласно иудаизму, над человеком не стоит определяющего его внешнего закона, но он руководствуется самостоятельными решениями. Это значит, что человек в принципе неспособен быть «нейтральным» предметом, каким только и может быть любой другой предмет, включая всякое животное, подчиненное своим инстинктам. Человеку дано либо возвыситься над своим животным инстинктом — и тогда он выше животного, либо покориться этому инстинкту — и тогда он ниже его. Но быть просто животным, совпадать со своим «естеством» ему не дано.

Именно так трактует комментатор XI века рабби Шломо Ицхаки (Раши) слова Торы: «Да владычествует («ваирду») над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над скотом» (*Бытие*, 1.26). Раши пишет: «Ваирду» может означать как «властвовать», так и «опускаться». Если он (человек) удостоится того, то властвует над зверем и скотом, если же не удостоится, то опускается ниже их, и зверь управляет им».

Чтобы показать, в какой мере концепции человека в экзистенциализме и иудаизме совпадают, можно привести еще пару параллельных высказываний. Так, Сартр пишет: «Человек осужден быть свободным. Осужден потому, что не сам себя создал, и все-таки свободен, потому что, однажды брошенный в мир, отвечает за все, что делает. Экзистенциалист не верит во всемогущество страсти. Он никогда не станет утверждать, что благородная страсть — это всепоглощающий поток, который неумолимо толкает человека на совершение определенных поступков и поэтому может служить извинением. Он полагает, что человек ответствен за свои страсти»^[14]

В Талмуде (*Нида*, 16.б) говорится: «Господь «решает над каплей, кто из нее произойдет — мужчина или женщина, слабый или сильный, бедный или богатый, низкорослый или высокий... а также решает все, что с ним (человеком) случится. Но будет ли он праведным или нечестивым — этого не решает, а отдает (выбор) в руки самого человека, одного его...». И далее: «Всё во власти небес, кроме страха небес».

Сартр: «Человек существует лишь настолько, насколько он себя осуществляет. Он представляет собой не что иное, как совокупность своих поступков, не что иное, как собственную жизнь... Человек живет своей жизнью, он создает свой облик, а вне этого облика ничего нет... В счет идет только реальность. Мечты, ожидания и надежды позволяют определить человека лишь как обманчивый сон»^[15]

Луцатто пишет: «Глубина замысла Творца состоит в том, что человек сам будет полным владельцем своего блага, как в общем, так и в частном... Человек займет именно ту ступень, которую он избрал и на которую себя поставил. И будут в этом Собрании высшие и низшие, великие и малые, но только сам человек явится причиной своего возвышения или принижения, так что у него вообще не будет никаких претензий к другому» (*Дерех Ашем*, 2.7).

Этот список «параллельных мест» можно было бы продолжить. Но уже из приведенного ясно, что концепции человека в иудаизме и экзистенциализме в своей основе идентичны.

Теория Раскольникова

А теперь, после этого небольшого обзора, вернемся к проблеме квантуемости человеческой личности, а точнее, к возможности обогащения этой модернистской идеи средствами религиозной традиции.

Мы установили, что человеком можно либо быть, либо не быть, но что им нельзя быть частично, наполовину, что в качестве людей все находятся на одном-единственном уровне. Исходно «недочеловеков» не существует по определению (хотя они и возникают в соответствии с суверенным решением того, кто некогда был полноценным человеком). Это положение можно было бы назвать первым постулатом квантовой теологии.

Между тем известно, что помимо соблазна занести кого-то в разряд недочеловеков существует также соблазн представить кого-либо сверхчеловеком. В качестве классического примера такого рода соблазнов можно привести идею Раскольникова, изложенную в романе Достоевского «Преступление и наказание»: «Люди, по закону природы, разделяются вообще на два разряда: на низший (обыкновенных), то есть, так сказать, на материал, служащий единственно для зарождения себе подобных, и собственно на людей, то есть имеющих дар или талант сказать в среде своей новое слово... если ему надо, для своей идеи, перешагнуть хотя бы и через труп, через кровь, то он внутри себя, по совести, может, по-моему, дать себе разрешение перешагнуть через кровь».

Здесь, правда, используется противоречивая термино-

логия, согласно которой «низший» тип соответствует «обыкновенному», а «собственно люди» — «сверхчеловекам». Но речь, по существу, идет именно о «сверхчеловеках», так как они — эти высокоодаренные особи — отличаются от обыкновенных людей тем, что не подчиняются их законам и воспринимают их как «материал» для своих свершений.

Иногда такого рода идеи проявляют себя в проектах выведения «высшей расы», которая будет превосходить нынешнее человечество, иногда она высказывается в более расплывчатой форме. Так, Гёте писал: «Представьте себе природу, которая как бы стоит у игорного стола и неустанно выкрикивает: удваиваю! То есть, пользуясь уже выигранным, счастливо, до бесконечности продолжает игру сквозь все области своей деятельности. Камень, животное, растение — всё после таких счастливых ходов постоянно снова идет на ставку, и кто знает, не является ли весь человек, в свою очередь, только ставкой на высшую цель».^[16] В своеобразной форме эта идея высказывалась Фридрихом Ницше: «Я учу о сверхчеловеке. Человек есть нечто, что должно превзойти».^[17]

Она также проскальзывает у многих оккультистов и особое развитие получила в учении «Нью-эйдж».

Ньюэйджеры связывают начало своей «новой эры» с возникновением «нового человека». Возглавлявшая Ассоциацию гуманистической психологии Джин Хаустон утверждает, что «это будет скачок, сравнимый по своим масштабам с расстоянием между неандертальцем и современным человеком. В результате глобальной трансформации сознания на планете возникнет раса человекобогов»^[18]

Не знаю, как «трансформация сознания», но достижения генной инженерии XXI века (открывающие возможность создания живого существа с любыми заранее установленными параметрами) ставят человечество именно перед такого рода соблазном — произвести «сверхчеловека», породить «человекобожество».

Как известно, именно эта идея (а вовсе не немецкий национализм) лежала в основе нацистской идеологии. Авторы исследования «Утро магов» Луи Повель и Жак Бержье пишут: «В Сталинграде не коммунизм восторжествовал над фашизмом, или, вернее, произошло не только это. Если взглянуть с более отдаленной позиции, то есть с той точки, откуда можно оценить смысл таких грандиозных событий, то это наша гуманистическая цивилизация остановила грандиозное разрастание другой цивилизации, люциферовской, магической, созданной не для человека, а для „чего-то большего, чем человек“»^[19]

Авторы не указывают, из какого источника они взяли этот оборот «что-то большее, чем человек», но оборот этот весьма характерен.

В основе полученного на Синае откровения лежит положение, что быть «больше, чем человек» невозможно; что тот, кто мнит себя большим, на деле оказывается заведомо меньшим или, точнее, согласно первому постулату квантовой теологии, вообще низводится из бытия.

Итак, никакой сын Адама исходно не может быть ни меньшим и ни большим человеком, чем любой другой человек. Человек — это образ и подобие Бога. Поэтому если кто-то и может быть больше человека, так это только его Создатель.

Между тем именно в этом пункте религия сообщает квантовой теологии новое и весьма глубокое измерение. Убеленные сединой подходы христианства и иудаизма позволяют значительно расширить модернистское учение о квантуемости человеческой личности.

Религиозное измерение

Начнем с иудаизма, согласно которому человек является высшим из всех творений и единственным богоравным из них. Так, слова Торы: «...навел Господь крепкий сон на человека» (*Быт.*, 2.21) — трактуются мидрашем следующим образом: «Когда Господь Пресвятой создал первого человека, ангелы служения ошибались и пытались называть его (человека) Пресвятым. На что это похоже? На царя и его наместника, которые ехали в колеснице. Граждане желали приветствовать царя и кричали „Государь!“, но не знали, кто из них (царь). Что же сделал царь? Столкнул одного с колесницы, и все узнали, кто из них царь. Так же, когда Господь создал Первого человека, ошибались ангелы. Что же сделал Господь? Навел на него сон, и все узнали, что это человек» (*Берешиш Рабба*, 8.9).

Это с одной стороны. С другой стороны, согласно Торе, не существует высших и низших людей, как сказано: «Один человек пришел к Равве и сказал ему: „Сказал мне градоначальник: ступай, убей некоего человека, а если не сделаешь так, то я убью тебя. Что мне делать?“ Тот ответил ему: „Пусть убьют тебя, но сам не убивай. Кто сказал тебе, что твоя кровь краснее или что кровь того человека краснее твоей? Не замещает одна душа другую, и не существует человека, которому было бы разрешено спасти свою жизнь благодаря убийству другого“» (*Сангедрин*, 74.а; *Йома*, 82.б).

Между тем нетрудно заметить, что это ясное прозрение всеобщего человеческого равенства самым тесным образом связано с запретом идолослужения, с запретом поклоняться всему, что нашим воображением чудится стоящим «выше, чем человек».

В самом деле, главным положением любой языческой религии является незыблемая вера именно в то, что имеются существа и силы (не являющиеся Богом Израиля), ко-

торые «выше, чем человек». Согласно любой языческой вере, боги (в том числе боги, воплощенные в тела растений, животных и людей: жрецов и царей) видятся стоящими неизмеримо выше простых смертных. И если в радикальных языческих культах, которые Всевышний повелел искоренить, эта истина проявляется в крайнем пренебрежении человеческой жизнью, вплоть до ритуальных убийств, то в язычестве умеренном, которое Всевышний терпит, она проявляется на ментальном уровне: люди заведомо признаются неравными, представляются сущностно друг другу подчиненными, видятся винтиками каких-то собственно ценных «божественных» структур.

Синайское откровение началось словами: «Я Господь, Бог твой, который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства. Да не будет у тебя других богов сверх Меня. Не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху и что на земле внизу, и что в воде под землею. Не поклоняйся им и не служи им; ибо Я Господь, Бог твой, Бог-ревнитель» (*Исход, 20:2–5*).

Между тем подобные, разбросанные по всей Торе категорические запреты на поклонение «чужим богам» равнозначны провозглашению человеческой личности высшей ценностью (тварного мира), а тем самым также и полного равноправия всех людей. Так, слова Торы: «Познай же ныне и положи на сердце твое, что Господь есть Бог на небе вверху и на земле внизу; нет другого» (*Втор., 4:39*) — равноценны утверждению того, что человек предельно, что нельзя преодолеть «человеческий уровень» и выйти на «уровень более высокий», ибо попросту — «нет другого». Вообразить «другого» — значит, по меньшей мере, обмануться.

Иными словами, из аксиомы «нет другого» с необходимостью выводится теорема: «Чтобы никто не говорил: мой отец больше твоего». Если нет «богов», то нет и никого (кроме истинного Бога) выше человека, а значит, и никакой человек не может преодолеть общечеловеческий уро-

вень и в сущностном отношении стать выше другого своего собрата. Каждый человек предельно по своей ценности и призван ощущать, что «ради него создан мир», хотя его кровь и не краснее крови других сынов Адама.

Христианство привносит в эту ситуацию дополнительный элемент. Согласно христианским представлениям, даже Создатель человека оказывается... не больше Своего создания!

Действительно, христиане, считающие Иисуса Богочеловеком, то есть заведомо «кем-то большим, чем человек», одновременно провозглашают, что он пришел для того, чтобы умереть за «обыкновенных людей», а не для того, чтобы принести их в жертву своему «новому слову»!

Но тем самым утверждается, что ценность жизни «богочеловека» не выше ценности жизни простого смертного, как сказано: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного» (*Ин.*, 3.16). А также: «Кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугой» (*Мф.*, 20.26).

Таким образом, христиане исповедуют, что существо, созданное по образу и подобию Бога, столь же ценно, как и сам Бог, во всяком случае, как человек, вмещающий в себя Божество. Но тем самым христиане — в отличие от нацистов, ньюэйджеров и прочих, в том числе вполне доброкачественных, язычников — задают второй постулат квантовой теологии: «богочеловек», то есть тот, кто вроде бы по определению «больше, чем человек», на деле не больше его. Подобие Божественного образа оказывается подобно Ему также и по своей ценности.

Тем самым христианство вводит второй постулат квантовой теологии, согласно которому человеком нельзя быть не только наполовину, но также и на сто пятьдесят или двести процентов.

Высшая теология

Этот же постулат, хотя и несколько иным образом, формулирует также и еврейская традиция.

С одной стороны, Тора ставит Израиль «выше всех народов» (*Втор.*, 26:19), радикально выделяет его: «У Господа Бога твоего небо и небеса небес, земля и все, что на ней, но только отцов твоих благословил Господь и избрал вас из всех народов» (*Втор.*, 10.14), но с другой — «Не таковы ли и вы для Меня, сыны Израилевы, как сыны Куша?» (*Амос*, 9:7).

Таким образом, провозглашая Израиль «большим», Всевышний одновременно оставляет его также и «равным» всем прочим людям.

Парадокс этот отражает идею «избрания», которое подразумевает равенство. Ведь, что бы мы ни выбирали, мы выбираем из одного класса предметов. Высматривая на рынке кочан капусты, покупатель выискивает «лучший», но все же кочан. Выбор между гвоздем и золотым ожерельем трудно назвать выбором. Это, скорее, какой-то тест.

Тора подчеркивает, что Израиль избирается среди равных ему народов: «Тебя избрал Господь, Бог твой, чтобы быть Ему народом, дорогим достоянием из всех народов, которые на лице земли. Не по многочисленности вашей из всех народов возжелал вас Господь и избрал вас, ибо вы малочисленнее всех народов, но из любви Господа к вам и ради соблюдения Им клятвы, которою клялся Он отцам вашим» (*Втор.*, 7:6–8).

Агада сообщает, что, прежде чем вручить Тору Израилю, Всевышний предлагал ее и другим народам. Одновременно, кем бы человек ни родился — эскимосом, пигмеем или англосаксом, — он вправе войти в завет Авраама и разделить судьбу Израиля.

Избрание Израиля, таким образом, подобно избранию супруги, которое исходно предполагает ее равенство

со всеми прочими женщинами. Человек выбирает себе спутницу жизни из женщин, а не из широкого набора предметов, в которые наряду с женщинами входят также животные и минералы.

Однако, выбрав девушку себе в жены, что-то в ней и в себе мужчина при этом меняет, чем-то их души дополнительно обогащаются. Теперь это уже не два субъекта, а три: два отдельных человека и одна пара! Женатый человек больше себя самого холостого.

Израиль находится с Создателем в союзе, аналогичном брачному, как сказано: «Я простер крыло Мое над тобою, и покрыл наготу твою, и поклялся тебе, и вступил в союз с тобой — слово Господа Бога — и ты стала Моею» (*Иехезкель, 16.8–9*).

Это объясняет те положения иудаизма, которые со стороны могут выглядеть провозглашением «еврейского превосходства».

Так, классифицируя все живые творения, рабби Йегуда Галеви (1075–1141) разделяет их на четыре уровня: растительный, животный, говорящий (человечество) и пророческий (Израиль) (*Кузари, 1:31–42*).

Этой классификации вторит учение о «дополнительной еврейской душе». Традиция говорит о трех уровнях души: «нефеш», «руах», «нешама», где «нефеш» соответствует животному началу, «руах» — человеческому, а «нешама» — Божественному. Но при этом «нешама» присутствует только в Израиле.

Однако присутствует она в Израиле сверхприродно, через союз с Богом. Даже если «пророческий» уровень, уровень «нешамы», кому-то захочется назвать «сверхчеловеческим» уровнем, он все равно не будет соответствовать «чему-то большему, чем человек».

Таким образом, «еврейское превосходство» полностью вписывается в брачную логику, предполагающую взаимное обогащение союзных душ. Брачная душа «мощнее» холостой, только и всего.

Однако этот образ открывает в «квантовой теологии» дополнительный поворот.

Выше мы определили, что человек запределен и бесконечен, что он по определению не может быть превзойден.

Действительно, когда мы имеем дело с бесконечностью, то обычные арифметические действия теряют силу. Элементарная математика учит нас, что если к бесконечности прибавить три миллиарда, то в результате такого сложения получится все та же бесконечность, как если бы никто к ней ничего не прибавлял.

Более того, даже в результате умножения бесконечности на три миллиарда она остается все той же бесконечностью. Вопреки здравой логике не получается три миллиарда бесконечностей!

С человеком вроде должно было бы происходить то же самое: сколько бы и каких бы выдающихся качеств он ни приобретал, выше самого своего человечества ему прыгнуть не дано, нового сверхчеловеческого качества он приобрести не способен. Человека, ставшего великим художником или великим хирургом, есть за что уважать (respect), но его успех ни на грамм не увеличивает его базисное человеческое достоинство (dignity), как умножение бесконечности на тридцать миллиардов не делает ее большей бесконечностью.

Сказать о каком-то человеке, что он «больше» других людей, так же ложно, как сказать о какой-то бесконечности, что она (в три миллиарда раз) «больше» другой.

Но в действительности нечто подобное как раз случается! Как учит не «элементарная», а «высшая математика», в ряде случаев можно говорить о более мощных и менее мощных бесконечностях!

В самом деле, теория множеств показала, что бесконечность бесконечности рознь и что существуют способы соизмерения бесконечностей через понятие мощности. Возьмем, например, ряд натуральных чисел (с которым имеет дело арифметика). Он вроде бы бесконечен, и ниче-

го большего помыслить уже нельзя. Между тем существует также и ряд действительных чисел, континуум (с которым имеет дело дифференциальное исчисление). Тут выясняется, что между каждыми двумя членами натурального ряда располагается бесконечное число действительных чисел.

Таким образом, бесконечное множество рациональных чисел по мощности уступает бесконечному множеству чисел действительных, включающих в себя также и числа иррациональные! Существуют аспекты, в которых бесконечности все же тягаются силами!

Также и супружество. Душа каждого из супругов обогащена парной ей душой. Свободен ли человек или состоит в браке, обычно заметно с первого взгляда, особенно в отношении женщины: душа замужней женщины мощнее девической души.

То же самое и с избранием Израиля. По своей «внутренней» природе «сыны Израиля, как сыны Куша», однако «внешняя» любовь к ним Бога наращивает их душу. В результате человечность Израиля оказывается более мощной, нежели человечность прочих сыновей Ноаха.

В подавляющем большинстве математических преобразований оперирование бесконечностью никак не будет учитывать ее мощности, но существуют ситуации, в которых эта разность между бесконечностями все же всплывает.

В этой связи уместно было бы рассмотреть следующее парадоксальное высказывание Рамхаля: «Один из глубочайших принципов управления миром — это разделение на Израиль и народы мира. Со стороны человеческой природы они выглядят совершенно одинаковыми, но со стороны Торы они весьма отличаются и отделены друг от друга как два совершенно разных рода» (*Дерех хаим*, 1, гл. 4.1).

Для лучшего понимания этих слов я бы перефразировал их следующим образом: существуют разные по своей мощности бесконечности; со стороны некоторых матема-

тических теорий эти бесконечности выглядят совершенно одинаковыми, но со стороны теории множеств они весьма отличаются.

То, что это именно так, видно из других слов Рамхаля, подразумевающих коренное единство всех сынов Адама: «Поскольку человеческий род был создан с добрым началом, со злым началом и свободой выбора, то не исключена возможность, что какие-то индивидуумы будут хорошими, а какие-то — плохими. И в конце концов плохие должны быть отвергнуты, а хорошие — собраны вместе, и будет сделана из них одна общность, которой предназначен Будущий мир» (*Дерех хаим*, 2, гл. 2.21).

Между тем, пока этого не произошло и «хорошие» люди все еще остаются не собранными вместе, встает вопрос: как им друг с другом обходиться? Как во всем равным человеческим «квантам» примирить то, в чем они все расходятся?

Тому, как люди доброй воли призваны согласовывать свои метафизические искания, посвящены две следующие части этой книги — «Психоаналитическая теология» и «Теология дополнительности».

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

Разговор в строю

Среди людей религиозных, видящих человеческую миссию во всецелом служении Всевышнему средствами той религии, которую они восприняли как единственно истинную, философствование не приветствуется.

В религии важна покорность. Например, поясняя слова Торы «И сделайте все, что они вам укажут» (*Втор, 17.10*), еврейский комментатор уточняет: «Даже если (мудрецы) скажут тебе, что правое — это левое и наоборот, — нет у тебя другого авторитета, кроме как „священник твоих времен“. Аналогичные высказывания можно встретить и у мусульман (само слово „ислам“ означает „покорность“), и у христиан. Гимны „святому послушанию“ мы находим у католических святых и у православных подвижников. „Послушание есть гроб собственной воли, — пишет преподобный Иоанн Лествичник. — Послушный, как мертвый, не противоречит и не рассуждает, ни в добром, ни во злом худом... Послушание есть отложение рассуждения и при богатстве рассуждения“»^[20]

А основатель ордена иезуитов Игнатий Лойола и вовсе утверждал: «Чтобы продолжать делать все с уверенностью, нам необходимо всегда придерживаться мысли, что если иерархия Церкви назовет белое черным, то оно черное, даже если оно кажется нам белым»^[21]

Рассуждения хороши для «вербовки», для того чтобы привлечь в свои ряды, но, однажды вступив в строй, их следует прекратить. Разговоры в строю воспринимаются как занижение, как оскорбление веры.

Даже в стане тех, кто привык во всем сомневаться, многие ставят все жетоны под знамя, на котором начертан паскалевский девиз: «Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, а не Бог философов и ученых».

И все же имеются ситуации, в которых разговор в строю осмыслен, когда он не только оправдан, но и необ-

ходим. Например, когда человек подозревает, что приказ ложен или противоположен.

Религии всему учат, но ни за что не отвечают. Отвечать предстоит рядовым верующим, на эти религии положившимся. Им необходимо думать, им хочешь — не хочешь, а приходится переговариваться в строю.

Иудаизм, христианство и ислам выросли на образе отца веры — Авраама. Это в такой мере определяет их и лежит в их основе, что в научном мире три эти религии принято именовать авраамитическими.

Иными словами, три наиболее представительные религии, религии откровения, противопоставляющие себя всем прочим религиям, опираются на человека, который замыслил совершить человеческое жертвоприношение, задумал детоубийство. Более того, все эти религии признают этот его замысел не преступлением, а образцом для подражания. Почему? Потому что Авраам выполнил приказ Всевышнего не задумываясь, не рассуждая!

И иудеи, и христиане, и мусульмане почитают именно такого, нерассуждающего, покорного Богу, Авраама. «Не принимай меня вообще, — скажет каждая из этих трех религий, — но, приняв, покорно служи мне, как служил Авраам. Иначе ты просто разрушаешь весь смысл».

Но тут естественно возникает два вопроса. Первый: что делать, когда «священники твоего поколения» расходятся во мнениях? Вопрос уже не в том, что одни называют левое правым, а другие — по-прежнему левым. Вопрос в том, чей авторитет выбрать.

Второй вопрос: действительно ли Авраам не колебался? Действительно ли он стоял в строю (в ту пору представленном им одним) совершенно безмолвно? Разве Авраам не должен был усомниться в том, что Всевышний действительно требует от него абсурдного преступления? Не легче ли ему было предположить, что испытание состоит в другом: в том, чтобы он — Авраам — «поступил по со-

вести», а именно — отказался выполнить заведомо «противоправный» приказ?

Кьеркегор, именующий Авраама рыцарем веры, вместе с тем полагал, что и Аврааму была знакома тревога. С ним соглашается Сартр: «Тревога есть, даже если ее скрывают. Это тревога, которую Кьеркегор называл тревогой Авраама. Вы знаете эту историю. Ангел приказал Аврааму принести в жертву сына. Хорошо, если это на самом деле был ангел, который пришел и сказал: ты — Авраам, и ты пожертвуешь своим сыном. Но каждый вправе спросить: действительно ли это ангел и действительно ли я Авраам? Где доказательства? ‘...’ Если мне явится ангел, то откуда я узнаю, что это и на самом деле ангел? И если я услышу голоса, то что докажет, что они доносятся с небес, а не из ада или подсознания, что это не следствие патологического состояния? Что докажет, что они обращены именно ко мне?.. Если я услышу голос, то только мне решать, является ли он гласом ангела. Если я сочту данный поступок благим, то именно я, а не кто-то другой, решаю, что этот поступок благой, а не злой»^[22]

Тут необходимо уточнение. Тот, кто действительно «знает эту историю», помнит, что убить сына Аврааму повелел вовсе не ангел, а Бог. Ангел предложил ему прямо противоположное: вместо сына принести в жертву ягненка.

Между тем в интересующем Сартра аспекте разница между явлением Бога и явлением ангела огромна. Ибо явление Бога тем-то и отличается от любого другого, что его нельзя подделать. Он приходит как последняя, как единственная реальность. Интеллектуальная честность того, кому явился Бог Авраама, не позволяет усомниться в истинности явления. Что же касается ангела (или любого религиозного учения), то тут все аргументы Сартра безукоризненны: кто передо мной и слушаться ли мне его — решать только мне самому.

И то, что Авраам поверил Ангелу, отменившему приказ Бога, свидетельствует о том, что он действительно

колебался. Как только тому представилась возможность, Авраам «положился» на менее достоверное явление, не потребовав от Всевышнего его подтвердить.

Между тем ошибка Сартра дополнительно освещает нам всю проблему. Если совершить преступление нам повелевает не Бог, а ангел, мы не только вправе усомниться, мы должны слушаться не этого ангела, а голоса своей совести.

Только Бог вправе потребовать от человека того, что против человеческой совести, ибо именно Он — последняя глубина этой его совести. Иными словами, Авраам по совести... пошел против совести. «Акеда», жертвоприношение Ицхака, — деяние уникальное. И неслучайно, поэтому три великие религии признают Авраама своим основоположником.

Но любое другое человеческое жертвоприношение остается преступлением. Тот, кто убивает по велению ангела (или конфессии), скорее всего, выполняет противоправный приказ, и уж, во всяком случае, тот, кто получил из потустороннего мира такой приказ, не может не подвергнуть его сомнению.

Гамлет получает известие от духа отца, что тот умер насильственной смертью. Однако он не доверился этому сообщению, он решил его верифицировать. Только убедившись в правоте духа вполне земными средствами, Гамлет соглашается всерьез отнестись к этому явлению. Говоря словами Сартра, только он решал, что услышанный им голос был действительно голосом его отца. А различные религии и их адепты в этом отношении ничем не отличаются от духов и ангелов — это посредники, приказы которых нельзя выполнять слепо.

К этому остается только добавить, что данная проблема не является проблемой только традиционных верующих. Другим своим ракурсом она повернута как раз к агностикам. Дело в том, что необходимость «встать в строй» испытывают все живые люди, в том числе и са-

мые последовательные скептики. В этом отношении я бы сказал, что исходно все люди «мобилизованы» всеми религиями, все люди призваны. Таким образом, если какой-либо человек хоть однажды внял голосу той или иной традиционной религии, он должен убедительно доказать себе, что не является дезертиром. Человек не может обитать в метафизическом вакууме, не может обойтись безо всякого «мифа». Или, выражаясь философским жаргоном, человек не может мыслить без предпосылок.

Таким образом, всякий мыслящий человек, даже самый скептический, не может ограничиться одними «разговорами», все люди в той или иной мере ощущают себя стоящими в «строю», ощущают себя призванными. Но, со своей стороны, и всякий призванный, всякий стоящий в строю не может избежать тревоги, что получаемые им приказы не истинны, не может избежать «разговоров».

В наше время рассуждение Сартра оказывается неизбежной составляющей духовности любого религиозного человека: кто передо мной и слушаться ли мне его — решать только мне самому. Но при этом мы также не можем и не быть в той или иной мере религиозными, не можем не решать, не можем не прислушиваться к «голосам».

Но чем вообще характеризуется это «наше время»?

Аттестат зрелости

Карл Ясперс выделил некий исторический период, в течение которого во всем мире, в среде разных народов, наблюдалось синхронное зарождение разума. По его собственным подсчетам, период этот растянулся на шесть столетий.

Однако в последние века в Европе произошло не менее, если не более знаменательное событие. В эти века человечество получило «аттестат зрелости», причем время

этого события можно указать достаточно точно. Если определять это время появлением четких философских формулировок, то дата вручения человечеству «аттестата зрелости» выпадет на XVIII век.

Сами современники переживали это явление как «откровение Мирового Духа», как вхождение рационализма в человеческую семью в качестве основы его бытия. В более поздний период суть произошедшего тогда изменения определили более приземленно, но и более четко: «человечество стало взрослым».

Это самоощущение зрелости является доминирующим для общественного сознания, что обнаруживается в самых расхожих, общих формулировках. Например, в том, что одним из самоназваний последовавшей вслед за этим эпохи является слово «модерн», то есть «современность». Кроме того, эта эпоха получила название Новой и даже Новейшей. Последующую эпоху можно, конечно, назвать и «постновойшей», но это будет неуклюжей вариацией на ту же тему. После «пост» уже тем более ничего нового не ожидается. В этом отношении особо нелеп и бессмыслен термин «постсовременность» — «постмодерн». Находясь внутри своего времени, человек по определению не может не быть «современным», он вынужден им быть. В этой связи уместно напомнить, что абсурдный термин «постмодерн» возник не после распада коммунистического блока, когда к нему стали чаще прибегать, а в год победы коммунизма, то есть еще в 1917 году.

Как бы то ни было, но тот, кто назвал свое время, время своего поколения «современным» и «новым» временем, невольно подразумевал, что ничего принципиально нового впоследствии уже не возникнет.

«Культура нововременного мышления, — утверждает В. С. Библер, — это культура „втягивания“ всех прошлых и будущих культур в единую цивилизационную лестницу»^[23] Но может ли при таком обороте будущее не считаться настоящим? А если так, то не является ли это Новое время,

начавшееся в век Просвещения, «последним временем»? Последним в том смысле, что после него никаких радикальных изменений в духовном аспекте человечеству ждать уже не следует?

В самом деле, после восемнадцати-девятнадцати лет юноша, разумеется, будет еще изменяться, расти и мужать, но повзрослел он однажды, в эти свои восемнадцать-девятнадцать лет. Более того, отношения и встречи, произошедшие в юности, откладывают самый яркий отпечаток на личность человека и всю его последующую жизнь. И вот то, что происходит с человеком в восемнадцать-девятнадцать лет, произошло с человечеством в XVIII–XIX столетиях.

Итак, первая особенность «нашего времени» состоит в его своеобразной эсхатологичности. В самом деле, по мнению практически всех религиозных учений, последним временам свойственно ослабление влияния традиции. Но как раз в наше время больше не существует достоверных внешних авторитетов. В наше время человеку вменено в обязанность сознавать, что за него так же невозможно подумать, как и пообедать, что если он доверился той или иной мировоззренческой системе (или ее носителю), то это равносильно тому, что он сам ее выработал.

Итак, в XVIII–XIX столетиях человечество не просто утратило доверие к традиционной системной морали, оно противопоставило ей мораль автономную.

В свое время один советский диссидент, священник Сергей Желудков, назвал Сахарова и подобных ему людей «анонимными христианами». Это не очень честный прием. Этак всякий может возвеличить свою религию, назвав Сахарова или анонимным иудеем, или анонимным буддистом, или анонимным мусульманином. Но в том-то и дело, что Сахаров не был ни христианином, ни иудеем, ни мусульманином.

Его нравственная позиция формировалась за счет совершенно независимых духовных источников. Предше-

ствовавшие и современные Сахарову атеисты вполне сознательно противопоставляли свою позицию традиционно религиозной, утверждая, по меньшей мере, их ценностную эквивалентность. «Этическое поведение человека должно основываться на сочувствии, образовании и общественных связях. Никакой религиозной основы для этого не требуется», — писал Эйнштейн ^[24] Фромм противопоставлял «кибернетической религии» спонтанную неинституциональную религиозность светских людей. В этом же смысле высказывался и Виктор Франкл: «Как-то раз у меня брала интервью журналистка из журнала «Тайм». Она задала вопрос, вижу ли я тенденцию к уходу от религии. Я сказал, что существует тенденция к уходу не от религии, а от тех верований, которые, похоже, не занимаются ничем, кроме борьбы друг с другом и переманивания друг у друга верующих. Значит ли это, спросила журналистка, что рано или поздно мы придем к универсальной религии? Напротив, ответил я, мы движемся не к универсальной, а к личной, глубочайшим образом персонифицированной религиозности, с помощью которой каждый сможет общаться Богом на своем собственном, личном, интимном языке.

Разумеется, это не означает, что уже не будет никаких общих ритуалов и символов. Ведь есть множество языков, но разве многие из них не объединяет общий алфавит? Так или иначе разнообразие религий подобно разнообразию языков. Никто не может сказать, что его язык выше других языков: на любом языке человек может прийти к истине, к единой истине, и на любом языке он может заблуждаться и даже лгать. Также посредством любой религии может он обрести Бога — единого Бога»^[25]

В свете этого подхода (согласно которому любая традиционная вера предоставляет те же возможности, что и индивидуальный поиск) самих конфессиональных верующих — праведников можно было бы назвать анонимными агностиками.

Разумеется, даже среди весьма культурных светских людей можно найти немало прохвостов, а интеллектуализм может ослеплять человека даже сильнее, чем приверженность той или иной догме. И все же присутствие в секулярном мире независимой духовной жизни, причем вполне конкурентоспособной по отношению к своим традиционным аналогам, — несомненный факт.

Впрочем, духовность эта вовсе не «анонимна», с некоторых пор у этой духовности секулярных людей появилось свое собственное имя — экзистенциализм, который, по словам Тиллиха, «стал реальностью во всех странах Запада, который выразился во всех сферах духовного творчества человека, пронизал все образованные слои общества»^[26]

В чем особенность экзистенциальной философии? Наиболее лаконично ее сформулировал Сартр в своей программной работе «Экзистенциализм — это гуманизм»: «В человеке существование предшествует сущности, — писал он. — Для экзистенциализма человек потому не поддается определению, что первоначально ничего собой не представляет. Человеком он становится лишь впоследствии, причем таким человеком, каким он сделает себя сам... Человек есть не что иное, как его проект самого себя»^[27]

Сартр признает, что «выбирая для себя, я выбираю для всего человечества». Но вместе с тем декларируемый им выбор — это именно личный выбор Истины, а не ее — Истины — говорение через рупор личности. Одним из основных откровений экзистенциализма является индивидуализм поиска, осознание того, что никто не должен никому ничего доказывать, опираясь на внешнюю «общеобязательную» аргументацию. Дух соперничества, стремление увидеть другого кусающим локти в наказание за то, что он думает не так, как ты, чужды экзистенциализму.

Создатель экзистенциального анализа — логотерапии — Франкл говорит: «Через какое-то время... добро

и зло будут определяться не как нечто, что мы должны делать или, соответственно, чего делать нельзя; добром будет представляться то, что способствует осуществлению человеком возложенного на него и требуемого от него смысла, а злом мы будем считать то, что препятствует этому осуществлению»^[28]

Согласно экзистенциализму, человек является последней инстанцией, определяющей собственную участь. Бог не в силах его «спасти», не в силах решить за человека, кто он. Сартр говорит: «Экзистенциализм — не такой атеизм, который растрчивает себя на доказательства того, что Бога не существует. Скорее, он заявляет следующее: даже если бы Бог существовал, это ничего бы не изменило... Человек должен обрести себя и убедиться, что ничто не может его спасти от себя самого, даже достоверное доказательство существования Бога». «Экзистенциалисты обеспокоены отсутствием Бога, так как вместе с Богом исчезает всякая возможность найти какие-либо ценности в умопостигаемом мире. Не может быть больше блага априори, так как нет бесконечного и совершенного разума, который бы это мыслил... В XVIII веке атеизм философов ликвидировал понятие Бога, но не идею о том, что сущность предшествует существованию. Эту идею мы встречаем повсюду: у Дидро, Вольтера и даже у Канта. Человек обладает некой человеческой природой... Атеистический экзистенциализм более последователен. Он учит, что, если даже Бога нет, то есть, по крайней мере, одно бытие, у которого существование предшествует сущности, бытие, которое существует прежде, чем его можно определить каким-нибудь понятием, и этим бытием является человек»^[29]

Поэтому даже когда экзистенциалист все же ищет Бога, то он ищет его не столько во внешнем культе, сколько в собственном духовном самораскрытии. «Инстанция, перед которой мы несем ответственность, — пишет Франкл, — это совесть. Если диалог с моей совестью — это на-

стоящий диалог, то встает вопрос, является ли совесть все-таки последней или предпоследней инстанцией. Последнее, «перед чем» оказывается возможным выяснить путем более пристального и подробного феноменологического анализа, и «нечто» превращается в «некто» — инстанцию, имеющую облик личности. Более того — это своеобразная сверхличность. Мы должны стать последними, кто не решается назвать эту инстанцию, эту сверхличность тем именем, которое ей дало человечество: Бог»^[30]Добавлю от себя, что именно поэтому решение Авраама убить собственного сына было принято по совести.

Но, кроме того, экзистенциальная философия сделала возможным также и человеческое братство, позволяя людям открывать людей в носителях самых отдаленных и чуждых культур.

Моноантропизм

Как уже было отмечено, основы этого сознания коренятся в идеях просветителей XVIII века. Именно тогда были сформулированы принципы свободы, равенства и братства, то есть принципы прав человека, именно тогда была высказана идея создания мировой республики.

Этим идеям довелось пережить тяжелые испытания. Однако пусть и не в своем первоизданном виде, но они все же завоевали сердца и ума людей, завоевали их в лице экзистенциализма. Всякая концепция человека претендует на универсальность, то есть предназначает себя всем людям. Беда лишь в том, что она очень негативно воспринимает тех людей, которые являются носителями других универсальных концепций. Экзистенциализм в значительной мере избегает этого порока.

Именно экзистенциализм сумел сформулировать принцип духовного единства человечества, сумел единить

всех людей, не порождая дополнительного центра, а раскрыв смысловой потенциал центров уже наличествующих («на любом языке человек может прийти к истине, к единой истине, и на любом языке он может заблуждаться и даже лгать. Также посредством любой религии может он обрести Бога — единого Бога»).

Экзистенциализм разглядел человека не только в своем просвещенном естественным светом разума ровеснике, но и в человеке любой культуры. Но при этом важно, что он сформулировал свою основную задачу не просто как выработку формулы братства, а как парарелигиозную задачу всеобщей человеческой солидарности и ответственности.

Согласно экзистенциализму, в мире нет ни реальностей, ни ценностей больших, нежели живая человеческая личность. Это, в частности, означает, что в мире не существует никаких «сверхчеловеческих» тайн и структур и что, соответственно, предельной диалектикой является диалектика единства личности, которая принципиально отличается от диалектики не только механического, но и органического единства.

Что имеется в виду? Соединение деталей сообразно определенным нормативам и законам порождает следующую реальность — механизм. Соединение органов создает следующую реальность — организм, соединение организмов — стаю. Все это реальности, нарастающие по своей сложности. По тем же законам складываются структуры и в человеческом обществе: соединение людей порождает государство, подобно тому, как соединение клеток порождает организм. Между тем если мы рассмотрим человека не в гражданском, а в его собственно человеческом измерении, то убедимся, что ничего следующего, чего-то «большого, чем человек», не возникает. Человек предельен, человек самоценен. Он не суммируется с другими людьми и не служит промежуточным этапом для чего-то «следующего», для «сверхчеловека», «макроантропоса» и т. п.

Но это означает, что когда речь заходит о собственно человеческой, духовной общине, то она будет иметь вид каждого из ее членов. Иными словами, будет являться все тем же... человеком.

Человеческая личность — это предельная ценность, это последняя реальность эмпирического мира. И именно поэтому религии, культуры и вообще любого рода другие ценности не смеют служить препятствиями для взаимоотношений различных людей, не смеют их разделять. Каждый человек уникален, но при этом все человечество едино в каждом из этих своих уникальных сынов.

Идея всеобщей связи человечества провозглашалась европейскими авторами неоднократно. Например, эта мысль высказывается в романе Хемингуэя «По ком звонит колокол», само название которого взято из стихотворения Джона Донна, выбранного эпиграфом к этому роману: «Нет человека, который был бы как Остров, сам по себе; каждый человек есть часть Материка, часть Суши; и если Волной снесет в море береговой Утес, меньше станет Европа, и также, если смочит край Мыса или разрушит Замок твой или Друга твоего; смерть каждого человека умаляет и меня, ибо я един со всем Человечеством, а потому не спрашивай никогда, по ком звонит Колокол: он звонит по Тебе».

Трудно найти экзистенциалиста, который не высказался бы на этот счет ярко и сильно. «Тысячи лет назад, — пишет, например, Виктор Франкл, — человечество создало монотеизм. Сегодня нужен следующий шаг. Я бы назвал его моноантропизмом. Не вера в истинного Бога, а осознание единого человечества, единства человечества. Единства, в свете которого различие в цвете кожи становится несущественным... Я не за расовое, а за радикальное различие. Я за то, чтобы судить о каждом индивидууме с точки зрения той уникальной „расы“, которая представлена им одним. Я за личное, а не за расовое различие»^[31]

Что же касается Альберта Швейцера, то он вообще расширил пределы человеческой солидарности на все живое: «Самоотречение должно совершаться не только ради человека, но и ради других существ, вообще ради любой жизни, встречающейся в мире и известной человеку»^[32]

Солидарность эта, кроме того, не ограничивается социальным планом. Так, Лев Шестов в своей книге «Добро в учении графа Толстого и Ф. Ницше» отметил: «Белинский в одном из своих частных писем говорил: „Если бы мне удалось влезть на верхнюю ступень лестницы развития, я и там попросил бы вас дать мне отчет во всех жертвах условий жизни и истории, во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции, Филиппа II и пр., и пр. — иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головой. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братьев по крови“. В этих немногих и простых словах выражена сущность философской задачи»^[33]

Итак, сущность философской задачи — в оправдании Божьего мира, в оправдании жизни каждого человека, в осознании единства человеческой судьбы.

Это осознание единства всех людей, это осознание неразличенности себя и другого как условия собственного существования в той или иной форме провозглашается каждым экзистенциалистом. Даже преступление другого человека начинает восприниматься им как свое собственное: «Ты не должен убивать! Ты не должен грабить! — пишет Ницше. — Такие слова назывались когда-то святыми; перед ними преклоняли колени и головы, к ним подходили разувшись... но разве в самой жизни нет грабежа и убийства? И считать эти слова святыми разве не значит убить истину?»^[34]

Итак, можно сказать, что именно в экзистенциальной солидарности человечество вышло за пределы традиционных религий и культур и поверх них предстало как один субъект, как единая община. Иными словами, именно в экзистенциализме исполнилась та современность, та но-

визна, тот «модерн», которые сделали наше время Новым, последним временем и которые задали человеческую зрелость.

Обычно родоначальником экзистенциальной философии считают Кьеркегора. Между тем в действительности впервые эта философия была намечена Шеллингом, причем в ее противопоставленности философии эссенциальной^[35]

И все же если мы зададимся вопросом, когда точно явилась в мир эта зрелость, кто именно ее привел, в лице какого мыслителя человечеством был получен аттестат зрелости, то, по всей видимости, придется назвать не Кьеркегора и не Шеллинга, а создателя критической философии Иммануила Канта. Именно этот мыслитель впервые заявил, что «метафизика есть наука о границах человеческого разума».

Между тем уместно обратить внимание, что идея эта зарождалась в полемике Канта со Сведенборгом о том, что протоекзистенциальная философия автономной морали и автономного разума зародилась как критика мощного и оригинального мистического учения.

Здесь и теперь

Шеллинг писал в «Философии искусства»: «Расчленение универсума и расположение материала по трем царствам — ада, чистилища и рая, даже независимо от особого значения, которое эти понятия имеют в христианстве, есть общесимволическая форма, так что непонятно, почему бы каждой значительной эпохе не иметь своей „Божественной комедии“ в той же форме»^[36]

Наблюдение Шеллинга весьма точно. Ведь, по существу, оно означает, что каждая эпоха характеризуется своим, только ей присущим распределением дозволенного

и недозволенного, своим пониманием человеческого и лежащего за пределами человеческого. Но главное — своим отношением к запредельному. Именно представления о посмертии наиболее полно характеризует состояние умов своей эпохи.

Сам Шеллинг не обращает на это внимания, но в этом пункте «Божественной комедией» Нового времени, безусловно, является книга Эммануила Сведенборга «О Небесах, о мире духов и об аде». Эта его книга даже и построена совершенно по-дантовски, разве что начинается Сведенборг с Небес и кончает адом, а не наоборот. Причем и в той, и в другой книге любовь к женщине рисуется последней глубиной райского бытия.

И вот, как ни странно, именно вопрос, является ли сочинение «О Небесах, о мире духов и об аде» плодом воображения или же отвечает реальности, послужил поводом к разработке критической философии.

Первоначально Кант был заинтригован Сведенборгом. В письме к Кноблах (10.08.1763) он пишет: «Как бы я желал лично расспросить этого странного человека... С нетерпением жду книгу, которую Сведенборг намерен издать в Лондоне. Приняты все меры к тому, чтобы я получил ее, как только она появится в печати».

Но через какое-то время отношение изменилось. Может создаться впечатление, что на Канта повлияло его агностическое окружение, заранее отнесшееся к книгам Сведенборга как к небылицам и высмеявшее интерес Канта. В «Грезах духовидца», книге, написанной отрывочно, путано, но по отношению к Сведенборгу уже явно неприязненно, Кант боится даже оправдывать свой прежний интерес. Те свидетельства, которые он находил неопровержимыми в своем письме к Кноблах, в «Грезах» выставлены лишенными всякой достоверности. Мы могли бы заподозрить Канта в конформизме, но он сам предупреждает эти сомнения в письме к Мендельсону (08.04.1766):

«Не знаю, заметили ли Вы при чтении этого довольно сумбурно написанного сочинения признаки того недовольства, с которым я его писал. Проявив большое любопытство к видениям Сведенборга, я осведомлялся о них у лиц, имевших случай узнать его, вел некоторую переписку и наконец приобрел его произведения и тем самым имел основание неоднократно высказываться по этому поводу. Однако я ясно видел, что у меня до сих пор не будет покоя от постоянных расспросов, пока я не расскажу всех этих анекдотов, которые я, как полагают другие, знаю... Мне казалось поэтому наиболее целесообразным опередить в этом отношении других, посмеявшись над самим собой. И я поступил вполне искренне, поскольку состояние моей души действительно было при этом противно здравому смыслу».

Но странное дело: обращаясь только к разуму, Кант как заколдованный приходит, в сущности, к тому же, о чем поведал Сведенборг! Так, например, невозможно не заподозрить, что именно многочисленные разговоры Сведенборга об отсутствии пространственно-временной ориентации у духов легли в основу учения Канта о том, что эти ориентации являются априорными формами чувственного восприятия.

В самом деле, Сведенборг многократно заявляет, что духи не имеют представлений ни о пространстве, ни о времени. В «Грезах духовидца» Кант не касается этого утверждения Сведенборга, но его работа «О первом основании различия в пространстве» (1768) явно обнаруживает желание оспорить это положение. Однако свидетельство Сведенборга, по всей видимости, глубоко проникло в сознание Канта, который вскоре пришел к убеждению, что ни пространства, ни времени объективно не существует, но что они являются лишь априорными формами чувственности. Как бы то ни было, уже через год у него была готова первая «критическая» работа, ставшая его докторской диссертацией, «О форме и прин-

циях чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира».

Эта «мистическая» подоплека кантовской философии была, кстати, довольно скоро обнаружена. Уже Шопенгауэр обосновывал возможность ясновидения кантовскими представлениями о пространстве и времени.

В отношении истинной религиозности Кант говорит то же самое, что и Сведенборг, но при этом даже здесь он делает упор исключительно на посюсторонние средства восприятия.

«Истинная мудрость есть спутница простоты, и так как при ней сердце предписывает правила рассудку, то она обычно обходится без больших снаряжений учености, и цели, которая она себе ставит, не нуждаются в средствах, которые никогда не будут в распоряжении всех. Как? Разве быть добродетельным только потому хорошо, что существует тот свет? Или, наоборот, наши поступки получают когда-то вознаграждение не потому ли, что были хороши и добродетельны сами по себе? Разве в человеческом сердце не заложены непосредственно нравственные предписания или необходимы какие-то действующие машины, чтобы заставить человека поступать в этом мире согласно своему назначению? Разве может называться честным и добродетельным тот, кто охотно предавался бы своим любимым порокам, если бы его не пугала кара в будущем, и не должны ли мы, скорее, сказать, что такой человек хотя и страшится греха, но в душе таит порочные наклонности и что он любит выгоду, приносимую добродетельными поступками, но саму добродетель ненавидит?»^[37]

Такого же рода мыслей придерживается и Сведенборг: «Чисто природный человек во внешности своей живет по тем же правилам, как и человек духовный: он также поклоняется Божеству, посещает храмы, слушает проповеди, смотрит благочестиво; он не убийца, не вор, не блудник; не лжесвидетельствует и не обирает своего товарища, но так он поступает ради себя самого и чтобы показать се-

бя таким миру; внутренность же его вовсе не походит на этот внешний образ, потому что он сердцем отрицает Божество, при изъявлении богопочитания ханжит и сам про себя смеется святости церкви, считая ее только уздою для черни... Не убивая в буквальном смысле, он, однако ж, ненавидит всякого противника и горит местью этой ненависти; если бы он не был связан гражданскими законами и внешними узами и вообще страхом кары, то решился бы и на убийство...»^[38]

Но для Сведенборга это представление — результат мистических наблюдений, и именно это не устраивает Канта. Он пишет: «Если же какой-нибудь мнимый опыт не может быть согласован ни с каким законом восприятия, действующим у большинства людей, и, следовательно, свидетельствует только о полном беспорядке в показаниях органов чувств (как это на самом деле бывает с распространяемыми в обществе рассказами о духах), то лучше всего такие опыты прекратить по той простой причине, что отсутствие согласованности и сообразности, как и отсутствие исторического знания, лишает их доказательной силы: они не могут служить основанием для какого-нибудь закона опыта, о котором мог бы судить наш ум»^[39]

Итак, кантовская критика мистики Сведенборга основывается на общей для всякой мистики недостоверности. Тем самым Кант различил сферы метафизического и достоверного познания. При этом важно понимать, что Кант разделил знания на достоверные и недостоверные даже не по принципу их мистичности и естественности, а лишь по тому, что одни верифицируются, другие — нет. Так, мы можем осуждать колдуна лишь за намерение убить человека, но не за само убийство, если после произведенных им магических манипуляций кто-либо умер (в этом отношении знаменательно, что именно в XVIII веке европейские суды стали повально отказываться от рассмотрения дел, связанных с колдовством).

Потусторонний мир, равно как и мир метафизических истин, не является «общим». Даже если всем людям были бы доступны мистические переживания, они не были бы одинаковы и потому достоверны. Не только к чужому, но и к собственному мистическому переживанию не следует относиться с доверием.

Как уже говорилось, эта коллизия гениально предвосхищена Шекспиром в его «Гамлете». Принц датский не поверил явившемуся ему духу. Лишь после специального психологического эксперимента он признал, что его отец действительно был отравлен.

Согласно экзистенциализму, все происходит, все решается здесь и теперь. Тот, кто не задался основным человеческим вопросом «быть или не быть?», тот, кто или спихнул этот вопрос на внешний авторитет, или «вытеснил» решение этого вопроса, тем самым все равно на него как-то ответил. Он принял решение в том смысле, что (отрицательный) выбор был сделан за него внешними обстоятельствами текущей жизни. Значением обладает лишь конкретное действие, конкретное решение, принятое человеком.

В свете этого опыта вопрос «что нас ожидает в грядущем мире?» начинает выглядеть заведомо праздным, духовно вредным. То, что будет с нами *там и всегда*, невозможно выяснить достоверно, но в любом случае это целиком определяется тем, что мы предпримем *здесь и теперь*. И именно на этом и следует сконцентрировать все наше внимание.

Этот агностицизм — общее положение экзистенциализма, его исходный пункт, его «кредо». Экзистенциализм воспринимает положительную религию не как духовное подспорье, а даже как определенное препятствие («Чума» А. Камю). Экзистенциализм заранее отрешается от любой мистики. Вот в каких словах Лев Шестов представляет мнение Кьеркегора по этому вопросу: «Кьеркегард отстранял от себя не только Гегеля и умозрительную философию,

но отгораживался от мистиков; и вряд ли мы ошибемся, если скажем, что от мистиков его больше всего отталкивало как раз то, что делает их столь привлекательными для большинства — даже современных культурных людей: их земное, доступное уже здесь, на земле, человеку блаженство. Он этого нигде прямо не говорит, но, по-видимому, чем торжественнее и вдохновеннее передает мистик свою радость о слиянии с Богом, тем унылее и нетерпеливее становится Киркегард»^[40]

Итак, классический экзистенциализм исходно чуждается мистики и уклоняется от позитивной религиозности, ибо строит заведомо нечто параллельное. Эти миры могут быть подобны, но они не пересекаются.

Характерно, что в тех же «Грезах духовидца» Кант пишет: «Я заявляю коротко и ясно... либо в произведениях Сведенборга гораздо больше ума и правды, чем это могло показаться с первого взгляда, либо же он совершенно случайно сходится с моей системой»^[41]

Для того чтобы сформулировать свою идею, Канту нужен был именно Сведенборг. В самом деле, легко подвергнуть критике рассказы, в которых ты исходно не видишь никакого особенного смысла. Но как отвергнуть рассказы того мистика, который, казалось бы, слово в слово говорит то же самое, что и ты?

Своей философией Кант сказал фактически следующее: даже если Сведенборг говорит то же самое, что и я, Кант, — приходить к этим выводам следует, основываясь не на его свидетельствах, а на моих рассуждениях, то есть на минимальных достоверных средствах человеческого рассудка. Строить свою жизнь следует, основываясь на принципе *здесь и теперь*, а не на каких-либо не поддающихся проверке сведениях о том, что ожидает нас *там и всегда*.

«Как? Разве быть добродетельным только потому хорошо, что существует тот свет?» — спрашивает Кант^[42]

Над этим жестоким вопросом экзистенциалисты бились почти два столетия. Отвечали они на него по-разному.

му, но поняли его при этом как один из самых фундаментальных. Только без внешней опоры на какие-либо метафизические истины может состояться человек. Это принципиально для экзистенциализма, он занимается человеком «нетто», человеком, создающим окружающий его мир, а не создаваемым окружающим миром.

Однако при этом важно понимать, что Кант не отрицал возможности разработки собственно метафизики, к этому отрицанию пришли лишь его последователи, неокантианцы. Кант писал: «Чтобы дух человека когда-нибудь совершенно отказался от метафизических исследований, это так же невероятно, как и то, чтобы мы когда-нибудь совершенно перестали дышать из опасения вдыхать нечистый воздух. Всегда, более того, у каждого человека, в особенности у мыслящего, будет метафизика и при отсутствии общего мерила у каждого на свой лад»^[43]

Это с одной стороны. С другой стороны, вопрос, что нас ожидает *там и всегда*, далеко не во всех случаях пустой. Очень часто от него серьезно зависит как раз то, как мы поступим *здесь и теперь*. Связь этих присутствий («здесь и теперь» и «там и всегда») взаимна и гораздо более тесна, чем первоначально казалось Канту, а вслед за ним и всему классическому экзистенциализму. Более того, связь экзистенциализма с той или иной традиционной религиозностью никогда не прерывалась. А коренящееся во многих людях доверие к религии — это экзистенциальная данность, которую уместно подвергать сомнению и анализу, но невозможно отрицать.

Поэтому поиск наиболее созвучной, по-настоящему «параллельной» экзистенциализму религиозной картины мира — дело законное, закономерное и даже неизбежное.

Более того, коль скоро все люди мобилизованы всеми религиями и «становиться в строй» нам так или иначе приходится, то создание такой картины является нашей первостепенной религиозной и экзистенциальной задачей.

Это дело можно было бы назвать делом экзистенциального оправдания позитивной религиозности. Но в то же время оно предполагает сопряжение самых разных религиозных концепций, наведение мостов между различными религиями, по меньшей мере, между религиями авраамитическими.

А надо сказать, что внесенные экзистенциализмом коррективы в общепринятые религиозные представления иногда весьма существенны.

Обратимся, например, к главному вопросу — к образу Всевышнего, который, как уже говорилось, ищется экзистенциалистом в глубине совести «путем пристального и подробного феноменологического анализа» и обнаруживается как высшая «инстанция, имеющая облик личности». Как мы помним, по этому поводу Франкл говорит: «Более того — это своеобразная сверхличность. Мы должны стать последними, кто не решается назвать эту инстанцию, эту сверхличность тем именем, которое ей дало человечество: Бог».

Однако облик этого «Бога экзистенциалистов» в чем-то все же отличается от того Бога, которого знало до сих пор «человечество». В самом деле, Бог религиозных традиций — это грозный самодержец, который судит человека, определяет его вечную участь. В то же время Бог экзистенциалистов не вмешивается в их поиски, более того, по существу, находится в таком же положении, что и люди, то есть «как и каждая человеческая душа, ждет последнего приговора»^[44]

Этот подход сам Шестов усматривает уже у Кьеркегора: «Мы присутствовали при беспредельном наращивании ужасов в душе Кьеркегора, и в этой раскаленной атмосфере ужасов родилось то великое дерзновение, когда человеку начинает казаться дозволенным не только героев библейского повествования Иова и Авраама, но и самого Творца неба и земли сделать „хоть издали, совсем издали“ таким же изнемогающим и замученным, как и он сам:

и это есть момент зарождения экзистенциальной философии»^[45]

Таким образом, мы видим, что «религиозность», наличие каких-то «метафизических» представлений может вовсе не препятствовать экзистенциальному поиску, но даже полностью его составлять. Вопрос лишь в том, какая это «метафизика» и какая это религиозность.

Ревизия исторических религий с точки зрения их созвучности («параллельности») экзистенциализму все более выявляется как насущная задача этой философии. Обращение к традиционной религиозности, а тем самым и к разного рода метафизическим представлениям в какой-то момент стало внутренней необходимостью экзистенциального поиска. Не говоря уже и об обратном: сегодня ни одна религиозная проповедь не может быть убедительна и успешна, если она не обращается к языку экзистенциализма. Но главное — из агностического подхода экзистенциализма вовсе не следует, что та истина, к которой пришли экзистенциалисты, не может прозреваться мистическими средствами. Мистики также могут иметь дело с «изнемогающим и замученным Творцом». Что же касается Сведенборга, то, как я уже отметил, в ряде пунктов его мистика поразительно экзистенциализму созвучна, можно даже сказать, экзистенциализм предвосхищает.

Таким образом, решившись построить некую парадоксальную экзистенциальную теологию и, в частности, картину того, что нас ждет там и всегда, уместно прежде всего обратиться к свидетельству Сведенборга, начать с этого свидетельства.

Оговорюсь, впрочем, что статус этого свидетельства я не приравниваю к собственно религиозному, разве что к литературному. Уж если книга «О Небесах, о мире духов и об аде» привлекается здесь в качестве «Божественной комедии» Нового времени, то пусть она остается таковой и по своему общему жанру.

Хотя на основе сведенборгских сочинений возникли религиозные общины, этого автора следует рассматривать как заведомо частного, а не «соборного» мистика. Является ли сочинение «О Небесах, о мире духов и об аде» плодом воображения или же отвечает реальности, в рамках проводимого мною здесь исследования остается вопросом.

Свидетельство Сведенборга

Размышляя над поэтикой Достоевского, Бахтин писал: «Человек никогда не совпадает с самим собой. К нему нельзя применить формулу тождества: $A = A$. По художественной мысли Достоевского, подлинная жизнь личности совершается как бы в точке этого несовпадения человека с самим собой, в точке выхода его за пределы всего, что он есть как вечно бытие, которое можно подсмотреть, определить и предсказать помимо его воли, заочно»^[46]

Это чрезвычайно характерный для экзистенциализма оборот. Никто в мире не может решить за человека, как он поступит и кто он вообще есть. В пределе это «никто» включает в себя и самого Бога (экзистенциалистов).

Так вот, интересно, что основная особенность визионерской картины Сведенборга состоит в том, что радикальный выбор между раем и адом определяется не Богом, а самим человеком, только им: «Духи, приходящие в ту жизнь, — пишет Сведенборг, — ничего большего не желают, как взойти на небеса. Все ищут их... Так как они горячо желают этого, то они и возносятся к какому-нибудь обществу последних небес. Едва только те, кои жили в любви к себе и к миру, приближаются к первому небесному порогу, как они начинают тосковать и до того внутренне мучиться, что скорее чувствуют в себе ад, чем

небеса; посему они бросаются оттуда стремглав и только в аду, между своими, находят успокоение»^[47]

Хотя изменение взглядов в посмертии признается Сведенборгом возможным и даже неизбежным, в сфере «экзистенции», в сфере радикального нравственного выбора все остается неизменным. Посмертные трансформации в эссенциальной сфере возможны, в экзистенциальной — нет.

То, что в посмертии нельзя покаяться, признают все существующие религии, и Сведенборг в этом утверждении не оригинален. Однако он представляет эту невозможность как внутреннее решение самого человека, а не как результат внешнего суда. В глазах экзистенциализма всякий внешний суд как бы избыточен и даже бессмыслен. Как отмечает Лев Шестов в своей книге «Добро в учении Толстого и Ницше» (VI): «Как бы ужасно ни было прошлое человека, как бы он ни раскаивался в своих делах — никогда он, в глубине своей души, не признает, не может признать себя справедливо отверженным людьми и Богом»^[48] Это с одной стороны. А с другой стороны, если человек не раскаивается в своем прошлом, то он сам отвергает и людей, и Бога.

Иными словами (как того и следовало ожидать истинному экзистенциалисту), *там и всегда* действует тот же жесткий принцип *здесь и теперь*. И описываемые Сведенборгом «пограничные» случаи дают наглядное представление о том, что значит состояться в качестве человека.

«Иные полагали, — пишет Сведенборг, — что легко примут по смерти Божественные истины, услышав их от ангелов, и что, уверовав в них, изменят род жизни и затем будут приняты на небеса. Это было испытано над многими, бывшими в такой уверенности, и допущено было для того, чтобы убедить их, что после смерти нет покаяния. Иные из них при этом опыте понимали истины и, по-видимому, принимали их, но лишь только они обращались к жизни по любви своей, то отбрасывали истины эти

и даже начинали говорить против них, иные тотчас же отворачивались от них, не желая слышать их. Другие требовали, чтобы жизнь по любви и страстям, принятая в миру, была отнята у них и на место ее дана была жизнь ангельская, небесная. И это было сделано над ними по соизволению, но как только жизнь по любви была у них отнята, то они тотчас падали, будто мертвые, без чувств и более собой не владели»^[49]

При этом небеса, по Сведенборгу, не существуют сами по себе, а создаются человеческим сообществом. Но что, быть может, самое примечательное — это человеческое общество разрознено. Тот духовный мир, который был открыт Сведенборгу, — такой же многоликий и многоголосый мир, как и тот, в котором мы обитаем на земле. Согласно его описанию, Небеса разъяты на множество сообществ, которые между собой так же мало пересекаются, как и в земной жизни. Отличие небесной жизни от земной состоит, по-видимому, в том, что в Небесах непонимание других вер более не является поводом для их острой неприязни.

«Небеса находятся везде, где признают Господа, где верят в Него и любят Его. Разнообразие поклонения Ему и разнообразие блага в том и другом обществе не предосудительно, а полезно, потому что из этого разнообразия слагается совершенство небес»^[50]

С точки зрения экзистенциалиста, духовность может быть реализована практически в любой культурной среде, ибо экзистенциальный выбор предшествует любой культурной самоидентификации. В этой связи я уже приводил высказывание Виктора Франкла: «Разнообразие религий подобно разнообразию языков. Никто не может сказать, что его язык выше других языков: на любом языке человек может прийти к истине, к единой истине, и на любом языке он может заблуждаться и даже лгать. Также посредством любой религии может он обрести Бога — единого Бога»^[51]

Сведенборг провозглашает эту же истину, постигнув ее мистическими средствами: «Кто знает, что именно в чело-

веке образует Небеса, тот может знать, что язычники точно так же спасаются, как и христиане, ибо Небеса внутри человека, и те кои носят их в себе, идут после смерти своей на Небеса»^[52] (Вопроса о том, как этот подход мог уживаться у Сведенборга с собственно христианскими прозрениями, я частично коснусь ниже.)

Но если эссенциальное деление горнего человечества бесконечно многообразно и динамично, то экзистенциальное — просто и статично. Души, удостоившиеся Небес, в экзистенциальном плане делятся Сведенборгом на три больших сообщества, практически непроницаемых друг для друга.

Первая группа — это люди, воспринимающие Божественные истины непосредственно в сердце, стремящиеся только к Небесному.

Вторая — это люди, воспринимающие истину прежде всего умом и лишь затем усваивающие ее, делающие ее правилом своей жизни.

Наконец, третья группа — это люди, не интересующиеся истиной, но в практической сфере тем не менее действующие по совести.

Что же касается эссенциального различия в среде Небесного сообщества, то оно, по Сведенборгу, бесконечно многообразно. Причем это многообразие взглядов и подходов характерно и для ада, а выбравшие его остаются при полном убеждении, что их выбор совершенно верен. «Каждый дух, вознесенный на Небеса, уносится в то общество или братство, где господствует любовь его; там он как у себя дома и на родине своей, чувствует это и присоединяется к подобным себе. Если же он удаляется оттуда в какие-либо иные места, то чувствует какое-то сопротивление и сильное влечение снова соединиться со своими, то есть возвратиться к господствующей любви своей. Таким-то образом устраиваются сообщества в Небесах, а подобно сему — и в преисподней»^[53]

В этом отношении видение Сведенборга, в котором души подчинены своей господствующей страсти, опять же сближается с представлением экзистенциалистов, с представлением Достоевского (в интерпретации Бахтина), согласно которому человек — это порожденная им идея. «Ни на Небе, ни в аду не дозволяется раздвоить дух свой, то есть знать и понимать одно, а хотеть и делать другое; там кто чего хочет, то и понимает, а что понимает разумом, того хочет и волею. На Небе желающий блага поймет и истину, а в аду хотящий зла поймет и ложь. Посему там от добрых ложь удаляется, а представляются им истины, а от злых отбираются истины, а оставляется им ложь, отвечающая злу их и с ним согласная. Из этого понятно, что такое мир духов»^[54]

Между тем это свидетельство Сведенборга о том, что «злой дух бросается в ад по собственной воле своей»^[55], о том, что грешные души не направляются в ад внешней силой, а идут туда, повинаясь выработанной ими при жизни страсти, — одно из самых глубоких экзистенциальных прозрений, по существу, деонтологизирующее религию.

Все религии признают, что ад — это прежде всего огонь и нечистоты. Но Сведенборг утверждает, что так называемый «адский огонь» — это всего лишь свечение страстей^[56], что хотя грешные души там действительно мучаются, постоянно притесняя друг друга, — во-первых, покидать эти места они все равно не желают, а во-вторых, «живущие в аду не находятся в огне, но <...> огонь есть только одна видимость, ибо они не чувствуют там никакого жжения»^[57]

Что же касается нечистот, то они, опять же, не вызывают у падшей души отвращения. Напротив, они начинают восприниматься как нечто притягательное по мере выявления греховной склонности. Сведенборг пишет: «Кто Божественные истины искажал, прилагая их к страстям своим, тот любит места, упитанные животной мочой, потому что она отвечает утехам такой любви. Скрыги

живут в погребках или подвалах, среди свиного помета и зловоний от дурного пищеварения. Жившие в одних плотских наслаждениях, в роскоши и неге, обжоры и сластоедцы, угождавшие желудку своему, полагая в этом высшее наслаждение, любят в той жизни помет и кал, равно места накопления его. Это обращается в уладу их потому, что такое наслаждение есть духовная нечистота: такие духи избегают места опрятные, не загаженные нечистотами, потому что они им неприятны»^[58]

Но если Сведенборг прав и в ад устремляются добровольно, то, стало быть, к этому стремлению можно прийти уже и в этой жизни? И если в «Божественной комедии» нашего последнего времени рай населяют экзистенциалисты, то кто наполняет ад? (Сведенборг, по существу, сказал именно это: обитатели всех трех небес сближаются только одним — позитивностью своей экзистенциальной позиции). Может быть, в наше последнее время мы способны обнаружить экзистенциалистов с отрицательным знаком, то есть людей, сознательно избравших ад?

Как бы то ни было, но, прежде чем продолжить попытку построения экзистенциальной теологии, по целому ряду причин уместно исследовать ее антиподы.

Опиум интеллектуалов

Действительно, если признаки адского состояния можно усмотреть даже на уровне физиологии, то, по-видимому, их можно отметить и в мировоззренческой сфере.

Разумеется, мировоззрение человека может расходиться с его экзистенциальным выбором, и на основании идеологии окончательного представления о ее носителе составить нельзя.

И все же корреляция между эссенцией и экзистенцией несомненно наличествует, а стало быть, общие оценки такого рода вполне оправданы.

Первой, наиболее массовой идеологией, представляющей собой отрицание экзистенциального выбора, является коммунистическая идеология, полностью нацеленная на фантастическую «верхнюю ступень развития», и без колебаний приносящая ей в жертву представителей промежуточных фаз.

Ставя перед собой, казалось бы, экзистенциальную задачу освобождения человека, задачу его солидарности с себеподобными, коммунизм достигает противоположной цели.

В «царство свободы» коммунист ломится напрямую, срезая углы и видя в «буржуазных» свободах (совести и слова) не условие поиска истины, а препятствие на пути к ней. Его простое, «единственно верное», «окончательное» решение вопроса человеческой солидарности оборачивается разрушением любых других форм человеческих отношений.

Итак, коммунистическая, шире любая левая идеология, является идеологией, корнящейся в экзистенциальной проблематике, но представляющая собой ее «окончательное» решение. Коммунизм — это тень экзистенциализма, это мимикрирующая под него активная форма уклонения от мышления.

Мыслить трудно, мыслить мучительно. Не все с этим справляются и... обращаются к марксизму, который французский публицист Раймон Арон (1905—1983) остроумно назвал «опиумом интеллектуалов».

Вчитаемся еще раз в слова Сартра: «Экзистенциализм отдаёт каждому человеку во владение его бытие и возлагает на него полную ответственность за существование».

Однако при этом знаменательно, что свое «бытие» сам Сартр связал с коммунистическими догмами, с маоизмом!

Как возникает такая аберрация? Собственно говоря, эта аберрация и составляет суть левой идеологии, обсессивно связывающей себя с «рационализмом».

Отмечая оторванность гегелевских спекуляций от реальности, Кьеркегор язвительно именовал этого мыслителя «не философом, а профессором философии». В свою очередь Маркс, «поставивший Гегеля с головы на ноги», полностью сохранил его общее инфантильное доверие к собственным диалектическим умствованиям: «Все действительное разумно, и все разумное действительно», а потому «если факты противоречат моей теории, то тем хуже для фактов.»

В левое дело идут рационалисты-активисты, люди с «повышенным чувством ответственности», но панически боящиеся сталкиваться с реальностью, дорожащие своими интеллектуальными схемами, больше, чем своей душой.

«Отец новых левых» — Герберт Маркузе также причислял себя к экзистенциалистам. Он учился у Хайдеггера и читал «раннего» Маркса, порицавшего «отчужденный труд».

Коммунизм, представляющий собой заявку на преодоление этого отчуждения, заявку на управление историей, объявляет себя проявлением высшей ответственности.

Иными словами, коммунизм представляет собой такой уход от ответственности, который сопровождается ее бурной имитацией.

Представляя собой демагогическую фантазию созидания путем разрушения («до основания»); представляя собой слепую веру в возможность достижения свободы через диктатуру, «революционная деятельность» представляет собой форму радикального ухода от ответственности... однако при одновременном поддержании в себе приятного чувства ее культивации.

Безответственность всех нынешних левых интеллектуалов закована на той же безответственности, которая

присутствовала в коммунистическом движении с первых его шагов.

Революционер и террорист XIX века закономерно мутировал в «правозащитника» XX — XXI, прославившегося своим исключительным рвением в защите прав преступников, при полном безразличии к правам их жертв.

Немало людей борются за свои права, за права других нуждающихся, и можно лишь пожелать успеха в их благом деле. Однако на фоне этих «вынужденных» борцов давно выделилась группа «профессионалов», у которой очень хорошо развилось «классовое чутье».

«Профессиональный правозащитник» селективен, он будет стоять за право «женщины распоряжаться своим телом», но никогда не за право на жизнь ее плода. Он сойдет с ног в поиске военных преступников в генштабе ЦАХАЛа, но в то же время до последнего будет выгораживать террористов, как «бойцов национально-освободительного движения».

«Профессионала» отличает потребность «менять мир к лучшему», при категорическом отказе менять что-либо в самом себе. Эту публику отличает умение направлять свое «повышенное чувство ответственности» по пути наименьшего сопротивления, комфортно канализируя его в зловонную духовную яму.

Как бы то ни было, выбор коммунистической доктрины для человека, сведущего в экзистенциальной проблематике, увы, вполне допустим.

Увы, но идеи Маркса живут и побеждают. «Интернационал» теперь исполняется довольно редко, но этот пафосный гимн с успехом заменила сентиментальная песня Джонна Леннона «Imagine», которая по признанию самого автора, «является, в сущности, коммунистическим манифестом, хотя я сам не коммунист и не принадлежу ни к какому политическому движению». (Википедия)

«Представь себе, — поется в песне, — ведь это так просто, что нет ни рая, ни ада, представь, что нет ни стран, ни

религий, представь себе всех людей живущих в мире и братстве; представь, что нет ни нищих, ни голодных; может быть я и мечтатель, но я не одинок».

Марков «Манифест коммунистической партии» продавлирует в основном тему неравенства: «коммунисты могут выразить свою теорию одним положением: уничтожение частной собственности».

И все же эта цель, сильно поблекшая в последние десятилетия, далеко не единственная. В «Манифесте» высказаны также и другие идеалы, поразившие воображение Ленина. Прежде всего это освобождение от уз религии, патриотизма и семьи.

Анализ преемственности Ленина с Лениным обстоятельно представлен в труде американского публициста Патрика Бьюкенена «Смерть запада» (2001). Автор указывает на деятельность прибывших в 30-х годах из Франкфурта в США германских марксистов: «Франкфуртская школа принялась „переводить“ марксистскую теорию в культурные термины. Старые пособия по классовой борьбе были выброшены, как ненужная рухлядь, им на смену пришли новые. Для ранних марксистов врагом был капитализм, для марксистов же новых врагом стала западная культура... Победа станет возможной, лишь когда в душе западного человека не останется и малой толики христианства».

Верная наследница «ранних марксистов» — Компартия Советского Союза Франкфуртскую школу ни во что не ставила. Тем не менее сочинения Маркузе надолго пережили доклады Брежнева. Выдвигая на первый план три другие цели коммунизма, Франкфуртская школа в конечном счете опиралась именно на Маркса, творчески развивала его деструктивный проект.

Разуверившись в революционных способностях мирового пролетариата, Маркузе решительно преобразил коммунистическую парадигму.

«Лишь мы, работники всемирной/ Великой армии тру-

да,/Владеть землей имеем право, /Но паразиты — никогда!» — пелось в Интернационале.

Обнаружив, что общество потребления развратило всех «работников», перепортило всю «армию труда», Маркузе стал искать новых гегемонов и нашел их в лице именно «паразитов», в лице «меньшинств».

В своей программной работе «Одномерный человек» (1964) Маркузе пишет: «Однако под консервативно настроенной основной массой народа скрыта прослойка обездоленных и аутсайдеров, эксплуатируемых и преследуемых представителей других рас и цветных, безработных и нетрудоспособных».

Именно эти группы превратились в боевые отряды революции, стали главной надеждой современных марксистов, и этот их узко политический интерес — важнейшая из причин, по которой права, а точнее привилегии этих групп отстаиваются.

Итак, марксистскую идеологию можно признать самой распространенной формой ложного — «окончательного» — решения экзистенциальной задачи. «Строительство коммунизма» — это классический путь в ад, вымощенный добрыми намерениями. Однако этот путь, конечно, не единственный.

Новая эра

Действительно, если признаки адского состояния можно усмотреть даже на уровне физиологии, то, по-видимому, их можно отметить и в мировоззренческой сфере. Ведь, как известно, кое-какие явления культуры даже всеядная демократия способна квалифицировать как антидемократические и античеловеческие.

Те откровенные, оправдывающие себя чувства ненависти, которые раскрываются, согласно «Божественной ко-

меди» Нового времени, в мире духов, могут утвердиться уже и при жизни. То «понимание лжи», которое, по словам Сведенборга, достигается «желающим зла» за гробовой доской и которое по сути своей антиэкзистенциально, по-видимому, может иметь вполне развитое мировоззренческое оформление. Дорога в ад может устлаться не только добрыми, но и откровенно злыми намерениями, обретшими соответствующую мировоззренческую оболочку.

Что же это за inferнальные идеологии и какие у них могут быть признаки? Такого рода идеологии, разумеется, не присущи какой-то эпохе, но должны были существовать всегда. Насколько известно, сатанисты, то есть люди, сознательно избравшие зло в мировоззренческо-религиозной, магической сфере, в разных формах обнаруживаются в разные эпохи в разных странах. Во всяком случае, сатанизм можно усмотреть и в человеческих жертвоприношениях древности, и в черной магии Средневековья, и, наконец, в люциферианстве эпохи Возрождения.

Тем не менее именно наше «последнее время» произнесло в этой области свое последнее слово, ибо именно в нем для сатанизма открылись дополнительные, давно поджидающие его глубины. В наше «последнее время» сатанизм облекся в свои последние мировоззренческие, культурные и даже политические формы, а после Второй мировой войны практически даже превратился в отдельную религиозную деноминацию («церковь сатаны»). При этом существенно отметить, что чем откровенней выражена сатанинская тенденция того или иного культа, тем более некрофильский характер носят его ритуалы.

Здесь, впрочем, необходимо сделать одно важное уточнение. Дело в том, что в разных религиозных традициях, а иногда даже внутри одной и той же, облик сатаны неодинаков. Существуют религиозные системы, в рамках которых сатана не является однозначно негативным, «избравшим зло», «падшим ангелом». Так, в иудаизме сатана, который, как и все ангелы, не признается существом,

наделенным свободой воли, считается, с одной стороны, порождением человека, а с другой — орудием Божественного суда, обвинителем.

Соответственно этому пониманию, демоническая образность может иметь вполне человеческие черты, как это, например, имеет место в романе Булгакова «Мастер и Маргарита» (сатана, соответствующий такому представлению, рассматривается в моей книге «День шестой»).

Итак, отбросив все те культурные формы, в которых сатана фигурирует в какой-никакой, но все же позитивной роли, обратимся к тем формам, в которых сатанизм представляет собой сознательное избрание зла, сознательное «понимание лжи».

А это явление можно осмыслить только в более широком контексте нашей эпохи, понять как экзистенциализм со знаком «минус», как дополнительное развитие мировоззрений, сознательно отрицающих совесть.

Вот как словами князя Мышкина говорит об этих тектонических сдвигах Достоевский: «Я сам знаю, что преступлений и прежде было очень много, и таких ужасных; я еще недавно в острогах был, и с некоторыми преступниками и подсудимыми мне удалось познакомиться. Есть даже страшнее преступники, чем этот, убившие по десяти человек, совсем не раскаялись. Но я вот что заметил при этом: что самый закоренелый и нераскаянный убийца все-таки знает, что он преступник, то есть по совести считает, что он нехорошо поступил, хоть и безо всякого раскаяния. И таков всякий из них; а эти ведь, о которых Евгений Павлыч заговорил, не хотят себя даже считать преступниками и думают про себя, что право имели и... даже хорошо поступили, то есть почти ведь так. В этом-то и состоит, моему, ужасная разница» (III. I).

Прежде всего следует отметить, что зарождение такого антиэкзистенциального подхода относится, по всей видимости, к тому же периоду получения аттестата зрелости, то есть ко второй половине XVIII века, а именно — к сочи-

нениям маркиза де Сада, в которых откровенно эстетизируется деструктивное начало. Однако в полной мере это явление раскрылось во второй половине XX века, в индустрии, связанной с насилием, а также в виде разнообразного новейшего «тоталитарного» сектантства, главным образом сатанинских сект.

В этом отношении важное, «центрирующее», место, по-видимому, занимает оккультистское движение New Age — «Новая Эра», своими корнями уходящее в теософию Елены Блаватской.

Как можно видеть, уже по одному своему самоназванию идея New Age коренным образом противостоит пониманию Нового времени как зрелости человечества, как «последнего времени». Исследователь современного сектантства Александр Дворкин в таких словах характеризует эту особенность данного движения: «Особую роль в сознании New Age играет само представление о близости рождения „новой эры“, которая во многих случаях связывается с приходом „Спасителя“. При этом „новая эра“ воспринимается ньюэйджерами как состояние всего человечества. Характерной чертой сознания New Age является дух глобальности. Ньюэйджеры полагают, что результатом рождения „новой эры“ будет возникновение „нового человека“. Возглавлявшая Ассоциацию гуманистической психологии Джин Хаустон замечала, что это будет скачок, сравнимый по своим масштабам с расстоянием между неандертальцем и современным человеком. В результате глобальной трансформации сознания на планете возникнет раса человекобогов»^[59]

Кроме того, он перечисляет следующие признаки этого мировоззрения: «Бог не является Личностью, а это — абстрактный дух, который пронизывает Вселенную и проявляется во всем существующем. Человек является носителем этого Духа, по своей природе он божественен и несет запас скрытых духовных сил. Задача человека заключает-

ся в том, чтобы пробудить их в себе и стать человекобогом. После смерти душа воплощается в другое тело, судьба человека при этом определяется законом кармы — влиянием совершенных в прошлых перерождениях добрых дел и злых поступков. Высшие духи могут воплощаться в нашем мире, чтобы принести людям сокровенное знание; они становятся учителями человечества, ими были Будда, Кришна, Иисус, Конфуций, Магомет и др. Их учения являются элементами одной всеобщей религии».

Однако при этом важно понимать, что данное мировоззрение существенно отличается от классических языческих систем (например, от индуизма или буддизма), на которые оно непосредственно опирается. New Age — это неоязычество, то есть язычество, инициированное зрелым духом, язычество сознательное и свободно избранное, а потому негативно определившееся по отношению к основным экзистенциальным ценностям.

Чтобы это стало ясно, я рассмотрю лишь один элемент ньюэйджевской веры — веру в перевоплощение как один из основных механизмов «духовной эволюции».

Телесная шизофрения

В данном случае я намерен спорить даже не столько с самой верой в реинкарнацию, сколько с положительным отношением к этой вере. Допустим даже, что перевоплощение возможно. Как к этой перспективе человеческого существу следует относиться? В интересующем нас здесь аспекте этот вопрос представляется более показательным, чем вопрос, существует ли вообще такой феномен, как перевоплощение.

Сведенборгская «Божественная комедия» Нового времени отрицает возможность реинкарнации, объясняя веру в нее следующим образом: «Ангелы и духи, подобно чело-

веку, одарены памятью; но если бы дух стал говорить с человеком по своей памяти, то человек все мысли свои в этом состоянии непременно отнес бы к себе, меж тем как они принадлежат духу: это как бы воспоминание о вещи, которой, однако ж, человек никогда не слыхал и не видел; не дано было узнать по опыту, что это так. Вследствие этого составилось у некоторых людей в древности то понятие, что после нескольких тысяч лет они возвратятся к своей прежней жизни и ко всем ее деяниям, а у иных — что они уже действительно возвратились. Они вывели это заключение из того, что им иногда случалось как бы вспомнить о вещах, которых они, однако ж, никогда не слыхали и не видали: это происходило именно вследствие влияния духов, из собственной их памяти, на мысли этих людей»^[60]

Однако, исходя из общего положения Сведенборга, что основные посмертные эволюции души предопределяются принятыми ею еще при жизни решениями, теоретически мы вправе допустить, что и в этом вопросе для души останется определенный выбор.

Итак, не столько претендуя на собственно теологическое разрешение этой проблемы, сколько просто находя это предположение дидактически удобным для дальнейших рассуждений, я готов допустить, что перевоплощение возможно. Я готов допустить, что перевоплощение возможно для тех, кто в него верит и с ним смиряется (что фактически может иметь место в том случае, когда человек не находит в своей жизни никакого смысла), и неосуществимо для тех, кто исключает его из своего мировоззрения и своей морали.

В этом вопросе, по крайней мере, ясно одно: вера всех существующих религий в то, что в посмертии экзистенциальный выбор невозможен, всегда компенсируется идеей повторного воплощения, предоставляющего душе дополнительный шанс. Языческие религии говорят о повторном воплощении в теле вновь рождающегося челове-

ка, авраамитические — о повторном воплощении души в воссозданное заново тело, иными словами, о воскрешении. Таким образом, даже люди, избравшие ад, после воскрешения как бы получают дополнительную возможность экзистенциального выбора. По-видимому, именно в этом состоит смысл Страшного суда.

Однако, по сути, две эти идеи — перевоплощения и воскрешения — взаимоисключают друг друга. И поэтому нет ничего удивительного в том, что христианство и ислам категорически отрицают саму возможность перевоплощения. Что же касается иудаизма, то его учение о реинкарнации («гильгулим нефашот») не имеет в виду индивидуального перевоплощения. Даже если кем-то утверждается, что душа Шимона реинкарнировала в тело Реувена, никто в рамках иудаизма не станет спорить с тем, что по воскрешении из мертвых восстанут два разных человека: Шимон и Рувен.

Однако оставим в стороне авраамитическую концепцию воскрешения плоти (в которую, кстати говоря, точно так же, как и в реинкарнацию, не верил Сведенборг) и вернемся к идее перевоплощения, точнее, к проблеме адекватного отношения к этой идее.

Как известно, все восточные религии, исповедующие веру в реинкарнацию, считают ее несчастьем. Задача и буддиста, и индуиста состоит в том, чтобы избежать повторных воплощений. Таким образом, мы видим, что отношение к реинкарнации в этих религиях негативное. Никаких восторгов от перспективы перевоплотиться традиционные индуисты не испытывают, и в их подходе, без сомнения, присутствует экзистенциальный взгляд.

Совсем другое дело — вера в перевоплощение, исповедуемая современными людьми Запада. В вопросе реинкарнации приверженцы New Age занимают весьма оригинальную позицию: они усматривают в реинкарнации великое благо и расценивают ее как важнейший механизм «духовной эволюции». Анна Безант, бывшая президентом Все-

мирного теософского общества с 1907-го по 1933 год, в таких словах защищает осмысленность перевоплощения: «Факт перевоплощения возвращает в нашем сознании Богу божественную справедливость, а человеку — внутреннюю свободу. Каждая человеческая душа вступает в земную жизнь зародышем, без знания, без способности отличать добро от зла, без развитой совести. Путем опыта, приятного и неприятного, человек собирает материалы и из них строит свои умственные и нравственные способности. Таким образом, прирожденный характер создан самим человеком, и характер этот отмечает ступень, которой человек достиг в своей долгой эволюции. Добрые наклонности, хорошие способности, благородная натура — это добыча, вынесенная с многих полей сражений, вознаграждение за тяжелый и напряженный труд. Дурные наклонности и плохие способности — показатели низкой ступени эволюции, ничтожного развития духовного зародыша. Дикарь наших дней — это святой будущего. Все идут по одной дороге, все имеют возможность достичь совершенства... Гений появляется как результат многих жизней, полных неутомимых усилий и высоких стремлений, а физическое бесплодие гения не изменяет его значения для будущего, так как он возвращается с каждым новым воплощением выросшим и с новыми силами... И это свободное созидание продлится до тех пор, пока человек не войдет наконец в полный возраст Совершенного Человека»^[61]

В пределе такая эволюция как раз и должна привести к появлению того «нового человека», того «человекобожества», которого ожидают ньюэйджеры.

Но что, по сути, означает эта идея с точки зрения экзистенциальных ценностей? По всей видимости — один из самых страшных видов духовной смерти.

Для экзистенциального сознания нахождение одной души в нескольких телах мало чем отличается от обратного и хорошо известного феномена нахождения нескольких душ в одном теле — я имею в виду шизофрению, то есть

расщепление, раздвоение личности. Для экзистенциалиста реинкарнация — если она вообще возможна — является грубейшей патологией, является глубочайшей, то есть более глубокой, ибо более необратимой, чем при шизофрении, деструкцией личности. То, что я могу родиться еще раз, связав свою судьбу с другим телом, — с точки зрения экзистенциалиста, иллюзия. Иллюзия потому, что в этом случае лишается всякого смысла само (новоевропейское) понятие «Я». Таким образом, если что-либо и может подвергаться в человеке перевоплощению (подобно тому, как элементы одного тела могут войти после его смерти в состав другого), то это могут быть таланты, «гении», призвания, но никак не сама живая человеческая личность. Предположить иное — значит лишить личность ее исконной суверенности, обусловить ее иной надличной, безличной реальностью.

Поэтому не только само перевоплощение представляется шизофренией. Определенным расщеплением, раздвоением сознания выглядит уже одно положительное отношение к реинкарнации.

В самом деле, разве это не «расщепление» сознания, когда миллионы европейцев, с гневом осуждающие разделение семей и нарушение прав собственности, восторженно воспринимают все эти прелести в перспективе грядущего перевоплощения?

Одной из глубочайших основ европейской культуры является правосознание, коренящееся в учении Локка о собственности. Согласно этому учению, право собственности является основой индивидуальности как таковой. Человек расценивается в первую очередь как владелец — как владелец своей жизни и своих жизненных задач, а не только предметов. Между тем именно владение предметами демонстрирует всю глубину значения права собственности. Локк поясняет это положение следующим примером: «Генерал, который может приговорить солдата к смерти за самовольное оставление поста или за непови-

новение самым безрассудным приказам, не может при всей своей абсолютной власти... распорядиться хотя бы одним фартингом из собственности этого солдата или присвоить хотя бы малую толику из его имущества».

Но как тогда соотносить это самоочевидное для всех европейцев самосознание с благодушным отношением некоторых из них к тому, что все их имущество будет принадлежать другим лицам, в то время как они вновь будут обитать на земле в другой «телесной оболочке»? Ведь это значит, что именно «телесная оболочка», а не владеющая этой «оболочкой» бессмертная душа, является субъектом всех прав! Но на каком же тогда основании отождествлять «себя» с душой, а не с телом?

А как можно соотносить страх этих людей потерять своих близких родственников (например, страх подменить новорожденного) с их безмятежной и счастливой верой в то, что это неизбежно произойдет при реинкарнации?

Испытывая отвращение к кровосмешению, они не смущаются от риска невольно совершить его при перевоплощении (кстати, согласно поверью дикарей, перевоплощение происходит прежде всего внутри одного рода)! Если же признать, что термин «кровосмешение» не подходит к ситуации, когда какой-либо человек в следующей инкарнации берет в жены собственную внучку (внука), ибо у него другое тело, то это, опять же, значит, что он идентифицирует себя по телу, а не по душе.

Одновременно видно, что перспектива реинкарнации совершенно разрушительна также и для брака. Ведь перевоплощение разрывает даже те супружеские пары, которые сохраняли верность на протяжении всей жизни и надеялись на совместную жизнь в потустороннем мире.

При этом важно отметить, что тема брака довольно тесно связана с самим корнем проблемы перевоплощения. Ведь связь души и тела — это тоже своеобразный брак, и, соответственно, смена душой одного тела и проникновение в другое выглядит блудом.

Более того, согласно Сведенборгу, последнюю глубину Небес создают именно супружеские пары: «Так как супружество происходит от духовного начала, то есть от супружества блага и истины, и Божественное начало Господа непосредственно влияет на супружескую любовь, — то самые супружества весьма святы в глазах небесных ангелов; и наоборот, так как прелюбодеяния противны супружеской любви, то ангелы считают их скверными, ибо как в супружестве ангелы видят сочетание истины и блага, то есть Небеса, так точно в прелюбодеянии они видят супружество зла и лжи, то есть ад (384). Наибольшая свобода исходит от супружеской любви, которая есть сама небесная любовь»^[62]

Иными словами, предназначенные друг другу и достигшие друг друга суженые (Сведенборг утверждает, что браки могут заключаться между душами также и в посмертии, на Небе), создают одну личность и являются ее основой. И, соответственно, перевоплощение радикально разрушает брак, а вместе с тем и основы личности и индивидуальности.

Таким образом, реинкарнация, навеки разъединяющая супружеские пары, духовно оказывается спаренной с блудом, является его метафизическим аналогом. Равно как воскрешение плоти является аналогом брака. Неслучайно в книге Зогар воскресение тела, то есть возвращение души в телесную оболочку, представляется в образе встречи суженых, в образе сватовства Ицхака и Ривки (Элиэзер прообразует Ангела — вестника Воскрешения).

Но есть в этой проблеме и иной аспект. В человеке только то от человека, что им сознательно осуществлено, то есть обусловлено исключительно его суверенным решением. То, что судьба одной инкарнации может, как-то минуя сознание, повлиять на судьбу другой (а именно это и считается возможным), говорит о том, что за человеком здесь, по существу, отрицается ответственность и свобода. Если «духовная эволюция» на основе реинкар-

нации действительно имеет место, то ее результатом является не Совершенный Человек, а его противоположность. Плод кармической дрессировки, как и плод любой другой дрессировки, — это нечеловеческий плод.

Итак, независимо от того, признаем ли мы возможность перевоплощения или нет, наше отношение к нему не может быть позитивным. Реинкарнация отнимает у человека больше, чем у него отнимает смерть, ибо она не просто разрушает его личность, она разрушает смысл. Ведь найденный человеком смысл его жизни (если он только не в «самосовершенствовании», доводящем до кондиции «сверхчеловека») в случае реинкарнации начинает представляться кармической аберрацией, навозом для следующих, более «правильных», воплощений. Ведь то самое дорогое — те цели и ценности, которые каждый человек вырабатывает для себя на протяжении жизни, — в результате перевоплощения неизбежно оборачивается средствами и иллюзиями.

Кстати говоря, здесь становится понятен тот подход, согласно которому перевоплощение происходит в том случае, если душа не находит смысла в прожитой жизни. Именно в этой ситуации она может решиться перечеркнуть свою жизнь следующим рождением. Иными словами, иудаизм легко мог бы справиться с проблемой реинкарнации (в контексте веры в воскрешение), если бы представлял ее исключительно как плод экзистенциальной катастрофы, как своеобразное метафизическое самоубийство. Однако при таком подходе предыдущие жизни лишаются какого-либо значения, с ними душа как бы полностью «разводится».

Но для тех, кто нашел в жизни какой-либо смысл (хотя бы даже и адский), реинкарнация неприемлема, ибо разрушает его. Не веря в личного Бога и личное бессмертие, многие европейцы научились находить смысл, наполнять свою жизнь любовью и милостью. Так, всем своим творчеством Камю пытается показать, что экзистенциаль-

но осмысленная позиция возможна даже в том случае, если мы не верим в личное бессмертие. Однако очевидно, что его философия будет испытывать куда больше затруднений в случае реинкарнации! Реинкарнация для экзистенциалиста — гораздо более страшное зло, нежели смерть, или, точнее, это тот наихудший вид смерти, который не оставляет для существования уже никакой надежды, никакого смысла.

Камю говорит, что первый вопрос, который предшествует всем другим философским вопросам, — это вопрос о самоубийстве, вопрос: стоит ли жизнь того, чтобы ее прожить?

Если предположить, что реинкарнация возможна (то есть возможна для человека, нашедшего смысл), то наряду с весьма вероятным ответом, что в этом случае жизнь не стоит того, чтобы ее прожить, у человека еще отнимается и возможность покончить с собой, ибо это решение обрекает его на последующие мучительные воплощения. Стоит отметить, что в этом случае экзистенциалисту, пожалуй, не остается ничего другого, как стать буддистом, то есть человеком, знающим, как можно «грамотно» покончить с собой. Это, кстати, является «доказательством от противного» того обстоятельства, что традиционный буддизм (в отличие от «нью-эйджа») экзистенциален.

В последние десятилетия, особенно в США, чрезвычайно широко стала использоваться практика «воспоминаний прошлых воплощений».

В книге Раймонда Моуди *Coming back* («Возвращение назад») описываются разные опыты такого рода «воспоминаний», извлекаемых с помощью гипноза. Но, на мой взгляд, эти опыты не столько доказывают возможность реинкарнации, сколько намечают определенное решение главной «философской задачи». Ведь в этих опытах в первую очередь поразительно именно то, что человек отождествляет себя с другими лицами самых разнообразных эпох и культур безо всяких ограничений. В этих опы-

тах вы можете оказаться в жизни первобытного человека, средневекового врача, конторского служащего XIX века, эскимоса, никогда не видевшего белых людей, и т. д., и т. п.

Моуди (сам испытывавший такой опыт) признает, что данные сеансы не подтверждают существования феномена реинкарнации. Еще бы! Ведь гипнотическая формула в явном виде навязывает такую концепцию. Иначе эти картины и воспринять невозможно. Диспозицию однозначно задает гипнотизер, слова которого Моуди в своей книге простосердечно приводит: «Я попрошу представить, почувствовать, что вы поднимаетесь из вашего тела в этот прекрасный день. Вы подниметесь над собой на несколько сотен футов. Из этой точки вы будете постепенно опускаться, пока снова не ступите на землю. Но на этот раз, когда ваша нога ступит на землю, вы обнаружите себя в прежней жизни. В опыте это будет ощущаться как жизнь, которую вы вели когда-то в прошлом. До вашего рождения»^[63]

Естественно, что при таком внушении человек будет воспринимать увиденное как «предыдущее воплощение», подобно тому, как он будет воспринимать себя Фишером, если ему внушить, что он Фишер.

Из того, что приводится в самой книге, сказать можно только то, что отождествление происходит по принципу близости проблем. Моуди пишет: «Образы и истории, с которыми человек возвращается из регрессий, с годами могут измениться. Пациент всегда способен воспроизвести любую из прошлых жизней, но, изменившись сам, может оказаться в регрессии в новой, ранее не испытанной «прошлой жизни»^[64]

Моуди делает вывод, что человеку идут на пользу «вспоминания о прежних опытах». Но человеку идут на пользу знакомства с любым опытом, в том числе и с чужим. Почему нужно делать вывод, что это именно *мой* прежний опыт?

Против того, что речь идет о перевоплощении, говорит, кстати, еще и то обстоятельство, что нередко «прежние жизни» воспринимаются в третьем лице.

В том-то и дело, что опыты «редукций» можно воспринять не только как опыты реинкарнации, но и прямо противоположным образом, а именно — как опыт единения с человечеством, как провозвестие решения той центральной «философской задачи», о которой говорил Шестов в связи со словами Белинского: «Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братьев по крови».

И тут следует сказать главное: в свете «сущности философской задачи» идея реинкарнации является совершенно избыточной! Ведь в рамках идеи персонального единства человеческой семьи каждый человек и без того уже тождественен со всеми прочими людьми. Таким образом, вера в реинкарнацию ложна в своей основе. Она ложна потому, что идет против основной «философской задачи», профанирует и обесценивает ее.

Чем действительно ценны опыты «редукции», так это именно тем, что в них человек может отождествиться с человеком любой культуры и эпохи. То есть в этом опыте он действительно ощущает себя братом всех людей, действительно как бы сдирает с себя свою культурную оболочку, выявляя пласт той последней глубинной культуры, которая раскрывает «сущность философской задачи».

В этом отношении опыты «редукции» очень ценны и интересны. Возможно, они предвосхищают тот момент Страшного суда, когда все обменяются судьбами всех и вернутся обогащенными к самим себе. И это уже будет истинным «возвращением назад».

Действительно, даже пережив опыт отождествления со всеми прочими людьми, мы остаемся самими собой. Как сказал Франкл: «Быть — значит отличаться. Можно сформулировать это так: существование человека как личности означает абсолютную непохожесть его на других.

Ибо своеобразие каждого означает, что он отличается от всех остальных людей»^[65]

Неповторимость каждой человеческой личности подразумевает, что каждый человек, даже побывав в «шкуре» каждого другого, в конце концов возвращается к себе.

Иными словами, безличное божество ньюэйджеров, осуждающее их на многочисленные перевоплощения и с помощью кармической дрессировки выводящее высшую расу человекобогов, — это злобное, сатанинское божество.

Там, где (среди людей европейской культуры) последовательно исповедуется вера в реинкарнацию, причем как в некий позитивный фактор «духовной эволюции», там экзистенциальные ценности отвергнуты в самой своей основе.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что сатанизм оказался полноправным и даже почетным членом оккультистского сообщества. В ньюэйджевских кругах Люцифер считается респектабельной астральной силой. Так, адепт этой неоязыческой религии Давид Спенглер пишет: «Люцифер подготавливает человека для отождествления себя с Христом. Люцифер — ангел внутренней эволюции человека — работает внутри каждого из нас, чтобы привести нас к целостности, благодаря чему мы сможем войти в Новую Эру. Каждый из нас в тот или иной момент своей жизни приходит к такому переживанию, которое я называю „Люциферовская инициация...“ Принятие Люцифера — это включение в Новую Эру»^[66]

Два пути в ад

Однако, для того чтобы читатель не подумал, что подобное отношение к сатане можно отнести к разряду позитивно-служебных, следует отметить, что именно

на нем базируется современный сатанизм, принявший в последние десятилетия неожиданный размах и получивший широкое распространение практически во всех странах Запада.

Алистер Кроули (1875–1947), предтеча современного сатанизма (кстати, считавший себя последующими инкарнациями Калиостро и папы Александра VI Борджиа), говорил, что «сатана — не враг человека, а Жизнь, Свет и Любовь». При этом он был не только теоретиком. В своих магических опытах он обращался к наркотикам и практиковал извращенные сексуально-магические обряды, некрофильский характер которых не подлежит сомнению (например, заклинание животного во время скотоложеского акта). К его ученикам относятся Энтони Лавей, основавший «церковь сатаны», а также основоположник сайентологии Рон Хаббард.

Впрочем, общий стиль последовательной нравственной выхолощенности характерен также и для большинства ньюэйджеров, стремящихся к упразднению демократии и к установлению «нового порядка», поддерживаемого «посвященными».

Однако как раз в этой области, то есть в области политической, сатанизм себя уже весьма громко проявил, проявил в тоталитарных режимах, видящих своей целью подавление и разрушение человеческой личности.

Между тем если это явление сузить и связать сатанизм лишь с определенным видом тоталитаризма, а именно — с немецким фашизмом, то мы опять вернемся к тому же оккультизму, из которого произрастает New Age.

А для того чтобы ограничить сатанизм (в мировоззренческо-политической области) одним лишь немецким фашизмом, у нас имеются все основания. Во всяком случае, если мы попытаемся отыскать в политической сфере носителей последовательного inferнального, антиэкзистенциального сознания, то больших сатанистов, нежели нацисты, не найдем.

Многими, правда, принято отождествлять с фашизмом коммунизм. Трудно поспорить со словами Буковского, сказанными им в связи с арестом Пиночета осенью 1998 года: «Воздать по заслугам участникам нацистских зверств — дело святое, обязанность всех и каждого. Но упаси вас Боже указать пальцем на коммуниста — это не годится, это „охота на ведьм...“ Мы продолжаем выслеживать в джунглях Латинской Америки восьмидесятилетних стариков — за злодеяния, совершенные ими полвека назад. Они убийцы, и нет им прощения. Мы гордо заявляем: этого не должно повториться!.. Но когда дело доходит до того, чтобы посадить на скамью подсудимых Эриха Хонеккера, по приказу которого убивали людей всего несколько лет назад, тут же раздаются вопли: „Это негуманно! Он стар и болен!“. И мы выпускаем его — в джунгли Латинской Америки...».

Действительно, если смотреть на число жертв, то найти различие между фашистами и коммунистами становится непросто. Более того, иногда кажется, что обе эти формы тоталитаризма логически и онтологически сопряжены. Но тем не менее внутри этого единства они все же и явно различны: как по степени своей злокачественности, так и по своему общему отношению к «сущности философской задачи».

Две дороги ведут в ад: одна вымощена злыми намерениями, вторая — благими. В первую очередь важен, разумеется, результат, однако имеются сферы, в которых намерения иногда также оказываются существенными. Прежде всего это касается вопроса воспитания. Советские пионеры и комсомольцы не ведали того фронтального разрушения совести, которому подвергались их сверстники из «Гитлерюгенд». Если советские дети воспитывались на идеалах общечеловеческой солидарности (пусть и понятной на классовом уровне), то их германские сверстники проникались откровенно inferнальными идеями расовой разобщенности человеческой семьи.

Коммунистическая идеология, в конечном счете апеллирующая к рационализму и гуманизму, даже в самых своих худших проявлениях была вынуждена оставаться на границе сатанизма. Она не имела идеологических средств углубиться в него.

Соглашаясь с осмысленностью суда над коммунизмом, необходимо отметить, что имеются пункты, в которых эту идеологию все же нельзя ставить на одну доску с нацистской. Законно и закономерно, что в то время, как неонацизм запрещен, коммунистическая идеология осталась вполне легальной и представительной формой мировоззрения в любом либеральном обществе. Совсем не случаен и тот факт, что свободный мир сражался с нацизмом в союзе с коммунизмом, а не наоборот.

Как сказал Черчилль 22 июня 1941 года: «Нацистскому режиму присущи худшие черты коммунизма. У него нет никаких устоев и принципов, кроме алчности и стремления к расовому господству. По своей жестокости и яростной агрессивности он превосходит все формы человеческой испорченности. За последние двадцать пять лет никто не был более последовательным противником коммунизма, чем я. И я не возьму обратно ни одного своего слова. Но все это бледнеет перед развертывающимся сейчас зрелищем. Прошлое с его преступлениями, безумствами и трагедиями исчезает... Любой человек или государство, которые борются против нацизма, получают нашу помощь. Любой человек или государство, которые идут с Гитлером, — наши враги».

Среди представителей свободного мира было немало тех, кто желал победы немцам, а не русским. Но в этом отношении характерным является следующее признание, сделанное экзистенциальным философом Николаем Бердяевым, зарекомендовавшим себя ярким антикоммунистом: «Я чувствовал себя слитым с успехами Красной армии. Я делил людей на желающих победы России и желающих победы Германии. Со второй категорией людей я не соглашался

встречаться, я считал их изменниками. В русской среде, в Париже, были элементы германофильские, которые ждали от Гитлера освобождения России от большевиков. Это вызывало во мне глубокое чувство отвращения»^[67]

Буковский прав: лицемерие — разыскивать нацистских преступников и при этом не тревожить старость тех сотрудников НКВД, которые ответственны за массовые расстрелы. Но, зная человеческую природу, скорее удивляешься другому: удивляешься не тому, что не судят преступников-коммунистов, а тому, что нацистских злодеев так долго продолжают держать за порогом человеческой семьи.

Как бы то ни было, немецкий фашизм оказался, по существу, единственным культурным феноменом, который отторгается всеядной демократией, единственным мировоззрением, которое признается мировым сообществом не как «убеждения», а как «понятая ложь». Не знаю, надолго ли, но в этом вопросе у человечества до сих пор действительно сохранен полный консенсус. Почему? В чем особенность нацистской идеологии?

Напомним слова Сведенборга: «Кто Божественные истины искажал, прилагая их к страстям своим, тот любит места, упитанные животной мочой, потому что она отвечает утехам такой любви. Скряги живут в погребях или подвалах, среди свиного помета и зловоний от дурного пищеварения. Жившие в одних плотских наслаждениях, в роскоши и неге, обжоры и сластоедцы, угождавшие желудку своему, полагая в этом высшее наслаждение, любят в той жизни помет и кал, равно места накопления его. Это обращается в уладу их потому, что такое наслаждение есть духовная нечистота: такие духи избегают места опрятные, не загрязненные нечистотами, потому что они им неприятны»^[68]

Даже не разделяя всех нюансов критического подхода Канта, можно усомниться в том, что после смерти кто-то

начинает ненавидеть аромат цветов и наслаждаться смрадом, исходящим от испражнений и гнили. Однако это сомнение имело бы силу только в том случае, если бы в нашем, посюстороннем, мире такая патология никогда не встречалась. Но она как раз встречается. Психиатрии, во всяком случае, хорошо известно явление пристрастия к запаху кала и гнили, обычно сопровождающее такое извращение, как некрофилия — похоть по отношению к трупам.

Г. Гентиг, автор фундаментального исследования по некрофилии, утверждает, что это явление гораздо более распространено, нежели этого можно было бы ожидать, хотя и по ряду причин нечасто обнаруживается. При этом Гентиг относит к этой патологии не только желание совокупляться с трупами, но и вдыхать зловония от их гниения.

Эрих Фромм рассматривает эту патологию в более широком контексте, увязывает ее с определенным характером, с определенными мировоззренческими и нравственными установками, которые он обнаруживает у всех некрофилов. Фромм дает этой патологии следующее определение: «Некрофилия в характерологическом смысле может быть описана как страстное влечение ко всему мертвому, разлагающемуся, гниющему, нездоровому. Это страсть делать живое неживым, разрушать во имя одного лишь разрушения. Это повышенный интерес ко всему чисто механическому. Это стремление расчленять живые структуры»^[69]

Таким образом, согласно Фромму, сама клиническая некрофилия является последним проявлением некоего характера, некоторой фундаментальной духовной установки. Но тогда можно предположить, что это заболевание — просто прижизненное опережение того адского состояния души, которое, как правило, достигается грешником только в посмертии.

Однако, отыскивая (реконструируя) то некрофильское мировоззрение, которое по сути своей оказывается

столь же инфернальным, как сама клиническая некрофилия, надо учитывать, что сами носители этого мировоззрения могут иметь вполне человеческий облик.

Во всяком случае, согласно Сведенборгу, всецело предаваясь обуревающей их ненависти и наслаждаясь запахом гнили и кала, обитатели ада вместе с тем стремятся сохранять внешнюю благообразность: «Вообще их лица ужасны и, подобно трупам, лишены жизни: у некоторых они черны, у других — огненны, подобно факелам; у других безобразны от прыщей, нарывов и язв; у весьма многих лица не видать, а вместо него — что-то волосатое и костлявое, у других торчат только одни зубы. Тела их точно так же уродливы, и речь их звучит как бы гневом, ненавистью или мщением... Следует, однако ж, знать, что адские духи кажутся такими только при небесном свете, но что между собой они кажутся людьми. Божественным милосердием Господа допущено, чтобы они между собой не казались столь противными, как перед ангелами»^[70]

Иными словами, одержимость адской идеологией на практике вовсе не обязательно должна сочетаться с частным моральным уродством. Очень точно сформулировал эту мысль Эрих Фромм. В своем исследовании, посвященном некрофилии Адольфа Гитлера, он пишет: «Мы почему-то считаем, что порочный и склонный к разрушению человек должен быть самым дьяволом и выглядеть как дьявол... Такие дьявольские натуры существуют, однако они чрезвычайно редки. Как мы уже имели возможность убедиться, деструктивная личность демонстрирует миру добродетель: вежливость, предупредительность, любовь к семье, любовь к детям, любовь к животным. Но дело даже не в этом. Вряд ли найдется человек, вообще лишенный добродетелей или хотя бы благих порывов»^[71]

Оценивая нацистов как проэкстраполированных в этот мир обитателей ада, мы не должны искать у них признаки вопиющего морального уродства. И, соответственно, Гитлера, при всем его вегетарианстве и почтительном отно-

шении к своим секретаршам, с полным основанием можно назвать Князем Ада.

Такая оценка основывается уже на его делах, являющихся следствием его мировоззрения, кстати говоря, лишь в весьма отдаленном смысле имеющего отношение к «немецкому национализму».

Но что же отличает это мировоззрение (не в содержательном, а в практическом аспекте) от любой другой тоталитарной идеологии? Почему все же оно оказалось целиком и полностью отвергнуто человечеством?

По-видимому, из-за его откровенной деструктивности, чрезвычайной и, главное, совершенно бескорыстной жестокости. В лице нацизма человечество столкнулось с беспрецедентным преступлением — не просто с массовым, но и с индустриализированным убийством. В лице нацизма человечество столкнулось с единственной в своем роде культурой ненависти.

При всем том, что Гитлер был прилежным учеником Сталина, лагеря уничтожения, то есть специальные фабрики, на которых за день уничтожалось до двадцати тысяч человек, он изобрел сам. В лице нацизма человечество столкнулось с убийством, ставшим самоцелью, а не просто являвшимся средством политической борьбы. Во всяком случае, самое «громкое» преступление Гитлера — Холокост, геноцид еврейского народа, несомненно, выделяется в ряду всех прочих когда-либо совершенных преступлений.

Первое, что поражает, когда слышишь об этих ужасах, так это какая-то их неправдоподобная бессмысленность. Если отбросить ритуальные убийства, то любые другие преступления, с какой бы жестокостью они ни осуществлялись, так или иначе преследовали вполне зримую конечную цель. Иначе говоря, в той или иной мере убийство всегда было до сих пор чем-то функциональным. И даже если признать, что всегда находилось достаточно пламенных изуверов, действовавших со вкусом и с цинизмом, то

все же их злодеяния творились на фоне и в контексте вполне понятных конечных целей.

Гитлер же уничтожал мирных жителей без всякой связи с войной, направляя их на фабрики смерти, расположенные в глубоком тылу. Он уничтожал своих же лояльных граждан безо всякой рациональной причины, даже с явным вредом для Германии. Иными словами, в случае нацистских преступлений прежде всего поражает их бескорыстность, удивительный идеализм, то есть явное отсутствие какой-то прямой рациональной мотивации.

Некоторые утверждают, что Сталин убил больше людей, чем Гитлер. Не уверен, но допустим. Однако число в данном случае вовсе не главная характеристика. В этой связи про Сталина достаточно упомянуть, что он не расстреливал детей, не достигших двенадцатилетнего возраста. Нацизм же осудил на смерть миллионы малолетних детей, включая младенцев.

Над сотнями тысяч людей нацисты произвели медицинские эксперименты. Нечто подобное делалось и в СССР, но, во-первых, масштабы советских экспериментов совершенно несопоставимы с масштабами нацистских, а во-вторых, коммунисты всегда испытывали оружие и препараты, а не свойства человеческого тела.

Газовые камеры так же непонятны со стороны, как непонятны со стороны ритуальные убийства. Не зная особенностей каннибальской мифологии, нельзя понять, что же, собственно, происходит.

Но самое главное, что являясь тенью экзистенциализма, коммунистическое учение, пусть и на фантастической основе, но все же подразумевает солидарность всех людей. В свою очередь нацистская идеология видела своей целью нечто, прямо противоположное «сущности философской задачи». Нацистская идеология выработала культуру предельной ненависти, культуру предельной разделенности человеческой семьи.

Уникальность нацизма заключается в создании поистине астрономической отдаленности одного человека от другого. Лагеря уничтожения находились недалеко от европейских столиц, но они были призваны выражать трансцендентную удаленность евреев из жизни.

Люди никогда не обольщались относительно преобладания зла над добром. «Мир во зле лежит» — сказано в Новом Завете (1, *Иоанн*, 5.19). А в трактате Талмуда Таанит (10.а) говорится: «Учили мудрецы: Египетская земля — четыреста верст на четыреста верст, и это одна шестидесятая от Куша, а Куш — одна шестидесятая от вселенной, а вселенная — одна шестидесятая от сада, а сад — одна шестидесятая от Эдена, а Эден — одна шестидесятая от Преисподней. Выходит, что весь мир — словно крышка от горшка для Преисподней».

Так было в старину. Но нацизм со своим «окончательным решением еврейского вопроса» безгранично расширил бездны ада, фактически придав им принципиально новые масштабы. Аллегория с пространством напрашивается здесь сама собой. Переживший нацистские лагеря писатель Жан Амери в таких словах характеризовал самоощущение еврея в лагере смерти: «Все арийские узники, хотя и оказались в одной пропасти с нами, евреями, стояли выше, более того, были отделены от нас расстоянием в несколько световых лет»^[72]

Нацисты задали между собой и евреями такую безграничную дистанцию, которую еще никогда ни одно человеческое существо не создавало по отношению к другому человеческому существу. И лагеря уничтожения являлись зримым выражением этой действительности. Ни один каннибал никогда не был так отстранен от своей жертвы; ни один раб ни в Римской империи, ни в Египте никогда не был так далек от аристократа, как был удален еврей не то что от надзирателя-арийца, но даже просто от узника-славянина. Иными словами, нацисты задали такой предел этическому пространству, который до того был знаком

лишь религии в отношении Всевышнего. До нацизма столь отдален, столь трансцендентен мог быть только Бог.

Так в чем же особенность нацистской мифологии? Какими идеями был одержим Гитлер?

Эзотерический нацизм

Прежде всего следует отметить, что нацизм (в отличие от того же итальянского фашизма) представлял собой не только политическое, но также и религиозное явление. Нацизм имеет отношение как к политическим партиям, так и к тем «тайным обществам» и «тоталитарным сектам», которые идеологически сходятся и неформально объединяются в оккультном движении New Age — «Новая Эра».

Антисемитские идеи Гитлера, основанные на «Протоколах сионских мудрецов» и доступные самым широким массам, были лишь экзотерической частью учения. Эта «экзотерика», разумеется, тоже была проникнута оккультной тайной. Ведь в основе нилусовской идеи всемирного еврейского заговора уже лежала манихейская концепция антихристовой сущности иудаизма. И все же главное хранилось под спудом. Собственный (внехристианский) антисемитизм Гитлера коренился в развернутых «эзотерических» псевдонаучных оккультных теориях.

Исследователи соответствующих нацистских представлений Повесть и Бержье пишут: «Как правильно заметил Марсель Рой в 1939 году, война, „которую Гитлер навязывал миру, была манихейской войной...“ Речь не идет, само собой разумеется, о битве между фашизмом и демократией... Это экзотеризм сражения. Но есть и эзотеризм»^[73]

«Что случилось с великой христианской страной в период с 1933-го по 1945 год? — спрашивает Бреннан в своей работе „Черная магия Адольфа Гитлера“. — Какой невиди-

мый кокон окутал Германию? Постепенно отгораживая ее от всего, что было честным, порядочным и, прежде всего, — рациональным? Старые социально-экономические критерии для оценки того, что там происходило, не годятся. Экономика не в состоянии объяснить нам, почему люди могли решиться на изготовление мыла из человеческого жира, как это произошло с нацистами. Общественные обычаи, такие как антисемитизм, служат слабым объяснением для уничтожения шести миллионов евреев»^[74]

Вера нацистской верхушки по-настоящему неизвестна. Как это вообще случается со многими тайными обществами после их распада, главное было унесено вместе с лидерами НСП в могилу. Но из того немногого, что все же как-то дошло до исследователей, явно видно, что главное в нацистской идеологии скрывалось как раз в тайной, «эзотерической», части.

Раушнинг, бывший видный член НСП, порвавший с нацизмом и в 1936 году эмигрировавший в Швейцарию, приводит высказывания Гитлера, из которых видно, что в основе всех политических начинаний последнего лежали оккультные верования. При этом сам Раушнинг называл Гитлера «великим жрецом тайной религии» и утверждал, что «существуют демонические силы, чьим передатчиком является человек по фамилии Гитлер»^[75]

В своей книге «Утро магов» Повель и Бержье приходят к выводу, что в основе нацистской доктрины лежала псевдонаучная неоязыческая концепция (прекрасно вписывающаяся в идейный арсенал New Age), согласно которой *Homo sapiens* — это результат деградации предшествующих форм «великих неизвестных», великанов, которые тем не менее сохранились в глубоких пещерах и на контакт с которыми нацисты решили выйти, дабы под их руководством создать новую расу. При этом разделялось общее расистское представление, согласно которому вид *Homo sapiens* неоднороден. Среди него имеются биологические выродки и те, кто способен встать в дальнейшем

под водительство Великанов. По мнению Повеля и Бержье, массовые убийства в лагерях уничтожения в значительной мере были ритуальными убийствами и преследовали ту же цель, что и другие человеческие жертвоприношения, — выйти на контакт с божествами, заручиться их поддержкой.

При этом авторы полагают, что Гитлер был лишь медиумом. Это мнение разделяет также и другой исследователь нацистской веры, В. Жерсон. Собственно магами, проводившими нацистскую политику, были, по их мнению, оккультисты из группы Туле. Главным образом Карл Хаусхофер (1869–1946), получивший посвящение в одно из самых значительных тайных буддийских обществ в Японии.

Повель и Бержье пишут: «Дело происходило в 1925 году. Национал-социалистическая партия начала активную вербовку. Хорст Вессель, подручный Горбигера, организует штурмовые отряды. Он был убит коммунистами в следующем году. В его память поэт Эверс сочинил песню, ставшую священным гимном движения. Эверс с энтузиазмом записался в партию, потому что он увидел в ее происхождении „самое сильное выражение черных сил“. Семеро учредителей (нацистской партии), мечтавших „изменить мир“, уверены физически и духовно, что они управляемы этими черными силами. Если наши сведения точны, источник клятвы, объединяющей их, мифа, из которого они черпают свою энергию, веру, счастье, — тибетская легенда... В соответствии с этой легендой, как она была сообщена Хаусхоферу около 1905 года и как ее по-своему рассказал Рене Генон в „Царе Мира“, после катаклизма в Гоби учителя высокой цивилизации остались обладать знаниями. Сыны внешнего Разума поселились в огромной системе пещер под Гималаями»^[76]

Но все же главный признак гитлеровского сатанизма невольно усматривается в его антисемитизме, заставляющем «относиться к евреям не как к второстепенным граж-

данам, а как к нелюдям. Тела, извлекаемые из концлагерей для погребения в огромных могилах, были не людьми, а вещами. Они являлись дегенеративной ветвью эволюции, подобно хромым рыжеволосым чудищам Лемурии. Евреи были паразитами. Их расовый потенциал заключался не только в разрушении цивилизации, но и самой человечности»^[77]

Евреи мыслились Гитлером как антилюди, с которыми он не мог жить на одной планете. В своей книге Раушнинг приводит следующее высказывание фюрера: «Мы говорим о евреях не только как о правителе всемирной экономической империи. Мы говорим о нем как о нашем политическом противнике. Где его место в борьбе за новый мир?.. Столкнулись два мира — люди Бога и люди Сатаны! Еврей — античеловек. Создание другого бога. Сатана! Он, наверно, произошел от другого корня человеческой расы. Я противопоставляю арийца и еврея; и если я называю одного из них человеческим существом, то другого я должен назвать как-то иначе. Эти двое так же различны, как человек и зверь. Это не значит, что я назвал бы еврея зверем. Он намного дальше от зверя, чем мы, арийцы. Он — существо вне природы и враждебное природе»^[78]

В своем политическом завещании, написанном непосредственно перед самоубийством, Гитлер продолжал рассматривать евреев как своих главных врагов: «Неправда, что я или кто-либо другой в Германии хотел войны в 1939 году. Я был спровоцирован международными политиками еврейского происхождения или работавшими в еврейских интересах... Века могут пройти, но из руин наших городов и памятников искусства возникнет ненависть и будет постоянно возобновляться против народа, который один в конечном счете ответственен: международно-го еврейства и его помощников!

Превыше всего я обязываю руководство нации и его последователей самым строгим образом соблюдать расовые законы и безжалостно бороться против универсаль-

ного отравителя всех народов — международного еврейства»^[79]

Эти слова Гитлер писал непосредственно перед гибелью. Таким образом, очевидно, что в причудливой иерархии враждебных нацизму сил Израиль не просто представлялся наипаснейшей, но утверждался главенствующей силой, источником всех бед человечества. Война, которую развязал Гитлер, в первую очередь была объявлена евреям. При этом важно подчеркнуть, что столкновение с евреями мыслилось Гитлером именно как «столкновение миров».

Марсель Рой прав, называя войну Гитлера «манихейской войной», ибо в основе ее лежало именно дуалистическое мировосприятие борьбы Добра и Зла. Однако при этом важно отметить, что равно как предшествовавший манихейству маркионизм, так и возникшие на основе манихейства другие дуалистические религиозные движения (богомильство и альбигойство) отличались крайним антииудаизмом. Иными словами, согласно представлениям любого дуалистического религиозного учения, силы зла возглавляются именно евреями.

А это весьма важное обстоятельство, на которое мало кто из исследователей обращает внимание. В некрофильском гитлеровском мировоззрении прежде всего выделяется дуалистический компонент, иными словами, категорическая непримиримость с «мировым Злом», которое для него олицетворялось евреями.

Так говорил Заратустра

Обычно под дуализмом понимается равнозначное соотношение начал — например, идеи и материи. Но есть также и религиозный дуализм, объявляющий добро и зло двумя независимыми и несводимыми друг к другу источниками бытия.

Основные религиозные учения, придерживающиеся такого взгляда, хорошо известны: это зороастризм, маркионизм, манихейство, учение катар и альбигойство (богомилство).

При этом очевидно, что дуализм является альтернативой той монистской религии, которую вне всякой связи с ним открыл Авраам. В мидраше «Берешит раба» («Лех леха») об этом открытии рассказывается в следующих словах: «Тот, кто увидит красивый дворец, поймет и признает, что есть хозяин у этого дворца и мудрый архитектор построил его. Но, заметив, что дворец в огне, ибо злодеи сжигают мир, подумает, может быть, и нет у него хозяина, пока не откроется ему сам Хозяин и не скажет: „Я этот Властелин дворца, и намеренно, по замыслу Моему он объят пламенем“».

Бог Авраама — это Бог, в равной мере сотворивший и свет, и мрак. Это положение разделяют, пожалуй, все последователи Авраама: иудеи, христиане и — с некоторыми оговорками (о которых речь пойдет ниже) — мусульмане. Правда, в отличие от иудеев христиане верят, что Богу противостоит Сатана, однако при этом они все же считают Сатану созданием единого Бога, а не противостоящей Ему предвечной силой.

Разумеется, для последователя Авраама, для приверженца авраамитической религии выбор между Добром и Злом также лежит в основе религии, но это выбор между служением Богу и отказом от этого служения. Между тем как выбрать Добро и Зло, для последователя Заратустры значило выбрать между служениями двум разным богам, между стоящим во главе сил света Агура-Маздой и стоящим во главе сил тьмы Ангра-Майнью.

На первый взгляд ньюэйджеры представляются последовательными монистами. Ведь они признают полное тождество всех существующих религий и возводят бытие к единому началу. Но это впечатление обманчиво. В тех случаях, когда New Age сталкивается с «упрямством» авра-

амитических религий, с его стороны неизбежно возникает весьма резкая и именно дуалистическая реакция. В этой ситуации ньюэйджеры начинают усматривать в Боге Израиля темного демона, своеобразного Ангра-Майнью.

Среди ньюэйджеров не просто распространена вера во «всемирный еврейский заговор», но и христианство признается агентом еврейского влияния. Что же касается современного сатанизма, то он настолько глубоко и фатально увязан с христианской теологией, что дуалистическое противопоставление своего «патрона» христианскому Богу является для сатанистов основополагающим.

Итак, дуализм возникает как реакция языческого монизма на монизм библейский, и уже на его основе, на основе дуализма, произрастают собственно некрофильские идеологии, полностью дегуманизирующие идейного противника.

Эрих Фромм не говорит о каком-либо общем мировоззрении, характерном для некрофилии, однако если все же такое мировоззрение попытаться выявить, то им должен явиться последовательный дуализм, который представляет собой не просто свойственную любому сектантству монополизацию истины, а убежденность в том, что источник мирового зла следует искать в какой-либо форме инакомыслия. Это предел стремления совокупиться со смертью, предел стремления «расчленять живые структуры», ибо это метафизический аналог такого расчленения.

Отношение зороастризма, то есть религии, широко исповедовавшейся в Персии до арабского нашествия, к еврейскому народу неоднозначно и до конца не выяснено. Между тем все прочие появившиеся впоследствии дуалисты относили к источнику абсолютного зла именно еврейство и его Бога — Бога Авраама, Исаака, Иакова. При этом знаменательно, что сам иудаизм косвенно усматривает связь между зарождением такого антисемитского дуализма и разрушением Второго Храма, о чем еще будет сказано ниже.

Согласно возникшему через шестьдесят лет после разрушения Храма учению Маркиона (которого ученик апостола Иоанна Поликарпа Смирнского назвал «первенцем Сатаны»), в мире существуют два Бога: Бог света и Бог тьмы; первый родил Иисуса Христа, второму служат убившие Христа евреи. Этот взгляд прослеживается также в учении манихеев, а затем в учении средневековых сектантов: катаров и богомилов.

Все эти христианские секты были не просто подчеркнуты антисемитскими, они были приверженцами дуализма, они воспринимали еврейского Бога, Бога Ветхого Завета, антибогом, источником мирового зла. Иринеи Лионский в следующих словах излагает учение Маркиона: «Они хулят Творца, то есть Того, Кто поистине есть Бог, который и дает силы найти истину, думая, что они нашли выше Бога другого Бога или другую Плерому (полноту) или другое домо-строительство. Посему и свет, происходящий от Бога, не светит им, потому что они унизили и презрели Бога, весьма мало ценя Его... а бредят несуществующим Богом выше Его, чтобы казаться, будто они нашли великого Бога, Которого никто не может признать имеющим общение с человеческим родом или управляющим земными делами»^[80]

Если греко-римское классическое христианство объявило себя следующей фазой иудаизма и тем самым его (иудаизм) признала, то зарядившийся Евангелием дуализм столкнул как Добро и Зло — Новый и Ветхий Заветы. Таким образом, если сам зороастризм, по-видимому, остался в этом пункте относительно доброкачественным явлением, то его потомки от брака с христианством все как на подбор оказались поражены злокачественным антисемитизмом (ровное отношение исконного зороастризма к евреям, возможно, связано с тем, что он все же отмечен определенным монизмом: согласно некоторым взглядам, Агура-Мазда и Ангра-Майнью оба произошли от Зервана, Бога вечности).

Как бы то ни было, но инициированный христианством дуализм не только отбрасывает все монистские «предрассудки», не только ищет в этом мире источник абсолютного зла, но и неизбежно усматривает его в последовательном монизме и, соответственно, в авторе монизма — еврействе.

В этом пункте действительно отмечается какое-то роковое сцепление. Монизм, с одной стороны, считающий, что добрые и злые качества исходно присущи всем людям, а с другой стороны, что зло — это всего лишь дефицит добра (подобно тому, как тьма — это дефицит света), честно возводит себя к иудаизму, к Торе. Но дуализм, исходящий из того, что в мире существует два лагеря: праведников и злодеев, — с некоторых пор во главу злодеев начал ставить именно евреев. Нацистская вера в этом отношении не представляет собой исключения и вписывается в общий длинный ряд.

Вот что гласила одна из листовок, выпущенных штабом СС: «Как ночь восстает против дня, как свет и темнота являются вечными врагами, так величайшим врагом человека, стремящегося к мировому господству, является сам человек. Низший человек — это тварь, которая выглядит биологически точно такой же и наделена от природы руками, ногами и кое-каким мозгом, с глазами и ртом, и тем не менее является совершенно другим, наполненным страхом созданием, это только подобие человеческого существа, с почти человеческим лицом, но его дух и его разум находятся на более низкой ступени, чем даже у животных. Внутри этого существа царит хаос диких неконтролируемых страстей: слепое стремление к разрушению, наиболее примитивные половые инстинкты, самая неприкрытая мерзость. Ничего, кроме подлости! Никогда этот низкий человек не давал покоя, никогда не знал мира. Ради собственного сохранения он требует грязи, ада, но не солнца. И этот подпольный мир нашел своего вождя: вечного жид»^[81]

В этом отношении также очень показательное приведенное выше заявление Гитлера: «Столкнулись два мира — люди Бога и люди Сатаны! Еврей — античеловек. Создание другого бога. Сатана! Он, наверно, произошел от другого корня человеческой расы».

Связь нацизма с дуалистическими ересями признают некоторые специалисты. Так, Ж. М. Анжебер пишет: «Все основы высшей философии, дуализма и катарства растворились в национал-социализме» или «Самые загадочные стороны альбигойской ереси были переплавлены в алхимическом тигле гитлеризма»^[82]

Итак, согласно монистскому подходу, подходу экзистенциализма, в каждом явлении духа присутствует та или иная доля истины. Более того, даже в чистом отрицании есть свой смысл — смысл возможности утверждения. Жизнь немыслима без смерти, свет — без тьмы. Свобода не может реализоваться вне «среды» жесткой необходимости. Как говорит Тиллих в своей замечательной книге «Мужество быть»: «Бытие „объемлет“ и себя, и небытие. Бытие имеет небытие „внутри себя“, как нечто такое, что вечно присутствует и вечно преодолевается в процессе Божественной жизни»^[83]

Иудаизм, лежащий в истоке монистского мировоззрения, представляет эту ситуацию в каббалистическом учении «искр божественного света» и покрывающих их «скорлуп»; в учении о том, что даже в сатане следует усматривать божественного посланника.

И, наоборот, дуалист исходно разводит «бытие» и «небытие» как коренные несовместимые противоположности. Стремясь отделить «искру» от «скорлупы», свободу — от той «среды», в которой она реализуется, он лишается свободы, превращается в исчадье ада. Коммунисты и фашисты были в равной мере одержимы этой утопической идеей, они в равной мере делили мир на «лагери» добра и зла. Но коммунистическая идея ввиду ее апелляции к рационализму и гуманизму, в силу ее невольной

связи с экзистенциальной проблематикой, явственно недотягивала до заданной нацизмом планки. Только нацизм оказался последовательно дуалистическим учением.

Однако жесткая сопряженность нацистского дуализма с антисемитизмом поворачивает данную проблему в несколько неожиданном свете.

В самом деле, если Гитлер действительно сатанист, и даже наивеличайший из них, то в соответствии с христианскими представлениями его вполне уместно назвать антихристом. Ибо, когда придет антихрист, неужели он больше сделает, нежели Гитлер сделал? Неужели он сможет прорыть еще большую пропасть между людьми, чем ту, которую прорыл Гитлер между евреями и арийцами?

Но это значит, что среди религиозных общин не церковь, а именно Израиль является неким духовным полюсом.

В самом деле, христиане часто подчеркивают, что их царство не от мира сего, что мир их не принимает, что они гонимы, но при этом неистребимы, что врата ада не одолеют церкви Христовой. Однако по части гонений, по части инородности миру, по части всеобщей неприязни «Израиль духовный» явно уступает «Израилю по плоти». Церковь выглядит на фоне Израиля чем-то, что мир умеет приручить, с чем мир легко уживается, что мир легко принимает. Существуют представления об «арийском Христе», но нет и не может быть представлений об «арийском Израиле».

Немецкий католический теолог Иоганн Баптист Мец пишет: «Не правильнее ли было бы ожидать, что история христианства будет куда богаче столкновениями с властью — подобно мученической истории гонимого еврейского народа? В самом деле, разве не поразительно, что христианству явно недостает истории политического сопротивления, в то время как история его политического приспособленчества так богата! И ведь вот что в конце концов получается: мы, христиане, узнаем ту самую судь-

бу, которую Иисус заповедал своим последователям, не в реальной истории христианства, а в страдальческой летописи еврейского народа! Как теолог я не могу умолчать об этой загадке, которая тревожит меня именно в связи с Освенцимом»^[84]

Как известно, христиане ждут второго пришествия Христа, но прежде они ждут антихриста. Но вот пришел в мир антихрист, и христиане не заметили того: пришел антихрист и, мутным взором обведя христиан, приступил к своей основной задаче — искоренению семени Авраамова, указывая тем самым на того, кому принадлежит истинное первородство.

В этой связи невозможно не заметить, что в конкретно религиозной области нацизм выглядит такой же противоположностью иудаизма, каким он является по отношению к экзистенциализму в сфере нравственно-философской.

Итак, если другим полюсом экзистенциализма является нацизм, а сам нацизм объявил главным своим врагом еврейство, то в свете поставленной выше задачи построения экзистенциально адекватной религиозной картины мира имеет прямой смысл коснуться представлений иудаизма.

Коренная идея

Какова же коренная идея иудаизма, идея, сообщающая ему его самобытность? Эта идея может быть названа все той же экзистенциальной идеей, которую дидактически удобно представить в трех аспектах: идеи личности, монаизма и истории.

Самодовлеющее значение личности в системе иудаизма можно проиллюстрировать следующими словами Гемары: «Адам был создан единственным... ради мира между людьми, чтобы не говорил человек человеку: „Мой отец

больше твоего“ и чтобы выразить величие Пресвятого. Ибо человек чеканит много монет одним чеканом, и все они похожи друг на друга. А Царь над царями царей отчеканил всех людей чеканом Первого Человека, но ни один из них не похож на другого. Поэтому каждый должен говорить: „Ради меня создан мир“» (*Сангедрин, 37.а.*)

При этом иудаизм видит «сущность философской задачи» в том же, в чем ее видит экзистенциализм. Исходно это касается еврейской солидарности, как сказано в трактате Талмуда Сангедрин (27): «Все сыны Израиля ответственны друг за друга».

Однако законы всеобщей ответственности, действующие внутри Израиля, в пределе распространяются на все человечество, как сказано в словах молитвы Новолетия и Йом Кипура: «Да убоятся Тебя все создания, и падут ниц пред Тобою все сотворенные, и составят все единый союз („кулам агуда эхат“), чтобы исполнять волю Твою всем сердцем».

Центральное положение человека не оставляет в системе иудаизма места для ангелов (и, в частности, для сатаны) как существ со свободной волей. Идея монизма предельно полно раскрывается в учении о служебной роли сатаны, который функционирует лишь в рамках порученной ему Богом миссии осуждения. В центре вселенской драмы находится павший человек, а не бунтующий ангел.

При этом существенно, что еврейство не просто привнесло в мир идею истории, оно продолжает оставаться ее главным стержнем. Благодаря Танаху, в той или иной мере принятому практически всем человечеством, еврейская история остается единственной историей, единственной временной осью.

Танах, семейная хроника евреев, одновременно представляет собой мировую историю. Но, соответственно, и всеобщая мировая история оказывается осмысленной лишь в контексте еврейской истории, в контексте этой семейной хроники.

В своей книге «Смысл истории» Бердяев пишет: «Еврейству принадлежала совершенно исключительная роль в зарождении сознания истории, в напряженном чувстве исторической судьбы, именно еврейством внесено в мировую жизнь человечества начало „исторического“. И я хочу обратиться вплотную к самой исторической судьбе еврейства и его значению во всемирной истории как одного из непрерывно действующих и до наших дней мировых начал, обладающих своей специфической миссией. Еврейство имеет центральное значение в истории»^[85]

Между тем знаменательно, что идея священной истории носит в иудаизме персоналистический характер. Слово «история» — греческое, значащее «рассказ о былом». Сами же евреи используют слово «толдот», буквально означающее «родословная». И это весьма характерно: историческая драма, включающая в себя также и межрелигиозные коллизии, развитие, раскрытие и столкновение глобальных мировоззренческих идей, сводится к их «родословной» — к развитию и раскрытию отношений внутри семьи патриархов, к взаимоотношениям произошедших от них народов!

Иудейское предание утверждает, что от Авраама произошли все основные культуры и многие народы. От Агари (она же, как считается, Ктура) он родил Ишмаэля — отца арабов, а также родоначальников восточных народов («Сынам наложниц, что у Авраама, дал Авраам подарки и отослал их от Ицхака, сына своего, еще при жизни своей на Восток» (*Быт.*, 25.6). От Сары он родил Ицхака, который, в свою очередь, родил родоначальника иудеев — Иакова (Израиля) и родоначальника христиан — Эсава (согласно мидрашу, семьдесят народов мира разделились по отношению к Ишмаэлю и Эсаву: тридцать пять последовали за Ишмаэлем, и тридцать пять — за Эсавом). Соответственно, конфликт трех религий: иудаизма, христианства и ислама — мыслится в иудаизме именно как продолжающийся конфликт между членами семьи Авраама.

Христианин понимает лишь собственно теологические, собственно философские аргументы. Христианину поразительно слышать, что суть конфликта между ним и иудеем может сводиться не столько к содержательному спору (в частности, един Всевышний или триедин), а к «психоаналитическому», то есть к тому, что «возненавидел Эсав Иакова» (*Быт.*, 27.41).

Между тем этот «психоаналитический» подход становится совершенно понятен как раз в свете экзистенциальной философии и тех свидетельств Сведенборга, которые позволяют представить эту философию как своеобразную религию.

В чем ее специфика? Как мы уже выяснили — в провозглашении первичности личности, в признании ее последней реальностью. В частности, это означает, что, согласно экзистенциализму, никаких «сверхчеловеческих» ценностей, структур и тайн в мире не существует, что предельной диалектикой является диалектика единства личности, которая принципиально отличается не только от диалектики механического, но и от диалектики органического единства.

Как я уже отметил выше, если мы рассмотрим человека не в гражданском, а в его собственно человеческом измерении, то убедимся, что ничего следующего, «большего, чем человек», «сверхчеловека» не возникает. Человек предельно и самоценен. Он не суммируется с другими. Он единственен. Но это означает, что когда речь заходит о собственно человеческой, духовной общине, то она будет иметь вид каждого из ее членов, по крайней мере, вид своего основателя. Иными словами, будет являться все тем же отдельным человеком.

Это общее соображение подтверждается свидетельством «Божественной комедии» Нового времени: «Каждое общество на небесах изображает человека»; «Всякое общество, когда оно в сборе, является одним лицом в образе человека»^[86]

Таким образом, экзистенциальное соотношение части и целого можно сформулировать следующим образом: «Личность — всегда лишь часть, но одновременно и всегда все то целое, чего она часть».

В свете этого определения становится понятно следующее свидетельство Сведенборга: «Как Небеса составляют человека в наибольшем образе и каждое Небесное общество — в меньшем, так и каждый ангел (так Сведенборгом именуется душа, удостоившаяся небесной жизни. — А. Б.) — в наименьшем; ибо в образе, столь совершенном, каков образ Небес, целое подобно части, а часть подобна целому»^[87]

Из этих слов нельзя однозначно заключить, кем является этот соборный человек. Но естественно предположить, что это не какая-то дополнительная личность, а один из членов общины. Община может быть многоликой, может быть представлена разными своими членами, и прежде всего — теми, кто ее возглавляет. Во всяком случае, так считает иудаизм. Например, комментируя слова Торы «И направил Израиль послов» (*Числ.*, 21:21), Раши пишет: «Моисей есть Израиль, а Израиль есть Моисей. Это учит тебя, что глава поколения — как все поколение, ибо глава и есть все». Соответственно, община христиан может представляться Иисусом, но может — и Эсавом. Мусульманская община — община «Авраама-ханифа», как сами они ее называют, действительно может быть представлена Авраамом, но в первую очередь — все же Магомедом и Ишмаэлем.

Однако в любом случае ясно одно: согласно коренной иудейской идее, примирение теологических систем тождественно примирению их носителей, тождественно примирению конкретных исторических субъектов, конкретных личностей, тождественно преодолению их взаимных комплексов!

Здесь небезынтересно обратить внимание на то, что своеобразная психоаналитическая история религий, кото-

рую начал разрабатывать Фрейд, по существу, коренится именно в иудаизме.

Психоаналитические методы, как известно, сами хорошо поддаются психоанализу. Чтобы в этом убедиться, достаточно познакомиться с творчеством Фланери о'Коннор. А в этом отношении создается впечатление, что фрейдизм как раз является лишь своеобразной сублимацией иудаизма, развитием еще одной из его «коренных идей».

Фрейдизм как сублимация иудаизма

Свою теорию неврозов Фрейд строит на том предположении, что в основе они являются результатом неправильного развития детской сексуальности. Это положение еще не вызывало бы серьезных возражений, если бы при этом Фрейд не усматривал признаки сексуальности в самых неожиданных сферах младенческой и детской жизнедеятельности, например, в сосании. Фрейд пишет: «Первые сексуальные побуждения у грудного младенца проявляются в связи с другими жизненно важными функциями. Его главный интерес направлен на прием пищи; когда он, насытившись, засыпает у груди, у него появляется выражение блаженного удовлетворения, которое позднее повторится после переживания полового оргазма»^[88]

Столь расширительное понимание сексуальности неизбежно приводит к выводу, что первым сексуальным объектом человека являются его собственные родители, за счет чего формируется знаменитый Эдипов комплекс, который, согласно Фрейду, «по праву считается ядром неврозов».

Почему Фрейд придавал в своей системе такое значение инцесту — это отдельный вопрос, но в данном случае он показателен как яркое свидетельство того, что сексуальное влечение как таковое виделось Фрейду самым пер-

вичным движением человеческого существа, влечением, доминирующим над любыми другими его духовными и физиологическими потребностями.

Фрейд усматривал в сексуальности как бы источник всех прочих переживаний, их истинный корень и смысл. «Иногда сигара может быть только сигарой», — любил пошутить курильщик Фрейд, но эта шутка лишь дополнительный раз свидетельствует о том, что, по его мнению, все в мире должно напоминать собой мужские или женские гениталии.

Уже одно это наводит на мысль, что исходный характер сексуального либидо не столько выводился Фрейдом из опыта, сколько просто постулировался. Создается впечатление, что если сексуальное либидо заменить каким-нибудь другим, сохраняя при этом общий аналитический подход, то возникшая при этом новая система вполне может работать. Так, согласно Эпикуру, «начало и корень всякого блага есть удовольствие желудка, так что к этому удовольствию восходит все мудрое и превосходное»^[89] Одновременно ни у кого не вызывает сомнений, что не «генитальный», а обычный «гастральный» голод может вызвать психические расстройства. Но если при этом обратить внимание на то, что выражение блаженного удовлетворения, которое появляется у мужчины после переживания полового оргазма, ранее отмечалось у него, когда он, насытившись, засыпал у материнской груди, то почему бы тогда не положить в основу теории неврозов именно гастральное либидо? Разве в этом случае все психические особенности пациента и, в частности, характер его половой жизни нельзя объяснить недоеданием или перееданием в детстве?

Как известно, философия началась с утверждения Фалеса «все из воды». Усматривать источник всего в каком-либо одном элементе возможно, но это установление парадоксально и само требует какого-то истолкования. Поэтому если уже древние считали для себя важным понять,

почему именно воду Фалес усмотрел источником всего, то тем более аналогичный вопрос закономерно возникает в отношении Фрейда: почему в основу всего он положил сексуальность?

Возможно, что фрейдизм, полагающий сексуальный голод фундаментом всякого психического побуждения, его сублимацией, сам является «сублимацией» какого-то мировоззрения?

Происхождение Фрейда подсказывает, что свое «сексоцентрическое» видение он мог воспринять из еврейской традиции, хотя и действительно «сублимировав» ее духовно-теологические прозрения в теорию голой физиологической сексуальности.

Дело в том, что в иудаизме имеется еще одна «коренная идея», а именно: идея того, что мир держится на супружеской любви.

Как известно, в Танах включена лирическая поэма «Песнь Песней», в которой ни разу не упоминается имя Бога, но которая, как считается, воспекает Его взаимоотношения с Израилем. Как сказал рабби Акива: «Целый мир не стоит того дня, в который „Песнь Песней“ была дана Израилю, ибо все писания Святы, а „Песнь песней“ — Святая святых» (Ядаим, 3:5).

Пророки уподобляли Синайский завет брачному контракту, а в Талмуде сказано: «...когда народ Израиля приходил (в Иерусалим) на праздники, открывали перед ними завесу Святая Святых и показывали им обнимающихся друг с другом (расположенных на крышке ковчега) Керувов. И говорили им: вы видите, ваша связь с Богом дорога, как связь мужа и жены» (Йома, 54.а).

При этом «зивуг» — соитие — признается в каббале как основой внутрибожественной жизни, так и ведущей категорией миротворения. Так, уже в Гемаре говорится, что «тот, кто женится, как бы выполняет всю Тору», а в Мидраше (Берешит Раба) утверждается, что, после того как мир

был сотворен, Всевышний занят лишь сочетанием брачных пар: «дочь такого-то — такому-то мужчине». При этом комментаторы единодушны в том, что в данном случае речь идет не только о сочетании суженых, но и вообще о «сочетании противоположностей».

Иными словами, иудаизм видит лежащее в основе мира «сочетание противоположностей» как подчиненное брачной логике. А это прозрение следует признать столь же глубоким, сколь и уникальным.

Дело в том, что мужское и женское не являются симметричными полюсами, в логике которых описывается «сочетание противоположностей» в любой другой культуре и философии (от Эмпедокла до Гегеля). Пара «мужское — женское» — заведомо асимметричная пара, причем одна из сторон исходно является результатом синтеза обоих. Так, мужчина всегда представляет собой результат сочетания мужского и женского начал (хромосомы X и Y), в то время как женщина — отдельная обособленная реальность (хромосомы XX). Благодаря этой особенности «синтезируясь» между собой, мужчины и женщины не создают третьей реальности — андрогина, а размножаются. Но такой тип синтеза лежит в логике боровской теории дополненности, противостоящей в этом отношении классически рационалистическому подходу гегелевского толка, в котором при синтезе предшествующие формы снимаются в последующих.

Как бы то ни было, тот тип диалектики, который синтезирует асимметричные полюса, сохраняя, а не снимая их, наиболее полно представлен именно в сексуальной сфере. Так что обращение к сексуальности как к последней глубине и тайне бытия выглядит вполне оправданно.

Но если фрейдизм действительно является сублимацией иудаизма, то каким образом она могла осуществиться, ведь Фрейд не получил еврейского образования и ничего не знал о его «сексоцентризме»? Ответ на этот вопрос можно усмотреть в другом аспекте фрейдовского учения,

связанном с коллективным бессознательным, проявляющимся, в частности, в религиозных учениях.

Так, анализируя общие особенности еврейского характера и данные библейской критики, Фрейд пришел к выводу, что Моисей был египтянином, исповедовавшим элитарную монотеистическую религию фараона Эхнатона. Для того чтобы придать этой непопулярной религии новое дыхание, по мнению Фрейда, Моисей «избрал» еврейский народ. Фрейд пишет: «Если мы посчитаем власть фараона над миром причиной появления монотеистической идеи, то увидим, что последняя оторвалась от своей почвы и переместилась на другой народ, после продолжительного периода латенции овладела этим народом, сохранялась им как самое ценное достояние и теперь, в свою очередь, поддерживает жизнь народа, наполняя его гордостью избраннычества»^[90]

Со ссылкой на библейского критика Зелинина, вычитавшего в Танахе намеки на то, что Моисей был убит, Фрейд использует это как рабочую гипотезу и обнаруживает в иудаизме Эдипов комплекс. «Раскаianie в убийстве Моисея подтолкнуло к фантазии — желанию о мессии, который должен был вернуться и принести своему народу освобождение и обещание господства над миром»^[91]

Все эти причудливые выводы Фрейд делает на основании той посылки, что следы несохранившихся в традиции исторических эпизодов тем не менее проявляются в архетипическом поведении, усвояемом людьми в непосредственном общении друг с другом. Анализ этих архетипических форм совместно с анализом священного текста позволили ему сделать указанные выводы.

В этих выводах мы вправе усомниться, но тем не менее сам этот метод не только представляется содержащим рациональное зерно, но и до такой степени напоминает традиционную иудейскую экзегетику — «драш», что невольно хочется предположить, что сам свой метод Фрейд почерпнул именно в архетипических чертах той

ассимилированной еврейской семьи, в которой он родился!

Однако если такая передача архетипа возможна, то тогда естественно задаться вопросом: а нельзя ли действительно обнаружить в глубинах человеческой психики что-нибудь большее, чем идею «сексоцентризма», например, следы описываемой в первых главах Торы духовной катастрофы?

Фрейд утверждает, что Эдипов комплекс (который, по его мнению, вовсе не обязательно должен быть сцеплен с ревностью к матери) всегда превосходит индивидуальный опыт, что он принадлежит именно к коллективному бессознательному. «Если инстинктивная жизнь животных вообще допускает объяснение, то оно может быть только одним: в свое новое существование они приносят опыт вида, то есть сохраняют в себе память о пережитом их предками. По существу, у зверочеловека также вроде бы было нечто подобное. Инстинктам зверей соответствует его собственное архаическое наследие, хотя другое по объему и содержанию. После этих рассуждений я не колеблясь утверждаю, что люди — каким-то особым способом — всегда осознавали, что они когда-то убили и съели праотца»^[92]

Грехопадение началось с подозрения, что Отец Небесный мог быть неискренним и запретил вкушать от древа познания из опасения, что человек сделается равным Ему. Иными словами, грехопадение было восстанием против Отца и, по меньшей мере, убийством Его в самом человеке, убийством, сопровождавшимся поеданием запретного плода. Если мы допустим, что следы этой драмы могут храниться в глубинах человеческой психики, то вынуждены будем признать, что, скорее всего, она должна сублимироваться там именно в Эдипов комплекс.

Со своей стороны, тот поиск в глубинах человеческой психики следов древних духовных катастроф, которому Фрейд пламенно предавался, также можно признать сублимацией еврейской религиозности, для которой выявле-

ние добродетелей и грехов праотцов в судьбах их отдаленных потомков — одно из центральных занятий. Так, например, проклятие египетского рабства еврейский комментатор (Рамбан) усматривает в отречении Авраама от Сары, а вместе с ней — и от своего семени, когда они были в Египте. А очень много превратностей еврейской истории (прежде всего внутренних конфликтов) истолковывается особенностями взаимоотношения Йосефа и его братьев.

Для нашей темы особый интерес представляет попытка разобраться в родственных отношениях между Авраамом и Лотом, Ицхаком и Ишмаэлем, Иаковом и Эсавом (конфликт восточной и западной церквей также можно было бы попытаться понять в контексте взаимоотношений между братьями — Андреем и Петром).

В этой ситуации научный и религиозный анализы могут идти рука об руку, приводя к разрешению запутанных межрелигиозных конфликтов.

Разумеется, традиционный иудаизм в значительной мере демонизирует свои дочерние религии. Иными словами, с точки зрения религиозной истины, он представляет священную историю преимущественно своей историей. Эсав и Ишмаэль — это «побочная», «левая», демоническая сторона. Но, во-первых, какая-то доля истины им все равно уделяется. А во-вторых, сам принцип, сама структура «психоаналитического» традиционного истолкования невольно могут предоставлять голос и этим демонизированным персонажам, которые тем самым могут «включиться» («вернуться») в собственно еврейскую религиозную образность, погрузиться в иудейскую религиозную стихию и заявить о своей позиции на его языке. В действительности же такое «включение» традицией даже предполагается.

Как бы то ни было, естественно допустить, что иудаизм, его религиозный язык, его представления и даже его культ могут послужить той естественной ареной, на кото-

рой может осуществляться примирение авраамитических религий.

При этом стоит повторить, что традиционное иудейское понимание религиозных конфликтов как продолжения конфликтов внутрисемейных — не такая уж нелепица, как это может показаться на первый просвещенный взгляд.

Во всяком случае, в свете экзистенциальной философии, в свете видений Сведенборга вполне можно предположить, что теологические расхождения могут являться следствием личной непримиримости, а не их причиной.

Психоаналитическая теология

Итак, еврейская традиция понимает взаимоотношения иудаизма, христианства и ислама как коллизию между коренными персонажами священной истории. Но тем самым они продолжают и составляют эту историю. Если развить это общее положение, то неизбежно получится, что в настоящий момент священная история — это прежде всего история взаимоотношения трех религий, а собственно теология — это психоаналитическое исследование взаимоотношения библейских персонажей.

Произведем небольшой экскурс в эту область. Начнем с одной из центральных историй из жизни Авраама, упомянутой в начале этой книги, а именно — с истории о жертвоприношении Ицхака: «И было, после этих событий Бог испытал Авраама и сказал ему: „Авраам!“ И сказал: „Вот я!“ И Он сказал: „Прошу, возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты любишь, Ицхака; и пойди в землю Мориа, и принеси его там во всесожжение на одной из гор, о которой Я скажу тебе“» (22.1–2).

Иудейский мидраш представляет этот текст как диалог Авраама со Всевышним: «Возьми сына твоего». Ответил

Ему Авраам: «Двое сыновей у меня». Ответил Бог: «Единственного твоего». Ответил Авраам: «Этот единственный для своей матери, а этот единственный для своей». Сказал Бог: «Которого ты любишь». Ответил Авраам: «Обоих люблю». Сказал Бог: «Ицхака».

Ислам предложил прямо противоположную интерпретацию этих слов, а точнее, попросту фальсифицировал приведенную историю. Действительно, подобно мидрашу, Коран по-своему излагает и детализирует описанное событие, но без указания имени сына, которого Авраам вознамерился принести в жертву: «Мы обрадовали его кротким юношей. А когда он дошел до труда вместе с ним, он сказал: „Сынок мой, вижу я во сне, что закалываю тебя в жертву, и посмотри, что ты думаешь“. Он сказал: „Отец мой, делай, что тебе приказано. Ты найдешь меня, если пожелает Аллах, терпеливым“. И когда они оба предались Аллаху и тот поверг его на лоб, и воззвали Мы к Нему: „О Ибрагим! Ты оправдал видение“. Так мы вознаграждаем добродетельных» (Сура 37, 99–109).

Что же касается дальнейшей традиции ислама, то она объявляет, что не названный в Коране сын — это Ишмаэль, а отнюдь не Ицхак, как «ошибочно» указано в тексте Торы.

Но с точки зрения «психоаналитической теологии», причем в ее первозданном, фрейдистском, варианте, такое развитие событий как раз подтверждает истинность повествования Торы! Если в Торе записана правда, то она вполне объясняет, каким образом в Коран вкралась недомолвка!

Фрейд предложил рассматривать возникновение религий как своеобразные общественные неврозы. Согласно Фрейду, по структуре мифа и поведению его адептов можно докопаться до того, что произошло тысячелетия назад «на самом деле»: «Ранняя травма — защита — латенция — вспышка невротической болезни — частичное возвращение вытесненного: так выглядела схема развития невроза, установленная нами. Теперь попросим читателя допу-

стить предположение, что в жизни рода человеческого случилось нечто, подобное происходившему в жизни индивида»^[93]

В отношении ислама эта идея Фрейда работает предельно убедительно, ведь последующая история выглядит прямым (психологическим) следствием описанных в Торе событий (невольно подтверждающим их подлинность). В самом деле, согласно Торе, Ишмаэль появился на свет по инициативе неплодной Сары, которая решила завести себе приемного сына, зачатого ее мужем от рабыни.

Даже при всех тех конфликтах, которые довольно скоро возникли между Сарой и Агарью, можно не сомневаться в том, что Ишмаэль наставлялся в свете упований своего отца. Можно не сомневаться, что в качестве первенца Авраама Ишмаэль воспитывался как преемник его дела и родоначальник великого народа. Более того, в тринадцатилетнем возрасте Ишмаэль вместе со своим отцом вступил в завет, предложенный Всевышним («В тот же самый день обрезаны были Авраам и Ишмаэль, сын его» (*Быт.*, 17.27).

Но тогда же Всевышний объявил, что Его планы связаны вовсе не с Ишмаэлем, а с другим сыном, которого предстояло родить Саре. «Бог же сказал: именно Сара, жена твоя, родит тебе сына, и ты наречешь ему имя Ицхак, и установлю союз Мой с ним союзом вечным для потомства его после него. И об Ишмаэле Я услышал тебя... Я сделаю его великим народом» (*Быт.*, 17.19).

После рождения Ицхака ситуация для Ишмаэля резко изменилась. Он обнаружил, что его уже больше не считают исключительным продолжателем великого дела, что все вертится вокруг «чудесного ребенка», проча именно ему ту роль, которую раньше предрекали Ишмаэлю. Вот как рассказывается об этом в Торе: «И вспомнил Господь о Саре, как сказал; и сделал Господь Саре, как говорил. И Сара забеременела и родила Аврааму сына в старости его, к сроку, о котором говорил ему Бог. И нарек Авраам

имя сыну своему, родившемуся у него, которого родила ему Сара, Ицхак. И обрезал Авраам Ицхака, сына своего, на восьмой день, как заповедал ему Бог... И выросло дитя, и было отнято от груди, и Авраам сделал большой пир в день отнятия Ицхака от груди. И увидела Сара, что сын Агари-египтянки, которого она родила Аврааму, насмехается. И сказала она Аврааму: выгони эту рабыню и сына ее, ибо не будет наследовать сын рабыни этой с сыном моим, с Ицхаком. И показалось это Аврааму весьма прискорбным из-за сына его. И сказал Бог Аврааму: не огорчайся ради отрока и рабыни твоей, все, что скажет тебе Сара, слушайся голоса ее, ибо в Ицхаке наречется тебе род. Но и сын рабыни — народ произведу Я от него, потому что он потомок твой. И встал Авраам рано утром, и взял хлеба и мех воды и дал Агари, положив ей на плечи, и ребенка, и отослал ее» (*Быт., 21.1–15*).

Эта сцена изгнания Ишмаэля предшествует сцене жертвоприношения Ицхака. Таким образом, Тора подчеркивает, что, вместо того чтобы быть посвященным Всевышнему, Ишмаэль оказался изгнан в пустыню.

Ишмаэль не чувствовал за собой никакой вины и продолжал испытывать любовь отца, который, согласно преданию иудаизма, после смерти Сары стал жить с матерью Ишмаэля Агарью (Ктурой) и прижил от нее новых детей.

Некоторые иудейские комментаторы утверждают, что Ишмаэль раскаялся, что он смирился с избранием Ицхака. Но история показывает другое. Как и было обещано Всевышним, от Ишмаэля произошел великий народ, которому передалась травма, пережитая его отцом.

«Латентный период», как назвал его Фрейд, длился долго — более двух тысяч лет, но тяжелейшая травма первенца Авраама, вступившего в обет обрезания в один с ним день, дала о себе знать сразу же после торжества христианства.

Распространение христианства не может не поражать. Мы хорошо знаем, как твердо держатся люди того, что

усвоили с малолетства, как они консервативны в своих базисных представлениях. Но вот в считанные века сотни племен, десятки народов искренне отреклись от тех верований, которых держались их предки, и приняли чужую и чуждую веру! Миллионы людей насмеялись над делом предков, повторяя слова пророка: «Только ложь наследовали наши отцы, пустоту и то, в чем никакой пользы» (Иерем., 16.19).

Огнепоклонничество, которому предавались в ту пору сыны Ишмаэля, стало их смущать. Но почему Магомет, столько времени проведенный в обществе и евреев, и христиан, не прельстился их верой? Почему, по меньшей мере, он не построил свое оригинальное учение на основе не подлежащего сомнению Священного текста? Каким образом Магомет дерзнул пойти на этот беспрецедентный шаг — подменить оригинальный священный текст другим текстом, объявив оригиналом его?

Ответ может быть только один: он вспомнил (в терминах Фрейда, «частично восстановил вытесненное»), что он потомок первенца Ибрагима, и «подсознательно» ощутил, что он призван являться носителем подлинной религии «Ибрагима-ханифа», религии, которая предшествовала появлению Ицхака, возникновению и иудаизма, и христианства.

Ислам — это и «восстановление справедливости» по отношению к Ишмаэлю, и восстановление «подлинного» альтернативного видения конфликтной ситуации в семье Авраама. Соответственно, Коран — это «выправленная» Тора, а потому и единственно подлинная Тора (традиционно ислам более последовательно и более решительно настаивает на предвечности Корана, нежели иудаизм — на предвечности Торы).

Следует отметить, что иудаизм находит законным существование «общины Ибрагима-ханифа», основывающейся на словах: «Обрезан должен быть рожденный в доме твоём и купленный за серебро твоё, и будет завет Мой

на теле вашем заветом вечным... И взял Авраам Ишмаэля, сына своего, и всех рожденных в доме его, и всех купленных за серебро его, весь мужской пол из людей дома Авраама, и обрезал край плоти их» (*Быт., 17.13*).

Статус этого завета особенный. При всем том, что обрезание именуется в иудаизме «заветом Авраама», исполняют его евреи не на основании приведенных слов Всевышнего, а на основании тех Его слов, которые были заповеданы Моше: «В день восьмой пусть обрежут крайнюю плоть его» (*Левит, 12.3*).

Таким образом, Тора фактически предписывает Ишмаэлю исповедовать особенную религию, не сводящуюся ни к завету Радуги, ни к Синайскому завету. Об обязанности арабов совершать обрезание упоминается в ряде иудейских источников, в частности, в «Мишне Тора» (*Мишне Тора. Малахим, 10:8*).

Магомет мог бы провозгласить, что арабская нация находится с Богом в том самом завете, в котором находился с Ним «ханиф Ибрагим», опираясь на Тору, ссылаясь на ее повеление: «Обрезан должен быть рожденный в доме твоём и купленный за серебро твоё». Магомет мог бы преподнести Коран в качестве последующего откровения, не отрицающего Тору, а основывающегося на ней. Но уязвленность Ишмаэля была столь глубока, что он не пожелал считаться с оригинальным древним источником.

Сам Коран, замещающий Тору, еще не совершает разрыва. Об Ишмаэле говорится немного, история его изгнания в пустыню не упоминается, как и имя его матери. Как мы уже выяснили, не называется также и имя подверженного закланию сына.

Одновременно в «хадисах» подробно рассказывается и о жертвоприношении Ишмаэля, и об изгнании Хаджар (Агари) вместе с ее сыном Ишмаэлем в пустыню из-за зависти Сары. Но главное — в мусульманском предании Коран признается единственной истинной Торой, а извест-

ный миру масаретский текст выставляется человеческим искажением. Обвинение Торы в фальсификации («тахриф») подкрепляется несколькими изречениями Корана (2:75; 4:46; 5:13, 41).

По счастью, сами эти изречения неоднозначны и позволяют себя интерпретировать по-разному, однако в настоящий момент трудно представить, чтобы ислам решил-ся отказаться от столь важного элемента своего предания и тем самым примириться с иудео-христианской цивилизацией. Причем секуляризация, поразившая эту цивилизацию, значительно осложнила ситуацию.

До XVIII века, до получения «аттестата зрелости», ислам благодушествовал, внутренне не сомневаясь в своем превосходстве. Но в условиях плюрализма, сталкивающего религиозные истины и заставляющего традиционные учения на каждом шагу отчитываться перед разумом и совестью, исламу становится неуютно.

Корану трудно идти на ту очную ставку с Библией, на которую его вызывает дух времени, и сам этот вызов болезненно переживается мусульманским миром.

Можно возразить, что и Библия не готова на таких условиях уравнивать себя с Кораном. На уровне признания того, что она является фальсификацией, — разумеется, не может. Однако на уровне истолкования, на уровне общего отношения такая готовность, несомненно, наличествует. Иудео-христианскому миру не составляет труда с уважением принять Коран как законную и психологически оправданную попытку реставрации того единобожия, которое исповедовалось в шатре Авраама до рождения Ицхака. Заявленная в Коране правда Ишмаэля сама по себе важна и интересна, она заслуживает внимания и соответствующей коррекции на уровне истолкования.

Итак, Тора не боится очных ставок с другими культурами и допускает любые последующие откровения, но Коран знает, что, признав Тору за полноценный источник, он именно превратится в одно из «последующих открове-

ний», что он лишится того ореола исключительности, на который веками претендовал. В результате многие мусульмане отрицают в иудаизме какую-либо истину, а порой даже и очевидные исторические факты, в том числе — что в Иерусалиме когда-либо стоял иудейский Храм.

Не менее характерно проявились в последующей истории также отношения Иакова и Эсава, отразившиеся во взаимоотношениях иудеев и христиан. Для их осмысления вновь уместно вернуться к жертвоприношению Ицхака.

Ицхак был дитя обетованное, дитя, «противное природе», однако это его свойство было навеки впечатано в него и в его потомков именно благодаря отмененному в последний миг жертвоприношению. Согласие принести долгожданного сына в жертву трансформировало кровнородственные отношения между отцом и сыном в духовные.

В Ицхаке, связанном и пожертвованном Создателю, заключались все последующие поколения евреев, все их мудрецы и герои, в Ицхаке находился и Мессия. Весь «избранный народ» был принесен тогда в жертву, весь он отдан был тогда Всесвятому. Именно это явилось условием его возникновения. Родиться от Ицхака — значит родиться из жертвы, значит принадлежать по самому факту своего рождения Всесвятому. Итак, именно в жертвоприношении Ицхака сам Всевышний вошел в человеческую семью.

Принадлежать к той семье, которая вышла из предназначенного для заклания Ицхака, — значит принадлежать к духовной семье. Тот, кто возводит свою родословную к Ицхаку, ощущает это как призыв к духовному служению. Это духовно значимое рождение. Именно совершенное Авраамом жертвоприношение превратило его в противостественную расу, которая в основе своей дорожит своим происхождением не благодаря расизму, а вопреки ему.

Но именно поэтому так важен статус перворожденного от Ицхака, именно поэтому так напряжен конфликт между

братьями, претендующими на первородство. Сама их борьба начинается еще в утробе матери, которой сказал Господь: «Два народа во чреве твоём, и два народа из утробы твоей разойдутся, и народ от народа крепнуть будет. И больший будет служить младшему» (*Быт.*, 25.23).

Тору, согласно ее собственному свидетельству, унаследовал тот народ, который возводит свое происхождение к родившемуся вторым и приобретшему первородство всеми правдами и неправдами. Это обстоятельство породило множество толкований. Приведу одно из наиболее принятых, принадлежащее Магаралю: «Как начало всего отличается от последующего, так и первенец отделен от последующих детей. И так Израиль, названный первенцем, отделен от всех прочих народов и свят своим первородством. И если хочешь постичь продажу Эсавом своего первородства Иакову, не говори, что это незначительный предмет. Ибо в этом намек на суть Иакова. Потому что когда поймешь и узнаешь, что Иаков первенец и предназначен был быть первым, то постигнешь, почему в природном мире первым появился Эсав. Ведь то, что приближено к вышнему миру, поначалу удалено от мира природного. А то, что далеко от высшего мира, то к миру природному приближено. И поэтому Эсав должен был явиться в природный мир первым. Но поистине Иаков первенец, который предустановлен изначально. Когда построилось здание, обнаружилось, что начало его в Иакове. И когда они подросли, Иаков возвеличился, а Эсав умалился, и продал Эсав свое первородство Иакову и передал его ему» (*Магараль. Гвурат Ашем*, 29).

Но если конфликт между сводными братьями Ишмаэлем и Ицхаком спровоцирован маловерием Сары и податливостью Авраама, то в случае Иакова и Эсава вся ситуация исходно задается свыше: оба брата, произошедшие от вырванного из природного ряда Ицхака, рождаются в один день и потому в равной мере претендуют на первородство, тождественное в их случае религиозному избранию.

Эсава, укрепленного любовью отца, отличала уверенность в себе, уверенность в том, что его избранию, его первородству ничто не угрожает. Он был убежден, что приближен к Богу и безо всякой «учебы», безо всякого «просиживания в шатрах».

Когда Иаков обманом получил благословение отца, Эсав даже не пытался его дезавуировать, он лишь сказал: «Неужели, отец мой, одно благословение у тебя? Благослови и меня, отец мой!» (27.39). В порыве гнева Эсав, правда, пожелал убить Иакова, но, когда через много лет после бегства Иакова в Месопотамию братья вновь встретились, они оба плакали друг у друга на шее. Комментаторы признают, что чувства Эсава были в эту минуту вполне искренними. После встречи Эсав пригласил Иакова к себе в Сеир, тот вежливо согласился, но на деле предпочел уклониться (33:10–17).

Такого рода поведенческие стереотипы воспроизводились в отношениях между христианской и иудейской общинами на протяжении столетий.

Но почему христианство возникло более чем через полтора тысячелетия после описанной в Торе братской тяжбы?

Это произошло именно тогда, когда весть об Израиле и его религии стала распространяться по всей Экумене, когда Тора была переведена на греческий. Именно тогда латентный период закончился, то есть сработал механизм «невроза», и произошло «частичное восстановление вытесненного» — Эсав восстановил себя в своих правах: в мире прозвучала универсальная версия иудаизма, согласно которой Эсав был объявлен истинным Израилем, истинным продолжателем и хранителем завета Ицхака.

Однако в наше «психоаналитическое» время сам Эсав инициировал пересмотр традиционных отношений. Римский Папа назвал иудеев «старшими братьями», а христианские сионисты содействуют восстановлению еврейской

государственности на земле Израиля. Братский диалог оказался возможен и в целом налаживается.

Однако в Торе имеется еще один персонаж, стоящий на откровенно дуалистической позиции, позиции чистого отрицания, и этот персонаж — внук Эсава, «первый из народов» Амалек, «война против которого у Господа из рода в род» (*Исход, 17.16*). И учения иудаизма об Амалеке вполне уместно сейчас коснуться.

Отраженный дуализм

Как появился этот народ?

«Вот родословная Эсава, он же Эдом — читаем мы в Торе. — Эсав взял своих жен из дочерей Кнаанских: Аду, дочь Эйлона, Хэттийца... И родила Ада Эсаву Элифаза.... Вот имена сынов Эсава: Элифаз, сын Ады, жены Эсава... Тимна же была наложницей Элифаза, сына Эсава; и родила Элифазу Амалека». (*Быт., 36.1–12*)

Выше рассказывалось другое: «И был Эсав сорока лет, и взял в жены Иудит, дочь Бэйра Хэттийца, и Басмат, дочь Элона Хэйтийца. И они были душевным огорчением для Ицхака и Ривки». (*Быт., 26.34*)

Раши поясняет, что «Ада, дочь Элона» — это Басмат, дочь Элона, что таково было ее прозвище, так как она воскуряла благовония («бэсамим») перед идолами.

Иными словами, отца Амалека Элифаза родила ревностная идолопоклонница Ада, «бывшая душевным огорчением для Ицхака и Ривки». Причем она вступила в брак еще до того, как Ицхак благословил Йакова вместо Эсава.

Иными словами, выходя замуж, Ада-Басмат считала, что становится супругой благословенного первенца. Таким образом родившийся в результате этого брака Элифаз с ранних лет должен был слышать родительские пересуды о коварном Йакове, выкравшем у брата полагав-

шееся ему благословение и нацелившимся на захват всего мира.

Убежденность Элифаза в коварстве и самозванстве Израиля была вскормлена той ненавистью, которую на первых порах испытал к своему брату Эсав и навсегда сохранила Ада.

Сам Эсав остыл и примирился с братом: «И побежал Эсав к нему навстречу, и обнял его, и пал на шею его, и целовал его, и они плакали». (*Быт.*, 33.4)

Однако Элифаз остался предубежден против своего дяди и воспитал в этой предубежденности своего сына Амалека.

Между тем ненависть Амалека к Йакову проистекала не только из этого источника. Не меньшая, если не большая ярость ему передалась по материнской линии — от наложницы Элифаза — Тимны.

О происхождении Тимны сообщается следующее: «Вот сыновья Сэира Корейца, жившие в земле той: Лотан, и Шовал, и Цивон, и Ана, И Дишон, и Эйцер, и Дишан. Это старейшины („алуфей“) Хорейцев, сынов Сэира, в земле Эдома. И были сыновья Лотана: Хори и Эимам, а сестра Лотана Тимна» (*Быт.*, 36.20—22).

Итак, Тимна принадлежала в княжескому роду, но при этом оказалась не женой, а наложницей Элифаза.

В трактате «Сангедрин» (99.6) приводятся слова Тимны, объясняющие эту странность: «лучше быть наложницей у этого племени, чем княжной в любом другом».

В Талмуде рассказывается, что, услышав о призвании Авраама и исключительной роли его потомков, Тимна пожелала примкнуть к этому семейству, но получила отказ. Позже с той же просьбой она обратилась к Ицхаку, но и он ей отказал. Наконец Тимна пришла к Йакову, и опять осталась ни с чем.

Почему она была отвергнута? По-видимому, потому что руководствовалась посторонними мотивами, потому что стремилась не столько к служению, сколько к само-

утверждению. Возможно, при иных обстоятельствах это не являлось бы основанием для отказа в гиюре, но Тимна не просто стремилась примкнуть к еврейству, она стремилась стать одной из праматерей еврейского народа.

Одержимость этой идеей, и жгучая обида за свое троекратное отвержение подтолкнули Тимну к решению встать на сторону Эсава, в казалось бы, давно улаженном между братьями конфликте.

Как бы то ни было, не пройдя собеседования у Йакова, Тимна отправилась к Эсаву и предложила себя его сыну Элифазу в качестве сексуальной рабыни.

Сказав, что «лучше быть наложницей у этого племени, чем княжной в любом другом», Тимна ясно продемонстрировала, что она сочла избранником Эсава, а не отвергшего ее Йакова. Одержимая идеей оседлать Божественный план, Тимна вздумала породить параллельное, альтернативное, «истинное» еврейство.

Эсав честно отказался от своих притязаний в пользу Йакова. Брат купил у него первородство и похитил благословение. С этим уже ничего не поделаешь.

Поначалу Эсав хотел убить того, кто «обманул его дважды», но в конце концов отказался от мести, и признал Йакова преимущественным наследником. Даже объявив себя позже «Израилем по духу», Эсав не отрицал первородности своего брата («не ты корень держишь, а корень тебя» *Рим 11.18*). Эсава ни в коем случае нельзя назвать любящим братом, и все же о нем Тора говорит: «Не гнушайся Эдомитянином, так как он брат твой» (*Втор., 23.8*).

Но сын Эсава Элифаз не простил Йакова, а наложница Элифаза Тимна кроме того была уверена в избранничестве Эсава.

Таким образом родители передали своему сыну Амалеку уверенность в том, что именно он — Божественный избранник, а порожденному им народу предстоит стать альтернативным «истинным» еврейством, призванным стереть память о еврействе «ложном».

Порожденный Тимной Амалек оказался наречен «первым из народов» («но конец его — гибель») (*Числа, 24.17–21*).

Это народ, маниакально убежденный в своей избранности и видящий в существовании Израиля угрозу всему миру.

После того, как семейство Йакова сошло в Египет, Амалек поселился на Юге земли Кнаан. Пока Паро «изнурял сынов Израиля тяжкими работами», Амалек жил счастливо, радуясь тому, что «самозванец» томится в рабстве, отбывая полагающееся ему наказание.

И вдруг до Амалека донеслась весть, что Израиль освобожден, что он перешел посуху Тростниковое море и теперь находится в пустыне в пяти днях пути от него.

И тогда, потратив на сборы три недели, «пришел Амалек, и воевал с Израилем в Рефидиме... И сказал Господь Моше: запиши сие на память в книгу и внуши Йоошуа, что Я совершенно сотру память Амалека из-под неба. И построил Моше жертвенник, и нарек ему имя „Господь — чудо мое“. И сказал он: вот рука на престоле Господа, что война у Господа против Амалека из рода в род» (*Исход, 27.16*).

Итак, особенность Амалека заключается в том, что он ультимативно отказывается примириться с еврейским существованием, провозглашает свою категорическую несовместимость с «узурпатором».

Прибегая к языку Фрейда, травма Амалека после продолжительного латентного периода проявилась в антисемитском неврозе Амана, и частично восстановилась в гностических дуалистических теориях (Маркион), согласно которым «ложный» еврейский народ был избран «ложным» Богом, и соответственно, «Ветхий завет» представляет собой сочинение злого демиурга.

В Танахе описывается, что царь Шауль, которому было приказано Всевышним истребить Амалека, сохранил на несколько часов жизнь его царя Агага. Устная Тора

утверждает, что этих часов оказалось достаточно для того, чтобы царь продолжил свой род, от которого, в частности, происходит и библейский Аман.

Его антисемитская концепция приводится в книге Эстер (более развернуто в версии Септуагинты) в следующих словах: «Аман объяснил нам, что во всех племенах вселенной замешался один враждебный народ, по законам своим противный всякому народу, постоянно пренебрегающий царскими повелениями, дабы не благоустривалось безукоризненно совершаемое нами соуправление. Итак, узнав, что один только этот народ всегда противится всякому человеку, ведет образ жизни, чуждый законам, и, противясь нашим действиям, совершает величайшие злодеяния, чтобы царство наше не достигло благосостояния, мы повелели указанным вам в грамотах Амана, поставленного над делами и второго отца нашего, всех с женами и детьми всецело истребить» (3.13).

Многие подвергают сомнению это свидетельство иудаизма. Во-первых, вопреки утверждению Свитка (10.2) о том, что «книги летописи царей Мадея и Параса» содержат соответствующие записи, не найдено никаких дополнительных свидетельств того, что при Ахашвероше евреям угрожало истребление. А во-вторых, почему вообще вдруг возникла эта идея геноцида? С какой стати Амону пришла в голову мысль уничтожить целый народ из-за того, что один из сынов этого народа ему не поклонился? Откуда, из каких мировоззренческих источников мог он черпать такую ненависть к Израилю?

Сам иудаизм не отвечает на этот вопрос. Ни письменная, ни устная Тора нам ничего не сообщают о религиозных и философских пристрастиях Амана. Но, быть может, он находил основу для своего дуалистического антисемитизма в исторически первом источнике дуализма — зороастризме?

В самом деле, как раз в ту пору, когда Ахашверош правил своей империей, зороастризм являлся в ней наиболее

распространенной религией, которой через несколько столетий предстояло превратиться в государственную. Таким образом, если даже Аман и не был зороастрийцем, он просто не мог не знать этого учения, не мог не испытывать его влияния.

Об отношении зороастризма к иудаизму известно немного, и это немного не позволяет упрекнуть его в специфическом антисемитизме. Между тем есть все основания предполагать, что для знакомого с зороастризмом «невротического» антисемита его антисемитизм вполне мог бы приобрести злокачественно дуалистический характер.

Столетия спустя принявшие дуалистическую концепцию гностики столкнули как абсолютное добро и абсолютное зло Новый и Ветхий Заветы. Но это не значит, что прозорливый Аман не мог еще раньше выявить источник «абсолютного зла» в самой Торе. Он и его окружение явно имели какое-то представление о вере евреев (*Эстер*, 6.13); они вполне могли разглядеть в иудаизме источник абсолютного монизма и на одном этом основании противопоставить его своему дуализму!

Еврейская монистская концепция, возводящая добро и зло к единому корню («Благословен Ты... Царь Мира, создавший свет и сотворивший тьму»), вполне закономерно должна отождествляться дуалистом с величайшей ложью и тем самым с мировым злом.

Но разве еврейское учение об Амалеке не отрицает монистского характера самого иудаизма? Ведь «первый из народов» Амалек устного предания предстает как антипод евреев, как неисправимый генетический враг истины. Тем самым иудаизм как будто бы признает полярность Израиля и Амалека. А разве выделение подобных враждебных полюсов не противоречит тому утверждению, что иудаизм — это последовательно монистское учение?

Не только не противоречит, но как раз подтверждает. Иудейское учение об Амалеке — это тот ослабленный дуа-

листический элемент, который лишь констатирует наличие в этом мире самого дуалиста. При этом само возникновение дуализма можно объяснить озлокачиванием комплекса «младшего брата». Ведь Амалек восходит к тому же святому источнику, что и евреи, он — внук Эсава. Причем если сам Эсав справляется со своей ненавистью к Израилю, то Амалек как раз углубляется в нее, возводя евреев к «другому корню человеческой расы».

Итак, монист, исходящий из того, что вся реальность — это плод творения благого Создателя, в любой ситуации ищет свою ответственность за происходящее. Дуалист, зародившийся из комплекса «младшего брата» и признающий существование двух начал, ищет виновного вовне, ищет носителей «сатанинского мировоззрения». Но по горькой иронии духовных законов тем самым он как раз и оказывается единственным последовательным носителем такого «сатанинского мировоззрения».

А уже это создает своеобразную отраженную волну в стане монастов, которые как бы оказываются вынужденными признать, что в лице дуалистов зло действительно онтологизируется.

Речь, таким образом, идет о задаваемых пределах. Дуалист привносит в мир то самое зло, которое мрачно подзревает в окружающих, а тем самым как бы делает его в своем лице субстанциональным. И, соответственно, иудаизм, который включает в себя дуализм лишь в ослабленном, рецессивном виде, демонстрирует, что подлинный монизм должен существовать в таком «умудренном» виде, в виде соотносительности себя с дуализмом.

Но как быть с тем мнением иудаизма, что этот обрекший себя на носительство «сатанинского мировоззрения» субъект существует если не в качестве народа, то, во всяком случае, как-то генетически предопределен?

Это происходит именно по той самой причине, что иудаизм не отдаляет, не демонизирует злодея, а ищет его, прежде всего в себе самом. Иудаизм укореняет предельно-

го злодея в том же высоком источнике, что и предельного праведника — в прошедшем через жертвоприношение Ицхаке.

Нет ничего странного и в том, что последовательный враг еврейства в своей основе идентифицируется по национальному признаку, то есть «расистски», ведь и сами евреи — община, избранная Всевышним по «расистскому» принципу. Антисемиты — это такая же «духовная раса», что и евреи.

Так в терминах психоаналитической теологии, в терминах озлокачествления комплекса «младшего брата» вырисовывается демоническая, некрофильская природа дуализма.

Однако присутствие дуалистического элемента отмечено в иудаизме еще одной интересной особенностью. Отраженный дуалистический элемент в монистском учении иудаизма — это не столько «реакция», сколько предвидение, предвосхищение, пророчество!

Слова: «Сказали они: пойдем и истребим их, чтобы перестали быть народом... чтобы не упоминалось более имя Израиль» (*Псал.*, 83.5) — цитата из никому неведомого источника.

Во времена Давида любому народу, участвовавшему в войне, мог угрожать геноцид. Но эта угроза была не специфического, а общего характера. Иными словами, в ту пору, когда этот псалом создавался, у евреев не было противников, отличавшихся от тех, которых имел почти каждый народ. Однако со временем, когда нравы смягчились, выяснилось, что недруги евреев заметно отличаются от «нормативных» врагов.

Исследователь антисемитизма Лев Поляков пишет: «Сколько бы мы ни изучали хроники, надписи и другие исторические и археологические источники, эпоха возникновения обширной еврейской диаспоры на Ближнем Востоке и в Северной Африке не знает никаких свиде-

тельств какой-то особой вражды вплоть до довольно позднего времени»^[94]

Историкам хорошо известно, что собственно антисемитизм зародился только с появлением христианства. Но ведь и то правда, что даже и христианские народы таких пожеланий, которые приводит 83-й псалом, до Гитлера не высказывали. Христианская антисемитская проповедь, безусловно, подготовила почву. Так, католический исследователь христианского антисемитизма Малколм Хэй отмечает: «Совершенное немцами преступление — геноцид, уничтожение целого народа, логически коренится в средневековой теории, утверждающей, что евреи — изгои, осужденные Богом на вечное рабство, и сам геноцид подготовлен предшествующими периодами истории»^[95]

Однако даже церковная антисемитская доктрина имела мало общего с той, что приводится в словах псалма. Христианский антисемитизм отличался определенной двойственностью: согласно церковной доктрине (основывающейся на словах 59-го псалма: «Не убивай их... заставь их скитаться»), евреев требовалось придерживать в зависимом, униженном состоянии, но истребление евреев никогда не входило в церковные планы. Напротив, на протяжении веков церковь постоянно пыталась заступаться за евреев, когда им угрожало истребление. Вот, например, что писал по этому вопросу в 1233 году папа Григорий IX: «Хотя еврейская неверность должна быть осуждена, их отношения с христианами полезны и даже необходимы, ибо они носят образ нашего Спасителя и были созданы Творцом рода человеческого. Господу неужгодно, чтобы они были уничтожены его созданиями, как бы ни было ужасно их нынешнее положение; их отцы были друзьями Бога, и их потомки будут спасены...»^[96]

В этом отношении Церковь — как, собственно, и понимается самой иудейской традицией — соответствует не Амалеку, а его деду Эсау, брату Иакова. Здесь комплекс «младшего брата» (как папа Иоанн Павел II назвал

христиан по отношению к евреям) сохраняет свою естественность и доброкачественность.

При этом секулярный антисемитизм, выросший на идеях просвещения, носил совершенно такую же природу. Евреи виделись просветителям таким же пережитком, как и церковным христианам.

Антисемитские настроения были распространены не только среди гуманистов (Эразм, Бруно) и просветителей (Кант, Вольтер), но и среди интеллектуалов XX века. Эти настроения можно отметить у Уэллса и даже у Честертона и Оруэлла.

Между тем эта слепота, это невнимание к еврейству сами являются тем фоновым рационалистическим антисемитизмом, который в такой же мере, как и христианский антисемитизм, послужил стартовой площадкой для антисемитизма Гитлера.

Итак, нацизм явился тем смертоносным антииудаизмом, который сам иудаизм предчувствовал на протяжении тысячелетий. Только Гитлер, подобно библейскому Аману, заговорил об окончательном решении еврейского вопроса, только Гитлер приступил к реализации загадочного призыва «пойдем и истребим их, чтобы перестали быть народом,.. чтобы не упоминалось более имя Израиль». Но тем самым немецкий нацизм оказался как бы отмечен печатью откровения. Дуализм Амана, Маркиона и Гитлера не просто дополняется аналогичным отраженным дуалистическим учением об Амалеке самого иудаизма. Этот нацистский дуализм учением об Амалеке предвосхищается!

Иудаизм вовсе не видит основного смысла истории в противостоянии своим маниакальным противникам, но тем не менее он говорил об их реальности еще за много веков до их возникновения («война у Господа против Амалека из рода в род» — *Исход, 17.16*).

Как и Аман, Гитлер ставил евреев на противоположный себе полюс. Как и Аман, Гитлер опирался на магическую практику. Иудаизм приписывает Амалеку самые вы-

сокие магические дарования (в частности, приказ убить даже скот амалекитян объясняется иудаизмом их способностью к оборотничеству). Гитлер, как мы знаем, в своей политике делал ставку на магию и слыл ясновидящим.

Но, кроме того, их парадоксально сближает также и «расовый» подход. По общему смыслу учения об Амалек ясно, что, восходя к тому же предку, что и евреи, сам он должен категорически это отрицать и, соответственно, строить теорию о двух корнях человеческой расы, придерживаться «полиантропизма».

В Новое время эту идею впервые провозгласил Гете («Ее (природы) духу будет больше соответствовать допущение, что она одновременно произвела дюжины или даже сотни людей, чем теория, что она скупо породила их из одной-единственной пары»). Наложившись на гипотезу братьев Шлегелей, что европейские народы вышли с Гималаев, это предположение Гете породило собственно расовые теории, вскружившие головы практически всем европейским народам XIX–XX веков. Убежденные расисты встречались и среди американцев (Дж. Лондон), и среди англичан (Киплинг), но только на немецкой почве расизм приобрел собственно религиозный злокачественный характер. Только Гитлер дуалистически противопоставил отдельные расы, только Гитлер противопоставил арийцев и евреев как два противоположных человечества, способных ужиться на одной планете.

Интересно и другое. Согласно Устной Торе, Амалек (пусть и растворившийся среди всех народов) — это именно народ, который следует истреблять только на этом основании, на основании происхождения. И тем не менее подход этот не расистский, так как отдельный амалекитянин вправе принять иудаизм и тем самым спасти свою жизнь. Существует мнение, что один из величайших мудрецов Израиля — рабби Акива — по происхождению был амалекитянин.^[97] Однако собственное учение Амалека оказывается именно расистским. Скрывая свое собственное происхож-

дение и ненавидя его, Амалек должен при этом сублимировать саму идею этого происхождения, сублимировать ее в собственно расистскую теорию, отрицающую возможность «обращения». Все эти структурные особенности мы обнаруживаем в гитлеровском антисемитизме.

Но как сам иудаизм предвосхитил такой антисемитизм?

Еврейское призвание парадоксально, это призвание стать выше рода, выше происхождения, но... средствами самого этого происхождения! Причем это призвание настолько властно, что тот, кто испытывает на себе его мощь, вполне сознает, какой ненавистью оно может обернуться, если окажется непонятым.

Косвенным подтверждением этому служит еврейский антисемитизм, то есть та ненависть к еврейству, которой проникаются некоторые евреи. Еврей, неспособный объяснить природу голоса, призывающего его сохранять «племенную солидарность», очень часто стремится его «переспорить», он шельмует свое таинственное национальное чувство как античеловеческое, как «расистское». Но тем самым он превращается в расиста относительно собственной нации, нигде не терпя ее присутствия.

Рахель Левин, чей салон был одним из очагов литературной жизни Германии XVIII–XIX веков, писала своему брату: «Никогда, ни на одну секунду я не забываю этот позор. Я пью его с водой, я пью его с вином, я пью его с воздухом, с каждым вздохом. Еврейство внутри нас должно быть уничтожено даже ценой нашей жизни, это святая истина»^[98]

Как бы то ни было, этот странный феномен еврейского антисемитизма косвенно подтверждает истинность иудейского прозрения, что предельным ненавистником евреев может быть только тот, кто экзистенциально восходит к тому же корню, что и сами евреи, но эссенциально оказывается неспособен обосновать смысл этого происхождения.

Ему действительно трудно. Ведь экзистенциальное определение человека предполагает, что никакое мировоззрение и никакое происхождение не может сделать человека больше или меньше человеком. «Больше или меньше» он становится сам, живым образом относясь к этому страшному и прекрасному миру.

В свете этой истины происхождение не обладает никакой экзистенциальной ценностью. Благодарность и преданность своим родителям никогда не должна застилать в человеке главного — достоинства его человеческой личности.

Но парадокс еврейского происхождения как раз в том и состоит, что оно пробуждает в человеке экзистенциальное сознание! Еврейское происхождение, то есть происхождение от предка, которого готов был принести в жертву Богу собственный отец, — это такое происхождение, которое помогает человеку раскрыть глаза на «сущность философской задачи».

Непонимание этой истины, непонимание того, что евреи являются не «сброшенной оболочкой» (Пастернак), а живым корнем человечества, «благословением всех народов», служит источником величайших ошибок и трагедий. Причем чем даровитей тот или иной народ, тем глубже он может в этом вопросе заблуждаться. Ибо, как справедливо отметил Хайдеггер, «тому, кто глубоко мыслит, суждено глубоко заблуждаться»^[99]

Германия, Германия превыше всего!

Когда-то Гегель оказался озадачен вопросом: почему это Мировой дух пожелал открыться в Германии? Почему именно Германия оказалась предназначена для раскрытия Универсума, почему Weltgeist избрал немецкий народ?

Многих веселили эти размышления. И в самом деле: прежде чем отвечать на вопрос, почему избрал, надо ответить на вопрос: а было ли избрание?

Классическая немецкая философия действительно оказалась как бы лежащей в основе европейского рационализма, но тем не менее были же и иные убедительные претенденты на роль форварда европейской культуры...

Как ни странно, но антисемитизм может явиться в этой ситуации определенным дополнительным тестом на культурное лидерство.

Как мы выяснили, аттестат зрелости был получен человечеством в XVIII веке, если точнее — в 1768–1769 годах, когда Кант приступил к созданию своей докторской диссертации, положившей начало критической философии.

Но тогда же, в тот же миг, был предрешен и Холокост. Ибо иудейский партикуляризм оказался камнем преткновения для этого созревшего европейского духа (получившего к тому же полное «алиби» от Спинозы). Автор критической философии Кант объявил иудаизм «подлежащим эвтаназии» (т. е. умерщвлению).

Если христианство представлялось немецким просветителям недофилософией, с которой можно и нужно было иметь дело, то иудаизм виделся им казусом, лежащим целиком за пределами разума и бросающим вызов Универсальности. Даже если тот или иной просветитель симпатизировал евреям, иудаизм оставался для него «сброшенной оболочкой».

«Пятикнижие Моисеево, — писал Гегель в „Философии религии“, — это только предсказание, всеобщее содержание которого не стало истиной израильского народа. Бог есть лишь Бог этого народа, а не всех людей»^[100]

«Мы можем излагать, — писал Кант в „Религии в пределах только разума“, — только историю той церкви, которая с самого начала заключала в себе зародыш и принципы объективного единства истинной и всеобщей религиозной

веры... Тогда оказывается прежде всего, что иудейская вера с той церковной верой, историю которой мы хотим рассмотреть, в целом и по существу совершенно не имеет никаких точек соприкосновения, то есть не стоит ни в каком единстве по понятиям, хотя она ей непосредственно предшествовала и для основания этой (христианской) церкви дала физический повод»^[101]

В этом пункте система Канта, опять же, идеально совпала с системой Сведенборга, видевшего еврейский Иерусалим «оскверненным». В отношении иудаизма умное и духовное зрение европейца оказалось одинаково слепо.

Но именно на этом фоне здравомыслящего, убежденно-го в своей нравственной правоте антисемитизма подспудно развивался и антисемитизм собственно националистический. Преобразуя тупое недоумение перед парадоксом еврейского избрания в святую веру в его «злонамеренность», националист, кроме того, противопоставляет еврейству иную кровь, иную культурно-племенную природную избранность.

Многие европейские народы претендовали на культурную гегемонию, однако любопытно, что эти же народы так или иначе претендовали и окончательно решить еврейский вопрос! О черносотенной России и ее патентах в области новейшего антисемитизма достаточно хорошо известно. Поэтому рассмотрим с этой точки зрения трех других великих победителей нацистской Германии, вошедших на гребне своей победы в Совет Безопасности ООН в качестве его постоянных членов: Францию, Великобританию и США.

Во Франции еще в 1886 году Дрюмон опубликовал «Еврейскую Францию», в которой доказывал, что посредством своих капиталов евреи манипулируют жизнью народов. На протяжении десяти лет книга выдержала сто сорок изданий и настолько распалила французов, что в конце прошлого века Франция явно лидировала по антисемитским настроениям. И если дело Дрейфуса

несколько разрядило юдофобскую атмосферу, то не изменило ситуацию в принципе. Как известно, Вишистская Франция активно сотрудничала с Гитлером в деле окончательного решения еврейского вопроса.

Англичане, казалось бы, никогда не верили в те сказки о евреях, которые пользовались огромным успехом на Европейском континенте. «Еврейская Франция» не получила в Англии широкого распространения, а вера во всемирный еврейский заговор была кратковременным увлечением. Во всяком случае, англичане первые опровергли «Протоколы сионских мудрецов» как фальшивку.

Между тем антисемитизм англичан на поверку оказался ничуть не слабее немецкого. Получив мандат от Лиги Наций для того, чтобы содействовать созданию национального еврейского очага в Палестине, англичане сделали все от них зависящее, чтобы этому созданию воспрепятствовать. Они отказались впускать в Палестину миллионы еврейских беженцев из Европы, предпочтя, чтобы они там погибли.

Сражаясь с немцами, англичане фактически явились их главными союзниками в деле уничтожения евреев. Не запрети Великобритания для евреев ворота Палестины, миллионы из них оказались бы в Эрец-Исраэль, а не в газовых камерах. Ведь еще в 1940 году Гитлер готов был ограничиться их изгнанием, а не уничтожением. А это значит, что без антисионистского вклада Великобритании вместо Холокоста еще в тридцатых годах возникло бы мощное еврейское государство, расположившееся на двух берегах Иордана.

Всего один пример. Уже после того, как союзники знали о деталях окончательного решения еврейского вопроса, в апреле 1943 года при посредничестве Швеции была достигнута договоренность о переправке двадцати тысяч еврейских детей из немецких концлагерей в Палестину. Но Британия предпочла, чтобы эти дети погибли. «Даже судьбы двадцати тысяч детей не позволяют правительству

Ее Величества отступить от политических принципов, одобренных парламентом», — заявил британский министр^[102]

Что же касается США, то эта страна (впрочем, как и все прочие союзники) отказывалась бомбить железные дороги, ведущие к фабрикам смерти, что, учитывая «производительность» одного Освенцима, могло бы спасти до миллиона жизней. Но этого мало, как утверждает Малколм Хэй: «И британскому министерству иностранных дел, и американскому госдепартаменту было хорошо известно, как можно спасти евреев. Они знали, что немцев можно подкупить и они охотно продадут евреев в обмен на деньги союзников. Однако союзники не были готовы заплатить даже сравнительно ничтожную сумму, на которую согласились бы немцы: от двух до десяти долларов за человеческую жизнь»^[103]

Как пишет профессор Еврейского университета Иегуда Бауэр в книге «Евреи на продажу» (1994), сделка о продаже евреев по такой цене была одобрена в 1942 году самим Гитлером, но ее не поддержал Рузвельт. По-видимому, Гитлер не мог не истолковать этот жест как предоставление ему Свободным миром «карт-бланша» на полное уничтожение еврейства.

К сказанному остается только добавить, что в предвоенное время все без исключения страны мира отказались принимать еврейских беженцев. А ведь многие из этих стран располагали обширными колониями. Какие еще соображения могли воспрепятствовать британцам впустить еврейских беженцев в ту же Индию, если не опасение помешать «окончательному решению»?

Итак, можно со всей определенностью сказать, что даже те европейские народы, которые сражались с фашистской Германией, не только никак не препятствовали Холокосту, но фактически содействовали ему. Союзникам, безусловно, хотелось поскорее разгромить Германию, но одновременно им явно хотелось, чтобы к этому

моменту в их свободной Европе оставалось как можно меньше евреев.

«Явное нежелание союзников принимать какие бы то ни было меры по оказанию помощи евреям, пока почти все они не были уничтожены, укрепляло уверенность немцев в том, что все остальное человечество втайне сочувствует их методам решения еврейской проблемы», — пишет Малколм Хэй^[104]

Невольно создается впечатление, что немцы оказались всего лишь добросовестней других, что они совершили то злодеяние, которое лежало на сердце у всех просвещенных народов, но на которое те просто не решались. Все европейцы хотели «эвтаназии иудаизма», но только простодушные немцы взялись за дело засучив рукава.

Мандат Торы и мандат права

Но, быть может, самое печальное, что Холокост мало что изменил в сознании просвещенных народов и лишь вытеснил антисемитские настроения в область антисионизма. На рубеже тысячелетий не только в арабских, но и в европейских странах вошли в моду разговоры о том, что создание Государства Израиль явилось «ошибкой». О судьбе так называемых «оккупированных территорий» — то есть об Иудее и Самарии — и говорить не приходится: трудно найти страну, которая признавала бы права евреев селиться на этих землях и не поддерживала бы требования создания здесь «палестинского государства».

Сторонники сионизма обыкновенно приводят в его защиту два правовых аргумента. Во-первых, решение Лиги Наций 1920 года, позднее полностью подтвержденное уставом ООН (*гл. 12, статья 80*), согласно которому сувереном «Палестины» является еврейский народ. Во-вторых,

особый правовой статус Иудеи и Самарии: будучи оккупированными Иорданией в 1948 году, эти территории утрачивают статус «оккупированных», перейдя в 1967 году под контроль израильской армии.

Между тем никто не обращает внимания на религиозные права еврейского народа, а они ведь не менее значимы, чем национальные права.

18-я статья Всеобщей декларации прав человека гласит: «Каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии; это право включает свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или убеждения как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком в учении, богослужении и в выполнении религиозных и ритуальных обрядов».

Между тем главнейшей чертой иудаизма является не просто выполнение «религиозных и ритуальных обрядов», а их выполнение на территории Земли Израиля («Мне повелел Господь научить вас уставам и законам для исполнения их вами в стране, в которую вы переходите, чтобы владеть ею» (4:14); «Вот уставы и законы, которые вам надлежит бережно исполнять в земле, которую дал Господь, Бог отцов твоих» (Втор, 12:1).

При этом само проживание еврея в Эрец-Исраэль является таким обрядом, такой заповедью.

«Да пребудет человек в Стране Израиля даже в городе, где большинство язычники, а не за ее пределами, даже в городе, где все жители — сыны Израиля. Это учит тому, что проживание в Стране Израиля равноценно всем заповедям Торы» (Тосефта. Авода Зара, 5.3).

Рабби Симлай, поднявшийся в Эрец-Исраэль из Вавилона, вложил в уста Всевышнего следующие слова: «Когда вы в стране Кнаан, Я Бог вам. Когда же вы не в стране Кнаан, Я как бы не Бог вам... Когда они на ней (на этой земле), они словно укоренились предо Мною поистине. Когда же они не на ней, их как бы нет предо Мною» (Берешит рабати, 28.23).

А рабби Шимон бен Элазар и вовсе сказал: «Сыны Израилевы за пределами страны — идолопоклонники» (*Тосефта. Авода Зара, 4.6*).

Более того, по некоторым мнениям, исполнение заповедей за пределами Эрец Исраэль является лишь их симуляцией, необходимой, для того, что бы к моменту возвращения «ритуальные обряды» не были позабыты.

Итак, необходимым условием «исполнения обрядов» еврейской религии является их исполнение в пределах земли Израиль. Проживание в любой точке этой территории, точно указанной в Торе (*Числа, 34.1–12*) и занимающей всего 0,02% земной суши, является таким же естественным и неотчуждаемым правом иудея, каким для христианина является чтение Библии, а для мусульманина — совершение намаза.

Иными словами, согласно духу и букве 18-й статьи Декларации прав человека, евреи имеют право селиться не только в Иудее и Самарии, не только на «территориях», освобожденных ЦАХАЛом в ходе Шестидневной войны, но и на территориях тех стран, где нога израильского солдата никогда не ступала, но которые определяются Торой как Эрец-Исраэль. Евреи не только не могут быть изгнаны из Иудеи и Самарии, они должны иметь возможность получать гражданство тех стран, которые располагаются на территории Эрец-Исраэль, и, разумеется, демократически влиять на их дальнейшее развитие.

Но если речь идет о правах религии, то долго ли это влияние будет носить демократический характер? Не возникнет ли на месте правового Государства Израиль противоправное «государство галахи»?!

Дай Бог, но так ли уж «государство галахи» «противоправно»?

Раввины, видящие в Сангедрине ультимативную альтернативу Кнессету, в принципе, встречаются, но они не составляют «мейнстрима». Технически «государство галахи» идеально уживается с секулярными правовыми нормами.

Согласно галахическому решению рабби Авраама-Йешаяу Карелицы (Хазон Иш, 1878–1953) — решению, признаваемому всеми ветвями ортодоксального иудаизма, — современные светские евреи квалифицируются как «украденные младенцы», от которых исполнения закона не ожидается и убеждения которых уважаются. Тем самым галаха признает демократические «правила игры» и опирается в общественной жизни на достигнутые между разными группами соглашения. Таким образом, общий демократический характер еврейского государства не изменится даже в том случае, если верующих окажется большинство и общее законодательство сдвинется в желаемую им сторону.

Взаимоотношения с неевреями, с арабскими гражданами, в сущности, подчиняются тому же принципу — принципу политических соглашений.

Бесспорно, что религия не вправе действовать вопреки демократически установленным законам, не вправе навязывать себя тем, кто ее не признает. Однако, когда ее базовые требования остаются неудовлетворенными, плохо оказывается уже не религия, а неспособная ее защитить демократия.

Противопоставление «мандата Торы» международному праву, равно как и «государства галахи» — западной демократии, ложно и основывается на демагогии и предрассудках.

Земля Израиля является Святой Землей, и, сколько бы инородцев в ней ни проживало, у евреев всегда будут иметься на эту землю дополнительные сакральные права.

Причем в поддержку этих прав выступает уже не только мандат Торы, но и мандат Разума, мандат естественного права. Ни от кого не требуется соглашаться с тем, что Всевышний действительно избрал потомков Иакова и навсегда заповедал им восточное побережье Средиземного моря. Можно считать это полным вздором. Но, поскольку

сами евреи в это верят, их право так верить должно быть им гарантировано.

Едва ли человечество что-то потеряло бы, если бы 0,02% земной поверхности (включающей Иудею и Самарию) приобрело статус религиозного заповедника, в котором (независимо от числа проживающих в нем арабов) евреям были бы предоставлены их религиозные права.

Но в данный момент человечество предпочитает в большей мере считаться с законами шариата, чем с естественным правом.

Место ислама

Нет сомнения, что в XXI веке главной силой, противостоящей иудео-христианской цивилизации, оказался ислам, исламский фундаментализм. Война «неверным», объявленная целым букетом радикальных исламских организаций, возбуждает неизбежный вопрос: какова здесь роль самого ислама, inferнальна ли сама эта религия или мы имеем дело с привнесенным временным элементом?

Вне всякой связи с терроризмом непредвзятый взгляд может выделить в исламе по меньшей мере три сомнительных пункта.

Первый и основной связан с отрицанием истинности предшествующего Корану источника (Торы) путем его замещения.

Второй — отношение к браку и вообще к женщине.

И третий — сакрализация насилия и связанное с этой сакрализацией извращенное понимание мученичества. Эта особенность, в свою очередь, тесно сопряжена с оценкой хитрости и лукавства как своеобразных добродетелей.

Первый пункт состоит в том, что в отличие от любой другой религии ислам основывается не на самостоятель-

ном источнике, а на подмененном источнике другой религии. Если бы Коран относился к Торе так же, как к ней относится Евангелие, то есть как к предшествующему откровению, то никаких проблем не возникало бы. Но ислам представляет Тору искаженным текстом, а свой источник Коран — подлинником, предсуществуящим миру. И это при всем том, что Коран появился позже Торы и, что самое удивительное, на треть состоит из полемики если не с ней самой, то с ее приверженцами как с иудейской, так и с христианской стороны! «О вы, которые уверовали! Не берите иудеев и христиан друзьями: они друзья — один другому. А если кто из вас берет их себе в друзья, тот и сам из них» (Сура, 5.56).

Сложность ситуации состоит в том, что признание равнозначности Торы Корану (которого требуют уже одни правила ведения диалога) невольно выдергивает коврик из-под ног ислама. Если текст Торы подлиннен и первичен, то Коран неумолимо теряет то свое верховное значение, которое ему придает ислам.

Следующий пункт состоит в отношении к женщине и к браку. Ислам является почти единственной религией, практикующей многоженство. Но тем самым ислам отрицает смысл брака, основанного на парности, которую следует признать базисной религиозной действительностью. «Правоверным», то есть исполнителем религиозной задачи, в исламе считается именно мужчина, женщина в рамках этой религии — не полноценное существо, а лишь своеобразное средство для почкования «правоверных», равно как и источник их удовольствий. Достаточно сказать, что, согласно мусульманскому религиозному праву, муж имеет полное право избивать и насиловать свою жену.

И, наконец, третье — это «святость» насилия. Раввин Штайнзальц в одном интервью отметил: «Если я стану перебирать идеи, дабы выяснить, что нового дал миру ислам, чего не было в религиях-предшественниках, то выясню, что таких новшеств почти нет. Обязательность

молитвы и необходимость пожертвований, существование иного мира, рая и ада — все это не принадлежит исламу. Насколько я знаю, последний предложил только одно новшество — джихад... Исламская доктрина допускает миссионерскую деятельность в любых ее видах, и в случае неуспеха пропаганды она позволяет взять в руки меч. Конечно, имеется масса интеллигентных и прогрессивных мусульман, которые говорят ныне о „большом джихаде“ и о „малом джихаде“. „Большой джихад“ происходит в душе человека, „малый“ подразумевает, что режут других. И вот, как выяснилось, проще заниматься „малым джихадом“, нежели „большим“. Эти корни невозможно выдернуть, ибо они глубоки и уходят в самую религию»^[105]

С джихадом, как с легитимным, а по сути «сакральным» средством подавления инакомыслия, неразрывно связано и извращенное понимание мученичества — институт «шахидов». На первый взгляд мы не усмотрим в нем ничего предосудительного: почетно умереть за веру. Однако это лишь на первый взгляд. Дело в том, что, хотя в наши дни «шахидом» может быть объявлен даже погибший от несчастного случая, исходно «шахид» — это именно воин. Иными словами, исходно в исламе культивируется прославление именно воинской, а не гражданской, доблести. Гибель начинает цениться исламом лишь при исполнении боевого задания по выкорчевыванию неверных. Мало кто отдает себе отчет в том, что, восхваляя борющихся с неверными воинов — «шахидов», ислам мало ценит «мирных» мучеников за веру.

Похвально отдавать свою жизнь на войне, то есть убивая других, но умирать мусульманину за свою веру, когда он безоружен и сам убить уже никого не может, напротив, почти стыдно, по меньшей мере «неблагоразумно». В ситуации принуждения ислам полностью оправдывает отречение от веры, именуя это «такия», то есть «благоразумием».

На протяжении веков многие иудеи и христиане отрекались от своей веры. К ним можно было проявлять и жалость,

и снисхождение, но видеть в отречении что-то исходно дозволенное и даже похвальное не приходило в голову никому.

Однако в исламе термин «такия» означает не просто уступку человеческой слабости, «такия» (в случае вынужденного отречения) является синонимом вменяемости, трезвости, своего рода человечности.

Три перечисленных пункта, возможно, не обращающие на себя особого внимания в благополучные периоды, невольно приобретают зловещий характер, когда исламская цивилизация вдруг противопоставляет себя цивилизации иудео-христианской. А суть происходящих ныне событий состоит в том, что ислам себя иудео-христианской цивилизации именно противопоставил.

Термин «война культур», или «война цивилизаций», предложенный в 1990 году Бернардом Левинсоном и поддержанный в 1993 году Сэмюэлом Хантингтоном в его полемике с Фрэнсисом Фукуямой, остается полулегальным даже и четверть века спустя. Политиками всячески подчеркивается, что «война ведется с террором, а не с исламом». Однако на деле провести разделительную черту между исламом и кровопролитием сегодня так же трудно, как некогда ее было трудно провести между большевизмом и ГУЛАГом.

Когда в 2014 году банды приверженцев чистоты шариата, круша памятники старины и рубя головы «неверным», покоряли города и веси Сирии и Ирака, у меня постоянно всплывала песня времен гражданской войны в России: «Этих дней не смолкнет слава, не померкнет никогда, партизанские отряды занимали города!».

Было ясно, что, если даже со временем союзники покончат с ИГИЛом^[106], покончить с возрожденной им идеей шариата так просто не удастся. Можно уничтожить мятежников, но нельзя убить мечту. Слава партизанских отрядов ИГИЛа надолго переживет их самих.

Идея шариата, то есть идея теократии, в упор не замечающей естественного права и не оставляющей места под

солнцем никакому другому суверену, — базовая для ислама. Согласно этой идее, все прочие политические формы правления, когда-либо практиковавшиеся среди мусульман, являются оппортунистическими. К слову сказать, «государство галахи» претендует лишь на 0,02% суши, а кто бы его идею ни озвучивал (включая рава Меире Кахане), не приемлют насилия над совестью и подавления инакомыслия.

После каждой бойни, устраиваемой в Европе исламистами, многие имамы в который раз терпеливо объясняют перепуганным аборигенам, что ислам — религия мира и действия отдельных отщепенцев не должны бросать на нее тень. Между тем даже многочисленные умеренные мусульмане не скрывают того, что видят в исламизации Европы свою главную и вполне легитимную задачу.

Умеренные мусульмане осуждают кровопролитие, но нисколько не противятся тем последним целям, которые ставят перед собой их собратья-экстремисты — осчастливить весь мир «истинным монотеизмом», не допускающим никаких разговоров в строю, никаких метафизических вольностей.

Увы, но на том месте, где у иудео-христианской цивилизации покоится идея «прав человека», у ислама разместился «джихад».

Нельзя, наконец, закрывать глаза и на то, что в свое время ислам состоял в интимных отношениях с нацизмом.

Арабский нацизм

Хорошо известно, что сегодня арабы — самые благодарные читатели «Майн Кампф», самые широкие пользователи нацистской антисемитской мифологии. Небольшой пример. В июне 1995 года в Египте была издана в арабском переводе книга Шимона Переса «Новый Ближ-

ний Восток». Она была снабжена следующим предисловием: «Когда сто лет назад были обнаружены и переведены на множество языков „Протоколы сионских мудрецов“, сионисты всячески отрицали факт наличия всемирного еврейского заговора. Они даже пытались скупить все экземпляры, чтобы не допустить распространения правды. Написанная Ш. Пересом книга убедительно свидетельствует, что все написанное в „Протоколах“ соответствует действительности и „мирный процесс“, за который ратует израильское правительство, представляет собой очередной шаг в рамках еврейского плана захвата мирового господства»^[107]

Между тем новейший арабский антисемитизм нацистского толка имеет глубокие корни в прошлом. В годы Второй мировой войны исламский мир оказывал Гитлеру неоценимую поддержку, а ислам весьма высоко котиrowался в нацистской среде. Фюрером арабского нацизма являлся Великий муфтий Иерусалима Хадж-Амин аль-Хусейни...

Он не только создал мусульманскую дивизию СС на Балканах, но и участвовал в создании множества мусульманских формирований на территории Польши и СССР. Как пишет О. В. Романенко: «Места формирования всех мусульманских легионов неоднократно посещал великий муфтий аль-Хусейни. Он превратился в своего рода „религиозного коммивояжера“ на службе у германского правительства. Большую часть времени между 1942 и 1945 годами муфтий занимался тем, что разъезжал по местам формирования мусульманских добровольческих частей и выступал там с призывами к священной войне против неверных в союзе с Германией»; «С уверенностью можно сказать, что за период с 1941-го по 1945 год в германских вооруженных силах прошли службу от 415 до 440 тысяч добровольцев-мусульман: арабов, индийцев, балканцев и граждан СССР»^[108]

Но муфтий не ограничивался вербовкой добровольцев в ряды вермахта и СС, он имел самое прямое отношение к «окончательному решению еврейского вопроса».

На Нюрнбергском процессе и на процессе Эйхмана было представлено множество документов, свидетельствующих о том, что Хадж-Амин аль-Хусейни был в деталях осведомлен о процессе уничтожения европейских евреев. В частности, установлено, что он неоднократно посещал концлагерь Заксенхаузен. Когда дело касалось уничтожения евреев, аль-Хусейни боролся за каждую душу. Об этом, в частности, свидетельствует письмо, направленное мундиром министру иностранных дел Венгрии 28 июня 1943 года: «Недавно я узнал о непрекращающихся попытках Англии и евреев раздобыть разрешения на переселение в Палестину через Болгарию и Турцию, евреев, проживающих в Вашей стране... Среди прочего Еврейское агентство утверждает, что уже получило некоторое количество иммиграционных сертификатов, которого достаточно для отправки из Венгрии девяти сот еврейских детей и ста взрослых. Разрешить этим евреям покинуть Вашу страну таким образом и при таких обстоятельствах ни в коей мере не поможет решить еврейскую проблему и уж точно не поможет защитить Вашу страну от их злодейского влияния — и это еще мягко сказано»^[109]

При этом важно отметить, что речь шла не просто о случайном переплетении интересов арабов и немцев, то есть не о стремлении мундира воспрепятствовать созданию еврейского государства в Палестине. «Роман» между исламом и нацизмом имел гораздо более глубокие корни и носил весьма серьезный характер. Во всяком случае, невозможно пройти мимо того факта, что член СС не мог быть христианином, в то время как принадлежность к исламу таким препятствием ни в коей мере не являлась. Более того, известно, что Гитлер, планировавший ликвидацию даже совершенно выхолащенной и до мозга костей антисемитской «немецкой церкви», в то же время не раз с похвалой отзывался об исламе. В частности, в беседе с Александром Лером Гитлер заметил, что, будь его воля, он сделал бы ислам официальной религией СС.

Неудивительно, что подобно тому, как Николай Бердяев болел за красных в их битве с нацистами, Ориана Фаллачи болела за них в их битве с моджахедами: «Каждый раз, когда бородатые воины приговаривали „Аллах акбар“ перед выстрелом из миномета, я, полная предчувствий, обращалась к миру: „Поддержим эту войну. Известно, что такое Советский Союз, но в данном случае давайте скажем ему спасибо“. Но меня распинали, особенно после того, как я рассказала о том, что они обычно делали с советскими пленными. Как они отпиливали советским руки и ноги. Такое же зверство, не забываяте, они проделали в конце XIX века с английскими дипломатами, послами королевы Виктории, и с другими европейскими дипломатами, находившимися в Кабуле.»^[110]

И все же приравнивать Ишмаэля к Амалеку было бы преувеличением. Ни расистская, ни человеконенавистническая идеология никогда открыто исламом не культивировались. Зависнув по уровню inferнальности между нацизмом и коммунизмом, джихадизм выглядит все же расположенным ближе к последнему.

Как и коммунизм, исламский фундаментализм в своей основе не отрицает «сущности философской задачи». Обе эти массовые тоталитарные идеологии содержат в себе достаточно выраженный «гуманистический» заряд, который — к счастью или к несчастью — никогда не позволит занести их в открытые враги человечества. В отличие от нацистов и представителей некоторых других маргинальных тоталитарных сект, коммунистов и исламистов невозможно запретить на основании закона. Всегда и везде они будут восприниматься как вполне легитимные и респектабельные «формы культуры», формы, между которыми в последние десятилетия установился устойчивый симбиоз, именуемый Еврабия.^[111]

Парадоксальная Еврабия

Если экзистенциализм — это первородное дитя агностицизма, то его коммунистическая тень кровно связана с атеизмом.

Не всегда это бросается в глаза, но именно неприятие религии составляет основу левого нарратива.

Человек, подчиняющийся требованиям традиционной религии, рисуется своему «прогрессивному» современнику порождением тьмы.

Вслушаемся в характерный диалог из широко известного романтизирующего революцию романа Войнич «Овод» (1897).

Овод спорит с Джеммой:

«- Главная причина всех наших несчастий и ошибок — душевная болезнь, именуемая религией.

— Вы говорите о какой-нибудь одной религии?

— О нет! Они отличаются одна от другой лишь внешними симптомами. А сама болезнь — это религиозная направленность ума, это потребность создать себе фетиш и обоготворить его, пасть ниц перед кем-нибудь и поклоняться кому-нибудь. Кто это будет — Христос, Будда или дикарский тотем, — не имеет значения. Вы, конечно, не согласитесь со мной. Можете считать себя атеисткой, агностиком, кем заблагорассудится, — все равно я за пять шагов чувствую вашу религиозность. Впрочем, наш спор бесцелен, хотя вы грубо ошибаетесь, думая, что я рассматриваю террористические акты только как способ расправы со зловредными представителями власти. Нет, это способ — и, по-моему, наилучший способ — подрывать авторитет церкви и приучать народ к тому, чтобы он смотрел на её служителей, как на паразитов.

— А когда вы достигнете своей цели, когда вы разбудите зверя, дремлющего в человеке, и натравите его на церковь, тогда...

— Тогда я скажу, что сделал своё дело, ради которого стоило жить».

Как бы то ни было, к началу III тысячелетия Западная Европа почти полностью удалила из своей исторической памяти христианство, одновременно все более заражаясь той самой марксистской идеологией, которую, казалось бы, наконец оставила Европа Восточная!

Декларация объединенных стран Европы (2000) ни слова не упоминает о христианстве, которое стало рисоваться позорной страницей континентальной истории. Призывы Италии и Польши упомянуть религию среди прочих ценностей, некогда связывавших европейские народы, были отклонены архитекторами ЕС.

Опустевшие церкви Западной Европы либо сносятся, либо переоборудуются под пивные или мечети.

В. Буковский в лекции, прочитанной в 2011 году в Тбилиси, в следующих словах описывает этот процесс, синхронизируя его с процессами в Восточной Европе: «Идеи создания унитарного государства из всей Европы никто не предполагал. Такой идеи не высказывалось. Она не стояла на повестке дня. Появилась она к концу 80-х годов. Горбачёв очень быстро понял все выгоды, которые сулит ему такое новое формирование, и он согласился с европейцами, с левыми партиями и запустил этот проект под названием „Общий европейский дом“. При этом, конечно, он не добавлял, что этот дом будет социалистический. Западные лидеры об этом тоже умалчивали. И вот начиная с этого момента идёт процесс захвата европейского проекта левыми партиями... Систематически урезаются наши свободы, демократия исчезает... А тем временем происходит всё большее и большее нагнетание рестриктивных, запретительных законов, через вот эти евроструктуры нам навязывается политкорректность, нам вводятся законы о так называемой hate speech — речи ненависти („подстрекательство“). Сегодня, если ты пошутил, скажем, о каких-то меньшинствах в Европе, ты пойдёшь в тюрьму, это

уголовное преступление. У нас, в Англии, например, отменили общественное празднование Рождества: это нельзя делать, будет обидно мусульманам».

Еще в 2007 году доктор Уотсон, получивший нобелевскую премию за открытие структуры молекулы ДНК, потерял работу после ряда высказываний (базирувавшихся на данных IQ тестов) относительно различий в интеллектуальном развитии различных рас. Повторив свои заключения в 2019, ученый был лишен своих почетных званий.

Градус «репрессивной толерантности» (Маркузе), проявляющейся в затыкании ртов всем отклоняющимся от ее генеральной линии, резко подскочил в 2020 году.

«С каждым днем все более затрудняется свободный обмен информацией и идеями, составляющий жизнь и кровь либерального общества... Редакторов увольняют за публикацию спорных материалов, книги изымаются за так называемую „неподлинность“, журналистам запрещают писать на определенные темы, преподаватели подвергаются „расследованиям“ за цитирование в классе произведений литературы, работы лишаются ученые, переславшие академические материалы с „неподобающими“ комментариями, выгоняют с работы глав организаций за неловкие ошибочные высказывания... Становятся привычными призывы к быстрой и жестокой расправе над теми, кто позволяют себе „крамольные“ речи и мысли».

Приведенные слова взяты из обращения-протеста, опубликованного 8 июля 2020 года в Harper's Magazine. Под обращением стоят подписи 150 писателей, ученых и политиков, в том числе Джоан Роулинг, Маргарет Атвуд, Салмана Рушди, Гарри Каспарова.

Письмо это, разумеется, также подверглось «быстрой и жестокой расправе» и привело к общественной обструкции «подписантов».

И все же ситуацию нельзя назвать безнадежной. После «арабской весны», вызвавшей массовый наплыв мусульманских беженцев, слово «мультикультуризм» преврати-

лось в бранное, а консервативные настроения усиливаются.

С другой стороны, не следует забывать, что в природе все же встречаются либеральные мусульмане, пытающиеся трактовать и Коран, и хадисы в гуманистическом духе.

Более того, важно сознавать, что хотя ислам сосредоточен на выстраивании собственной — альтернативной версии священной истории, коренная библейская основа им скорее вуалируется, чем полностью отрицается.

Так, некоторые комментаторы считают, что сын, принесенный в жертву Авраамом, был Ицхак, а не Ишмаэль, а претензии ислама на Сион, на гору Мориа не являются безусловными.

Храмовая гора именуется мусульманами Байт ал-Макдис, т. е. Бейт а-Микдаш (Святилище, Храм). Соответственно, ни один вменяемый мусульманин не станет отрицать того, что «Третья святыня» ислама располагается на месте разрушенной «Первой» еврейской.

Но в действительности, легитимным является мнение, что никакой «Третьей святыни» и вовсе не существует. Это, в частности, утверждал авторитетный богослов Таки ад-Дин Ибн Таймия (1263—1328).

Основания для этого мнения усматриваются в словах Корана: «Пречист Тот, Кто перенес ночью Своего раба, чтобы показать ему некоторые из Наших знамений, из Заповедной мечети в мечеть аль-Акса». (Сура 17:1).

Трудно представить, чтобы Коран подразумевал здесь не ту мечеть аль-Акса, которая располагалась в Аравии в дни Мухамеда, а ту, которая была построена после его смерти на Храмовой горе и получила такое же название.

Доминирует, впрочем, именно эта трактовка: Мухамед перенесся на «Байт ал-Макдис». Доминирует, но оставляет место также и другому подходу. Шииты всегда считали, что Коран имеет в виду ту «аль-Аксу», которая и поныне стоит неподалеку от Мекки (лишь в последние десятилетия «Хизбала» приняла сунитскую трактовку).

Но и среди суннитов полемика по этому вопросу вполне допустима.

В частности, альтернативную точку зрения открыто отстаивают саудовский богослов Усама Ямани и журналист Рафав Бин-а-Саин.

Вполне можно оставаться мусульманином и быть при этом не только врагом фундаментализма, но и другом Израиля; причем обосновывая свое позитивное отношение к сионизму кораническими высказываниями.

Так, римский шейх Абдул Хади Палацци утверждает, что, согласно Корану (5:23–24 и 17:104), земля Израиля предназначена именно евреям и что Иерусалим значит для евреев то же самое, что для мусульман — Мекка. В подтверждение своей сионистской позиции Шейх Палацци приводит и другие исламские авторитеты. Например, в интервью газете Jewish Press, NY (04.03.2003) Палацци рассказал: «Когда в конце Первой мировой войны евреи стали прибывать в Палестину, Шариф Аль Хусейн, глава рода Хашимитов и мэр Мекки, заявил: «Мы наблюдаем то, что предсказано в Коране. Когда другие люди селились здесь, земля оставалась бесплодной. А теперь земля признала своих подлинных сыновей и приносит плоды».

Шейху Палацци вторит Иорданский шейх Ахмад Адван: «Я говорю для тех, кто искажает книгу их Господа — Коран: откуда вы взяли название Палестина, лжецы проклятые, когда Аллах уже назвал ее Святой землей и завещал ее детям Израиля до Судного дня. Не существует такого понятия в Коране, как „Палестина“. Ваши притязания на землю Израиля есть ложь и представляют собой посягательство на Коран, на евреев и их земли. Поэтому вы ничего не добьетесь, и Аллах истощит вас и унизит, потому что Аллах является тем, кто будет защищать их (т. е. евреев)»

Если же вспомнить, что Коран нигде прямо не утверждает, что Тора была фальсифицирована (но лишь, что

иудеи и христиане «искривляют Писание своими языками»), вопрос примирения иудео-христианской цивилизации с исламской нельзя считать снятым с повестки дня.

Рыцарь веры

Но по большому счету диалогическая ветвь ислама в настоящее время остается неактивной. Даже ослабленный своей кровопролитной «весной», мусульманский мир и поныне стоит особняком от всего человечества, не оставляя надежды его себе подчинить.

Со своей стороны, все инфернальные тоталитарные секты неформально объединяются в движении New Age, воображающем, что в нем якобы примиряются все религии мира. Но неужели сами эти религии не в состоянии найти подлинный общий язык? Неужели они никогда не соберутся вместе для определения «сущности философской задачи»?

Выше я уже приводил высказывание Франкла: «На любом языке человек может прийти к истине, к единой истине, и на любом языке он может заблуждаться и даже лгать. Также посредством любой религии может он обрести Бога — единого Бога».

Это высказывание допустимо распространить также и на многих идолослужителей.

Языческие религии не культивируют экзистенциального отношения, но при этом многие из них вовсе и не отрицают его. Внутри этих религий незаметно для себя самого человек может поддерживать свою первозданную свободу и открытость, а потому он может и во всей полноте обрести ее при переходе в вечность.

Более того, основные из этих религий иудаизм традиционно включает в поле своей «психоаналитической теологии», возводя и их к семейству Авраама!

Выше я писал, что «три наиболее представительные религии, религии откровения, противопоставляющие себя всем прочим религиям, опираются на человека, который замыслил совершить человеческое жертвоприношение, задумал детоубийство». Однако и «прочие религии» — с этим жертвоприношением не связанные — учреждены им!

Мы читаем: «И взял Авраам еще жену, именем Ктура. И она родила ему Зимрана и Якшана, и Медана, и Мидьяна, и Ишбака, и Шуах. Якшан же родил Шву и Дедана, а сыновья Дедана были: Ашурим, Летушим и Леумим... И отдал Авраам все, что у него, Ицхаку. А сынам наложниц, что у Авраама, дал Авраам подарки и отослал их от Ицхака, сына своего, еще при жизни своей на Восток, в землю Кедем» (*Быт.*, 25.1–6).

В Талмуде (*Сангедрин*, 91.а) говорится, что Авраам передал своим сыновьям от Ктуры «имена от нечистых сил», то есть искусство повелевать духами. А по поводу имен «Ашурим и Летушим» в «Берешит Раба» (61) сказано, что это имена прародителей наций. Соответственно, распространено мнение, что именно одаренные Авраамом и отосланные им на Восток сыновья Ктуры и есть родоначальники восточных учений (что не противоречит данным исторической науки, согласно которым ведическая литература зародилась не ранее XIV века до н. э., то есть через три века после эпохи Авраама).

Знаменательно и само числовое совпадение: шесть посланных на Восток сыновей Авраама соответствуют шести восточным религиям, а именно: даосизму, буддизму, индуизму, зороастризму, синтоизму и конфуцианству.

Таким образом, авраамитическими оказываются, по существу, все мировые религии. Три из них — монотеистические — исповедуют веру в единого Творца мира и в воскресение из мертвых. К ним примыкает стоящий особняком зороастризм. Остальные пять религий, вроде бы также говорящие о «едином Боге», не видят в нем

Творца. Они учат о вечном противостоянии материи и духа и стремятся не к воскресению, а к противоположной цели — к развоплощению. Монотеизм строится на откровении, на познании «сверхъестественной» воли, управляющей миром, восточная мудрость — на умозрении, на постижении всех тонкостей «естественного» кармического управления.

Однако, кроме того, Авраам... оказался также и провозвестником десятого мирового сознания — экзистенциализма. Кьеркегор видел в нем «рыцаря веры», верующего «силой абсурда», который «как индивид стал выше общего», который «своим деянием перешагнул через границы этического и имел вне его более высокую цель, опираясь на которую отстранил прежнюю»^[112]

Среди всех общин, которые наблюдал в своих прозрениях Сведенборг, могла уже быть одна (хотя в его время она лишь намечалась), которая строится на чистом экзистенциальном принципе. Но это та самая община, которая вхожа во все прочие и в которую вхожи все.

На что это похоже? Если мы согласимся с тем, что к истине «можно прийти на любом языке», и сравним любую религию и культуру с программистским языком и написанным на нем программным обеспечением, то экзистенциализм окажется в исключительном положении базисного «машинного языка». К нему восходит все, к нему все сводится. Экзистенциализм относится ко всем прочим религиям и мировоззрениям, как единый машинный язык относится к разного рода программным языкам «высокого уровня».

В Небеса в первую очередь входят те духовные явления, которые находят экзистенциальную интерпретацию, соприкасаются с «сущностью философской задачи», и через это осуществляется последняя связь. Соответственно, все, что связывается экзистенциальной мыслью *здесь и теперь*, оказывается связанным *там и всегда*.

Со своей стороны, Сведенборг признает, что в последнем пределе Небеса едины, и в следующих словах выражает это кредо экзистенциализма, кредо моноантропизма: «Когда я только думал, что два существа могут быть совершенно друг другу подобны или равны, ангелы приходят в ужас, говоря, что всякое единство образуется из согласного сочетания нескольких единиц, что качество единства зависит от этого согласия, что каким-то образом каждое небесное общество, а затем и все небесные общества вместе образуют одно целое и что все это совершается одним Господом и его любовью!»^[113]

Итак, множественность общин не только не отменяет их единства, но и предполагает его. Полагая новое единство в ином, внетрадиционном, центре, то есть сознательно полагая центр в каждой личности, экзистенциализм оказывается способен связать и примирить центры традиционные.

Но понятно, что эта задача достижения последнего экзистенциального единства не просто облегчается достижением какого-то межрелигиозного соглашения, но в пределе должна им завершиться.

Таким образом, единство разномысленных и иноверных людей является насущной эсхатологической задачей, которая также прозревалась в сведенборгской «Божественной комедии» Нового мира: «Господь предусматривает постоянно, чтобы адское общество, находящееся под Небесным, не возымело над ним верх, а если оно начинает осиливаться, то оно разными средствами удерживается и приводится к должному равновесию. Эти средства многочисленны. Из них упомяну только о некоторых: они состоят или в более сильном присутствии Господа, или в более тесном сообщении и соединении одного или нескольких обществ с другими...»^[114]

Выработка соответствующей концепции, то есть теологии, позволяющей описать как единое целое по возможности большее число вер, — это иная сторона той же

проблемы, то есть проблемы взаимоотношения индивидуальной и традиционной религиозности, проблема выработки наиболее адекватной экзистенциализму метафизики.

Можно сказать, что попытка построения такой теологии была сразу же предпринята в сам момент получения «аттестата зрелости», в XVIII–XIX веках. Так, Гегель, написавший «Философию религии», в действительности имел в виду именно это — создание единого взгляда на все существующие религии, а значит, на их примирение.

С его квалификацией и интерпретацией религий можно поспорить, но, по меньшей мере, одно ясно: приведение религий к некоему непротиворечивому единству мало что значит, когда оно производится чисто эссенциально, когда оно осуществляется лишь в теоретическом интеллекте. Такая задача продуктивна и осмысленна только в том случае, когда она решается экзистенциально, то есть когда она решается средствами самих религий: во-первых, в той или иной индивидуальной религиозности, а во-вторых, в установлении союзов между отдельными конфессиональными группами, которые в последнем пределе являются личностями.

Прагматический либерализм, ценящий отношения между людьми выше, чем их мировоззрения, в определенном отношении близок одному из традиционных мировоззрений, а именно: иудаизму, учащему о «пшаре» — компромиссе и о «шаломе» — мире. Выделяя «шалом» в качестве отдельной духовной категории и ценя его в отношениях между людьми выше истины, выше объективной справедливости, иудаизм применяет этот принцип только в бытовой, но никак не в мировоззренческой, сфере. Между тем в свете свидетельства Сведенборга, согласно которому общины — это отдельные личности, становится совершенно очевидно, что в своем пределе «мировоззренческий мир» так или иначе сопряжен с миром «бытовым».

Во всяком случае, согласно иудаизму, все религиозные конфликты (являющиеся проявлениями «мировоззренческого конфликта») имеют также и чисто «бытовое» измерение. Но тем самым иудаизм невольно предлагает себя в качестве универсального поля религиозного примирения. Представляя собой одну из религий, иудаизм вместе с тем может оказаться общим религиозным пространством также и для любых других вер.

Здесь важно понимать, что речь идет не столько о концепции самого иудаизма, сколько о том религиозном языке, на котором эта концепция излагается. Иудаизм предлагает себя в первую очередь в качестве общего языка, а не в качестве «общей идеи». «Общая идея» должна вырабатываться и корректироваться в ходе межрелигиозного диалога.

Но почему именно иудаизм, ведь на любом языке можно найти истину? Найти ее можно на любом языке, но обмениваться этой истиной с другим можно только на языке общем. И иудейский язык психоаналитической теологии здесь идеально подходит.

Во-первых, нелепо ради диалога создавать какой-то отдельный искусственный язык, какое-либо экуменическое эсперанто, а во-вторых, невозможно отрицать, что существуют языки, более-менее богатые ценными источниками, более-менее распространенные и для разных сфер подходящие.

Причем это примирение и единение всех творений мыслится иудаизмом как его прямая задача и даже имеет собственное литургическое выражение. В этой связи достаточно упомянуть, что еврейские праздники, связанные с новогодним циклом, — не узконациональные, а прежде всего вселенские праздники. На Суккот в Иерусалимском Храме приносились жертвы за все человечество: семьдесят быков за семьдесят народов в течение недели праздника Суккот. А через пророка Захарию Всевышний провозгласил: «Будет каждый оставшийся из всех народов тех,

приходивших на Иерусалим, подниматься из года в год, чтобы поклониться Царю, Господу Цаваоту, и праздновать праздник Суккот» (14:16).

В сам Новый год — Рош-Хашана, согласно вере иудаизма, судится именно весь мир, а не только Израиль. В этот день евреи провозглашают: «Ты помнишь содеянное в мире и поминаешь всех, созданных издревле... Ты назначашь пору памяти, чтобы был помянут всякий дух и душа, чтобы вспоминались деяния многие и бесчисленное множество творений. С начала бытия Ты оповестил об этом, издревле это открыл. Этот день — начало деяний Твоих, память о первом дне. Истинно это устав для Израиля, день суда у Бога Яакова. О державах в этот день оглашается: какой из них война, и какой — мир, какой из них — голод, а какой — изобилие. И творения в этот день отмечаются памятью, чтобы их помянуть к жизни или к смерти».

В другой молитве Новолетия, многократно повторяющейся также и десятью днями позже — в Йом-Кипур (в благословении «освящение Имени»), звучит следующий гимн общечеловеческого единства: «Всемогущий наш Господь, Властелин наш! Как могущественно Имя Твое на всей земле! Господь станет Царем на всей земле, в тот день Бог будет один и Имя Его — одно!.. Итак, внуши страх пред Тобою, Господь, Бог наш, всем созданиям Твоим и трепет пред Тобою — всем Тобой сотворенным. И убоятся Тебя все создания, и падут ниц пред Тобою все сотворенные, и составят все единый союз („кулам агуда эхат“), чтобы исполнять волю Твою всем сердцем». Израиль молится не только за себя, но и за все творения, молится за единство всего человечества, за всю вселенную.

Итак, то единство человечества, которое уже достигнуто (обнаружено) в лице экзистенциальной философии, которое проявлено в поиске индивидуальной религиозности, в пределе может и даже должно быть дополнено тем или иным примирением самих религиозных традиций, совершаемым на традиционном поле.

Именно в осознании того, что ни одна из трех авраамитических религий не полна без двух других (а в пределе и без шести восточных), что именно их взаимоотношения создают ту священную историю, которая составляет содержание Торы, — именно в этом видится перспектива дальнейшего исторического движения.

Священная история началась до евреев и продолжается не только за счет них. И тем не менее именно еврейство задает основные исторические и религиозные координаты, в которых Иерусалимский Храм обещает наречься «домом молитвы для всех народов» (Ис., 56:7).

Духовная здравница

Согласно вере иудеев, Храм Соломона не просто очищал Израиль и народы посредством жертвоприношения. Одновременно (с помощью готовящегося в нем пепла рыжей телицы) он очищал и от «тумы», то есть ритуальной нечистоты, главным источником которой считается человеческий труп.

Полюсом, противоположным Всевышнему, противоположным святости, в иудаизме считается не сатана, не другой бог — бог Зла, а... человеческий труп. Нет ничего более удаленного от Бога, нежели останки существа, созданного по Его образу и подобию. И это понятно, ведь труп — это не просто мертвое тело. Камень — тоже мертвое тело, однако его мертвенность несопоставимо слабее. Более того, камень в определенной степени жив, камень хотя бы в минимальной степени причастен к жизни, причастен к бытию. Но труп животного, и прежде всего человеческий труп, — это бытие со знаком «минус». Это самая отдаленная от жизни и святости реальность.

При этом важно понимать, что труп — это не только некая переходная форма между человеком и прахом. Труп

соответствует определенной духовной реальности, выражает ее. Неслучайно, по свидетельству того же Сведенборга, лица обитателей ада имеют трупный вид. И если неоязычество ведет к некрофилии, то есть к стремлению совокупиться с трупом, совокупиться со смертью (что находит предельное выражение в сатанинской магии Кроули), то противостоит этой тенденции Храм Соломона — центр монистской религии.

Нацисты недвусмысленно избрали своей эмблемой череп с костями, а Эрих Фромм находит, что их предводитель был клиническим некрофилом: «Даже если бы Гитлер умер в 1933 г., не совершив еще множества известных действий, повлекших огромные разрушения, его, по всей видимости, уже можно было диагностировать как некрофила — на основе детального изучения его личности и характера. Крещендо его деструктивных действий, начиная с нападения на Польшу и вплоть до приказа о разрушении большей части Германии и истребления ее населения (приказ не был выполнен. — А. Б.), — все это послужило бы тогда лишь подтверждением характерологического диагноза, поставленного до этих событий»^[115]

Некрофилия Гитлера подтверждается и другими свидетельствами. Так, близкий друг фюрера Альберт Шпеер писал: «Если на столе появлялся мясной бульон, я мог быть уверен, что вегетарианец Гитлер заведет речь о „трупном чае“. По поводу раков он всегда за едой рассказывал об умершей старушке, тело которой родственники бросили в речку для приманки. Увидев угря, он объяснял, что они лучше всего ловятся надохлых кошек»^[116]

Характерно, что новейший антисемитизм, положивший в свою основу идею всемирного еврейского заговора, приплел к нему именно масонов, то есть как раз тех представителей христианской культуры, которые исходно связывали свою традицию со строительством Соломонова Храма. Это еще один яркий компонент противопоставленности иудаизма и нацизма.

При этом небезынтересно, что сам иудаизм определенным образом связывает возникновение гностических дуалистических сект с разрушением Второго Храма. В Торе предписывается съесть пасхального агнца вместе с мацой и горькой зеленью: «Съедят мясо в ту же самую ночь, жаренным на огне; с мацой и горькой зеленью будут есть его» (*Исход, 12.8*). В своей книге «Гвурат Ашем» (гл. 60) р. Йегуда-Лейб из Праги (Магараль) поясняет, что агнец символизирует Единство (вокруг него собирается вся семья, а сам он целно запечен, а не разварен), а маца и горькая зелень, с которыми едят пасхального агнца, — это то добро и то зло, которые сопровождают человеческую жизнь. То же, что все они едятся вместе, показывает, что добро и зло в равной мере исходят от одного истока.

Так было — поясняет Магараль — во время существования Храма, когда приносили в жертву пасхального агнца. Однако, после того как Храм был разрушен, на пасхальной трапезе остались только маца и горькая зелень. Это значит, что после разрушения Храма не только исчезла Шехина, не только Всевышний сокрыл свой лик, но и утратилось первичное ощущение единства мира, и, главное, добро и зло перестали восприниматься как единая действительность, исходящая из общего истока. После разрушения Храма добро, зло и сокрывший Свой лик Всевышний как бы обособились.

Именно в этот момент и произошло озлокачествление дуализма, именно в этот момент на смену зороастризму пришел предтеча нацизма — маркионизм, объявивший корнем абсолютного зла Бога Ветхого Завета.

В этом отношении несомненно, что наивысшим выражением победы над некрофилией, победы над историческим нацизмом явилось бы восстановление Иерусалимского Храма.

Для достижения этой цели существует множество технических и политических препятствий, однако первое и главное препятствие — это неготовность многих совре-

менных людей (как религиозных, так и светских) возрождать жестокий и чуждый им кровавый культ. Как и многие другие вполне предметные цели, Третий Храм должен быть возведен прежде всего в человеческой голове.

Дом Божий может быть восстановлен, но все же не раньше, чем люди — и евреи, и народы — осознают его осмысленность и необходимость.

На протяжении веков еврейская община жила верой в построение Третьего Храма. Существует немало молитв и благословений, которые призывают к этому: «Из-за грехов наших мы были изгнаны из страны своей, и не можем мы предстать и пасть ниц пред Тобою, и исполнить обязанности наши в Доме, Тобою избранном. Да будет воля Твоя, Господь, Бог наш и Бог отцов наших, Царь милосердный, чтобы вновь смиростивился Ты над нами и над Святыней Твоей и отстроил ее вскоре, и возвеличил славу ее. Отец наш, Царь наш! Приблизь наших братьев, рассеянных между народами, и приведи нас в Сион, в Иерусалим, Твой священный Дом, с вечной радостью. И там мы совершим пред Тобою наши предписанные жертвоприношения».

Не секрет, что некоторые из тех, кто фразы эти исправно произносит, им внутренне противятся. Религиозное чувство современного человека привыкло видеть жертву в бескровной молитве, а не в кровавом умерщвлении своих меньших братьев. Возрождение культового «мясокомбината» в центре израильской столицы шокирует воображение не только многих безбожников, но также и немалого числа верующих. В частности, среди религиозных сионистов обсуждается возможность возрождения храмого культа лишь в рамках растительных приношений.

Но даже если грядущий Сангедрин склонится именно к такому решению, это не освобождает нас от необходимости осмысления коренного — кровавого богослужения.

Что вообще может стоять за протестом современных людей против «варварского обряда»?

Создается впечатление, что сопротивление возрождению храмового культа в первую очередь связано с общей тенденцией современного человека изгонять из поля своего зрения травмирующие образы. Французский историк Филипп Арьес еще в 1977 году (в статье «Человек перед лицом смерти») отмечал, что тема смерти в обществе потребления полностью табуирована. Если она где и всплывает, то исключительно в своем фиктивном, развлекательном, обличье.

Неудивительно, что скотобойни уже давно размещаются подальше от людских глаз, а животные (за исключением домашних любимцев) подпускаются к нам лишь в виде завершенных кулинарных изделий.

Эстетическое требование «мухи — отдельно, котлеты — отдельно» по-человечески понятно. Но в ряде случаев оставаться в рамках эстетического поля не только технически невозможно, но и неосуществимо по самой своей сути.

Храм — это лечебница, это здравница духа. Если признать эту аллегорию приемлемой, то требования к Храму должны быть такими же, как и к лечебнице тела — госпиталю. Больницы должны быть эстетичны, просторны, чисты и пр. Без этого даже и лечение в них стопорится. Но дико было бы ожидать, чтобы в них не производилось эстетически неприглядных процедур.

Неприятны на вид не только рассеченные тела жертвенных животных. Не менее отталкивающими выглядят также и вскрытые брюшные полости клиентов хирургических клиник; неприглядны распахнутые рты пациентов стоматологических кабинетов и т. д. Но разве все это повод для отказа от лечения?

Языческие жертвы имели в виду «умилостивление богов», имели в виду замещение — перенос собственного страдания на другого субъекта. Культ Иерусалимского Храма идею замещения использует, но ею отнюдь не ограничивается. Главное его предназначение состоит в том, что-

бы засвидетельствовать наличие жизни в самой смерти (что особенно просматривается в парадоксе красной телицы). Тьма предшествует свету, бытие является из небытия — таков парадоксальный порядок творения.

Это до такой степени так, что, согласно Магаралоу (*Нецах Исраэль*, 26), Храму от века было предназначено быть воздвигнутым на собственных руинах. Иными словами, даже самому жертвеннику еврейской религии было суждено разделить судьбу жертвы!

Мир творился из ничего и таким же образом обновляется; последние смыслы ниоткуда, кроме как из пустоты отчаяния, не возникают. Смолкают позитивные доводы, наступает момент трагедии, в которой человек принимает на себя бремя бытия. Наиболее лаконично формулирует эту дилемму Тиллих в книге «Мужество быть»: «Бытие „объемлет“ и себя, и небытие. Бытие имеет небытие „внутри себя“, как нечто такое, что вечно присутствует и вечно преодолевается в процессе Божественной жизни». Человеческая «реакция — это мужество отчаяния, мужество принять на себя свое отчаяние и сопротивляться радикальной угрозе небытия, проявляя мужество быть собой. Любой исследователь экзистенциалистской философии, искусства и литературы обнаружит характерную для них двойственность: с одной стороны, отсутствие смысла, ведущее к отчаянию, страстная критика этой ситуации, а с другой — попытка принять тревогу отсутствия смысла в мужество быть собой»^[117]

Кровавый культ Иерусалимского Храма предназначен, с одной стороны, научить человека осмысленности пронизывающих мир страданий, а с другой — свести эти страдания к минимуму. Последнее слово экзистенциальной философии — это восстановление Иерусалимского Храма.

ТЕОЛОГИЯ ДОПОЛНИТЕЛЬНОСТИ

*(Принципы и перспективы
иудео-христианского диалога)*

Два образа веры

Диалог между религиозными традициями ценен в любой ситуации. Если даже в ходе диалога мы не раскрываем перед собой какую-то более широкую перспективу, то, по крайней мере, лучше проясняем свои собственные позиции.

Любую религию можно так сопоставить с какой-то другой — близкой и далекой по отношению к ней, — что это сопоставление окажется полезным и осмысленным для них обеих. Это справедливо как для религий, различающихся радикально, так и для тех, которые восходят к одному истоку и представляют собой, скорее, два разных течения внутри одной религии. Например, сопоставляя христианство с индуизмом, мы можем противопоставить идею «боговоплощения» идее «аватара», а сравнивая православие и католицизм, сможем лучше уяснить, в чем, например, состоит суть евхаристического единства. Между тем на этом общем фоне сопоставления всех со всеми сравнение иудаизма с христианством будет выделяться своей загадочной осмысленностью. Можно с полным правом сказать, что такого соотношения, которое имеет место между иудаизмом и христианством, не существует ни в каких других случаях — ни между близкими, ни между далекими друг от друга верами.

Полемическая литература ясно показывает, что в своем формировании иудеи и христиане отталкивались друг от друга, заостряя одни из своих положений и притупляя другие. Претендуя на духовное наследство одного субъекта — Древнего Израиля, Отцы Церкви и Мудрецы Талмуда мыслили и строили свои религии с установкой, чтобы не быть «как эти». Так, христиане больше всего на свете боялись походить на иудеев, боялись «закваски фарисейской» и фиксировались на противопоставлении веры и закона. Евреи, наоборот, как чумы сторонились «закваски

христианской» и предупредительно старались веру с законом не сталкивать. В этом смысле не только иудаизм хранится в генах христиан, но и христианство обнаруживается, по меньшей мере, в части иудейских генов.

Однако в данном случае речь идет не только об альтернативном взаимоотталкивании, которое можно проследить и во многих других ситуациях (вспомним, например, реформацию и контрреформацию). В случае с иудаизмом и христианством существенно то, что водораздел между этими религиями задается не просто близостью и дальностью подходов, а определениями «подхода» как такового.

Мартин Бубер в своем сочинении «Два образа веры» писал: «Есть два — и только два — образа или типа веры... Оба они проявляются в нашей повседневной жизни. Одна форма веры выражается в том, что я доверяю кому-либо, пусть даже у меня нет „достаточного основания“ доверять этому человеку. Другая форма веры обнаруживается в том, что я, тоже без достаточного основания, признаю истинность чего-либо... Один из этих образов веры нашел законченное выражение у евреев, а другой — у христиан»^[118]

Иными словами, Бубер сравнивает коренной иудейский тип непосредственной дорефлексивной веры с эллинизированным теологическим типом. В частности, он пишет: «Если мы рассмотрим беседы Иисуса с учениками, изложенные у синоптиков и у Иоанна, как два этапа одного пути, то мы сразу заметим, что на этом пути было приобретено и что утрачено. Приобретена была самая величайшая из всех теологий. За это приобретение пришлось заплатить простой, конкретной диалогикой изначального библейского человека, диалогикой, обретающей вечность не в надвременном духе, а в глубине настоящего момента. В этом смысле Иисус подлинной традиции — все еще библейский человек, но Иисус теологии — уже нет»^[119]

В своем исследовании Бубер, по существу, показывает, что в случае иудаизма и христианства мы имеем дело не с двумя верами, а именно с двумя образами одной

и той же веры. И это очень важное и ценное наблюдение.

Действительно, при всей резкости взаимных нападок, которыми на протяжении веков обменивались иудеи и христиане, невозможно не отметить, что они не только опираются на один источник — Танах, то есть на одну и ту же Письменную Тору, но что и их «устные» выражения достаточно близки.

Как остроумно заметил христианский автор Ханс Уко: «Христианская церковь родилась в мире иудаизма и употребляет почти тот же язык. О церкви будут всегда говорить так, как однажды было сказано о Петре: „Точно и ты из них, ибо и речь твоя обличает тебя“ (Мф., 26:73). Однако, во многом подобно Петру, Церковь часто отрицала свое происхождение, свое иудейское наследие»^[120]

Разумеется, главное отличие позиций иудеев и христиан коренится в отношении к личности назаретского Учителя. Для христианина основа его религии строится на доверии к этой личности, в то время как в глазах иудея Иисус в лучшем случае лишен всякого авторитета.

Вопрос о личности Иисуса и об отношении к нему иудеев я рассмотрю в завершение книги, ибо этот момент, в конце концов, действительно является ключевым. Однако если пока не касаться «персональных» вопросов и говорить исключительно о содержательной стороне вероучений (а обычно копья ломаются именно по этому поводу), то очень непросто показать, чем иудейская вера отличается от христианской.

Во всех тех моментах, которые обычно слывут как образцы раздора, в действительности точки соприкосновения всегда имеются.

Размытые границы

Так, традиционно считается, что христианство держится на всепрощении и милости, в то время как иудаизм все строго взвешивает и рассчитывает. В Нагорной проповеди говорится: «Не судите, да не судимы будете» (*Мф.*, 7.1) или «Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас» (*Мф.*, 5.44). А в одном из своих посланий апостол Павел пишет: «Благословляйте гонителей ваших, благословляйте, а не проклинайте... Не мстите за себя, возлюбленные, но дайте место гневу Божию. Ибо написано: Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь. Итак, если враг твой голоден, накорми его, если жаждет, напой его: ибо, делая это, ты соберешь ему на голову горящие уголья» (*Рим*, 12.14–20).

Но при этом характерно, что в этом поучении Павел опирается именно на два «ветхозаветных» высказывания: «У Меня отмщение и воздаяние» (*Втор.*, 32.35) и «Если голоден враг твой, накорми его хлебом, и если он жаждет, напой его водой, ибо горящие угли собираешь ты на голову его, и Господь воздаст тебе» (*Притчи*, 25.21).

Однако иудеи также умеют делать соответствующие выводы из этих двух источников. Так, в трактате «Пиркей Авот» (4.24) сказано: «Когда враг твой падает — не радуясь; когда он спотыкается — да не ликует сердце твое: Господь увидит, найдет это дурным и гнев Свой обратит от него на тебя».

Более того, все иудейские харизматические движения хасидского толка выставляли «непротивление» на первый план. Так, в книге «Сефер Хасидим» Иегуды Га-Хасида, жившего в XII веке, сказано: «Сущность хасиду́та заключается в том, чтобы при всех обстоятельствах со снисхождением, а не со всей строгостью, подходить к исполнению

предписаний, — иными словами, не настаивать в своих собственных интересах на букве Торы».

В книге «Тания» (гл. 12) в этой связи говорится: «Мозг направляет свое влияние и власть над духом в сердце его, чтобы заставить его совершить прямо противоположное и поступить с человеком, на которого обращены эти чувства, чрезвычайно мягко и дружелюбно, все снося от него терпеливо до последнего предела и не сердясь на него, сохрани Бог, а также не отвечая ему тем же, сохрани Бог, а, напротив, на зло отвечая добром, как написано в книге „Зогар“, что этому можно учиться на примере того, как поступил Йосеф со своими братьями».

Сравнивая иудаизм и христианство, невозможно не отметить их полярного отношения к браку. Для христианства семейная жизнь традиционно выглядит как сфера, враждебная религии, как сфера, которой правильнее пренебречь. Для иудаизма брак — это необходимая религиозная основа. Комплементарность подходов как будто бы налицо. Но вместе с тем невозможно отрицать, что даже в вопросе брака иудейское и христианское учения перекрываются. Как известно, протестантизм отвергает монашество, а апостольские церкви считают брак таинством. Иудаизм, со своей стороны, также способен оценить положительную сторону celibата. Во всяком случае, иудаизм не видит в длительном половом воздержании ничего греховного, если оно делается во имя изучения Торы. В Гемаре приводится несколько историй о мудрецах, которые годами жили в отдалении от своих жен.

Часто и иудеи, и христиане сходятся в том, что христиане верят в страдающего слабого Мессию, а евреи — в торжествующего. Но, во-первых, христиане верят во Второе пришествие, которое будет именно «торжествующим», а во-вторых, иудаизму также знаком образ страдающего Мессии. Согласно агаде (*Сангедрин*, 98.а), Мессия нищенствует у ворот Рима, а в трактате *Сукка* (52.а) утверждает, что Мессия будет убит.

Иногда можно услышать, что иудаизму чужда христианская идея искупительности страданий праведника в отношении постороннего для него грешника. Но и это неверно. Например, в Талмуде говорится: «Сказал рабби Ами: почему рассказ о смерти Мирьям смежен с заповедями о красной телице? Как красная телица дана для искупления, так и смерть праведника искупает. Сказал рабби Элиэзер: почему в рассказе о смерти Аарона упомянуты одеяния священства? Как одеяния священства служат для искупления, так и смерть праведников искупает» (*Моэд Катан, 28.а*).

«Тот, кто дурно обращался с людьми, не поднимается из гееннома, пока его не вытащит праведник», — утверждает Виленский Гаон (*Эвен шлема, 10.20*).

В книге Зогар (3.14.б) говорится: «Сказал рабби Йоси: В то время, когда дети земли оказались виновны перед Святым, благословен Он, ведет Он беседу с тем праведником, который находится во вселенной. Ради того, чтобы услышать молитву за обитателей вселенной и примириться с ними. Что делает Святой, благословен Он? Вступает с ними в беседу о грешниках земли. Говорит, что всех их погубит и лишь ему одному сделает добро. Как поступает тот праведник? Забывает о себе и несет всю вселенную, чтобы примирился Святой, благословен Он, с ними».

В этой связи теряет свою остроту даже то различие, которое кажется достаточно очевидным, — отношение к идее спасения. Если иудей выполняет возложенную на него миссию самостоятельно, то христианин видит свою задачу в том, чтобы приобщиться плодов чужой миссии. Но аналогичная идея находит свое выражение также и в иудаизме, а именно — в опыте хасидизма. Хасид в значительной мере полагается именно на заслуги своего Цадика, своего Праведника, а не просто на исполнение Торы.

Иудеи часто приписывают христианству излишний аскетизм, гордясь своей способностью находить смысл в простых радостях жизни. Но, с одной стороны, христи-

ане подчеркивают, что видят задачу своей аскезы в том, чтобы «освятить плоть», а с другой стороны, иудеи также не чужды столкновению души с телом. В книге Зогар тело не раз именуется «змеиной кожей», а Магараль учит, что праведник должен есть немного и поспешно, чтобы не слишком наслаждаться вкусовыми качествами пищи. В Тании (32) сказано: «Презрение и отвращение к телу и радость, связанная только с душой, — путь прямой и легкий для того, чтобы прийти к исполнению заповеди „Люби ближнего своего, как самого себя“».

Наконец, как я уже отмечал, считается, что христиане противопоставляют веру делам, сталкивают их («Человек оправдывается верой, независимо от дел закона», *Рим*, 3.28), в то время как вера иудаизма проявляется прежде всего, если не исключительно, в «делах», в исполнении заповедей («Будь внимателен к легкой заповеди так же, как к суровой, ибо не тебе знать награду за них», *Пиркей Авот*, 2.1). Но в действительности вера выделяется и противопоставляется Закону не только в Новом Завете, но и в Талмуде. Например, «Шестьсот тринадцать заповедей даны Израилю, пришел Хавакук и свел их к одной, как написано: „А праведник верой своей будет жить“» (*Макот*, 24.а).

Разумеется, иудеи и христиане расходятся в своем отношении к необходимости соблюдения законов Торы. Евреи видят основу своей религии в скрупулезном исполнении заповедей, христиане видят в законе временную меру — «детоводителя ко Христу» (*Гал.*, 3.24).

К этому вопросу я еще отдельно вернусь. Но пока отмечу, что в первом приближении сопоставление иудаизма и христианства в вопросе их отношения к Закону лишено смысла, так как Закон дан исключительно евреям. Иудеи в такой же мере, как и христиане, не видят смысла в том, чтобы последние обрезывались и накладывали тфилин.

«Ну а церковные догматы? — тут же будет задан вопрос. — Здесь-то ведь точно имеет место принципиальное отличие. Ведь учение о Троице и боговоплощении, на ко-

тором стоит христианство, радикально расходится с представлениями евреев». Однако в действительности и это расхождение далеко не столь однозначно.

Два символа веры

Как я попытаюсь показать, иудаизму (в его собственных терминах) знакомы те христианские представления, которые, казалось бы, радикально отличают его от христианства, а именно: учение о «триединстве» и «боговоплощении».

Действительно, каббала различает во Всевышнем десять «сфирот», трансформирующихся в пять божественных ликов — «парцуфим» (два из которых именуются Отец и Сын), а также признает, что праведник — это сам Всесвятой на земле.

Еврейского представления о роли праведника мы коснемся отдельно; в отношении же десяти «сфирот» и пяти «парцуфим» важно отметить, что, исследуя жизнь этих божественных ликов, иудаизм последовательно уклоняется от рационалистической оценки их статуса. Для иудеев совершенно неуместен тот вопрос, с которого, собственно говоря, и начинается христианство: как соотносятся эти лица, эти имена Божества, данные в непосредственном религиозном опыте? Иудаизм не занимают вопросы о формально-логическом соотнесении единства Бога с десятью Его «сфирот» и пятью «парцуфим».

В христианстве также имеется свой дорациональный пласт. Так, в Евангелии ни слова не сказано о Троице, там просто упоминаются некие божественные имена: Отец, Сын и Святой Дух. Но христианство как религия началось с того, что попыталось рационально проанализировать логику сочетания этих имен. Оно описало все мыслимые типы взаимоотношений, сформулировало свой ортодок-

сальный взгляд, сопоставляя его с множеством еретических, реагируя на них. Так, первоначально сложились концепции динамизма и модализма. Приверженец первой концепции Павел Самосатский (III век) учил, что Бог един, и, соответственно, Сын и Дух — это не полноценные «лица», а силы единого Божества. Провозвестник модализма Савелий (IV век) учил, что лица Троицы — это лишь формы проявления единого Божества.

Догматический принцип триединства (использовавший диалектику неоплатонической троицы «единое — ум — душа») формировался в полемике с субординационизмом, первым выразителем которого был Арий. Догмат триединства, в общем виде сформулированный еще Тертуллианом и Афанасием Великим, был проработан каппадокийцами Григорием Богословом, Василием Великим и Григорием Нисским. Они учили о единстве по божеству всех Лиц Троицы, включая Духа. После этого ортодоксальному подходу пришлось отмежеваться от тритеизма, согласно которому общая сущность может быть только в трех отдельных существах.

Поэтому первое, что сделали бы христиане, признай они книгу Зогар своим источником, — они выяснили бы, как эти божественные лики, божественные имена понимаются, как они формально и логически соотносятся между собой: то есть атрибутивно или сущностно, иерархически или равноправно и т. д. Сознвая это, многие еврейские философы (Абулафия, рабби Элиягу из Кандии) в свое время критиковали каббалистов именно за их близость к христианству, а соответственно, христианские каббалисты (например, Пико делла Мирандолла) видели в каббале подтверждение христианских взглядов.

Но, как мы видим, какое-то внутреннее различие Божества допускается и иудаизмом. Пусть и не в Себе Самом (Эйн-Соф), а в Своей обращенности к творению, Всевышний все же представляется неким образом в Себе различенным. Чего иудаизм действительно не терпит, так это

углубленной рационализации этой различенности. Последовательное выяснение вопроса, понимаются ли сфирот как атрибуты Божества или же как его «лица», можно встретить лишь у светских ученых, например, у Гершома Шолема или Моше Иделя, но только не у самих каббалистов, во всяком случае, не у каббалистов Нового времени.

В этом отношении весьма показательно размышление еврейского философа XIV века рабби Элиягу бен Элиэзера из Кандии, приводимые в одном исследовании Моше Иделя: «Есть такие, которые говорят, что десять сфирот являются самим Всесвятым. Есть такие, которые не считают их самим Всесвятым, но лишь присущими Ему качествами (атрибутами), прообразующими Его. И есть такие, которые говорят, что эти сфирот и не Всевышний, и не Его атрибуты, а нечто находящееся между Всевышним и всем Его творением... Те, которые говорят, что сфирот являются самим Всесвятым, идут по пути христиан... Те же, кто говорит, что сфирот — суть божественные атрибуты, двигаются по пути ишмаэлитов... Ишмаэлитам достаточно трех: мудрости, силы и воли, а эти идут дальше... Те же, кто выбрал третий подход, соединяющий каббалистический путь с путем философии, идут верно»^[121]

Но, вместо того чтобы идти третьим путем, религиозную душу явно не устраивающим, иудеи предпочли попросту уклониться от этих — невыносимо скучных для них — вопросов. Как выразился в этой связи Виленский Гаон: «В заслугу того, что евреи отдаляются от изучающих теологию („философия элокит“) ... они удостоятся в будущем света Всевышнего» (*Эвен шлема*, 11.4).

Однако что стоит за этим «отдалением», особенно наглядно можно показать в связи с другим учением христиан, в высшей степени неприемлемым для иудаизма, — а именно: учением о «боговоплощении».

Аналогия бытия

Идея боговоплощения выглядит ключевой в противопоставлении иудаизма и христианства. Действительно, для христианства в этой идее заключается чуть ли не главное зерно благовестия, иудаизм же исключает возможность сопряжения Всевышнего с каким-либо предметом этого мира и видит в христианском догмате «вочеловечения» типичный случай так называемого «соучастного идолослужения», то есть такого культа, в котором поклонение Богу Израиля сочетается с поклонением созданным Им Силам.

Это расхождение действительно носит принципиальный характер, и ниже я отдельно рассмотрю, как сопряжены иудейский и христианский подходы в своем лобовом столкновении по вопросу боговоплощения. Однако у этого вопроса имеется один специальный аспект, в котором особенности иудаизма и христианства, как двух альтернативных герменевтических подходов, высвечиваются необыкновенно ярко.

Как это ни парадоксально, но именно в вопросе противопоставления иудейского и христианского отношения к идее боговоплощения, как ни в каком другом вопросе, можно видеть глубинную сопряженность и даже парность этих вер.

Рабби Моше бен Маймон (Рамбам) в следующих словах выражает логику, казалось бы, исконно иудейского подхода к вопросу о невоплотимости Всевышнего: «Различие между Ним и творениями не есть только различие между великим и малым, но — различие по виду существования. Иными словами, следует внушать каждому, что Его знание и наше знание, Его могущество и наше могущество отличаются друг от друга не как великое от малого или сильное от слабого и тому подобное, ибо сильное и слабое непременно уподобляются в том, что

касается вида, и их охватывает одно общее определение... Все, что может быть приписано Ему, отличается от принадлежащих нам атрибутов во всех отношениях, так что никоим образом не может быть охвачено вместе с ними единым определением»^[122]

Этим утверждением Рамбам (1135–1204) отчасти включается в спор Ибн-Рушда (1126–1198) с Ибн-Синой (980–1037) о том, тождественно ли существование с сущностью, когда образует сущее, которое может быть субстанцией или акциденцией (субстанция есть сущее через само себя, а акциденция — через участие в другом). Если существование нетождественно сущности, тогда бытие Бога и бытие человека — это одно и то же бытие, в том смысле, что они оба существуют, оба есть (Ибн-Сина). Если же существование тождественно с сущностью, то бытие субстанций и бытие акциденций, как и бытие разных акциденций, отличаются друг от друга, поскольку отличны их определения (Ибн-Рушд). Таким образом, бытие Бога и бытие человека можно понять или как одно бытие, отличающееся лишь по степени совершенства (пантеистическая позиция), или как две разные действительности, не объединяемые ничем, как только одним и тем же словом: ведь сущность Бога принципиально отличается от несовершенной сущности человека (путь негативной теологии, который избрал Рамбам). Сама же альтернатива представлялась обеим школам единственно мыслимой, и Рамбам, как мы видим, в некотором смысле ближе к Ибн-Рушду, хотя и далек от его последовательной рационализации Бога.

Включившийся в полемику Фома Аквинский (он родился через двадцать лет после смерти Рамбама) нашел свое оригинальное решение этой проблемы, подвергнув радикальному переосмыслению сам вопрос. Согласно Аквинату, существование не является ни тождественным с сущностью, ни отделимым от нее. Для любого сущего существование — это результат приобщения сущности к бы-

тию как акту. Бытие у Фомы есть стоящий над всем принцип, сводимый, однако, к двум другим: быть можно через себя (субстанция) или через другое (акциденция). При этом, будучи через самого себя, можно нуждаться в существовании в другом (материальная субстанция) или только в себе (субсистенция). Именно благодаря этому верховному положению бытия и в то же время его сводимости к тому, что оно делает действительным, становится возможно говорить об аналогии бытия, или, иными словами, о специфически понимаемом подобии Бога и человека как аналогии.

Нетрудно заметить, что это положение явилось философской калькой «догмата о боговоплощении». Как ранее отцы церкви определили Иисуса как истинного Бога и истинного человека, утверждая, что в нем человек и Бог «неслиянно и нераздельно» совпадают, так Фома Аквинский поступил в философии с понятием «бытие».

Вот как характеризуется это учение в энциклопедическом словаре: «Аналогию бытия неотомисты усматривают в том, что это понятие служит основой для соотнесения различных сфер, атрибутов бытия: субстанции и акциденции, формы и материи, бесконечного и конечного, божественного и сотворенного и т. д., в конечном счете — для построения теологической картины мира. Признание аналогичности бытия исключает его понимание как однозначного или многозначного. Иначе говоря, аналогичное проявление бытия, означающее позицию мировоззренческой середины и компромисса, удовлетворяет католическую схоластику потому, что однозначность понятия бытия ведет к отождествлению Бога и природы, к пантеизму, а его многозначность вырывает между Богом и природой пропасть, то есть ведет к радикальному дуализму, в конечном итоге — к негативной теологии»^[123]

Итак, даже посторонний взгляд легко улавливает положительные стороны христианской теологии и невольно обнаруживает слабые места еврейского подхода, неизбеж-

но раскалывающегося на концепцию «Путеводителя», ведущую к «негативной теологии», и концепцию «Зогара», ведущую к «пантеизму».

Однако полагать, что в сложившейся ситуации «вразумительная» христианская позиция противостоит еврейской «невразумительности», — значит не вполне понимать существо проблемы.

Действительно, объявив Иисуса истинным Богом и истинным человеком (а бытие — отдельным актом, совмещающим субстанции и акциденции), христианство с легкостью смогло различить и сопоставить горний и дольний миры, уйти как от пантеизма, так и от дуализма. Но это было сделано лишь за счет того, что вся эта проблематика сконцентрировалась в христологии. В христологии, то есть в учении о двойной природе Христа, эта проблема так же расколота, как в иудаизме она расколота относительно всего мира. Все эти парадоксы стали приоткрываться только в XX веке, в теологии соотношения заведомо несовпадающих «христологии сверху» и «христологии снизу», противоречащих одна другой как «Путеводитель» и «Зогар».

Очертив границы парадокса и благодаря этому добившись предельной ясности определений, сам парадокс христианство не решило и решить не могло. О том, как на самом деле сопрягается взгляд «Путеводителя» с взглядом «Зогар», а «христология сверху» — с «христологией снизу», оно не знает.

С другой стороны, еврейская традиция, объявив и «Путеводитель», и «Зогар» в равной мере принадлежащими ей источниками, в действительности представляет собой не «тупик», а альтернативное решение той же проблемы. Обе эти антиномические позиции включены в консенсус еврейской мысли в их первозданной и незамутненной чистоте. Они присутствуют в еврейском наследии без какого-либо разумного компромисса между ними.

В свое время спор велся очень остро. В какой-то момент «аристотелик» Рамбам даже приговорил «антропоморфиста» Раавада к лишению «удела в мире грядущем»^[124]

Но последующие поколения с благодарностью переиздают труды и того, и другого. Последующие поколения в равной мере относят к своему наследию и «Путеводитель» Рамбама, и «Критические глоссы» Раавада. Возводя два этих подхода к одной традиции, иудаизм совершает в «бытии» совершенно то же самое, что христианство совершает в «мысли», а именно: сопрягает миры, осуществляет «аналогию бытия», а не мыслит ее. Как говорится в таких случаях в Талмуде: «Как те, так и эти (слова) — слова Бога живого». Иудаизм исконно экзистенциален, и он предпочитает иметь дело с религиозной действительностью во всей ее первичной и первозданной антиномичности, а не в закруженных интеллектуальных решениях.

Говоря об этой особенности иудаизма, рав Йосеф Соловейчик пишет: «Иудаизм принимает диалектику, состоящую лишь из тезиса и антитезиса. А третий член гегелевской триады — примирение — отсутствует. Конфликт окончателен, почти абсолютен. Только Бог знает, как примирять, мы — нет»^[125]

Таким образом, даже в случаях самого острого идейного расхождения иудаизм и христианство являют не столько две взаимоисключающие друг друга позиции, сколько два сопряженных образа одной веры.

Корень расхождения

Итак, какой бы сферы мы ни коснулись, мы обнаружим, что религиозные представления евреев и христиан всегда будут перекрываться, что «принципиальные» различия между иудаизмом и христианством постоянно будут ускользать.

Но почему тогда мы различаем иудаизм и христианство столь же мгновенно и однозначно, как различаем женщину и мужчину? Что заставляет подавляющее большинство людей считать иудаизм и христианство далекими и никак не связанными религиями, которым в принципе не дано друг с другом договориться?

Как мы помним, в своем сочинении «Два образа веры» Бубер дает достаточно убедительный ответ на этот вопрос: вера иудея непосредственна, вера христианина теологична. Один верит «кому-то», второй — «чему-то».

Напрашивается вывод, что в основе различия между иудаизмом и христианством лежит не столько сама религиозная истина, сколько те способы, которыми она формулируется. Христианский способ философичен, он идет к деталям через основной смысл. Иудаизм, напротив, филологичен, в нем любое положение опирается на букву Писания. Любая истина, какой бы общий характер она ни носила, выводится иудаизмом из текста, коренится в деталях.

Христианин читает и толкует Писание исходя из доктрин общего характера («триединство», «богочеловечество», «божественный план спасения» и т. п.). Отдельные слова и детали обретают значение в свете вполне умоуловимой общей концепции. Иудаизм же к своей концепции приходит, апеллируя к Источнику, придавая значение не просто каждой букве, но даже особенностям ее написания — размеру и толщине; существует множество истолкований, связанных даже с графикой букв.

Например, то, что Тора начинается с буквы א — «бет», закрытой сверху, снизу и сзади, но открытой спереди, объясняется мудрецами как знак того, что человек должен исследовать в первую очередь лишь то, что связано с этим миром после его сотворения, но не должен стремиться проникнуть в то, что было до сотворения мира, а также в то, что существует «над» миром и «под» ним.

Перевод Торы исходно воспринимается иудаизмом не как эквивалентный текст, а как комментарий. В самом деле, любое издание Торы, снабженное классическими комментариями, обязательно включает в себя также и перевод Торы на арамейский язык — перевод Онкелоса. Этот перевод служит одной-единственной цели — лучшему пониманию Торы, тому, как этот мудрец понимал те или иные ее слова.

Отношение христиан обратное: даже свой основной источник, Евангелие, они сохранили не в оригинале, а именно в переводе! Христианская община исходно пренебрегла аутентичными словами своего Учителя, предпочитая им их «общий смысл», изложенный на греческом языке, более приспособленном для такой задачи. Разумеется, эта «подмена» (подлинника переводом) едва ли могла быть умышленной, однако ее провиденциальный смысл очевиден.

В своей экзегезе христианство исходит из общего, внезапно открывающегося смысла («рождение свыше»), иудаизм — из уникальной буквы (доверенной рожденным от Авраама, Ицхака и Иакова).

Для христианина смысл Писания может даже противостоять его букве. Во всяком случае, именно так воспринимаются многие слова Евангелия, например: «Вы слышали, что сказано „око за око, и зуб за зуб“. А я говорю вам — не противьтесь злumu» (*Мф.*, 5.38).

Иудаизму хорошо известен и сам этот принцип, именуемый «*лифним мишурац адин*» («между строк закона»), и его парадоксальность (повеление сделать больше того, что требует Закон, не может вполне являться Законом). Но при этом иудаизм даже этот принцип укореняет в букве, в тексте Танаха: «У Раббы Бар-Ханана носильщики разбили бочку с вином, за это он отобрал у них одежду. Пошли они к Раву. Он сказал (Раббе): „Отдай им их одежду“. Тот спросил: „По закону ли это?“ Рав ответил: „Да, чтобы ты ходил путем благих“ (*Притчи*, 2.20). Отдал он им одеж-

ду. Они же сказали Раву: „Мы бедны, мы трудились весь день и проголодались, и нет у нас ничего“. Сказал он (Раббе): „Заплати им“. Тот спросил: „По закону ли это?“ (Рав): „Да, стези праведных соблюдай“» (2.20) (*Бава Меция*, 83.а).

Итак, даже неформальное отношение к Закону, стремление сделать больше того, что требуется, ищет «формального» подтверждения в словах Священного Писания в Притчах Соломона (2.20) (согласно другой версии, этот принцип выводится из слов: «указывай им путь, по которому им ходить, и дела, которые им делать» — *Исх.*, 18.20).

Такой подход к тексту является для иудаизма сквозным, и этим он действительно радикально отличается от христианского подхода. Так, знаменитое изречение Иисуса «суббота для человека, а не человек для субботы» воспринимается христианским миром как провозглашение некоей общей идеи самоценности человеческой личности. Но аналогичное высказывание Талмуда носит совершенно иной характер. Идея служебной, подчиненной роли субботы опирается на конкретный стих Писания (*Левит*, 18.5): «Рабби Йонатан бен Йосеф сказал: «Так как свята она вам» — она (суббота) передана в ваши руки, а не вы в ее руки»» (*Йома*, 85).

Откуда христианин знает, что существуют дольний и горний Иерусалимы? По всей видимости, из общих идей Платона, в контекст которых религиозная истина естественно вписывается. Но для иудея существование двух Иерусалимов обосновывается стихом Псалма: «Иерусалим, устроенный как город, слитый в одно» (122.3).

Оба этих подхода — «ветхий» филологический и «новый» философский — иногда причудливо пересекаются в Евангелии.

Так, в Нагорной проповеди мы читаем: «Доколе не прейдет небо и земля, ни одна йота или ни одна черта не прейдет из закона, пока не исполнится все» (*Мф.*, 5.18). Очевидно, что этим высказыванием Иисус вполне однозначно исповедует общеиудейскую версию предсущество-

вания Письменной Торы. Из Торы нельзя устранить не только ни единого закона, ни единого слова, но даже ни единой буквы. «Все» исполняется именно в каждой черте, в каждом «!» — «йоде», то есть наименьшей из букв еврейского алфавита. Но как при этом знаменательно и характерно, что в сохраненном христианами источнике, Евангелии, приведена не сама эта буква «йод», а ее перевод, то есть указана греческая «йота»! Даже букву и ту христиане предпочли перевести! И где?! В том самом высказывании, которое, казалось бы, такого перевода не допускает!

Но это, конечно, не недоразумение, а внутренняя религиозная необходимость. Арамейские оригиналы исчезли, а греческие переводы и пересказы сохранились именно потому, что перевод — то есть уже вполне «общая» интерпретация — был гораздо ближе духу новой религии, чем «буквалистский» оригинал.

Своим предпочтением (перевода перед оригиналом) христианство постулирует идею, прямо противоположную той, что была высказана иудеем Иисусом. «Всё» христиан лежит заведомо за текстом, «вся Тора» христиан — это так или иначе абстракция (при всем том, что в учении христиан, разумеется, одновременно сохранено и чисто религиозное зерно). Христиане, уверенные, что смысл Торы заключен не в отдельных «чертах» и «йотах», а в ее «универсальном содержании», без малейшего колебания переводят Библию с языка на язык, полагая, что «суть» ее при этом не меняется. И в этом отношении греческая «йота» вместо еврейского «йод» в устах евангельского Иисуса глубоко символична.

Разумеется, христианство исходно замечало различие своего и иудейского подходов: «Письмена — у них, а смысл — у нас», — пишет Иоанн Златоуст ^[126]8.2. При этом пренебрежительное отношение к иудейскому восприятию проявлялось со стороны христианства всегда и повсюду. В этом отношении характерно письмо Эразма Роттердамского от 15 марта 1518 г., в котором он отгова-

ривает своего друга изучать иврит: «Я хотел бы, чтобы Вы больше занимались греческим, чем Вашими еврейскими штудиями... Я считаю этих людей, с их в высшей степени холодными историями, лишь напускающими туман; Талмуд, каббала, Тетраграмматон — пустые имена. Я скорее предпочел бы видеть Христа зараженным идеями Дунса Скота, чем всем этим вздором»^[127]

Это различие оказывается сквозным и в основе своей единственным. Оно является ключом для всех прочих расхождений, которые в этом контексте даже трудно расценивать как «расхождения», но, скорее, как дополнительные герменевтические подходы.

Церковное предание, теология — это именно некий отвлеченный смысл, некий внешний, цельный, концептуальный взгляд на Библию. Устная же Тора — это не столько единая концепция, не столько внешняя позиция, сколько непосредственное продолжение той же Письменной Торы, внутренняя перекличка ее изречений. Система каббалы — это не теологическая система; в лучшем случае это схематизированная притча. Иными словами, это все тот же первичный текст (контекст) Писания. Христианство относится к иудаизму не просто как одна религия относится к другой, а, скорее, как один орган восприятия относится к другому, как зрение относится к слуху, как философия относится к филологии, как теология — к притче.

Философия и миф, теология и притча не пересчитываются друг в друга без остатка, как считали все прошедшие века христиане (и в чем черпали чувство превосходства над иудеями). Эту нестыковку, это несоответствие можно выразить языком понятия, можно выразить языком притчи, но языки эти останутся разными. И это наглядно можно показать как раз на определении «притчи».

«Притча, — пишет ученый (и, отметим, православный человек), — это дидактико-аллегорический жанр, в основных чертах близкий к басне. В отличие от нее форма Прит-

чи неспособна к обособленному бытованию и возникает лишь в некотором контексте, в связи с чем она допускает отсутствие развитого сюжетного движения и может редуцироваться до простого сравнения, сохраняющего, однако, особую символическую напряженность»^[128]

Христианин определит притчу достаточно близким, «общим», образом. Так, согласно «Словарю библейского богословия», «Притчу надо понимать как некую игру символов, то есть образов, взятых из земных реальностей, чтобы обозначить ими реальности Богооткровения (Св. История, Царство...), и нуждающихся в большинстве случаев в глубинном объяснении»^[129]

Как же определяет притчу иудаизм? С помощью той же притчи. «Притча, — учит иудаизм, — это свеча ценою, быть может, меньше одной пруты, но зажегши которую царь можете отыскать утерянное им золото или жемчужину» (*Шир ха-Шури*м Рабба, 1.8).

У Израиля есть «письмена», то есть живой, непосредственный религиозный «фольклор», у Церкви — «смысл», то есть единая, цельная концепция. И это то основное отличие, которое лежит в корне всех расхождений между иудаизмом и христианством и которое сродни, как я уже отметил, отличию философии от филологии.

Конкуренция философии и филологии как двух методов обнаруживается прежде всего при анализе философских текстов. Перевод тех или иных диалогов Платона и трактатов Аристотеля постоянно упирается в дилемму: как правильнее следует подходить к осмыслению данного пассажа — исходя из значения отдельного слова, понять общий смысл или, напротив, исходя из общего смысла, понять, в каком значении употреблены отдельные слова?

Нетрудно заметить, что эта герменевтическая проблема, которую впервые выявил Шлейермахер, эквивалентна знаменитому «герменевтическому кругу» Августина Блаженного: «Верю, чтобы понять; понимаю, чтобы поверить».

Следует отметить, что этот принцип является сквозным для всей христианской теологии и вообще европейской мысли. Во всяком случае, рассматриваемые выше догмат двойной природы Христа и принцип двойственного статуса понятия «бытие» полностью воспроизводят логику герменевтического круга.

В интересующем нас аспекте следует отметить, что логика герменевтического круга просматривается в дву-членности христианского источника Библии, а именно — в его разделенности на два корня: на Ветхий и Новый Заветы. К этому обстоятельству я еще вернусь, а пока отмечу, что особенно неожиданно и наглядно принцип «круга» проявился в квантовой теории, в боровском принципе дополнительности. Напомню вкратце, в чем он состоит.

Принцип дополнительности

Восходящая к античной диалектике единого и многого европейская наука породила две логики: логику числа и логику континуума. Классическая физика установила, что дробный корпускулярный, «исчисляемый» мир подчинен одному роду законов, а мир волновой, мир «непрерывный» — другому.

Эти законы не могут быть сведены к какой-то единой общей теории, они нигде и никак не соприкасаются. В классической теории объекты, описываемые с помощью корпускулярных законов, не пересекаются с объектами, описываемыми с помощью законов волновых. Но вот Нильс Бор провозгласил, что в микромире действительность другая, что объекты квантовой физики всегда обладают и волновыми, и корпускулярными свойствами. В частности, волновые и корпускулярные закономерности встречаются в одном объекте — электро-не.

Парадокс, который на протяжении веков считался предметом теоретической спекуляции и веры, вдруг предстал как научный факт! Ведь если электрон может быть одновременно и волной, и частицей, то тем более и бытие может быть одновременно и субстанцией, и акциденцией, а Сын Божий — одновременно и Богом, и Человеком!

Какой же логикой обеспечивается это парадоксальное сочетание несовместимых свойств? В своей книге «От наукоучения к логике культуры» В. С. Библер пытается показать, что волновая и корпускулярная теории — продукты двух разных логик, двух разных идеализаций. За волновой теорией скрывается логика *causa sui* (самодействие), за корпускулярной — логика «действия на другое».

Иными словами, принцип боровской дополнительности возводится Библером к той оппозиции мышления и бытия, на которую вышла европейская философия и которую сам Библер пытается переформулировать как диалог логик. Стремясь определиться, сама логика, само всеобщее начинает двоиться.

Московский философ Биbihин сформулировал, в сущности, этот же самый принцип в следующих словах: «Существом тождества оказывается различие — настолько, что, если я буду отождествлять одно и то же с самим собой, оно, которое раньше было спокойно одним и тем же, от отождествления станет другим!»^[130] Иными словами — соотнесется с самим собой и тем самым раздвоится!

Именно в этом контексте рассматривается и привлекается Библером квантовая теория: «В микрочастице, как она понимается квантовой теорией, спроецированы два идеализированных предмета: в **бытии** своем она уже понимается как точка самодействия, в **движении** своем — еще как точка «действие на другое». Один — возможный предмет некоей будущей логики. Другой — классический предмет естествознания»; «Теоретическое единство, спаянное принципом дополнительности, — это единство субъекта, переводящего одну ипостась квантовой теории

в другую, одно определение — в другое, и это — единство предмета, выходящего за рамки той или другой теоретической системы, но требующего их «дополнения» (взаимопревращения?). Сам предмет должен пониматься в точке перехода, превращения одной логики в другую, одного типа теории — в другой. Еще раз подчеркну: речь идет именно о двух логиках, различные теории исходят из различных коренных идеализаций: точки *causa sui* (самопричинность) и точки «действия на другое»^[131]

Сам Библер почему-то не обращает на это внимания, но очевидно, что ни в чем описываемое им столкновение логик так не заострено и не проявлено, как в психофизической проблеме. Душу нельзя измерить, нельзя обнаружить никаким прибором. Душа и тело связаны в одно, но природа этой связи не описывается в «телесных» категориях. Еще Лейбниц отмечал, что душа как субстанция никак не может соприкоснуться с другой — протяженной субстанцией, они непроницаемы друг для друга, так что сопряженность души и тела он был способен объяснить только предустановленной гармонией.

Таким образом, психофизическая проблема — это наиболее чистый и аутентичный случай сопряжения этих двух предельных логик: логики самодействия и логики действия на другое (душа описывается «метафизикой» с помощью логики «самодвижения», а тело описывается «физикой» с помощью логики «действия на другое»).

Неразрешимый средствами классической логики секрет психофизического параллелизма становится объясним в терминах теории дополнительности. Человек — одновременно и душа, и тело, как электрон — одновременно и волна, и частица! Психофизическая дихотомия и корпускулярно-волновой дуализм отражают одну и ту же действительность, которая описывается теорией дополнительности.

Соответственно, дополнительными, по Библеру, оказываются религия и философия. Отмечая альтернатив-

ность религиозной и философской позиций, Библер пишет: «Профессионализм философа сохраняет личную укорененность сомнения. Причем сохраняет эту личную укорененность сомнения в ряде определений, в которых действительно возникает все большая дополнительность — в боровском смысле слова — философии и религии»^[132]

Излишне говорить, что в данном контексте в первую очередь имеется в виду экзистенциальная философия, то есть философия, альтернативная религии, по существу, философия, претендующая сама являться религией.

Но такая «философская религиозность» в действительности сама легко вписывается в христианскую традицию. Ибо именно общая философичность христианской религии со временем породила чистые, внетрадиционные формы духовности.

В своем сочинении «Религия в пределах только разума» Кант в следующих словах выражал то общее положение, которое можно назвать «кредо» миллионов людей Нового времени, порвавших с церковной традицией, но не ставших от этого атеистами: «Все, что человек сверх доброго образа жизни предполагает возможным сделать, чтобы стать угодным Богу, есть лишь иллюзия религии и лжеслужение Богу»^[133]

Кант считал такой тип автономной религиозности именно очищенной формой христианства. Он пишет: «Учитель евангельский провозгласил себя посланником неба и с высоты всего достоинства такого посланничества провозгласил рабскую веру (в богослужебные дни, формулы и обряды) саму по себе ничтожной, а, напротив, моральную веру, которая одна только освящает человека „как Отец ваш на небеса свят есть“, и в добром жизнеповедении доказывает свою истинность, объявил единственно душеспасительной»^[134]

Но истинным пророком такой философической автономной религиозности, полностью отвергшей традицию,

можно назвать Сёрена Кьеркегора (1813–1855), который, имея теологическое образование и придерживаясь консервативных взглядов, восстал против церкви — главного оплота политического консерватизма. Кьеркегор называл традиционную религиозность «карикатурой на подлинное христианство». В специально издаваемом им антиклерикальном листке Кьеркегор утверждал, что принимать участие в церковных церемониях — это значит «принимать Бога за дурака». Он писал: «Разница между театром и Церковью в том, что театр честно и правдиво признает, что он есть; Церковь же в отличие от театра лживо пытается всячески скрыть, что она есть» ^[135] В наше время индивидуальные верующие уже не воюют с церковной традицией, однако по-прежнему представляют ей реальную духовную альтернативу.

Когда Библер говорит о противостоянии философии и религии, он в значительной мере имеет в виду именно такое противостояние: философ Нового времени религиозно самодостаточен и в основе своей не приемлет религиозной традиции.

Но любопытно, что, в конечном счете мирясь с церковным христианством, своим истинным и главным антиподом «философы» считают иудаизм. Во всяком случае, в сочинении Канта «Религия в пределах только разума» именно иудаизм постоянно представляется как идеальный образец ложной «статутарной» религиозности. Среди прочего Кант пишет: «Мы можем излагать только историю той церкви, которая с самого начала заключала в себе зародыш и принципы объективного единства истинной и всеобщей религиозной веры, к которому она постепенно подходит все ближе и ближе. Тогда оказывается прежде всего, что иудейская вера с той церковной верой, историю которой мы хотим рассмотреть, в целом и по существу не имеет никаких точек соприкосновения, то есть не стоит ни в каком единстве по понятиям, хотя она ей непосредственно предшество-

вала и для основания этой христианской веры дала физический повод»^[136]

В этом месте противопоставление христианства и иудаизма, как противопоставление мысли и бытия, философии и филологии, теологии и фольклора, достигает своего предельного выражения.

В Талмуде сформулирован один парадоксальный принцип, возможно, как никакой другой раскрывающий все своеобразие еврейской религиозности: «Тот, кто исполняет заповедь по обязанности, стоит выше того, кто исполняет заповедь, не будучи обязан» (*Кидушин, 31.а*).

Очевидно, что этот подход прямо противоположен подходу Канта, который писал: «До тех пор пока практический разум имеет право направлять нас, мы будем считать поступки обязательными не потому, что они — суть заповеди Бога, а будем считать их божественными заповедями потому, что мы внутренне обязаны совершать их»^[137]

По Канту, тот, кто сделал нечто, будучи обязан, совершил религиозно бессмысленный поступок; то есть сделал даже не то что меньше, чем человек, поступивший свободно, а не сделал ровным счетом ничего.

Кант, правда, тоже ищет некую «внешнюю формулу», ищет категорический императив. В частности, он провозгласил: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству»^[138]

Однако здесь на себя обращает внимание универсальность, всеобщность «заповеди». Категорический императив Канта претендует быть одной-единственной заповедью. Причем и эта претензия на последнее всеохватывающее определение, и само содержание заповеди были известны с древних времен. Изречение «не делай другому того, чего не желаешь, чтобы сделали тебе», именуемое «золотым правилом», в различных версиях было открыто во времена Второго Храма мудрецами почти всех религий.

Оно известно и индуистам (*Махабхарата*, 5.1517; 13.5571), и буддистам (*Уданавагга*, 5.18), и конфуцианцам (*Луньюй*, 15.23), и, разумеется, грекам и римлянам (*Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*). Схожее изречение преподано и в Евангелии (*Мф.*, 7.12).

Одно такое высказывание приводится и в Талмуде. В ответ на просьбу нееврея, попросившего обучить его Торе за то время, пока он будет стоять на одной ноге, рабби Гиллель говорит: «Не делай другому того, чего себе не желаешь. В этом заключается вся суть Торы. Все остальное — только толкование» (*Шаббат*, 30–31).

Знаменательно, что это единственный раз приведенное в Талмуде высказывание адресовано нееврею. Невольно приходит на ум, что категорический нравственный императив (являющийся лишь обновленной версией «золотого правила») — это первая и последняя заповедь, данная Всевышним неевреям, во всяком случае, им — в первую очередь. Причем статус этой заповеди необычен. Это не вполне заповедь, это, скорее, рефлексия на тот нравственный закон, который живет в человеке и не позволяет ему подчинить себя ничему внешнему. Кант писал: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — это звездное небо надо мной и моральный закон во мне»^[139]

В этом отношении категорический императив, с его «поступай так», «не делай» или «ты должен», противоречит самому себе. Единственным последовательным и адекватным выражением категорического императива может являться лишь любимое присловье академика Сахарова: «Никто никому ничего не должен»^[140]

Не нужно ничего подсказывать живущему во мне моральному закону, не нужно хватать его за пуговицу и внушать: «не убивай», «почитай родителей» и т. п. Этот «внутренний закон» сам, без всякой подсказки побудит человека поступить верно, и именно в этом его ценность.

Категорический императив, «золотое правило» и т. п. — это не предписания, это последующие рефлексии на уже присущий человеку «моральный закон».

Разумеется, действие этого «морального закона» распространяется также и на евреев. Ниже я еще вернусь к высказыванию «человеческая мудрость предшествует Торе», но и без того понятно, что Гиллель выразил «суть Торы», которая универсальна и верна в отношении как народов, так и евреев. Просто у евреев помимо нравственного закона существуют еще и законы Торы, то есть специфические предписания Всевышнего, которые выполняются из любви к Нему и из страха перед Ним.

Галаха и нравственный закон не противоречат друг другу, они — дополнительные. Они дополнительные как «бытие» и «мышление», как «фольклор» и «теология».

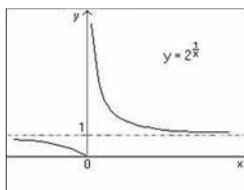
Поступок еврея складывается из двух составляющих: из верности себе и из верности Торе. Совесть, «нравственный закон» имеет в жизни еврея такое же значение, как и в жизни инородца. «Формально» евреем быть невозможно, «формально» его сам иудаизм причислит к худшим из инородцев, как сказано: «У праведников еда и другие телесные функции тоже святы, потому что они делают все во имя Небес. И есть такие люди, у которых даже Тора и добрые дела — только для того, чтобы похвалиться, и они происходят со стороны скопища попутчиков и принадлежат гееному»^[141]

Формально исполнить заповедь — еще не значит исполнить ее для Всевышнего. Но для Всевышнего ее нельзя исполнить, не исполнив формально. Кант считал свою «автономную мораль» последним обновлением евангельской вести, но он не замечал, что Евангелие не только пробуждает голос «внутреннего» нравственного закона, но и подтверждает безусловную важность исполнения «внешних» законов Торы. «Закон и пророки до Иоанна... но скорее небо и земля прейдут, нежели одна черта из закона пропадет» (Лука, 16.17).

Во всяком случае, для еврея в равной мере живы оба этих голоса. Они оба направляют его на одно действие, но это два разных зова. Автономная мораль противоположна морали галахической, но стремятся они к одной цели. Автономная мораль и следование Галахе взаимодействуют внутри каждого еврея. Однако они взаимодействуют и на уровне общечеловеческом. Израиль и народы обитают как бы в разных этических пространствах, представляя собой вместе с тем единое целое.

Соотношение существований, опирающихся на «автономную мораль» и на Галаху, можно проиллюстрировать формулой:

$$Y = 2 \text{ в степени } 1/X.$$



По оси Y откладывается количество заповедей. Для неевреев, как мы выяснили, в пределе существует лишь одна заповедь, одна «максима», которую можно передать по-разному: «Ищи прежде Царствия Божия»; «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству как к цели и никогда — только как к средству»; «Не делай другому того, чего не желаешь себе». Но в идеале не выполняется ни одна внешняя заповедь («никто никому ничего не должен»).

Иными словами, в системе «автономной морали» число заповедей всегда меньше единицы и стремится к нулю.

В еврейском мире заповедей много — 613, однако ось У сверху не ограничивается этим числом. Ведь на самом деле число заповедей бесконечно. Действительно, иудей считает, что Торой предвосхищена любая ситуация, что все в своей основе обсуждено в Талмуде. Для того чтобы выяснить, как ему правильно поступить, еврей должен обратиться к Галахе. Учитывая, что число ситуаций бесчисленно, что реалии жизни постоянно обновляются, постоянно нарастает и число предписаний Всевышнего.

С другой стороны, человек вправе считаться иудеем, если он выполняет хотя бы одну заповедь, как сказано: «Каждый, кто принимает на себя исполнение хотя бы одной заповеди с верностью, достоин, чтобы на него снизошел Дух Божий» (*Мехилта де-р. Ишмаэль. Вайехи, 6*). Но очевидно, что выполнить только одну заповедь, не добавив к ней хотя бы что-то из выстроенной вокруг нее «ограды», невозможно. Если еврей соблюдает «хотя бы одну заповедь с верностью», он неизбежно исполняет и что-то, сопутствующее ей. Иными словами, приближение к «нижнему» исполнению «хотя бы одной заповеди» также является асимптотическим.

По оси Х «откладываются» ценности, которые нарастают по мере приближения к абсолютной ценности — недостижимому (ибо в нулевой точке функция разрывается) Всевышнему. Причем с «автономной», «христианской», стороны нарастание ценностей идет слева направо, а с еврейской стороны — справа налево, как бы в соответствии со способом письма европейцев и евреев.

У нееврея, человека «автономной морали», по мере приближения к Всевышнему снижается число обусловленных извне поступков и возрастает число поступков внутренне свободных, у еврея — прямо наоборот. Смысл его святости, его посвященности заключается в педантичной исполнительности того, что ему предписал Создатель.

Все, что Кант писал о «лицемерии» «статутарных религий», справедливо, но справедливо лишь по отношению

к христианским конфессиям. Им действительно не пристало быть «статутарными», им не к лицу «обрядоверие». Но смысл иудейской заповеди в другом, и этот смысл оказался Кантом упущен.

Итак, философии в предельном выражении дополнительна не просто религия, а именно иудаизм, в первую очередь иудаизм. Если «обрядоверие» христианства противопоставлено автономному разуму и автономной морали антагонистически, то диалогически им противопоставлена именно Галаха иудаизма. Автономный разум в такой же мере предполагает Галаху, в какой философия предполагает филологию, а мысль предполагает бытие.

Они взаимоположены и взаимодополняемы, они коренятся в единой действительности. В этом отношении можно отметить, что теория дополнительности — это теория дубликации, удвоения логик, которая усматривается уже на уровне сопряжения тождества и различия.

Иными словами, принцип дополнительности — это фундаментальный принцип саморазличения, принцип раскалывания одной тотальности на две, раскалывания происходящего из стремления всеобщего самосоотнестись и самоопределиться. Монологика превращается в диалогику, монокулярное мировоззрение — в мировоззрение бинокулярное.

Как я попытаюсь показать, взаимоотношения христиан и иудеев, исходно претендующих представлять собой одно и то же лицо (Древний Израиль), идеально вписываются в эту общую двоящуюся логику. Таким образом, теология дополнительности, то есть теология сопряжения иудейской и христианской веры как двух образов одной веры, основывается на некоторых общих положениях европейской философии.

Два Завета

Включив в корпус своих священных книг и еврейский Танах, и свой собственный Новый Завет, христиане создали двучленный источник — Библию. Если задуматься, то этот ход был вполне нетривиальным. Зачем отцам церкви понадобилось оставлять в составе своего священного текста священный текст общины, откровенно враждебной христианству? Ведь разделение между иудеями и христианами произошло очень рано.

Более того, епископ Маркион (II век), влияние которого в какой-то момент было огромно, считал, что Иисус — сын не еврейского, а универсального Бога, что, соответственно, Ветхий Завет продиктован сатаной и от него следует отказаться. Однако встретившийся с Маркионом муж апостольский Поликарп Смирнский именно его, Маркиона, а не иудеев, назвал «первенцем сатаны».

Соблазны выкинуть из христианского корпуса книги Ветхого Завета возникали и позже. В этой связи достаточно назвать имя видного либерального теолога первой половины XX века А. Гарнака, который писал в своей монографии, посвященной Маркиону: «Отвергнуть Ветхий Завет во втором столетии была ошибка, которую отвергла великая Церковь; удержать Ветхий Завет в XVI веке была судьба, от которой Реформация не смогла уйти. Но сохранение его в протестантизме с XIX века есть следствие религиозной и церковной косности»^[142]

Но, оказывается, именно диалогические сопряжение Заветов является тем, что так примечательно и ценно в Библии. По самой своей структуре Библия — это двоящийся, соотносящийся с самим собой текст. Библия — это источник, который как бы выходит за собственные пределы, который вынуждает человеческий ум постоянно соотносить два соперничающих между собой истока, вынуждает постоянно вступать в диалог. А поэтому Библия является

не только бесконечным, но и «умным» источником, который, с одной стороны, для своей определенности не нуждается ни в чем внешнем, а с другой — воспитывает диалогическое мышление как нечто исконно присущее уму.

Идея не одного, а именно двух Заветов, особенного и всеобщего, увязанность этих Заветов в единый Завет — это то, что позволило христианству выйти за свои собственные пределы и породить внетрадиционный секулярный мир. В принятии двучленного источника впервые проявился тот «гений христианства», который придал общее направление всему дальнейшему развитию основанной на христианской религии цивилизации.

По-видимому, следует довести эту идею до логического конца и провозгласить, что истинная религия предопределена быть двучастной, находящейся во внутреннем диалоге с самой собой, что истинный Завет промыслительно представлен сосуществованием двух Заветов, что истинное мировоззрение призвано быть бинокулярным в той же мере, как и зрение обычное.

Однако при этом важно отметить, что на конкретно религиозном уровне теология дополнительности сама должна быть представлена двумя дополнительными теологиями: «наукоучение» европейской философии, противопоставляющей мысль и бытие как две логики, как раздвоение логик — и в рамках этого подхода задающей теологию сопряжения двух Заветов, — должно дополняться «фольклорной», традиционной иудейской интерпретацией этой же коллизии.

Как же сами две эти религии практически и теологически соотносятся одна с другой? Как выглядит теология дополнительности на собственно теологическом уровне?

Опыт диалога

На протяжении веков в христианском мире по отношению к еврейству господствовали теология замещения и проповедь презрения. Ветхий и Новый Заветы воспринимались не диалогически, а лишь как две фазы одного и того же Завета. Союз, заключенный между евреями и Всевышним, был объявлен Церковью упраздненным. От евреев ожидалось, что они оставят исполнение порученных им заповедей, что они прекратят существование в качестве обособленной религиозной общины и волеются в новый «духовный Израиль». На протяжении веков, несмотря на то что в Торе Всевышний многократно называл Свой союз с Израилем вечным союзом, Закон Моисея рассматривался христианами как вспомогательное, давно отжившее свое время средство. Соответственно, избранность Израиля воспринималась как относящаяся только к прошлому.

И все же даже в этот мрачный период, когда евреи стали подвергаться со стороны христиан откровенному преследованию, могли звучать также и вполне позитивные слова, как, например, следующие, написанные папой Григорием 6 апреля 1233 года в письме к епископам Франции: «Хотя неверие евреев следует осуждать, тем не менее их связь с христианским миром полезна и в известном смысле необходима, ибо они тоже являют образ нашего Спасителя и были созданы Творцом всего человечества. Поэтому избави Боже, чтобы они были истреблены Его собственными творениями, в особенности теми, кто верует во Христа... ибо праотцы евреев были друзьями Бога, и их потомков следует сохранить»^[143]

В послевоенный период, после того как христианский мир — хотел он того или нет — оказался причастным к Холокосту, у церкви появились дополнительные мотивы в корне пересмотреть свое отношение к иудаизму.

Как бы то ни было, в последние десятилетия теологический аспект иудео-христианских отношений стал христианским миром активно переосмысливаться.

В послевоенном западнохристианском мире все больше людей стало понимать, что иудаизм нужен христианству «живой», что у евреев не просто имеется свой, отличный от христиан, путь, но что «отличность» этого пути является гарантом жизненности самого христианства, что два Завета сосуществуют всерьез. В церкви все больше стали ощущать, что обе религии выигрывают, когда они сохраняют свою отличительную различенность, и обе теряют, когда приходят к единому христианскому знаменателю.

Католический теолог Джон Павликовский (США) пишет в этой связи: «На данном этапе религиозной истории христианам необходимо признать, что иудаизм продолжает играть уникальную, исключительную роль во всеобъемлющем процессе спасения человечества... Подлинный диалог между иудаизмом и христианством, реальное теологическое осмысление их взаимоотношений могут начаться только с четкого осознания различий между двумя религиями»^[144]

В целом эта новая тенденция наметилась после Второго Ватиканского собора (1965) и его декларации *Nostra Aetate*, после того, как папа Иоанн XXIII с горечью воззвал к Создателю: «Мы признаем теперь, что в течение многих столетий духовная слепота не позволяла нам увидеть красоту Твоего избранного народа и разглядеть в его лице черты наших первородных братьев»^[145]

С той поры христианский мир почти полностью отбросил «теологию замещения» (Церковь пришла на смену Израилю) и пытается разработать именно теологию дополнительности — дополнительности заветов и общин, еврейской и христианской. Так, в «Послании французского Епископата» (1969) говорится: «Первый Завет не превратился в Ветхий под воздействием нового. Он остается его корнем и источником, основанием и обетованием...

Его следует принять и признать в первую очередь в нем самом». А в «Пояснениях» к декларации *Nostra Aetate* (1985) открыто говорится именно о «партнерстве» общин. Значительный вклад в развитие иудео-христианских отношений внес папа Иоанн Павел II, посетивший 13 апреля 1986 г. римскую синагогу.

Ватиканские решения вызвали лавину теологических ответов, призванных эти решения проинтерпретировать. Прежде всего подверглось критике традиционное представление о конфликте Иисуса с традицией иудаизма. Упомянутый католический теолог Джон Павликовский пишет: «Последнее десятилетие отмечено замечательными достижениями научной мысли в изучении „иудейства“ Иисуса. В результате традиционная концепция, согласно которой Иисус решительно противостоял закону и отменил последний, — концепция, по сути дела, составлявшая ядро всей церковной теологии и проповеди, — оказалась под большим вопросом»^[146]

В декларации «Группы христианских ученых — исследователей христианско-иудейских отношений» говорится: «Идея вытеснения на протяжении многих веков побуждала христиан говорить об Иисусе как о противнике иудаизма. С исторической точки зрения это мнение ошибочно. Жизнь и учение Иисуса формировались богослужением, этикой и практикой иудаизма. Он воспитывался и вдохновлялся писаниями своего народа. Современная христианская проповедь и учение должны описывать земную жизнь Иисуса как всецело отвечающую постоянному стремлению иудеев осуществлять завет с Богом в повседневной жизни»^[147]

Многие теологи, как католические (Мец, Хельвин, Павликовский), так и протестантские (Ван Бюрен, Эккардт, Рютер, Ниттер) предлагают рассматривать Иисуса как Мессию только для народов и не относить его мессианство к евреям. Протестант Кларк Уильямсон называет христианство «иудаизмом для язычников». Он отказывается

от идеи Христа как единственного посредника. При этом им высказывается идея паритета Заветов.

Аналогичной концепции придерживается Рой Эккардт. Он пишет в своей книге «Младшие и старшие братья»: «Если и есть истинный смысл в том, что Бог уникальным образом открыл себя в Иисусе из Назарета, необходимо отметить, что тайна этого божественного акта, в принципе, не превосходит своим величием тех священных актов, посредством которых осуществлялось первоначальное избрание Израиля»^[148]

Англиканец Джеймс Паркс учит о двух принципиально различных, но дополняющих друг друга актах откровения: на Синае и на Голгофе. Он уверен, что при несомненной связи евреев и христиан между ними до конца века будет пролегать пропасть. Близкую модель предлагает Курт Риларсдам, подчеркивающий не последовательную (она признавалась всегда), а именно одновременную дополнительную Заветов, при которой каждый из Заветов заинтересован в самобытном сохранении другого.

В особенности последовательна и интересна в этом отношении позиция протестанта Г. Шоневельда. В статье «Израиль и Церковь перед лицом Бога» он пишет: «Когда иудей говорит «Тора», христианин говорит «Христос». По сути они говорят об одном и том же, хотя и совсем разными словами. И иудеи, и христиане призваны идти путем Торы, учения Бога Израилева, который есть Путь, Истина и Жизнь. Иудеи проходят этот путь, составляя единый народ Израиля, участвуя в Синайском завете через исполнение «мицвот»... Христиане проходят этот же путь, составляя единое Тело Христа — правоверного иудея, который сам был воплощенной Торой, — участвуя в его жизни, распятии и воскресении через таинства и жизнь в вере»^[149] При этом Шоневельд фактически соглашается с тем, что подобное «участие» запрещено для религии евреев.

Многие указывают на парадоксальность связи Израиля и Церкви, на то, что Иисус в той же мере соединяет, сколь

и разъединяет Израиль и народы, что парадокс этот по своему теологически продуктивен.

Признание самоценности Завета с Израилем закономерно поощряет в христианской среде сионистские настроения. При всем том, что многие христиане-сионисты не прочь приблизить «эсхатологические времена», когда евреи «примут Христа», их первый побудительный мотив вполне бескорыстен. Содействуя репатриации евреев в Эрец-Исраэль, они чувствуют себя исполнителями древнего пророчества: «Вот Я вознесу к народам руку Мою и перед племенами подниму знамя Мое, и они принесут сыновей твоих в поле, и дочери твои несомы будут на плечах» (*Исайя, 49.22*).

Как известно, стараниями христианских сионистов с 1980 года в Иерусалиме действует всемирное христианское посольство, сделавшее приведенные слова пророка своим девизом.

При всем том, что христианский сионизм нельзя назвать массовым явлением, многие его идеи разделяет достаточно широкий круг верующих. В этой связи можно привести следующие слова Мартина Лютера Кинга из его книги «Это моя вера»: «Тот, кто критикует сионизм, критикует евреев. Все мы радуемся осуществлению Божественного обещания, видя, что народ Божий наконец возвращается на свою родину, которая у него была украдена. Быть антисионистом — это значит отрицать за евреями фундаментальное право, то право, которое мы считаем незыблемым для всякого африканского племени... Антисионизм — это антисемитизм»^[150]

Таков взгляд с христианского берега, с берега мысли. Но как видится картина с другого, иудейского, берега, с берега бытия?

Умозрение и откровение

Рассмотрим эту проблему в рамках традиционных иудейских представлений. Прежде всего следует отметить, что иудаизму хорошо знаком и герменевтический круг, и принцип дополнительности.

Согласно Агаде, Авраам начал искать Всевышнего самостоятельно. Он пришел к идее Единого Бога путем собственных размышлений, и только после этого Всевышний открылся ему.

Эта Агада подтверждает идею иерусалимского раввина Мордехая Броера, высказанную им в книге «Пиркей моадот» («Вехи»). Рав Броер обращает внимание на то, что еще прежде, чем Всевышний обратился к Аврааму со словами «Уйди из земли твоей» (*Быт.*, 12.1), тот уже был по пути в землю Кнаан, так как еще раньше вышел туда со своим отцом: «И взял Терах сына своего Авраама... и вышли вместе из Ур-Каздима, чтобы идти в землю Кнаан» (11.31). Рав Броер истолковывает это обстоятельство в том смысле, что за всеми деяниями, описанными в Книге Бытия, лежат два мотива: естественный и сверхъестественный, — коренящиеся в двух именах Единого Бога. Таким образом, при всем том, что умозрение и откровение питаются разными источниками, они могут и, более того, призваны сотрудничать.

В предисловии к своей книге «Дерех хаим» («Путь жизни»), представляющей собой комментарий к трактату «Пиркей Авот», Магараль непосредственно затрагивает эту тему. Свой анализ он начинает со стиха: «Ибо заповедь — светильник, и Тора — свет, и назидательные обличения — путь жизни» (*Притчи*, 6.23).

Сначала Магараль демонстрирует, что разум неспособен показать необходимость «прилепиться» к Всевышнему, потому что это сверхразумное действие. И все же он находит аргументы в пользу разума как предшественника

веры. Он пишет: «Назидательные обличения — путь жизни (*дерех хаим*)», то есть речь идет не о заповедях Торы, а о том, что дано человеческому разуму постичь во всех делах, которыми он живет: это и именуется путем жизни (*дерех хаим*). В Мидраше сказано: «Ограждался путь к дереву жизни двадцать шесть поколений. Земная мудрость (*дерех эрец*) предшествует Торе» (*Ваикра Раба*, 89).

Рассматривая затем порядок трактатов в разделе «Незикин», Магараль пишет: «Двадцать шесть поколений мир управлялся земной мудростью (*дерех эрец*), которая есть человеческий рассудок. И этот путь предшествует пути Торы, которая исходит от Всевышнего, да будет Его имя благословенно. В соответствии с этим установлен и порядок трактатов: сначала „Свидетельства“, потом „Поучения отцов“ и затем „Чужое служение“. Порядок этот установлен в соответствии с разумом, так как суд соображается с разумом, и нельзя было иначе установить порядок трактатов. И потому сказано: „Земная мудрость предшествует Торе“. Потому что земная жизнь управляется посредством разума. Сначала идет трактат „Свидетельства“, потому что свидетельства задают суд, а потом следует трактат „Поучения отцов“, потому что все слова отцов от мудрости и знания, которые обязывают человека, как обязывает его суд.... То, что сказано в „Поучениях отцов“, не имеет отношения ни к заповедям предписывающим, ни к заповедям запрещающим, но лишь к разуму».

Итак, мы видим, что хотя Магараль признает, что между разумом и верой наличествует разрыв, что разум не может привести человека к вере, но тем не менее без разумной подготовки вера также невозможна. Двадцать шесть поколений (от Адама до Моисея) ушло на эту подготовку. И, по меньшей мере, в этом смысле «земная мудрость предшествует Торе».

Итак, само откровение, сама иудейская традиция признает, что начальное движение к вере начинается со стороны разума, что такой порядок верен. Но, утверждая это,

традиция справедливо ожидает, что и разум в какой-то момент признает ее (традиции) фундаментальность.

Таким образом, герменевтический круг не только не отрицается иудаизмом, но и находит в нем свое собственное «фольклорное» выражение.

Между тем герменевтический круг (начало — в вере, начало — в понимании), как это уже отмечалось, в пределе сводится к принципу дополнительности, то есть к расщеплению всей полноты бытия на две оспаривающие друг друга тотальности: на бытие и мысль, на акциденцию и субстанцию в понятии «бытие», на логику самопричинности и логику «действия на другое», на волновые и корпускулярные свойства электрона и т. д., и т. п.

Принцип дополнительности — это фундаментальный принцип саморазличения, самораскалывания единой тотальности надвое, так что в результате этого раздвоения возникают две новые, ревниво соперничающие тотальности. И тут следует обратить внимание, что иудейское видение мира держится именно на таком понимании, только для него это не интеллектуальное прозрение, а «фольклорное» выражение традиционного представления, то есть своеобразный голос самого бытия.

Святое и будничное

Как же представлен в иудаизме принцип дополнительности? Нет сомнения, что, согласно еврейскому взгляду, «атомом» духовной действительности является пара. Парность восходит к двум именам Всевышнего — имени Элоким (Бог) и четырехбуквенному имени (Господь). Парность пронизывает все уровни духовной реальности, отражая логику супружеских отношений. Первые слова Торы: «Берешит бара» — «В начале сотворил» — истолковываются как «Бет-решит бара», то есть «двойку»,

«пару», «двуначалие» сначала сотворил (числовое значение буквы «бет» — два). Комментатор «Баал А-Турим» р. Яаков поясняет эту мысль еще и следующим образом: «Тора начинается с буквы „бет“ в честь двух миров, созданных Всевышним: мира этого и мира грядущего — и в честь двух Тор: Торы Письменной и Торы Устной».

Но не только мир этот и мир грядущий, не только душа и тело и не только муж и жена представляют собой параллельные миры. Парность присуща всему. «Также и одно напротив другого сделал Бог», — говорится в книге «Экклезиаст». В Мидраше сказано: «Святой сотворил весь мир парным: одно вместо другого и одно против другого — без смерти не было бы жизни, а без жизни не было бы смерти; без мира не было бы зла, а без зла не было бы мира... Не будь бедняков, богатые не выделялись бы, и не будь богачей, не выделялись бы бедняки. Он сотворил миловидность и уродство, мужчин и женщин, огонь и воду... Все это — чтобы возвестить о могуществе Святого, благословен Он, Который сотворил все парным и общим — за исключением Святого, благословен Он, Который один, и при Нем нет второго» (*Тмура*, 3).

Однако к этому перечню стоит добавить две главные коренные оппозиции: нечистое предполагает чистое, а святое предполагает будничное. Как сказано: «Это устав вечный в роды ваши, дабы могли различать между святым и будничным и между чистым и нечистым» (*Левит*, 10.8–9).

В разделении мира на святое и будничное, то есть на субботу и шесть дней недели, на Израиль и народы, без труда усматривается то удвоение, то расщепление тотальности, которое лежит в основе христианской теологии и европейской философии.

А избрание Израиля — это именно удвоение, это именно расщепление мира, как сказано: «У Господа Бога твоего небо и небеса небес, земля и все, что на ней, но только отцов твоих благословил Господь и избрал вас из всех народов» (*Втор.*, 10.14).

Святое — Израиль — это тотальность, это такой же мир, как и тот мир будничного, от которого он отделен. В избрании Израиля мир раздваивается, мир разделяется и соотносится сам с собой.

При этом важно отметить еще один аспект иудейского представления о природе дополненности: ее последним прояснением считается в иудаизме брачная логика. В Мидраше Берешит Раба говорится, что с тех пор, как мир сотворен, «Святой, благословен Он, сидит и сочетает пары: дочь такого-то человека — с этим мужчиной». При этом общепризнано, что речь идет не только о сочетании брачных пар, хотя и о нем в первую очередь, но о сочетании вообще всех имеющихся противоположностей.

Иными словами, в глазах иудаизма логика дополненности — это прежде всего логика брачных отношений. Ева была отделена от Адама точно так же, как впоследствии Израиль был отделен от всех прочих народов. Причем, в соответствии с этой логикой, Израиль — женское начало, а народы — мужское, как это поясняет Магараль в комментарии к словам Талмуда: «Первая ночная стража — кричит осел, вторая — лают псы, третья стража — шепчется женщина с мужем своим» (*Брахот*, 2.а). Магараль пишет: «Ночь — это время изгнания. Как ночь разделена на три стражи, так и изгнание разделено на три части. Вначале Израиль был под ярмом, и, как на осла, на него возлагали тяжкую ношу. Во второй части изгнания уничтожали его, и это соответствует лаю пса. В третьей части народы обращаются с ним, как обращается муж с женой своей, и о том сказано: «Третья стража — шепчется женщина с мужем своим» (*Нецах Исраэль*, 18).

В чем же особенность брачной логики?

По-видимому, в том, что мужчина в норме представлен одновременно и мужским, и женским началом, в то время как женщина — только женским. Мужские признаки определяются хромосомами X и Y, в то время как женские признаки определяются двойным набором хромосомы X.

Собственно говоря, любой признак любого живого существа, начиная ресничками инфузории туфельки и кончая бивнями мамонта, определяется именно двойным набором генетического кода. Так что в тех случаях, когда эти признаки не совпадают, какой-то один из генов оказывается доминирующим по отношению к другому. Например, хорошо известно, что ген, отвечающий за черную окраску шерсти, доминирует над геном, отвечающим за белую окраску. Так, если гомозиготный набор генов *AA* определяет черную окраску, а *aa* — белую, то гетерозиготные особи с набором генов *Aa* будут иметь черную окраску.

Между тем наследование пола обладает одним дополнительным нюансом. Гены, отвечающие за женские половые признаки, рецессивны, то есть они проявляются лишь при двойном наборе женских генов (хромосомы *X* и *X*). Гены, отвечающие за мужские признаки, всегда доминантны, и сочетание генов, ответственных за мужские и женские признаки, формирует мужскую особь. Но дело в том, что при этом двойной набор мужских генов (хромосомы *Y* и *Y*) нежизнеспособен. Наследование пола, таким образом, обладает уникальной логикой, отличной от логики наследования цвета волос и вообще любых других признаков.

Возвращаясь к нашей теме, следует обратить внимание на то, что, согласно традиции иудаизма, святое может быть отделено не только от будничного, но и от святого же. Например, при окончании субботы, совпадающей с началом праздника, говорится специальная молитва, в которой благословляется «отделивший святое от святого». Однако будничное от будничного отделено быть не может. Такой вариант отсутствует, он смысловым образом не обеспечен, так же как не обеспечена мужская особь двойным набором мужских хромосом.

Иными словами, будничное всегда представляет собой комбинацию будничного и святого. В будничном святое всегда рецессивно, всегда подавлено, но оно в нем обяза-

тельно присутствует. Выражение «для него нет ничего святого» — это выражение полного нравственного приговора, и такое состояние соответствует уже не категории будничного, а категории нечистого, которому противостоит чистое.

В этом смысле перед будничным всегда стоит угроза перерождения в нечистое. Здесь все зависит от того, как оно построит свои взаимоотношения со святым.

И вот тут следует отметить, что взаимоотношения патриархов, описанные в Книге Бытия (Берешит), целиком и полностью посвящены этой проблеме. Соперничеством были отмечены взаимоотношения Авраама и Лота, Ишмаэля и Ицхака, Иакова и Эсава, Йосефа и его братьев. Конфликты между братьями, описанные в Книге Бытия, отражают игру именно этой диалектики: в борьбе за право быть «святым» оттесняемый брат, по существу, вынужден был решать, какую роль он на себя принимает — роль «будничного» или роль «нечистого» (лишь в конфликте Йосефа и его братьев имело место отделение «святого» от «святого»).

Иаков и Эсав

Особое кульминационное положение среди этих братских конфликтов занимает конфликт между братьями-близнецами Иаковом и Эсавом. Причем этот конфликт возводится Писанием еще к материнской утробе: «И молился Ицхак Господу о жене своей, потому что она была бездетна, и Господь выполнил просьбу его, и зачала Ривка, жена его. И толкались сыновья в утробе, и она сказала: если так, то зачем же я? И сказал Господь ей: два народа во чреве твоём, и два народа из утробы твоей разойдутся, и народ от народа крепнуть будет, и больший будет служить младшему. И настало время ей родить: и вот, близне-

цы во чреве ее. И вышел первый: красный, весь как плащ волосатый; и нарекли ему имя Эсав. А потом вышел брат его, держась рукою за пяту Эсава, и наречено ему имя Иаков» (*Бытие*, 25.21–26).

Итак, у Иакова-Израиля не просто был брат, но брат, который по естественному праву как раз и должен был стать отцом избранного народа.

Комментаторы уделяют много внимания вопросу, почему Всевышний благословил младшего — Иакова. Между тем этому вопросу должен был бы предшествовать другой, а именно: зачем Всевышний вообще расщепил избрание? Зачем Он зародил двойню, а не одного ребенка, как это происходит обычно?

Как понимать, что у уникального, неповторимого избранника имелся близнец? Что вообще значит близнец? Какова социальная и психологическая природа этого явления?

Как отмечают психологи, взаимоотношения близнецов отличаются от взаимоотношений других братьев и сестер. Они отличаются, во-первых, сильным взаимным соперничеством, а во-вторых, чрезвычайной взаимной зависимостью. Спаренность близнецов в определенном смысле сродни брачной. Близнецы ощущают себя частью друг друга — хотят они этого или не хотят.

Эсав и Иаков были близнецами разнотельными, это означает, что они не были отягощены дополнительным внешним сходством, но зато во всей полноте выявили те природные особенности, которые влечет возрастное тождество. Как пишет американский психолог Аллан Фромм: «При появлении первых различий в способностях и характере разнотельных близнецов мы невольно пробуем разделять их и почти неизбежно оказываем предпочтение одному из них. Вот тогда-то и возникает между близнецами соперничество — но с каким трудом и с каким комплексом вины! Каждый близнец знает, чего мы ждем от него: он должен жить в согласии с другим. Взаимозависимость

близнецов сильно страдает именно из-за скрытой враждебности, какую они испытывают друг к другу. Взаимоотношения эти к тому же нередко неверно оцениваются окружающими, которые видят в них признак верности и любви друг к другу, тогда как на самом деле каждый близнец просто чувствует себя в отсутствие другого как бы половинкой личности. Хотя это обстоятельство и учит их жить в согласии и не расставаться, ни один из них не может порадоваться независимости и самостоятельности»^[151]

Итак, братья, связанные единым актом рождения, особенно если их воспитание было типичным для такого случая, обречены на присутствие у них сложных специфических комплексов. А воспитание Эсава и Иакова было в этом отношении именно «типичным»: «Ицхак любил Эсава... а Ривка любила Иакова» (*Бытие*, 25.28).

Однако ситуация в действительности еще сложнее. Двойник — это, в сущности, враг, это тот, кто посягает на самое сокровенное в нас. Мы хорошо помним историю «Железной маски» — историю, когда один из близнецов правил великой страной, а другой был лишен лица и томился в тюрьме. Эти близнецы не могли сосуществовать рядом, один вынужден был уничтожить другого. Но в действительности это не редкий, исключительный случай, а пример некоего общего правила, общего проклятия.

Французско-американский исследователь Рене Жирар пишет в своей книге «Насилие и священное»: «Во многих первобытных обществах чрезвычайный страх внушают близнецы. Иногда уничтожают одного из них, чаще — и того, и другого. В этом есть загадка, давно испытывающая догадливость этнографов... Мотивы, заставляющие людей уничтожать кого-то из своих детей, безусловно, дурны, но легковесными они быть не могут. Между близнецами нет ни малейшего различия в плане культурного порядка, и часто есть чрезвычайное сходство в плане физическом. А там, где отказывает различие, — там возникает угроза насилия. От биологических близнецов очень

недалеко до близнецов социальных, начинающих множиться, как только начинается кризис различий. Поэтому не нужно удивляться, если близнецы вызывают страх: они напоминают и словно возвещают главное бедствие всякого первобытного общества — неразличимость в насильи»^[152]

Иными словами, там, где отсутствует различие — зарождается рознь, и близнецы являются эмблемой этого общего правила. В браке различия столь велики, что они стабилизируют пару, половая асимметрия порождает продуктивную дополнительную. Но там, где радикальных различий нет, где двойники претендуют быть одной и той же личностью, там открыт путь к вражде.

Однако близнецы могут прийти к исключительно близкому сотрудничеству, если сумеют добиться отчетливого различия. Они способны прийти к отношениям дополнительным, и если это произойдет, тогда союз их будет крепок как никакой другой. Такова «природа» этого явления, взаимоотношений близнецов.

Но если Всевышний зародил во чреве Ривки два плода, то, следовательно, Он желал как-то использовать эту природу, каким-то образом желал подчеркнуть через нее Свой замысел.

Итак, в том, что у избранника Всевышнего — Израиля — имеется брат-близнец, таится глубокая духовная тайна. Теперь остается только добавить, что традиционный иудаизм в своем «фольклорном» сознании отождествляет Эсава... с христианской Церковью!

Прямыми потомками Эсава являются эдомитяне, которые во II веке до н. э. были обращены в иудаизм царем Иохананом Гирканом. Однако вскоре после этого мудрецами Талмуда имя Эдом было присвоено Римской империи. Рим — и только он — с некоторых пор стал ассоциироваться в еврейском мире со словом «Эсав». Когда же Римская империя распалась, а на ее месте образовалась общность христианских народов, то имя Эдом, по суще-

ству, закрепилось в еврейской традиции за христианской цивилизацией.

Многие еврейские авторы по-разному объясняли эту преемственность Эсава с Римом. Р. Давид Кимхи (Радак) настаивает на этнической связи римлян и эдомитян. Рамбам и Абарбанель считали, что внук Эсава, Цафо, правил там, где впоследствии образовалась Римская империя. Р. Авраам Ибн-Эзра считал, что эдомитяне-иудеи были в числе первых распространителей христианства, и именно они обратили Рим в христианскую веру. Однако в любом случае важно подчеркнуть, что под Эсавом (Эдомом) в еврейской традиции понимается не только и не столько «этнос», сколько «этос». Эдом — это прежде всего духовная религиозная община.

Например, в предисловии к книге пророка Овадии Абарбанель пишет: «Ты должен знать, что не только земли Эдома, граничащей с землей Израиля, касается это пророчество, но и народа, который вышел из нее и распространился во всем мире, и в наше время это христианский народ — он потомок Эдома»^[153]

В своем комментарии к этой же книге р. Меир Лейбуш бен Йехиэль Михаль (Мальбим) поясняет, что, после того как в Римской империи распространилась христианская вера, «все придерживающиеся этой религии стали именоваться Эдом».

Итак, хотя понятие «Эдом» достаточно широкое и может подразумевать самые различные аспекты культуры и цивилизации, возникшей на руинах бывшей Римской империи, в узком значении слова «Эдом» это «христианский народ», христианская община, церковь.

Поэтому, рассмотрев, как еврейская традиция воспринимает Эсава, мы поймем, как она воспринимает Церковь.

Традиция последовательно демонизирует брата Иакова. Так, слова Всевышнего, обращенные к Аврааму, «в доброй старости будешь ты погребен» (*Бытие, 15.15*) Раши по-

ясняет следующим образом: «Ты увидишь, как Ишмаэль вернется к Всевышнему, но как твой внук Эсав пойдет дурным путем — ты не увидишь». Комментируя стих «И было, после смерти Авраама...» (*Бытие*, 25.11), тот же Раши сообщает, что Авраам не соглашался благословлять Ицхака, предвидя, что от него произойдет Эсав.

Если Эсав возвращается «с поля усталый» (*Бытие*, 25.29), то, значит, усталый «от кровопролития». Даже то, что Ривка больше не рожала и осталась бесплодной, Мидраш объясняет происками Эсава, нарочно повредившего ее чрево во время внутриутробных потасовок с Иаковом. Каббала, в свою очередь, признает Эсава духовным патронным демонического мира.

Однако той же традиции знаком и альтернативный подход. Рождение близнецов книга Зогар признает судьбоносным: «Поскольку Иаков — близнец Эсава, Тора дана была в месяце, знак которого Близнецы».

Тот же Зогар сообщает, что продажа первородства за похлебку не была сиюминутной данью чревоутодию, но что эта сделка явилась результатом длительных переговоров. По сути, это означает, что Иаков годами донимал брата просьбами уступить ему первородство, и тот однажды, возможно, даже не совсем всерьез, согласился на это.

Вероятно, ни один суд в мире не признал бы подобную сделку правомочной, и когда Иаков обманом получил причитавшиеся брату благословения, Эсав сказал, что Иаков «обманул его дважды» (27.36). Однако при этом он все же не попытался дезавуировать соглашение, что свидетельствует о его порядочности. Более того, он даже не пожелал отнять у Иакова украденные благословения. Он лишь сказал: «Неужели, отец мой, одно благословение у тебя? Благослови и меня, отец мой!» (27.39). В порыве гнева Эсав, правда, пожелал убить Иакова, но потом он чистосердечно простил его, и когда через много лет после бегства Иакова в Месопотамию братья вновь встретились, они оба плакали друг у друга на шее.

Комментаторы признают, что чувства Эсава были в эту минуту вполне искренними (см., например, комментарии Сфорно на *Бытие*, 33.4). При этом Иаков сказал Эсаву: «Я увидел лицо твое, как увидел лицо Божие, и ты был благосклонен ко мне» (33.1–11). Рав Авраам Ицхак Кук пишет по этому поводу: ««Видел я лицо твое, как лицо Божие (ангела) » — так сказал про Эсава Иаков, человек истины и простоты. И его слова не останутся напрасны»^[154]

Из того, что рассказано в Торе, мы видим, что Эсав наделен положительными чертами: он предан отцу, он верен данному слову, он умеет уважать чужие интересы, и, наконец, он ценит братские отношения. В отличие от моавитян и аммонитян, Тора позволяет эдомитянам входить в «общество Господне» и провозглашает при этом: «Не гнушайся эдомитянином, ибо он брат твой» (*Втор.*, 23.8). Сам факт массового обращения эдомитян в иудаизм во II веке до н. э. также говорит о многом.

Традиция считается с этим. Так, Эсав не объявляется порочным по своей природе. Наоборот, Раши утверждает (*Бытие*, 32.23), что если бы Иаков решил дать в жены Эсаву Дину, то тот исправился бы. А Мальбим на стих (27.3) говорит, что, по плану Ицхака, потомки Эсава и Иакова должны были стать одним народом, в котором сыны Иакова выполняли бы функцию священников, а сыны Эсава заботились бы о хозяйстве и безопасности.

Комментируя историю о том, как Эдом «не согласился позволить Израилю пройти через границу его» (*Числа*, 20.14–21), Раши утверждает, что, по первоначальному замыслу Всевышнего, и Иаков, и Эсав должны были вместе сойти в Египет. В конце концов, эта миссия была возложена исключительно на Израиль, однако при этом Эсав все же мог бы разделить труд своего брата, если бы дал ему пройти через свою землю.

Согласно Мидрашу, голова Эсава погребена в пещере Махпела вместе с праотцами еврейского народа, а тем са-

мым европейский рационализм как бы удостоивается высочайшего «фольклорного» признания.

Наконец, рабби Нафтали Цви Иегуда Берлин (Ханацев) из Воложина (1817–1893) в своем комментарии к Торе «Хазмек давар» (на слова «и плакали», *Быт.*, 33:4) пишет: «То, что они плакали оба, учит тому, что также Иаков проникся в тот час чувством любви к Эсаву. И так же в последующих поколениях: когда потомки Эсава в чистоте духовной признают семя Иакова и величие его, тогда и мы признаем Эсава, потому что он брат наш».

В последние десятилетия Эдом стал ассоциироваться в еврейском мире не только с Римом, не только с Церковью, но и вообще со всей европейской культурой, которую евреи так или иначе ценят. Действительно, ортодоксальный иудейский мир не только пользуется благами демократии и технического прогресса, он сознает свою сопряженность с европейской цивилизацией и обычно вспоминает в этой связи слова Ицхака: «голос Иакова, руки Эсава» (*Бытие*, 27.22), то есть вера — Иакова, технологии — Эсава.

Как бы то ни было, никто не станет отрицать, что Эсав появился на свет от провиденциального брака, появился как плод молитвы («И молился Ицхак Господу о жене своей», 25.21–23). Эсав явился в мир по воле Создателя, за ним стоит безусловная моральная и духовная сила. Более того, Иаков и Эсав вместе произошли от Ицхака, который считается принесенным в жертву своим отцом (во всяком случае, пепел того всесожжения, которому подвергся овен, считается пеплом самого Ицхака). Оба брата-близнеца происходят из одного посвященного Богу источника, оба они, произошедшие из этой чистой жертвы, наделены одинаковым духовным потенциалом.

Как бы то ни было, с формальной точки зрения еврейская община считает христианскую общину братской, близнецовой общиной. И какой бы негативной репутацией ни пользовался Эсав в иудейской традиции, из тех ци-

тат, которые я привел, видно, что отношение к нему, в принципе, неоднозначно и способно меняться. Братья-близнецы могут переживать по отношению друг к другу всю гамму чувств, начиная от испепеляющей ненависти и кончая самоотверженной любовью. Но об одном сказать можно вполне определенно: они связаны одной судьбой.

Таков в целом «фольклорный» иудейский взгляд на проблему взаимоотношения Израиля и Церкви, таков взгляд с «берега» бытия.

И все же это лишь один план еврейского взгляда — «гуманитарный», «агадический». Не менее важно рассмотреть также и план «галахический», а именно: понять, как евреи могут воспринимать христиан на религиозно-практическом уровне.

Дозволенное идолослужение

Иногда иудеи утверждают, что христианство — это идолослужение. Взгляд этот основывается на постановлениях Рамбама, который достаточно благосклонно относился к исламу, но христианство относил к язычеству. Так, в Первой Мишне «Авода Зара» говорится о том, что еврею запрещено вступать в торговые сделки с идолослужителями за три дня до их праздников. Далее устанавливается, что за пределами Эрец-Исраэль запрет ограничивается самим днем праздника. Комментируя эту Мишну, Рамбам пишет: «Христиане — это идолослужители, праздники их запрещены, и на все их обычаи падают запреты Торы относительно идолослужения, а потому запрещено вступать с христианами в сделки в воскресенье»^[155]

Однако тот, кто хочет в своем отношении к христианству опираться на выводы Рамбама, должен принять во внимание два обстоятельства. Во-первых, важно отдавать себе отчет, что, основываясь на тех же критериях,

Рамбам относил к «идолослужению» не только христианство, но и... каббалу. В частности, что он имел в виду именно каббалу, когда писал: «Так что знай, что, пока ты веришь в антропоморфизм или приписываешь Ему какое-либо из телесных состояний, ты вызываешь ревность, гнев и распаляешь огонь ярости, ты — ненавистник, враг и противник гораздо более тяжкий, чем идолопоклонник»^[156]

В «Мишне Тора» он относит к еретикам, которые «не имеют удела в мире грядущем», тех, «кто утверждает, что существует единый Владыка, считая Его при этом телесным и имеющим облик», и тех, «кто утверждает, что Он не один... но звезды или планеты приданы Ему, чтобы быть посредником между ним и Всевышним»^[157] Если вторая часть этого определения относится к «соучастному идолослужению», и в этом смысле — к христианам, то первая — именно к каббалистам. Чтобы убедиться в этом, достаточно открыть стандартное издание «Мишне Тора», сопровождаемое комментариями знаменитого каббалиста Раавада (рабби Авраам бен Давид из Поскьеры), и убедиться, что этот выпад он принимает именно на свой счет. Раавад пишет: «Почему он назвал такого человека еретиком? Ведь многие более достойные, чем он, придерживались такого образа мыслей».

Таким образом, тот, кто привлекает авторитет Рамбама для дискредитации христиан, должен сознавать, что в одной с ними компании оказываются также и вполне ортодоксальные евреи.

Но главное даже не это, а то, что мнение Рамбама о христианах не является общепринятым в иудаизме. Согласно подходу большинства законоучителей («ришоним»), христианство язычеством не является. Галаха Рамбама никогда не была принята в Европе, где евреи испокон веков торговали с христианами по воскресеньям. Так (в комментарии к уже упомянутой Первой Мишне трактата «Авода Зара»), в отношении торговых сделок с христианами по воскресеньям р. Менахем Амеири пишет: «В наше время

нет ни одного человека, который бы подпадал под запрет (торговли), даже в сам день праздника... потому что сейчас нет того идолослужения и для этой торговли нет никакого препятствия».

Кроме того, в Европе евреи также всегда признавали произносимую христианами клятву. В Шулхан Арух (*Орех Хаим*, 166), где говорится, что клятву идолослужителя принимать нельзя, оговаривается, что клятва христианина в конечном счете имеет в виду Творца неба и земли, а потому приемлема.

Более того, до эпохи крестовых походов, когда начались массовые еврейские погромы, многие раввины позволяли пить вино, изготовленное христианами^[158] Раши, правда, этого не разрешает, но как раз с оговоркой, что «народы нашего времени не подпадают под определение идолослужителей». Он поясняет, что евреи должны избегать пить христианское вино, но не из опасения выпить идоложертвенное, а для того, чтобы избежать излишнего сближения с иноверцами, которое может завершиться свадьбой.^[159]

В наше время отношение к христианству в этом плане не изменилось. Так, рав Герцог, бывший главным раввином Израиля в пору провозглашения его независимости, в своей книге «Законы Израиля в соответствии с Торой» пишет: «Не следует забывать, что они (христиане) имеют представление о Творце мира, хотя представление это и не вполне чисто. По моему мнению... исчерпывающей здесь следует принять позицию гаона рабби Зеева Вульфа Галеви Басковича, постановившего, что сыновья Ноаха не предупреждены относительно „соучастного идолослужения“... „Соучастное идолослужение“ — это богослужение, которое, с одной стороны, обращено к безначальному единому Богу, Творцу неба и земли, а с другой — присоединяет к нему силы телесные или какую-либо из природных сил, или человека, который их воображением поставлен на божественную высоту, но так, что первый признается

основой, а второй — производным. Даже если это является идолослужением для евреев, так что они подлежат за него смертной казни или смерти по воле небес, для сыновей Ноаха в этом нет ничего запретного... Христиане нашего времени, даже католики, не являются идолослужителями».^[160]

Итак, мы видим, что, согласно Устной Торе, «соучастное идолослужение» народам не возбраняется. Однако если принять во внимание, что, согласно вере иудаизма, Всевышний сам лишил народы Своего непосредственного водительства, что Он осуществляет его посредством ангелов, то резонно задаться вопросом: а не является ли «соучастное идолослужение», апеллирующее к «промежуточным звеньям» как к посредникам, не только дозволенным для народов, но и вообще предустановленным для них свыше?

Иудаизм считает, что если Израиль управляется самим Всесвятым, то народами Он управляет с помощью ангелов-хранителей, то есть посредников.

Так, рабби Моше Хаим Луцатто пишет: «В час, когда мир разделился, поставил Святой, благословен Он, семьдесят служителей из рода ангелов, чтобы они были назначены над этими народами, смотрели бы за ними и надзирали бы над их делами. Таким образом, Всевышний осуществляет над этими народами только общий надзор. Ангел же, назначенный над народом, будет осуществлять над ним частный детальный надзор силой, которую передал ему Господин»^[161]

Но не является ли тогда обращение нееврея к посреднику даже более соответствующим замыслу Творца, нежели прямое обращение к Нему? Ведь если Израиль специально отделен Им для Себя в качестве святого, то разве не естественно ли было оставить будничное в некоторой мере связанным с природой?

Правда, есть мнение, что «соучастное идолослужение» даже хуже обычного, так как для того, кто признает Единого Бога, наделение Его свойствами других существ явля-

ется проявлением гордыни. Например, подобное мнение высказывается в «Тании» (гл. 24).

Но даже если в каких-то случаях это и так, христианство явно водительствоется другим, причем вполне «кошкерным» принципом, предлагаемым той же «Танией» (гл. 31): «Покорение стороны „ситра ахора“ происходит в соответствии с тем, что ей свойственно и подобно ей. Как сказали мудрецы: „Топор (то есть рукоятку его) берут из леса, который им же срубают“».

Действительно, христиане вовсе не настаивают на том, что «вочеловечивание» Бога исходно необходимо, связывая его с так называемым «счастливым грехом» (*felix culpa*) Адама, «счастливым» в том смысле, что именно этот грех дал им их любимого Посредника. И иудаизм вполне способен оценить это общее положение как признак, сближающий позиции двух религий.

Нельзя сказать, что вопрос причины воплощения Сына однозначно решен христианской теологией. Отцы церкви им напрямую не задавались. В Средние же века мнения богословов разделились. Например, Дунс Скотт считал воплощение главной целью творения, не зависящей от грехопадения. «Если бы грехопадение было причиной пришествия Христа, из этого следовало бы, что величайшее дело Божие было только случайностью» ^[162] Фома Аквинский склонялся к обусловленности воплощения первородным грехом. В «Сумме теологии» он пишет: «Хотя Господь мог воплотиться и без появления греха, все-таки более верным представляется то, что, если бы человек не согрешил, Господь бы не воплотился, ибо в Священном Писании указывается только одна причина Воплощения — грех первого человека...» ^[163]

Следует отметить, что эту причину остро чувствовали постоянно соприкасавшиеся с язычеством отцы церкви. Так, папа Григорий Великий (540–604) учил, что Всевышний принял человеческий облик для того, чтобы приманить дьявола. Не ожидая встретить в человеке Бога, пад-

ший ангел «клюнул на живца» — и попался. Предельно четко формулирует эту идею епископ Кирилл Иерусалимский (315–387): «Когда ложно стали поклоняться человекообразному, как Богу, тогда Бог действительно соделался человеком, чтобы истребить ложь»^[164]

Итак, по мысли церкви, «посредник» явился для того, чтобы стать «приманкой» язычникам. Тем самым христианство невольно признает, что имеет языческую фактуру, хотя и воспринимает ее как вынужденную меру. В контексте именно этой доктрины формировался и христианский культ: древняя Церковь сознательно использовала национальные языческие обычаи и обряды для того, чтобы наполнять их новым содержанием, одновременно вытравляя старое. Например, пасхальное песнопение «смертию смерть поправ» взято из дионисийского культа («Топор берут из леса, который им же срубают»).

Повторяю: противоположный подход, согласно которому воплощение Сына не связано с грехопадением и является безусловной целью миротворения, признается Церковью допустимым. Но подход этот не имеет основания в Новом Завете, он чисто спекулятивен и с головой выдает свой эллинистический корень. Бонавентура (1221–1274), сравнивая этот подход с представлением о воплощении, вызванном грехопадением, заключает: «Оба (мнения) по различным причинам порождают в душе преклонение: первое созвучнее доводам разума, однако второе более отвечает благоговению веры. Правильнее было бы полагаться на прямые свидетельства Священного Писания, а не на законы человеческой логики»^[165]

Итак, иудаизм может принять во внимание, что Церковь не обольщается на свой счет и она способна признать, что практикует «соучастное идолослужение», а не «чистый монотеизм». Но ведь она совершает это вынужденно, идя навстречу сознанию народов и преображая это сознание изнутри. Но тем самым она делает свое поклонение приемлемым для Всевышнего, спасает «нацио-

нальные культуры». С одной стороны, сбылось пророчество: «Господи... к Тебе придут народы от краев земли и скажут: только ложь наследовали наши отцы и то, в чем никакой нет пользы» (*Иерем, 16.19*), а с другой — полностью сохранилась национальная самобытность. Таким образом, «нечистое» преобразуется в «будничное».

В пользу «соучастного идолослужения» говорит также и негативный опыт «чистого монотеизма», провозглашенного Мухаммедом. Когда сравниваешь сегодня этот «чистый монотеизм» с язычеством, невольно задумываешься: а не лучше ли было его приверженцам оставаться в прежнем заблуждении? Невозможно отказаться от мысли, что лекарство оказалось хуже самой болезни.

А ведь если принять во внимание взгляд иудаизма на ангелов — хранителей народов, то тогда все, происходящее сегодня с исламом, покажется вполне закономерным. В самом деле, если в отличие Израиля, управляемого самим Всесвятым, народы управляются ангелами, то что тогда может произойти с народом, который дерзновенно захочет уподобиться в этом евреям и пожелает управляться непосредственно Всевышним? Разве не ожидается, что он заменит Тору своим источником, а не станет считаться с ней как с источником «предшествующим»? Но главное — разве можно быть уверенным, что этот его источник принадлежит действительно Всевышнему, а не ангелу? Разве не естественнее ли было ожидать, что тот народ, который, минуя своего ангела, напрямую попытается установить контакт с Богом, до Бога на самом деле не доберется, а примет за Него своего ангела?

То, что предрассудок (но не Галаха) вменяет христианам в грех, а именно: то, что они поставили между собой и Всевышним посредника, — на самом деле является смирением, которое спасает эту религию в глазах самого же иудаизма и открывает для него дополнительную возможность диалога.

И тут мы приблизились к самому болезненному вопросу, с точки зрения иудаизма, а именно: об отношении к личности Иисуса.

Личность Иисуса в еврейской традиции

В Талмуде описываются два негативных персонажа под именем Иешуа, которых традиционно принято отождествлять с основоположником христианства. В трактате Сангедрин (107) говорится о том, что при царе Яннае, правившем почти за столетие до Понтия Пилата, некий Иешуа Аноцри был отлучен от общины, после чего «поклонился черепку» и «сбил Израиль с пути».

В других местах (*Сангедрин*, 43.а; *Сангедрин*, 67.а и *Тосефта Сангедрин*, 10:11) сообщается о некоем Иешуа Бен Стада, который был казнен накануне Песаха, но в Лодде, а не в Иерусалиме. При этом он был побит камнями по приговору еврейского суда за колдовство, а не распят по приговору римского суда за претензию на царский титул. Кроме того, этот Бен Стада находился под арестом сорок дней, а не одну ночь. Однако нигде не указывается общий исторический период, и комментаторы вовсе не считают, что Бен Стада жил при Понтии Пилате. В одном комментарии (на *Сота*, 47.а) говорится, что события эти имели место при царице Елене, а в другом (*Шабат*, 104.б) — что при Бар-Кохбе.

В этой ситуации вполне естественно предположить, что образ Иисуса Гемары — это собирательный образ родоначальника враждебной общины, описанный в тех тонах, которые отбросило на него порожденное им учение. Такой подход отчасти принят и самой традицией. Например, по поводу слова «миним», упомянутого в общем перечне грешников в трактате Рош-Ашана (17.а), Раши пишет: «„Миним“ — ученики Иисуса Назарянина, обернувшие сло-

ва Бога живого ко злу». Как мы видим, в данном случае Раши не возлагает ответственность за христианские идеи на самого Иисуса, а лишь на его последователей.

Итак, традиционно негативная оценка Иисуса иудаизмом — это оценка не «исторического Христа», а именно «Христа керигмы», то есть уже сложившегося в христианском мире представления о нем.

Между тем в современном христианском мире произведено вполне четкое разделение между «историческим Христом» и «Христом керигмы».

Протестантский теолог Рудольф Бультман в своей книге «Иисус», изданной еще в 1926 г., фактически признал все доводы библейских критиков и согласился с тем, что сам «исторический Иисус» не считал себя ни Богом во плоти, ни даже Мессией.

Не будем вдаваться здесь в подробности аргументации критиков Евангелия. Нам важно лишь отметить тот факт, что в самом христианском мире, критически прочитавшем свой источник — Евангелие, возникло вполне представительное мнение, что Иисус не считал себя ни Богом, ни Мессией, ни тем более нарушителем законов Торы.

Ниже я подробно коснусь вопроса, как может быть разрешено это противоречие между Иисусом христианской догматики и Иисусом библейской критики. Но здесь отмечу лишь то, что в рамках христианской готовности видеть в Иисусе ортодоксального иудея, и не более того, иудейское отношение к нему также способно претерпеть изменение.

Но кем может представить Иисуса еврейский мир? Кем он может являться для еврейского мира?

Миссия праведника

Прежде чем ответить на этот вопрос, я хотел бы рассмотреть, каким образом иудаизм относится к миссии праведника и как быть с невольно напрашивающейся в этой связи идеей боговоплощения.

В одном из своих проповеднических сочинений английский писатель Честертон пытается доказать божественность основоположника христианства беспрецедентно властным тоном его проповеди, тем, что Иисус говорит от первого лица в превосходной степени.

Действительно, в Евангелии нигде не сказано, что Иисус почитал себя самым божеством, — тем не менее это можно почувствовать из общего «тона» различных его высказываний, как, например: «Все предано мне Отцом моим, и никто не знает Сына, кроме Отца, и Отца не знает никто, кроме Сына и кому Сын хочет открыть» (*Мф.*, 11.27) или «Говорю вам, что здесь тот, кто больше Храма» (*Мф.*, 12.6); «Вот здесь больше Соломона» (*Мф.*, 12.42). А в книге откровения Иоанна мы и вовсе читаем: «Я есмь первый и последний» (1.17).

Всевышний может позволить Себе сказать: «нет подобного Мне» (*Исход*, 9.14) или «нет более Бога, кроме Меня, Бога праведного и спасающего» (*Исайя*, 45.21). Бог Израиля праведен в собственных глазах, и это воспринимается как должное. Но человек — другое дело. Мы знаем, что чем праведнее человек, тем более у него смиренный облик, тем более скромную оценку он дает сам себе. «Я прах и пепел» (*Бытие*, 18.27) — говорил о себе Авраам, почитающийся иудаизмом столпом праведности. Рабби Иоханан бен Заккай объяснял превосходство над собой рабби Ханины как молитвенника тем, что «Рабби Ханина в своей кротости подобен слуге перед царем, в то время как я предстою как вельможа перед царем» (*Брахот*, 34). «Не верь себе до дня смерти» — сказано в *Пиркей Аво*

(2.5). «Самоуверенность — это род идолослужения» — учил рабби Нахман. Разумеется, аналогичное отношение к самоправедности наблюдается и в христианстве (Лютер называл «уверенность в своей праведности» «зверем, не убивши которого человек не может жить»).

Таким образом, приведенное наблюдение Честертона трудно назвать вздорным. Самопревозношение мы можем встретить лишь среди сумасшедших и некоторых находящихся на грани сумасшествия сектантских лидеров. Из нормальных, даровитых людей евангельскому тону, пожалуй, брался подражать только Ницше в последний период своего творчества. Но даже и он (кстати, бывший в ту пору уже на грани безумия) явно недотягивал до евангельской планки.

Поэтому, когда читатель Евангелия наталкивается на слова типа «дана Мне всякая власть на небе и на земле» (*Мф.*, 28.18), у него может возникнуть законный вопрос: а не Сам ли это Всевышний облекся в плоть и кровь? Может ли кто-нибудь, кроме Бога, позволить себе говорить в тоне Бога?

Как ни странно, но если мы обратимся к иудаизму, то обнаружим, что, оказывается, может. Парадоксально, но, согласно еврейской традиции, в «тоне» Бога может говорить праведник, первый из праведников!

Во всяком случае, рабби Шимон бар Йохай говорит о себе даже в более превосходной степени, нежели Иисус. Вслушаемся в следующие слова Зогар: «Благо для них, что я нахожусь в мире и являюсь знамением для мира, ибо во дни мои миру не угрожает несчастье и не будет судим высшим Судом. После меня уже не восстанет поколение, подобного этому, и останется мир без заступника своего» (*Зогар*, 1.224.б).

Причем таким «тоном» рабби Шимон бар Йохай разговаривает не только в Зогаре, книге мистической и стоящей несколько особняком, но также и в других источниках — Мидрашах и Талмуде: «Видел я сынов восхождения, и ма-

ло их. Если их тысяча — я и сын мой из них. Если их сто — я и сын мой из них. Если их двое — это я и мой сын» (*Сангедрин*, 97.б) или «Так говорил рабби Шимон бар Йохай: мир не устоит, если в нем меньше тридцати праведников, таких как Авраам. Если их тридцать, то я и сын мой — двое из них. Если их двое — это я и сын мой. А если один — это я» (*Берешит Рабба*, 25.2).

Более того, схожим образом высказывались также и некоторые хасидские Цадики. Вот, например, что говорил в свой адрес рабби Нахман из Бреслава: «Во мне нуждается весь мир, не только вы (ученики), но даже праведники нуждаются во мне, даже и их я должен привести к покаянию, и даже все народы мира нуждаются во мне» (*Хай моаран*, 250).

Итак, мы видим, что иудейским праведникам известен подобный «тон», и в то же время иудаизм не приходит к тем крайним выводам, к которым пришло христианство. Но откуда тогда этот тон взялся? Что за ним стоит? Был ли он присущ кому-нибудь еще?

Мессиянская миссия

Первым, у кого проскальзывают интонации осознания праведности, является, по всей видимости, тот, за кем в истории и закрепилось такое имя, а именно — кумранский Учитель Праведности.

Сходство тона кумранских гимнов с евангельским отмечают многие исследователи, в частности, Давид Флуссер в своей книге «Иисус»^[166]

Профессор Еврейского университета Израэль Кноль пишет в этой связи: «Из тех гимнов, которые были обнаружены в Кумране, восстает образ мессиянского вождя, ставшего великим в мистическом смысле и видящим себя самого сидящим в небесах „на троне божественной мощи“.

Он называл себя „другом Царя“ и даже говорил о себе „кто подобен мне среди богов?“. Эти и другие изречения заставили мудрецов его поколения, прежде всего Гиллеля, отлучить этого мессию и его приверженцев»^[167]

Создается впечатление, что притязание на первенство среди праведников каким-то образом сочетается с мессианским призванием, которое уже, в свою очередь, может интерпретироваться либо в иудейском, либо в христианском духе.

В Зогаре можно найти утверждения, позволяющие отождествлять Праведника (рабби Шимона бар Иохая) со Всесвятым. «Написано: «Увидит всякий мужчина твой лицо Господина Господа» (*Шмот*, 34.23); «Кто это — лицо Господина Господа? Это рабби Шимон бар Иохай» (2.28.а)» или «Написано: «И назовешь Шаббат удовольствием, чтобы святить Господа прославленного» (*Ишайа*, 58.13); «Кто это — «святость Господа»? Это рабби Шимон бар Иохай, называемый прославленным в этом мире и в мире грядущем» (3.145.а)».

«Блаженна душа сына Иохая, ибо Святой, благословен Он, совершает для него чудеса. Он постановляет, а Святой, благословен Он, осуществляет. И предназначено ему в будущем быть главою праведников» (*Зогар Хадаш*, 95.г).

И все же заранее ясно, что в данном случае речь не идет о персональном боговоплощении. Говоря о себе самом в тоне Всевышнего, иудейский праведник остается только человеком.

«Я не стану отрицать, что в любом случае этот тон парадоксален и соблазнителен, что некоторые мистические течения в иудаизме вызывали нарекания религиозного истеблишмента (а иудейская критика Евангелия иногда ограничивается критикой этого „тона“»^[168]

Не секрет и то, что книга Зогар не сразу завоевала себе признание в еврейском мире и определенное время подвергалась сомнению. Но коль скоро это соблазнительное и парадоксальное явление оказалось все же иудаизмом

принято, резонно задаться вопросом: что же стоит за этим «тоном» еврейского праведника? Чем он обуславливается?

По-видимому, осознанием своей миссии. Я бы сказал так: если рабби Ханина стоял перед Всевышним как слуга перед царем, рабби Иоханан бен Заккай — как вельможа перед царем, то рабби Шимон бар Иохай, по-видимому, стоял как царь перед царем.

Иными словами, высокая самооценка праведника может быть связана с тем, что в какой-то момент праведность начинает переживаться им как специфическая миссия, как царская (в пределе мессианская) миссия. В хасидизме в этой связи даже возник термин «мессия своего поколения». Смысл этого выражения состоит в том, что в каждом поколении есть праведник (или даже праведники), которые, по сути, выполняют ту же миссию, что и Мессия, но только им не дано ее завершить. Именно осознание этой миссии может придавать праведнику власть и силу говорить о себе в превосходной степени, не отождествляя себя самого при этом с Богом, но лишь сознавая, что он «как Бог».

Праведность напрямую связана с самокритичностью, но, по-видимому, на высоте раскрытия этой миссии праведник начинает балансировать в весьма тонких парадоксальных сферах. Он как бы призывается к предельному уподоблению со Всевышним и даже заговаривает в Его «тоне». «Тон» этот — словно признак принятия на себя всей полноты ответственности за мир. В определенной точке из восприемника света (каковым является всякий человек) праведник может превращаться в его источник, то есть превращаться в Светоча. Он призывается к такому «тону», чтобы обнаружить свою соразмерность Всевышнему, проистекающую из самой природы его миссии:

«Святой, благословен Он, владеет человеком. А кто владеет Святым, благословен Он? Праведник. Ибо Тот принимает решение, а праведник отменяет его» (*Зогар*, 2.15.а).

Баал Шем — властитель имени

А теперь вернемся к вопросам: кем мог считать себя сам «исторический Иисус» и кем он может считаться в иудейском мире?

Большинство исследователей относят его к фарисеям. Однако это определение требует уточнения. Среди фарисеев имелись мистики, опыт которых лишь вскользь упоминается в Талмуде, но который проявился в последующих веках в той части Устной Торы, которая именуется каббалой.

Целительство и чудотворство, которые практиковал Иисус, равно как и властный тон его проповеди, позволяют предположить, что он относился именно к этой группе фарисеев, что Иисус был каббалистом, можно даже сказать, первым из каббалистов. Пожалуй, ничто так ярко не подтверждает этого, как его сравнение с одним из последних каббалистов.

Сопоставим ряд евангельских историй с аналогичными преданиями, окружающими имя основателя хасидизма Исраэля бен Элиэзера (ок. 1698 — 1760), прозванного Баал Шем Товом (Властителем Имени).

Прежде всего следует отметить, что основателю хасидизма была вполне свойственна та высокая самооценка, о которой упоминалось выше.

Баал Шем рассказывал: «Однажды я шел в рай, и со мной было много людей. Чем ближе я подходил к райскому саду, тем меньше оставалось шедших со мною людей. Когда я прошел в рай, со мной осталось лишь несколько человек. Когда же я встал у Древа Жизни и огляделся, то вокруг не было никого»^[169]

При этом и Иисусу, и Баал Шем Тову в равной мере знаком величайший духовный смысл заниженной самооценки:

«Сказал также о некоторых, которые уверены были в себе, что они праведны, и уничижали других, следую-

щую притчу. Два человека вошли в храм помолиться: один — фарисей, а другой — мытарь. Фарисей, став, молился сам в себе так: Боже! Благодарю Тебя, что я не таков, как прочие люди, грабители, обидчики, прелюбодеи или как этот мытарь... Мытарь же, стоя вдали, не смел даже поднять глаз на небо, но, ударяя себя в грудь, говорил: Боже, будь милостив ко мне, грешнику! Сказываю вам, что этот пошел оправданным в дом свой более, нежели тот, ибо всякий, возвышающий сам себя, унижен будет, а унижающий себя возвысится» (Лк., 18.10–14).

«Говорил Баал Шем: «Я позволяю грешникам приближаться ко мне, если они не горды. Потому что с грешником, знающим, что он грешник, и поэтому ни во что себя не ставящим, — с ним Бог, ибо Он «пребывает с ними посреди нечистот их». Но о гордящихся тем, что их не касается грех, Бог, как мы знаем из Гемары, говорит: В мире нет такого места, где бы Я был с ними»^[170]

Иисус и Баал Шем Тов одинаково безразлично относились к имуществу и благам этого мира: «Не заботьтесь о завтрашнем дне, ибо завтрашний сам будет заботиться о своем: довольно для каждого дня своей заботы» (Мф., 6.34).

«Баал Шем никогда не оставлял в своем доме деньги на ночь. Возвращаясь из путешествия, он сразу же оплачивал все долги, которые накапливались за время его отсутствия, а оставшиеся деньги раздавал нуждающимся»^[171]

И Иисус, и Баал Шем Тов совершали схожие чудеса. «Понудил учеников Своих войти в лодку и отправиться вперед на другую сторону... и, отпустив их, пошел на гору помолиться. Вечером лодка была посреди моря, и Он один на земле. И увидел их бедствующими в плавании, потому что ветер был им противный; около же четвертой стражи ночи подошел к ним, идя по морю, и хотел миновать их» (Марк, 6.45–50).

«Когда наставник был еще маленьким мальчиком, пророк Ахия Шилонит явился ему и обучил его мудрому веде-

нию священных Имен. А поскольку учитель был еще очень молод, ему захотелось сразу испытать, что он способен теперь совершить. Поэтому он опустил свой пояс в Днестр там, где течение было наиболее сильным, произнес священное Имя и пересек реку, держась руками за пояс. После этого много дней он каялся, стремясь вытравить из души гордость за совершенное, и в конце концов ему удалось это сделать. Но однажды ему снова пришлось пересекать Днестр в том же месте, где течение было наиболее сильным, и на сей раз — уже не по своей воле, поскольку его преследовала толпа людей, ненавидевших евреев и желавших его смерти. Он снова погрузил свой пояс в воды реки и пересек ее, но при этом не прибегал ни к помощи священного Имени, ни к чему-либо еще, но шел через реку, уповая лишь на свою веру в Бога Израиля»^[172]

Другая параллель: «Взял Иисус Петра, Иакова и Иоанна, и возвел на гору высокую особо их одних, и преобразился перед ними. Одежды Его сделались блистающими, весьма белыми, как снег, как на земле белильщик не может выбелить» (*Марк, 9.2–3*).

«Накануне тридцатилетия Баал Шема Небеса общили ему, что пришло время открыться. Гость же посреди ночи проснулся и через дверную щель увидел великий свет, полыхавший в очаге. Он сразу же выбежал из комнаты, потому что подумал, что это хозяева втайне разожгли огонь. Но, выбежав, гость увидел, что то, что он принял за огонь в очаге, на самом деле было Великим светом»^[173]

Невольно создается впечатление, что первому крупному каббалисту — кем бы он ни был — было суждено прославиться среди народов, прослыть среди них не только Праведником, но и самим Богом, и, соответственно, было суждено подвергнуться в Израиле остракизму. С любым еврейским мистиком, окажись он первым и попадись в поле зрения народов, должно было произойти то же самое, что произошло с Иисусом: его сочли бы воплощен-

ным Богом и духовным осуществлением Торы, противопоставленным ее «букве».

В этом отношении достаточно привести сказание, с которого начинается сборник «Хасидских преданий» Мартина Бубера: «Рассказывают, что, когда все души пребывали в душе Адама, в час, когда он стоял у Древа Познания, душа Баал Шем Това ускользнула оттуда и не вкусила от плода Древа»^[174]

Совершенно ясно, что если бы среди учеников Баал Шем Това оказались неевреи, то есть люди, которые не обязаны выполнять законы Торы и к ним безразличны, то они вполне могли бы провозгласить «единого безгрешного» учителя самим Божеством.

Если этого не произошло, то только потому, что соответствующая духовно-религиозная ниша уже веками была заполнена христианством.

Но какие же тому имеются признаки? Из чего можно заключить, что описанный в Евангелии Проповедник был именно Баал Шем, каббалист?

Прежде всего следует отметить, что Евангелие построено на той классической противопоставленности двух эпох — эпохи пророков и эпохи законоучителей, — о которой говорит еврейская традиция. В трактате Иома (72) рассказывается о том, как Израиль лишился пророческого вдохновения, после чего сложилась та талмудическая традиция, на которой базируется весь последующий иудаизм. Но законоучение было не единственным преемником древнего пророческого общения народа с Богом, возникла также и каббала — мистическая составляющая устного предания. Каббалистическая мудрость, соответствующая уровню Святого Духа (*Руах Ха-Кодеш*), считается наследницей пророческого вдохновения, находящегося на уровне Шехины. На смену вдохновенному Пророку пришел не менее вдохновенный Праведник (Цадик).

Но Иисус строит свою проповедь именно на таком же противопоставлении эпох («От дней же Иоанна Крестите-

ля доньше Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его. Ибо все пророки и законы прорекли до Иоанна» — *Мф.*, 11.12).

Более того, он различает и противопоставляет эти служения («Кто принимает пророка, во имя пророка, получит награду пророка; и кто принимает праведника, во имя праведника, получит награду праведника» — *Мф.*, 10.41).

Как известно, каббала придает значение каждой отдельной букве Торы. Существует немного столь же древних, как Евангелие, текстов, в которых с такой ясностью провозглашалась бы идея важности не только каждого закона и каждого слова, но именно и каждой буквы Торы: «Доколе не пройдет небо и земля, ни одна йота или ни одна черта не пройдет из закона, пока не исполнится все» (*Мф.*, 5.18).

Описанные в Евангелии чудеса также напоминают те чудеса, которые творили еврейские мистики. Так, превращение воды в вино или умножение хлебов и рыб, о которых рассказывается в Евангелии, сродни описанному в Гемаре созданию теленка рабби Акивой. Однако признаки Баал Шема можно усмотреть уже в тех повседневных врачеваниях, которые осуществлял Иисус.

Отмечая, что выражение «сын Божий» применялось прежде всего по отношению к целителям, Давид Флуссер сопоставляет Иисуса с другими целителями, описанными в Гемаре, прежде всего — с рабби Ханиной.

Между тем по характеру своей целительной практики Иисус как раз существенно отличался от рабби Ханины. Рабби Ханина был молитвенником, он исцелял, обращаясь к Всевышнему. Иисус же очень часто обращался к самому человеку или к его недугу; он прикасался к больным, накладывал на них руки, и т. п. Обвинения в знахарстве и колдовстве были в такой ситуации вполне закономерны.

В этом свете понятны многие евангельские полемики. «Фарисеи сказали: он изгоняет бесов не иначе, как силою вельзевула, князя бесовского. Но Иисус, зная помышления

их, сказал им: „Всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет... Если сатана сатану изгоняет, то он разделится сам с собою: как же устоит царство его? ⁶...⁷ Если же я Духом Божиим изгоняю бесов, то конечно достигло до вас Царствие Божие. Или как может кто войти в дом сильного и расхитить вещи его, если прежде не свяжет сильного? И тогда расхитит дом его“» (*Мф.*, 12.25–29).

Этой борьбой с темными силами пронизано, по существу, все Евангелие. Достаточно напомнить, что дар чудотворства Иисус обрел сразу после своего сорокадневного уединения в пустыне, то есть после того, как он выстоял в дьявольских искушениях («связал сильного»).

Но это, опять же, подтверждает причастность Иисуса к каббалистической традиции. Ведь, по существу, иудаизм не отрицает, что практическая каббала в чем-то родственна заклинанию духов. Например, рабби Абайе (*Сангедрин*, 67*a*), сравнивая субботние запреты с запретами на колдовство, поясняет это сравнение тем, что как среди тех, так и среди других имеются «исходно разрешенные». При этом к числу такого «исходно разрешенного» вида колдовства он относит известный рассказ о создании мудрецами живых существ путем мистической перестановки букв. Это, в свою очередь, вынуждает Роша однозначно квалифицировать данный случай использования каббалистической мудрости как своего рода заклятие демонов.

Наконец, учение Иисуса отмечено тем же подвижническим и харизматическим духом, который был характерен для всех последующих мистических учений внутри иудаизма: и для средневекового германского хасидизма, и для нового польско-украинского хасидизма. Кроме того, уместно отметить, что во всех этих учениях вера явно или неявно противопоставляется Закону, который тем не менее не отрицается (как не отрицался он и Иисусом: «Сие надлежало делать и того не оставлять» — *Мф.*, 23.23).

Имеется лишь один пункт, в котором Евангелие существенно отличается от аутентичных мистических еврей-

ских течений, и это весть о воскресении. Эту весть следует признать сердцем христианства. Как сказал апостол Павел: «Если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна» (*1 Кор., 15.14*).

Это существенный пункт. Возможно, для того чтобы стать Богом народов, недостаточно было оказаться первым каббалистом, возможно, для этого необходимо было бы еще и воскреснуть (не будем в данный момент выяснять, как — в «культуре», в «религиозной парадигме» или в действительности).

Именно вестью о воскресении обязано Евангелие своей мировой славе. И это в то время, когда ни рабби Шимон бар Йохай, ни Иегуда ха-Хасид, ни Баал Шем Тов не ставили перед собой цели воскреснуть раньше других, до наступления «последнего дня».

Но в то же время нельзя сказать, что задача частного воскресения совершенно чужда иудаизму. Так, в числе ближайших учеников рабби Шимона бар Йохая был рабби Пинхас бен Яир, которому принадлежит следующая «брайта»: «обретение духа святости приводит к воскрешению мертвых» (*Авода зара, 20.б*).

Как бы то ни было, но тот образ, который предстает со страниц Евангелия, вполне уместно воспринять как образ еврейского мистика, мистика не ложного, а вполне благочестивого.

Но тут мы подошли к главному моменту. Допустим, евреи дойдут до дозволенного им предела, признают Иисуса праведным каббалистом и даже допустят — только допустят, хотя и ни в коем случае не поверят полной верой, — что он воскрес. Как быть тогда? Как примирить это с христианскими представлениями? Как представить их дополняющий характер?

Тология дополнительности

Обратимся еще раз к христианскому учению о боговоплощении, обратив внимание на одну его особенность — обязательную связь с иудейским контекстом, придающим этому учению специфическую парадоксальность.

Действительно, христианская идея боговоплощения существенно отличается от схожих представлений язычников. Например, согласно учению того же индуизма, невидимое, бестелесное, безатрибутивное божество, примиряясь с немощами и условностями человеческого существования, нисходит в мир, нисходит во плоти — по меньшей мере, в образе вполне атрибутивных существ — и выполняет ту или иную миссию по спасению человечества. Так, известно девять воплощений (аватар) Вишну. В одном из этих воплощений Вишну спас человечество от потопа, в других — от иных бедствий; восьмой аватарой Вишну явился Кришна, считающийся главнейшей и наиболее адекватной формой воплощения. Считается, что он научил человечество самым ясным и глубоким истинам индуизма.

Но чем тогда Кришна отличается от церковного Иисуса? Почему, в самом деле, Церковь не идет вслед за теми, кто видит в Иисусе воплощение Вишну? В чем особенность христианства? По-видимому, в том, что для христианства крайне существенным представляется то обстоятельство, что Иисус Христос — это воплощение не «вообще Бога», а именно Бога Израилева, то есть того единственного, известного миру Бога, который принципиально воплощен быть не может. Ведь не будет преувеличением сказать, что запрет на поклонение любому конкретному материальному предмету в качестве божества является основой основ иудаизма.

Может, правда, показаться, что подобные если не запреты, то, по крайней мере, представления можно встре-

тить и вне иудаизма. Действительно, уже первые философы критиковали Фалеса за его «все из воды». Единство мира не могло, по их мнению, заключаться в каком-то элементе этого мира. Уже Анаксагор заговорил об уме как организующем принципе единства мира, который, будучи присущим любой стихии, никогда не является ей самой. Вся античная философия развивалась под знаком противопоставления видимого множественного мира миру идеальному, то есть Единому как таковому. Однако само это осуществление (вечного) единства в (текущем) многообразии, само это воплощение вечных идей в конечные материальные тела, по сути, мало отличалось от мифологического (то есть непосредственно религиозно переживаемого) воплощения всего мира в каком-либо из его элементов. Между «Водой» Фалеса и «Единым» Плотина не пролегает действительной пропасти. Воплощение Единого во многом — это «явление» того же ряда, что и воплощение во многом чего-то одного из всего этого многого, например, той же Воды. Иными словами, эманации неоплатонизма вполне можно представить лишь как рационализированные, формализованные истории, связанные с именами тех или иных богов, в данном случае — с именем Посейдона.

В иудаизме же ситуация совершенно другая. Иудаизм не допускает, что в каком-либо конечном предмете этого мира может присутствовать само внемирное Божество. Заповедь «не сотвори себе кумира...» означает, что истинный Бог — Бог, сотворивший мир, — ни при каких обстоятельствах Сам воплощен в этом мире быть не может.

Таким образом, христианство, провозгласившее воплощение, изначально стоит перед коренным парадоксом или даже, лучше сказать, состоит из коренного парадокса: если воплотился Бог, который, по существу, может воплощаться, то это никакое не воплощение (во всяком случае, смысл слова «воплощение» здесь принципиально другой, а именно индуистский, гностический смысл). Однако если

воплотился Тот, кто, по существу, не может воплощаться, то какой же Он тогда Невоплотимый?

Христианская мысль всегда уклонялась от заострения этого парадокса. Сами догматы были сформулированы безупречно. «Не полезно... признавать во Христе Иисусе или только Бога без человека, или лишь человека без Бога» — говорилось в послании папы Льва I, послужившем основой для решений Халкидонского собора. На этом соборе Иисус Христос был провозглашен одновременно и истинным Богом (Израиля), и истинным Человеком.

Эта парадоксальная формулировка, как я уже отметил, по-разному и неоднократно воспроизводилась в самых разных сферах европейской культуры и в XX веке с особой продуктивностью обнаружила себя в квантовой механике, согласно которой электрон является и истинной волной, и истинной частицей.

Однако в самой христианской теологии этот открытый ею принцип дополнительности в дальнейшем никак не разрабатывался. Обыденная христианская мысль опасно перетолковывала эту догматическую антиномию в духе своеобразного монофизитства, то есть сползала к интерпретации: только «истинный Бог» (в современной теологии подход этот получил наименование «христологии сверху»). Парадокс провозглашенного христианством боговоплощения всегда был лишен той своей истинной остроты и напряженности, которыми в нашем веке оказались отмечены иные сферы теоретического поиска.

Иными словами, на протяжении веков воплощение представлялось христианам не неразрешимым парадоксом, а вполне естественным и давно ожидаемым «ветхозаветными пророками» сверхисторическим событием, событием, которое «жестоковейные» иудеи не желали, вопреки очевидности, принять.

Истина, однако, состоит в том — и халкидонская формулировка подразумевает это, — что христианство становится самим собой только в момент признания принципи-

альной самодостаточности иудаизма, то есть в момент признания полной законности коренного неприятия им христианства. Вне иудейского неприятия идеи воплощения эта идея теряет всю свою силу, перерождается в идею «аватары».

Таким образом, христианство получает право на свою собственную трактовку природы Иисуса («истинный Бог и истинный человек») только тогда, когда оно предоставляет аналогичное право также и трактовке иудейской, формулировку «истинный Бог» недвусмысленно отвергающей.

Иными словами, Иисус может восприниматься в качестве Бога неевреями только в том единственном случае, если Он будет оставаться в глазах евреев не Богом, а рядовым служителем Торы. Причем такого рода диалогизм конгениален общим тенденциям современного христианства, в центре внимания которого (по словам католического теолога Сесбуэ) «прежде всего Иисус — „истинный человек“ и лишь затем Иисус — „истинный Бог“, что говорит о полном перевороте в классической проблематике, к которой многие ныне относятся критически, так как видят в ней практическое монофизитство»^[175]

Или, как еще более определенно выразился другой католический теолог, Иоганн Баптист Мец, «христология должна найти свое выражение в иудейском образе веры»^[176]

Классическое христианство, приписывающее Иисусу божественность на основании общего теологического прозрения, до сих пор всегда соответствовало так называемой христологии «сверху», что же касается христологии «снизу», строящейся на одном евангельском повествовании и неспособной убедительно эту божественность показать, то она, очевидно, соответствует «эбионитской» версии христианства, то есть в своей основе иудейскому видению.

Вот в каких словах формулирует этот парадокс католический теолог В. Каспер: «Центральной христологической

проблемой по-прежнему остается единство Бога и человека в Иисусе Христе, а если выражаться более конкретно — вопрос в том, кто есть Иисус Христос. На этот вопрос не может ответить большинство христологий „сверху“, так как свойственное им учение об анипостазии и энипостазии как бы умаляет человеческую природу Иисуса. Не может ответить на это и большинство христологий „снизу“, так как они способны учить лишь о явлении Бога в Иисусе Христе и не в состоянии показать, что Иисус Христос есть Сын Божий»^[177]

Очевидно, что «внутрихристианская» проблема диалектики «христологий» целиком сводится к «межрелигиозной» диалектике взаимоотношения иудаизма и христианства, соответствует ей. Таким образом, для последовательного (продуктивного) раскрытия парадокса воплощения христиане нуждаются в иудаизме, нуждаются в нем не как в историческом этапе, не как в пророчествах, доживших до своего исполнения, а как в суверенном и вечно живом оппоненте, нуждаются в нем как в необходимом истоке собственной позиции, собственной парадоксальности. Иудаизм в этой ситуации оказывается не просто необходимым условием формулировки парадокса, но тем единственным смысловым контекстом, в котором парадокс этот вообще способен существовать. Таким образом, иудаизм, то есть живое свидетельство Израиля, — это вечный элемент самого христианства, та основа, без которой оно немыслимо, но вместе с тем основа по отношению к нему принципиально внешняя.

Как же конкретно может выглядеть эта теология «дополнительности»?

Прежде всего необходимо признать, что халкидонская формула «истинный Бог и истинный человек» может иметь двойную трактовку.

Согласно классическому церковному взгляду, Иисус-Бог ни в чем «не подыгрывал» Иисусу-Человеку и, «будучи образом Божиим, <...> уничижил себя самого, <...> и, по виду

став человек, смирил себя, быв послушным даже до смерти» (Фил., 2.6). Между тем, согласно этому же подходу, Иисус воскрес именно потому, что Бог в нем оказался непобедим, потому что Бог в нем не умер. В послании папы Льва I по этому поводу сказано следующее: «О Сыне Божиим говорится, что распят и погребен, тогда как Он потерпел сие не Божеством, по которому Единородный совечен и единосущен Отцу, а немощным человеческим естеством». Иными словами, провозглашая «смерть Бога» в лице Иисуса, христианская теология подразумевает при этом смерть лишь его «человеческой составляющей», что неизбежно занижает и ослабляет общий парадокс.

Между тем не менее правомочным выглядит и другой подход, для которого подход классический представляется своеобразным теологическим докетизмом.

Согласно этому альтернативному «антидокетистскому» взгляду, Бог в Иисусе должен был умереть в той же мере, что и человек. А это значит, что в момент крестной смерти Невоплотимый Бог действительно перестал быть Богом и стал истинным человеком, то есть только человеком, и, соответственно, триединый Бог христиан превратился в единого Бога Израиля.

Итак, в проекции на обыденную логическую плоскость церковная формула «истинный Бог и истинный человек» порождает два возможных понимания: или человек приводится к божественной природе, или божество — к человеческой. Ортодоксальный церковный тезис: «Бог стал человеком для того, чтобы человек мог стать Богом» — вынужден дополниться антитезисом: «Бог стал человеком для того, чтобы перестать быть Богом».

Таким образом, теология дополнительности провозглашает, что сформулированный на Халкидонском соборе парадокс воплощения может быть представлен только антиномически. Утверждения, что Бог в Иисусе не умирал, и что Бог в Иисусе умирал, равно правомерны и равно закономерны. В противном случае халкидонская формула

«истинный Бог и истинный человек» теряет свое истинное содержание.

Итак, последовательно парадоксальный подход предполагает, что церковный тезис о «неумертвляемости» Бога в человеке Иисусе должен быть дополнен «иудейским» антитезисом, говорящим об отсутствии также и его «божественной составляющей», то есть ипостаси Сына. А это как раз и означает, что на вершине воплощения (смерти Сына) триединый Бог трансформируется в Бога единого!

В плоскости этого антитезиса мы вправе считать, что дело искупления совершалось Им только средствами иудаизма, то есть только верностью Праведника заповедям Торы. Интуиция этого «только» блестяще выражена следующими словами Бориса Пастернака:

*Он отказался без противоборства,
Как от вещей, полученных взаймы,
От всемогущества и чудотворства
И стал теперь как смертные, как мы.*

И тут резонно задаться вопросом: если Он стал действительно таким же смертным, какими являемся и все мы, и не обладал отныне преимуществами своей божественной природы, то не тем же ли самым явилось бы простое доверие дела искупления кому-то из самих нас, смертных, то есть кому-то, и без того никаким всемогуществом не наделенному? Да и можно ли в такой ортодоксально-христианской формулировке вообще отличить «бывшего», то есть воплотившегося Бога, от природного смертного?

Итак, Иисус не мог бы совершить того, что он, согласно христианской вере, совершил, если бы в каком-то ином смысле этого не предполагал тот путь Галахи, по которому он шел наравне со всеми иудеями. Иисус не мог бы быть отмечен той «богоравностью», которой его наделяет Церковь, если бы какой-то иной «богоравности» не предпола-

гал иудейский подход. Хотя бы, например, «богоравности», опирающейся на слова «Твердыни Израиля»: «Я властвую над человеком, а кто властвует надо Мной? Праведник. Ибо Я выношу приговор, а он отменяет его» (*Моэд Катан, 16.б*) или на ту же «брайту»: «Обретение духа святости приводит к воскрешению мертвых» (*Авода зара, 20.б*).

Иными словами, в антиномически понятом халкидонском парадоксе христианская догматика трансформируется в догматику, приближенную к иудейской, а христианское прочтение Евангелия становится мыслимым только при условии одновременного его прочтения иудейскими глазами. Таким образом, теология дополнительности гласит, что ортодоксально-христианское понимание тайны Воплощения и Искупления вступает в силу исключительно при условии разработанности квази-иудейской трактовки искупления, таковое воплощение на корню отрицающей. Или, говоря другими словами, христианская ортодоксия (христология «сверху») начинает по-настоящему работать только в тот момент, когда ее запускает иудаизм (христология «снизу»).

Я не хочу сказать, что иудаизм примет такую квази-иудейскую трактовку в качестве своего элемента. Это невозможно уже хотя бы потому, что иудаизм опирается исключительно на собственные источники. Не в его правилах и не в его компетенции трактовать тексты, которые не он записал и не он сохранил. Иудаизм может проявлять по отношению к приведенной идее известную благосклонность, но никакой вероучительной силой она для него обладать не будет.

Однако это не значит, что в иудаизме отсутствует собственный аналог описанного парадокса. Согласно Устной Торе, запрет на поклонение языческим божествам был дан еще сынам Ноаха. По Галахе, идолослужение запрещено инородцу так же, как и еврею. Однако существует ряд религиозных опытов, которые запрещены еврею,

но разрешены народам. Невежам, например, дозволено обращаться к астрологии или к знахарству. Как уже было выяснено, народы могут практиковать «соучастное идолослужение», то есть такой культ, который, «с одной стороны, обращен к безначальному единому Богу, Творцу неба и земли, а с другой — присоединяет к нему силы телесные или какую-либо из природных сил, или человека, который их воображением поставлен на божественную высоту, но так, что первый признается основой, а второй — производным».

Как мы помним, христианство с его учением о *felix culpa* исходит из представления именно о «безначальном едином Боге» и потому является приемлемой формой богопочитания для неевреев.

Но что стоит за самим этим иудейским подходом? Обычно его объясняют «уровнями святости». Евреи более святы, поэтому значительные ошибки им непростительны. Народы же более «грубы» в религиозном отношении, и поэтому Всевышний в ряде моментов относится к ним снисходительно. Но очевидно, что это соотношение вполне можно представить не иерархически, а диалогически.

Эти альтернативные богопочитания соприкасаются, не отрицая друг друга, а создавая иногда даже своеобразную «симфонию». Следует отметить, что в практическом отношении так сложилось уже с древних времен. Действительно, правители многих христианских народов являются главами церкви и уж в любом случае считаются восприимчиками власти Христа. У православных христиан это представление находит предельное выражение в учении о том, что царь является живой иконой Христа, что в царе проступает слава Царя Небесного. Но у иудеев сходная оценка: не только мессия, но и любой царь, согласно древнему обычаю, удостоивается благословения. При виде царя благочестивый еврей произносит: «Благословен Ты, Господи Боже наш, который дал от славы Своей плоти и крови».

Но на протяжении веков этого благословения удостаивались также и христианские самодержцы! Как мы видим, два культа — иудейский и христианский — иногда прекрасно умеют ужиться.

В том-то и дело, что будничное не просто ниже святого «по уровню»; будничное — это другая реальность, обеспечивающая возможность святого. Иными словами, святое и будничное отражают два модуса мира в его отношении к Единому Богу. Для того чтобы управлять святым непосредственно, Всевышний должен управлять будничным с помощью адекватного посредника. Если таким посредником оказывается один из праведников Израиля, то при известных условиях это становится приемлемо.

Церковь может полноценно исповедовать свою веру в «Христа» лишь при условии, что для евреев он останется лишь правоверным евреем, и не более того. Этот «символ веры» был сформулирован равом Иаковом Эмданом (1698–1776) в его комментарии к Мидрашу «Седер Олам Раба ве Зута»: «Известно, что Аноцри (Назарянин) и его ученики тщательно соблюдали Тору Израиля („хизхиру ал шмират Торат-аИсраэлим“) ... Согласно тому, что говорится в Евангелии, Назарянин и его ученики вовсе не пришли затем, чтобы отменить Тору, не приведи Боже... Неправы считающие, будто Назарянин пришел полностью упразднить иудаизм, но только к народам пришел он, чтобы установить религию, которая на самом деле не новая, а старая, — и это семь заповедей Ноаха. Что же касается сынов Израиля, то он обязывал их исполнять Тору до мельчайших деталей...».

К чему обязывает иудея христианская вера

Итак, Израиль, оставаясь собой, и Церковь, оставаясь собой, одновременно могут быть представлены как одна двучленная община. И именно радикальное различие этих общин служит гарантом того, что им нечего этого союза опасаться.

В силу того, что в определенном смысле близнецы претендуют являться одним и тем же лицом, они могут оказаться смертельными врагами. Однако, если различия между ними определились, если братья ясно умеют опознать границы другого и не ощущают угрозы своему существованию, они могут достичь столь глубокого сближения, которое можно сравнить лишь с супружеским.

В этом случае взаимоотношения Израиля и Церкви (Эсава) могут описываться классической брачной формулой, согласно которой, как мы выяснили, мужское начало исходно представляет собой синтез мужского и женского начал (хромосомы X и Y), в то время как женское начало с мужским несовместимо (хромосомы XX).

Действительно, если христианство — это всегда иудео-христианство, в том смысле, что любая форма этой религии неизбежно включает в себя элементы иудаизма и совершенно немыслима без этих элементов, то для иудаизма такое сочетание смертельно опасно и даже принципиально невозможно. Иудаизм не допускает в себе наличия никаких христианских примесей.

Так, например, христианское таинство евхаристии создано на основе фарисейской трапезы, сопровождавшейся благословением хлеба и вина. Даже омовение рук католического священника перед совершением этого таинства заимствовано из ритуала омовения рук перед трапезой, которое совершают евреи. Но для еврейского культа в принципе недопустимо какое-либо заимствование из христианского богослужения.

Свое предельное выражение этот подход находит в возможности участвовать в культе другого. Христианину не составляет никакой трудности зайти в синагогу. Со своей стороны, евреи не налагают на такой визит никакого запрета, а в Иерусалимском Храме инородцы — желанные гости. Но в то же время Галаха запрещает еврею входить в христианский храм. Сочетание иудаизма с христианством внутри иудаизма недопустимо, потому что такое сочетание неизбежно представляет собой христианство.

Однако, в соответствии с брачной логикой, это положение не только не препятствует диалогу между этими религиями, но и, напротив, является условием его продуктивности (время, в которое «шепчется женщина с мужем своим»).

После всего сказанного возникает вопрос, как все же можно представить себе иудейско-христианское примирение?

Практически должно происходить то, что происходит при снятии невроза. Человек, который сосредотачивается не на цели своего действия, а на самом действии, не может его осуществить. Но как только он переключается на цель, все проблемы разрешаются сами собой.

Как только христиане в массе своей осознают, что в их интересах сохранить еврейство в его первоначальном свойстве, как только они начнут так же усердно отговаривать евреев от мысли креститься, как евреи отговаривают неевреев от мысли обрезываться, обе общины начнут сознать себя как братские (как и сказал о том Ханацив из Воложина: «Когда потомки Эсава в чистоте духовной признают семя Иакова и величие его, тогда и мы признаем Эсава, потому что он брат наш»).

Начало такому отношению положено. После Второго Ватиканского собора (1965) Католическая церковь полностью упразднила миссионерскую деятельность по отношению к евреям. В 2015 году Папской комиссией по религи-

озным связям с иудаизмом был представлен документ *Sine poenitentia enim sunt dona et vocatio Dei* («Ибо дары и призвание Божие непреложны»), в котором среди прочего говорилось: «Хотя иудеи и не могут верить в Иисуса Христа как универсального искупителя, они причастны к спасению, потому что дары и призвание Божье непреложны, и это остается непостижимой тайной спасительного замысла Бога... Хотя в диалоге с иудаизмом католики дают свидетельство своей веры в Иисуса Христа, они воздерживаются от всякой активной попытки обращения евреев и миссионерства среди них. Католическая церковь не предусматривает никакой институциональной миссии, обращенной к евреям».

Эта «остающаяся непостижимой» для теологии тайна между тем выглядит совершенно прозрачной с галахической точки зрения.

В трактате «Сангедрин» (27) сказано: «Все сыны Израиля ответственны друг за друга». Эта мысль об общей ответственности подзаконных — одна из основ иудаизма. Вот в каких словах разъясняется заповедь использования четырех видов растений в праздник Шалашей: «Плод красивого дерева (этрог)» — это весь Израиль: как в этроге есть вкус и запах, так и в Израиле есть люди, сочетающие Тору с добрыми делами. «Ветви финиковой пальмы» — это тоже Израиль: как в финиках есть вкус, но нет запаха, так и в Израиле есть люди, у которых есть Тора, но нет добрых дел. «Ветвь древа густолиственного (мирт)» — и это Израиль: как в мирте есть запах, но нет вкуса, так и в Израиле есть люди, у которых есть добрые дела, но нет Торы. «Речные вербы» — и это Израиль: как в вербе нет ни вкуса, ни запаха, так и в Израиле есть люди, у которых нет ни Торы, ни добрых дел. Что же Господь Пресвятой делает с ними? Погубить их нельзя. Вот и сказал Господь: пусть все они будут связаны вместе, так что одни будут искуплением других» (*Ваикра Рабба*).

Также сказал рабби Шимон бар Иохай: народ еврейский «подобен единому телу и единой душе... Один из них согрешил — все несут наказание, как сказано: «Вот Ахан, сын Зерахов, нарушил завет, а гнев был на весь Израиль, и он не был единственным человеком, умершим за свое беззаконие»» (Ис. Нав., 22.20). Страдает один из них, а чувствуют это все, поэтому сказано: «Израиль — овца, рассеянное стадо» (Иер., 50.17), как если у овцы болит один из членов, все прочие члены чувствуют это, так и Израиль: один страдает, а чувствуют все» (*Мехилта де-р. Шимон б. Иохай*).

Принадлежность к Израилю, общая связь сынов Завета определяется законом: исполняющие закон (а точнее, подлежащие исполнению, то есть рожденные от матери-еврейки) ответственны друг за друга. Это значит, что если один иудей уклоняется от исполнения своих сакральных обязанностей или совершает преступление, то он наносит ущерб всем еврейским душам. Но это же значит, что если какой-то еврей воскресает из мертвых, то в нем воскресает весь еврейский народ. При этом воображать, будто бы какой-то еврей может связаться с воскресшим через «крещение» крепче, чем он уже связан с ним через Тору, — профанация. Это равносильно тому, как если бы муж стал уговаривать собственную жену усыновить его, чтобы стать ей «ближе».

Таким образом, Церковь должна признать, что, для того чтобы войти в победу Иисуса, еврею не нужно ни креститься, ни приобщаться, ни даже «исповедовать Христа распятого», но по-прежнему лишь исполнять Закон, ибо именно он связывает всех сынов Завета в один узел жизни.

При этом существенно, что один еврей вовсе не обязан знать, как поступает другой. Праведность вполне может быть и тайной. Талмуд (*Сука, 45.б*) утверждает, что в каждый отрезок времени мир держится на тридцати шести праведниках, имена которых по большому счету неизвестны.

Таким образом, тому, кто верит в воскресение Иисуса и находит эту веру спасительной, следует принять во внимание, что еврей без этой веры вполне может обходиться.

Выражение «принять Христа» может означать по отношению к еврею лишь признание им Иешуа Аноцри достойным сыном своего народа. Христианам следует осознать, что не только христианство — это иудаизм для неевреев, но что и иудаизм — это христианство для евреев.

Если какая-то перспектива дальнейшего сближения позиций иудаизма и христианства по мессианскому вопросу имеется, то она может открыться только в политической сфере.

Рабейну Бехаё (1255–1340) в комментарии на «Левит» (11:4–7) пишет: «В Мидраше Танхума царство это (Эсава) уподобляется свинье („вепрь лесной“), которая в конце времен должна стать кошерным животным. В будущем Святой, благословен Он, спросит с него (Эсава) по суду. Третий Храм будет отстроен этим народом (Эдомом), который вернет в исходное состояние то, что он разрушил».

Предвестием исполнения этих слов можно признать сионистскую деятельность некоторых протестантских групп. Вот как представляет общую перспективу иудео-христианского сотрудничества шведский теолог Йоран Ларшон: «Давайте не забудем, что, когда ученики спросили Иисуса на Елионской горе: „...не в сие ли время, Господи, восстанавлиаешь Ты царство Израиля?“, Он не ответил им. Он только сказал: „Не ваше дело знать времена или сроки, которые Отец положил в Своей власти“ (*Деяния*, 1:6–7). И Он посылает их как Своих свидетелей подготовить пути для Его царства. В ожидании конечного восстановления мы призваны работать, призваны быть знаками надежды в мире. Вместе с Израилем мы также должны быть живыми свидетелями того, что Бог существует и на Него можно положиться. Когда-нибудь Он ответит на все наши вопросы, исцелит поломанное, восстановит

Израиль и тем самым все человечество через Иисуса Христа. Так что нам остается ждать и работать бок о бок с евреями. Ждать и работать ради восстановления Царства Израилева, которое приведет к восстановлению всего мира и всего человечества»^[178]

Примечания

[1] Пико делла Мирандолла. Речь о достоинстве человека // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Москва, 1991, с. 221

[2] Наслаждение и долг. Санкт-Петербург, 1894, с. 223–234

[3] Н. Бердяев. Самопознание. Париж, 1989, с. 116.

[4] П. Тиллих. Мужество быть. Символ, №28. Париж, 1992, с. 89.

[5] Н. Бердяев. Самопознание. Париж, 1989, с. 116.

[6] Вопросы философии, №9, 1992, с. 134.

[7] р. Кук Орот, 476.

[8] Американские просветители. Т. 2. Пейн. Век разума. Москва, 1969, с. 150.

[9] цит. по: Б. Э. Быховский, Кьеркегор. Москва, 1972, с. 203.

[10] От философии жизни к философии культуры. Санкт-Петербург, 2001, с. 166.

[11] В. С. Библер. От наукоучения — к логике культуры. Москва, 1991, с. 72.

[12] Мишна Сангедрин, 4:5. Существует два варианта этой Мишны. В одном варианте говорится о душе сына Израиля, в другой, приводимой Рамбамом, — о каждой человеческой душе.

[13] Ж. П. Сартр. Экзистенциализм — это гуманизм. Сборник «Сумерки богов», Москва, 1989, с. 323.

[14] Ж. П. Сартр. Экзистенциализм — это гуманизм. Сборник «Сумерки богов». Москва, 1989, с. 327.

[15] Ж. П. Сартр. Экзистенциализм — это гуманизм. Сборник «Сумерки богов». Москва, 1989, с. 333.

[16] цит. по: Берг Л. С. Труды по теории эволюции. Ленинград, 1977, с. 60.

[17] Ф. Ницше. Так говорил Заратустра. Москва, 1990. Сочинения в двух томах. Т. 2, с. 8.

[18] цит. по: А. Дворкин. Сектоведение. Нижний Новгород, 2002.

[19] Л. Повель, Ж. Бержье. Утро магов. Москва, 1992, с. 47.

[20] Лествица Преподобного Иоанна, 1908, Слово 4-е, 3.

[21] Die geislichen Ubungen (Духовные упражнения). Weinhand, 1921, p. 187.

[22] Ж. П. Сартр. Экзистенциализм — это гуманизм. Сборник «Сумерки богов», Москва, 1989, с. 325.

[23] В. С. Библер. От наукоучения — к логике культуры. Москва, 1991, с. 8.

[24] цит. по: М. Скибицкий. Бог и верующие ученые. Москва, 1976, с. 24.

[25] В. Франкл. Человек в поисках смысла. Москва, 1990, с. 336.

[26] П. Тиллих. Мужество быть. Символ, №28. Париж, 1992, с. 89.

[27] Ж. П. Сартр. Экзистенциализм — это гуманизм. Сборник «Сумерки богов», Москва, 1989, с. 323.

[28] В. Франкл. Человек в поисках смысла. Москва, 1990, с. 37.

[29] Ж. П. Сартр. Экзистенциализм — это гуманизм. Сборник «Сумерки богов», Москва, 1989, с. 322.

[30] В. Франкл. Человек в поисках смысла. М., 1990, с. 126.

[31] В. Франкл. Человек в поисках смысла. Москва, 1990, с. 319.

[32] Альберт Швейцер. Культура и этика. Москва, 1973, с. 297.

[33] Лев Шестов. Избранные сочинения, Москва, 1993, с. 96.

[34] Ф. Ницше. Так говорил Заратустра. Часть третья. О старых и новых скрижалях, 10.

[35] П. Тиллих. Мужество быть. Гл. Экзистенциализм как бунт, Символ, №28. Париж, 1992, с. 87.

- [36] Шеллинг Ф.-В. *Философия искусства*. М.: Мысль, 1966, с. 450–451.
- [37] И. Кант. *Грезы духовидца. Собрание сочинений*, Москва, 1994. Т. 2, с. 265.
- [38] Э. Сведенборг. *О Небесах, о мире духов и об аде*, 531.
- [39] И. Кант. *Грезы духовидца. Собрание сочинений*, Москва, 1994. Т. 2, с. 264.
- [40] Лев Шестов. *Киркегард и экзистенциальная философия*. Москва, 1992, с. 161.
- [41] И. Кант. *Грезы духовидца. Собрание сочинений*, Москва, 1994. Т. 2, с. 250.
- [42] И. Кант. *Грезы духовидца. Собрание сочинений*, Москва, 1994. Т. 2, с. 265.
- [43] *Антология мировой философии*, Москва, 1971. Т. 3, с. 154.
- [44] Л. Шестов. *На весах Иова. Часть 2, гл. 6*. Москва, 1993, с. 153.
- [45] Лев Шестов. *Киркегард и экзистенциальная философия*. Москва, 1992, с. 175.
- [46] М. Бахтин. *Проблемы поэтики Достоевского*. Москва, 1972, с. 100.
- [47] Э. Сведенборг. *О Небесах, о мире духов и об аде*. 400.
- [48] Лев Шестов. *Избранные сочинения*. Москва, 1993, с. 84.
- [49] Э. Сведенборг. *О Небесах, о мире духов и об аде*. 527.
- [50] Э. Сведенборг. *О Небесах, о мире духов и об аде*. 56.
- [51] В. Франкл. *Человек в поисках смысла*. Москва, 1990, с. 337.
- [52] Э. Сведенборг. *О Небесах, о мире духов и об аде*. 319.
- [53] Э. Сведенборг. *О Небесах, о мире духов и об аде*. 479.
- [54] Э. Сведенборг. *О Небесах, о мире духов и об аде*. 425.
- [55] Э. Сведенборг. *О Небесах, о мире духов и об аде*. 574.
- [56] Э. Сведенборг. *О Небесах, о мире духов и об аде*. 570.
- [57] Э. Сведенборг. *О Небесах, о мире духов и об аде*. 572.
- [58] Э. Сведенборг. *О Небесах, о мире духов и об аде*. 488.
- [59] А. Дворкин. *Сектоведение*. Москва, 2002.

- [60] Э. Сведенборг. *О Небесах, о мире духов и об аде*. 256.
- [61] Анна Безант. *Загадки жизни и как теософия отвечает на них*. Москва, 1994.
- [62] Э. Сведенборг. *О Небесах, о мире духов и об аде*. 386.
- [63] Реймонд Моуди. *Возвращение назад*. Москва, 1998, с. 229.
- [64] Реймонд Моуди. *Возвращение назад*. Москва, 1998, с. 170.
- [65] В. Франкл. *Человек в поисках смысла*. Москва, 1990, с. 200.
- [66] цит. по: А. Дворкин. *Сектоведение*.
- [67] Н. Бердяев. *Самосознание*. Париж, 1989, с. 379–380.
- [68] Э. Сведенборг. *О Небесах, о мире духов и об аде*. 488.
- [69] Эрих Фромм. Адольф Гитлер: клинический случай некрофилии. Москва, 1992, с. 10.
- [70] Э. Сведенборг. *О Небесах, о мире духов и об аде*. 553.
- [71] Э. Фромм. Адольф Гитлер: клинический случай некрофилии. Москва, 1992, с. 111.
- [72] цит. по: С. Лезов. *Национальная идея и христианство*. <http://www.jcrelations.net/.2633.0.html?L=7&page=30&pdf=1>
- [73] Л. Повель, Ж. Бержье. *Утро магов*. Москва, 1992, с. 8.
- [74] Дж. Х. Бреннан. *Черная магия Адольфа Гитлера*. Москва, 1992, с. 4.
- [75] Ганс Ульрих фон Кранс. *Боги Третьего рейха*. Гл. 3. *Обряды и ритуалы СС*. СПб: Вектор, 2009; http://loveread.ec/view_global.php?id=32111
- [76] Л. Повель, Ж. Бержье. *Утро магов*. Москва, 1992, с. 58.
- [77] Дж. Х. Бреннан. *Черная магия Адольфа Гитлера*. Москва, 1992, с. 70.
- [78] цит. по: Л. Повель, Ж. Бержье. *Утро магов*. Москва, 1992, с. 45.
- [79] цит. по: Н. Кон. *Благословение на геноцид*. Москва, 1990, с. 162.

- [80] *Ириней Лионский. Третья книга против ересей.*
- [81] *цит. по: Н. Кон. Благословение на геноцид. Москва, 1990, с. 162.*
- [82] *цит. по: Жерар де Сед. Тайна катар. Москва, 1998, с. 232.*
- [83] *П. Тиллих. Мужество быть. Символ, №28. Париж, 1992, с. 113.*
- [84] *цит. по: С. Лезов. Христианство после Освенцима. http://ivka.rsuh.ru/binary/78809_86.1242217199.41029.pdf.*
- [85] *Н. Бердяев. Смысл истории. М.: Мысль, 1900, с. 68.*
- [86] *Э. Сведенборг. О Небесах, о мире духов и об аде. 68, 70.*
- [87] *№ *Сведенборг. О Небесах, о мире духов и об аде.*
- [88] *З. Фрейд. Введение в психоанализ. Лекция 20-я. М., 1991, с. 199.*
- [89] *цит. по: А. Ф. Лосев. Ранний эллинизм. Москва, 1979, с. 188.*
- [90] *З. Фрейд. Человек по имени Моисей и монотеистическая религия. Москва, 1993, с. 98.*
- [91] *З. Фрейд. Человек по имени Моисей и монотеистическая религия. Москва, 1993, с. 103.*
- [92] *З. Фрейд. Человек по имени Моисей и монотеистическая религия. Москва, 1993, с. 116.*
- [93] *З. Фрейд. Человек по имени Моисей и монотеистическая религия. Москва, 1993, с. 91.*
- [94] *Лев Поляков. История антисемитизма. Москва — Иерусалим, 1997. Т. 1, с. 6.*
- [95] *М. Хэй. Кровь брата твоего. Иерусалим, 1991, с. 26.*
- [96] *цит. по: М. Хэй. Кровь брата твоего. Иерусалим, 1991, с. 144.*
- [97] *комментарий р. Нисима Гаона на Брахот, 27.б.*
- [98] *цит. по: Лев Поляков. История антисемитизма. Москва — Иерусалим, 1997. Т. 2, с. 82.*
- [99] *М. Хайдеггер. Интервью журналу «Экспресс». М.: Логос, 1991, с. 56.*
- [100] *Гегель. Философия религии. Москва, 1977. Т. 2, с. 105.*

[101] И. Кант. *Трактаты и письма*. Москва, 1980, с. 197.

[102] *цит. по:* М. Хэй. *Кровь брата твоего*. Иерусалим, 1991, с. 30.

[103] М. Хэй. *Кровь брата твоего*. Иерусалим, 1991, с. 392.

[104] М. Хэй. *Кровь брата твоего*. Иерусалим, 1991, с. 396.

[105] Окна. Приложение к газете «Вести». 21.02.02.

[106] Террористическая организация, запрещённая на территории РФ.

[107] Окна. Приложение к газете «Вести», 18.09.2003.

[108] О. В. Романенко. *Мусульманские легионы во Второй мировой войне*. Москва, 2004.

[109] *The Arab Higher Committee. Its Origins Personnel and Purposes. Documentary Record Submitted to the United Nations. May 1947 by the Nation Associates.*

[110] Ориана Фаллачи. *Ярость и гордость*.

[111] Окна. Приложение к газете «Вести», 20.12.2001, с. 4. www.olam.org/default.cfm.

[112] *Антология мировой философии*. М.: Мысль, 1973. Т. 3, с. 717.

[113] Э. Сведенборг. *О Небесах, о мире духов и об аде*. 405.

[114] Э. Сведенборг. *О Небесах, о мире духов и об аде*. 594.

[115] Э. Фромм. *Адольф Гитлер: клинический случай некрофилии*. Москва, 1992, с. 74.

[116] *цит. по:* Э. Фромм. *Адольф Гитлер: клинический случай некрофилии*. Москва, 1992, с. 80.

[117] Тиллих. *Мужество быть*. Символ, №28, Париж, 1992.

[118] Мартин Бубер. *Два образа веры*. М.: Республика, 1995, с. 234.

[119] Мартин Бубер. *Два образа веры*. М.: Республика, 1995, с. 251.

[120] Ханс Уко. *Иудеи и христиане: общие корни и новые горизонты*; <http://www.berkovich-zametki.com/Nomer13/Uko1.htm>.

[121] Моше Идель. *Атрибуты и сфирот в иудейской теологии*. Иерусалим: Мааганс, 1989, с. 87–111.

[122] Рамбам. *Путеводитель заблудших*. Гл. 35.

[123] *Современная западная философия*. Москва, 1991, с. 22.

[124] Рамбам. *Сильная рука*. Законы покаяния, 3:7.

[125] Рабби Соловейчик. *Сборник статей «Катарсис». Этика величия и этика скромности*. Иерусалим: Маханаим, 1991, с. 223.

[126] Иоанн Златоуст. *Беседы на Книгу Бытия*.

[127] *цит. по: М. Хэй. Кровь брата твоего*. Иерусалим, 1991, с. 100.

[128] *Краткая литературная энциклопедия*. Москва, 1971. Т. 6. Статья Аверинцева С. С. Притча.

[129] *Словарь Библейского богословия*. Брюссель: Притча, 1990.

[130] Апокриф, №2. *Культурологический журнал*. В. В. Биbihин. Символ и «другое», с. 56.

[131] В. С. Библер. *От наукоучения к логике культуры*. Москва, 1991, с. 150.

[132] В. С. Библер. *Замыслы*. Москва, 2002, с. 961.

[133] И. Кант. *Трактаты и письма*. Москва, 1980, с. 243.

[134] И. Кант. *Трактаты и письма*. Москва, 1980, с. 200.

[135] *цит. по: Б. Быховский. Кьеркегор*. Москва, 1972, с. 203.

[136] И. Кант. *Трактаты и письма*. Москва, 1980, с. 197.

[137] *Антология мировой философии*. Москва, 1971. Т. 3, с. 152.

[138] *Антология мировой философии*. Т. 3. Москва, 1971, с. 160.

- [139] *Этическая мысль. Москва, 1990, с. 484.*
- [140] *А. Сахаров и Е. Боннер. Дневники, 2, 731.*
- [141] *Виленский Гаон. Цельный камень, 7.18.*
- [142] *цит. по: Лев Шестов. Умозрение и откровение. Париж, YMKA-PRESS, 1964, с. 57.*
- [143] *цит. по: Малколм Хэй. Кровь брата твоего. Иерусалим, 1991, с. 145.*
- [144] *Джон Павликовский. Иисус и теология Израиля. Москва, 1999, с. 130.*
- [145] *цит. по: Фрикке. Кто осудил Иисуса? Москва, 2003, с. 295.*
- [146] *Джон Павликовский. Иисус и теология Израиля. Москва, 1999, с. 100.*
- [147] *О новом подходе христианского вероучения к иудаизму и еврейскому народу. Декларация Группы христианских ученых — исследователей христианско-иудейских отношений (США) 1 сентября 2002 г..*
- [148] *A. Roy Eckardt. Elder and Youger Brothers. N. Y., Schocken, 1973.*
- [149] *John C. Schoneveld. Israel and the Church in Face of God. Immanuel, 3, Winter 1973/74; 12. Spring 1981.*
- [150] *M. L. King. This I beleve. p. 234–235, 1961.*
- [151] *Аллан Фром. Азбука для родителей., Лениздат, 1991, с. 25.*
- [152] *Рене Жирар. Насилие и священное. Москва, 2000, с. 73.*
- [153] *Абрабанель. Предисловие к книге «Овадьа».*
- [154] *р. Авраам Ицхак Акоюн Кук. Послания. Арайя, 112.*
- [155] *аналогичное высказывание приводится им в «Мишне Тора», Гилхот Аводат Кохавим, 9:4.*
- [156] *Рамбам. Путеводитель заблудших, гл. 36.*
- [157] *Рамбам. Сильная рука. Законы покаяния, 3.7.*
- [158] *цит. по: Трахтенберг Д. Дьявол и евреи. Москва, 1998, с. 149.*
- [159] *Раши. Сборник вопросов и ответов, 327.*

[160] *р. Герцог. Законы Израиля в соответствии с Торой. 17–19.*

[161] *Р. Моше Хаим Луцатто. Путь Творца. II, 4.8.*

[162] *цит. по: Г. Флоровский. О причине воплощения; <https://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=690>.*

[163] *цит. по: Г. Флоровский. О причине воплощения; <https://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=690>.*

[164] *Г. Ф. Флоровский. Восточные отцы. IV. Париж, 1931, с. 52.*

[165] *цит. по: Г. Флоровский. О причине воплощения; <https://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=690>.*

[166] *Давид Флуссер. Иисус. Урал-LTD, 1999, с. 124–125.*

[167] *Израэль Кноль. Баахвут ха-Мошиах. Иерусалим — Тель-Авив, 2000).*

[168] *Джейкоб Ньюснер. Рабби беседует с Иисусом. М., 2007, с. 87.*

[169] *Мартин Бубер. Хасидские предания. М.: Республика, 1997, с. 79.*

[170] *Мартин Бубер. Хасидские предания. М.: Республика, 1997, с. 83.*

[171] *Мартин Бубер. Хасидские предания. М.: Республика, 1997, с. 67.*

[172] *Мартин Бубер. Хасидские предания. М.: Республика, 1997, с. 85.*

[173] *Мартин Бубер. Хасидские предания. М.: Республика, 1997, с. 64.*

[174] *Мартин Бубер. Хасидские предания. М.: Республика, 1997, с. 57.*

[175] *Б. Сесбуэ. Новое в христологии. Символ, №10, Париж, 1983.*

[176] *цит. по: Джон Павликовский, Иисус и теология Израиля. Москва, 1999, с. 55.*

[177] *В. Каспер. Чаяние окончательного и славного пришествия Иисуса Христа. Символ, №16, Париж, 1986.*

[178] *Йоран Ларшон. Евреи, ваше величество. Иерусалим, с. 34–35.*

Арье Барац

Там и всегда

Корректор Татьяна Чернова
Дизайнер обложки Лия Барац-Аруш

А. Барац — израильский литератор и публицист, автор художественных и религиозно-философских книг: «День шестой», «Два имени Единого Бога» и др. Родился в 1952 году в Москве, окончил Медико-биологический факультет РГМУ. Изучал философию в семинарах Л. Черняка и В. Библера. С 1992 года живет в Израиле. С 1993 по 1996 учился в иерусалимской йешиве «Бейт-мораша». С 1992 года сотрудничал с израильской газетой «Вести», с 1999 по 2018 год вел в этой газете еженедельную религиозно-философскую рубрику.

«Там и всегда» — религиозно-философское исследование, посвященное специфике и проблемам религиозного опыта современного человека, в первую очередь доверяющего собственному критическому разуму, но также и постоянно озирающегося на вековые традиции. Обратной стороной этого внутреннего диалога оказывается диалог самих этих вековых традиций, в конечном счете также корнящихся в особенностях индивидуальной человеческой психики. Отдельное внимание уделяется иудео-христианскому диалогу.

