

ИУДЕИ И ХРИСТИАНЕ: НЕОБХОДИМОСТЬ ДРУЖБЫ

И.М. Ревич

Хабаровская государственная академия экономики и права, г. Хабаровск

Возможно ли прекращение так называемой бесконечной «холодной войны» (в прошлом нередко переходящей в «горячую») между иудаизмом и христианством? Неужели сам Бог повелел христианам, так считал Иоанн Златоуст, относиться к иудеям как негативной онтологической силе, как к метафизическому противнику. Неужели все было ясно отцам Церкви, причем, на все времена? Острота этого вопроса определена тем, что «опыт бесчеловечности для нас гораздо более осязателен и понятен, чем опыт совершенной человечности. <...> Это знание <...> оплачено дорогой ценой. Впрочем, мы не знаем всего о себе и мире. Человек – изобретающее существо, и он может изобрести новые, пока совершенно неизвестные формы бесчеловечности...» [2]. Общеизвестно, что в тоталитарных идеологиях XX века проявилось нигилистическое неприятие самого ядра иудео-христианской антропологии в формах активистского радикально-эстетического и радикально-этического отношения к жизни, предполагающего иррациональную агрессивность, насилие и магию жертвоприношения.

Мы полагаем, что позитивное взаимодействие этих религий не только возможно, но и необходимо. Но речь должна идти о христианстве, а не христианстве, где последний представляет собой извращенное христианство, в котором доминируют националистические и отчужденные социальные интересы.

Взаимодействие иудаизма и христианства в экуменической перспективе в модусе дружбы необходимо для противостояния человеконенавистническим идеологиям. Следовательно, речь должна идти о христианстве и иудаизме в их *экзистенциальной тождественности*, в их гуманистической расположенности друг к другу. Экуменизм – требование жизни, так как сегодня в высшей степени актуальной является *теологическая санкция* на формирование современного *политического мира* как разнообразия религий, культур, мировоззрений, социально-экономических парадигм планетарного человечества.

Самое простое, что бросается в глаза: христианин номинально может быть «братом» другому христианину, не будучи ему другом. С другой стороны, иудей даже номинально не может быть «братом» христианину, но – парадокс! – может быть ему другом. Принимая во внимание тот факт, что человек живет в природном, социальном и экзистенциально-креативном мирах, мы можем осуществление феномена братства рассматривать в природном (различные степени кровного родства и его иерархия) и социальном (общность социальных ценностей и интересов) аспектах. Что же касается экзистенциально-креативного мира человека – его культурно-творческого бытия, то здесь существование феномена братства достаточно проблематично. Ведь братство – это сосуществование индивидов в тисках необходимости: природной («мы с тобой одной крови»), социальной («братство по оружию», «братство пролетариев» как париев, «братство угнетенных наций»). Видимо, акцент на братстве у первоначальных христиан также вызван необходимостью противостояния враждебному для них миру. Логично предположить, что в социальной жизни феномен братства возникает «не от хорошей жизни». Братство – нон-персоналистично, братьями являются не по своей воле. Для состояния братства не требуется личностный выбор, личностное усилие. Братство навязывается извне. В братстве нет сотериологического импульса. В дружбе он есть.

Дружба возможна только в стихии свободы: только свободные личности – экзистенциально расположенные друг к другу – способны дружить. Разумеется, в лоне современного христианства отношения братства/сестринства воспринимаются в той мере подлинности, в какой принимается сама суть христианства – Христова Любовь. Хотя номинально «братья и сестры» могут быть членами даже изуверских сект.

В чем же состоит философско-антропологическая сущность дружбы? Х. Арндт обращает внимание на то, что «для греков сущность дружбы заключалась в разговоре. Они считали, что только постоянное собеседование объединяет граждан в полис. В разговоре проявляется политическая значимость дружбы и присущей ей человечности. <...> Ибо человеческим мир является не потому, что создан людьми, и становится человеческим не потому, что в нем звучит человеческий голос, – но лишь тогда, когда становится предметом разговора. Как бы сильно нас ни затрагивали вещи мира, как бы глубоко они нас ни возбуждали и ни побуждали, человеческими они становятся для нас лишь тогда, когда мы можем обсудить их с равными» [1]. Применительно к нашей теме следует сказать, что «вещи мира» могут обсуждаться только в рамках преодоления так называемого «христианизма» – христианства без Христовой Любви. Поэтому когда говорят о сохранении «христианского в христианстве», имеют в виду сохранение витально-универсального гуманистического ядра в христианстве, исходящего из иудаизма. Ведь не является христианским по своей сути то, что исторически возникло в христианизированной Европе благодаря отчужденным (бесчеловечным) формам социума, что сформировало *этос христианства* в различных проявлениях «кесарева безумия»; мы имеем в виду принуждение к почитанию кесаря как бога, сакрализацию бесчеловечной власти, милитарности, несправедного богатства. Христианизм возникает тогда, когда социальная архаика подавляет экзистенциальное ядро религии. В частности, то христианское сознание (фактически: христианизм), в котором большое место занимают хтонические (языческие) мотивы и которое недостаточно вобрало в себя универсализм европейской культуры, создавало благодатную среду для восприятия тоталитарных *идеологий смерти*. Однако их неприятие было характерно для тех личностей, религиозность которых была сопряжена с ценностями европейского универсализма, прежде всего, экзистенциальной интуицией человечности. Эти личности сохранили в своем «внутреннем мире» *христианское* в христианстве. Именно для этих личностей спасение самости (самозабота экзистенции) становилось в то же время спасением других людей. Для этих личностей «экзистенциальный зов» оказывался важнее «онтологического зова», исходящего из природного и социального бытия. Этими личностями был услышан не «голос крови и почвы», не голос преходящих форм социума, а голос совести и человечности. Голос Бога.

Подлинная драма христианства состоит в том, что оно, направив свою религиозную энергию против «кесарева безумия», выступило затем против иудаизма, его обращенности на «тело народа» как высшей ценности земного бытия. Но тело народа состоит из индивидов – носителей сознания, и каждое сознание есть *другое* сознание. Но чтобы *другому* сознанию в современном мире жить, необходимо – *дружить*. Дружить, значит, свое *Я*, свою экзистенцию направить на другого человека, на друга. А это требует усилия, но это и есть *сотириологическое усилие*. Усилие для спасения, усилие как спасение. Человек спасается не тем, что прочитает тысячу или сто тысяч раз молитву, не тем, что произнесет сто тысяч раз проклятия иудеям, а тем, что делает добро другому человеку. Быть может, историческое христианство ошиблось в выборе своего противника?

Размышляя о «*христианском* в христианстве», С. Лёзов подчеркивает, что эта тема предполагает не столько вопрос о Боге, сколько проблему отношения человека к иной традиции, к иной вере, иной культуре в той болевой точке своего бытия, когда люди «родное» пытаются увидеть сквозь призму «чужого» и не стремятся к тому, чтобы «*другие* <...> стали *такими же, как они*» [5]. Но отношение к иной традиции, к иной вере, иной культуре – это личностное отношение, следовательно, – экзистенциальное, которое может реализоваться только в диалоге, в открытой предрасположенности личностей друг другу. Здесь необходима дружба. В этой связи для нас интересно, что Э. Левинас с одобрением отнесся к тому, что Ф. Розенцвейг «поместил иудаизм и христианство на один уровень – уровень религиозной истины, не плюралистичной, но дуалистичной <...> истина удостоверяется в иудейско-христианском диалоге. Он не ведет к окончательному выводу,

а составляет как бы саму жизнь истины. Диалог живет самой своей открытостью, присутствием собеседника...» [4].

В этом контексте становится очевидным, что «христианский» антииудаизм и антисемитизм – это исторический нонсенс. Прикрытием этой бессмыслицы является взывание к авторитету традиции, которая содержит в себе историческую подмену и спасительно-мифологическую символику, которой поклоняются как идолам. Строго говоря, не существует христианского антисемитизма. За насилие и погромы несет ответственность не христианство, а *христианизированный* утилитарный этос, пренебрегший иудейским ядром христианства. В свое время бунт против иудейской экзистенции осуществило не некое абстрактное первоначальное христианство, а те его апологеты, которые в качестве объекта критики выбрали реальное еврейство со всем его человеческим несовершенством, противопоставив ему абстракцию идеального христианства, вместо того чтобы осуществить противопоставление на равных: противопоставить идеал – идеалу, реальность – реальности. Иудеи не остались в долгу, они свой идеал противопоставляли реальному европейскому миру, который в их представлении и был христианским. Исторические христиане оказались слепы к реальному иудейскому благочестию, а исторические иудеи – к христианскому.

Антииудаизм – это результат не христианства, а христианства, который порождает *партикулярный* гуманизм (частичный, избирательный – «гуманизм для своих»), значит – *нехристианский*. Универсальный гуманизм формировала, например, дружба интеллектуалов, начиная с эпохи Возрождения, когда возник уникальный *этос Книги*, который, по словам И. Канта, способствовал соединению науки со вкусом, смягчал грубость и содействовал «солидарности и благородству, в чем и состоит гуманность» [3]. Вдумчивое прочтение Библии – это открывшаяся новоевропейскому человеку герменевтическая креативность, которая своим следствием имела не материально-предметный результат, а порождение новых субъектно-субъектных отношений, возникновение *интеллектуального сотрудничества, этоса интеллектуализма*.

Великий парадокс христианства состоит в том, что религия любви должна была постоянно подпитываться энергией неприятия человеческой греховности всегда находящей своего адресата в земной, телесно осязаемой форме. Ведь христианский призыв ненавидеть грех, а не человека, совершающего грех, обращен к несовершенному массовому человеку, являвшимся *не столько христианином, сколько агентом христианизированного этоса*. Отсюда – религиозная нетерпимость, инквизиция, войны внутри христианского сообщества, жесточайшие преследования инакомыслия, многовековая «проповедь презрения» к иудаизму. В европейской христианской истории *другой (как не свой)* присутствовал всегда, но как – дьявол, как иудей, как символ греховности. Христианский взгляд не видит другого как *другого*. Как *не-Я*. Он знает или хочет знать другого как *брата*, а не как *друга*, ослепленный жаждой братолюбия (в этом состоит, на наш взгляд, парадокс Ф. Достоевского, разрывающегося между почвенничеством и христианством. Поэтому, отвергая природные и социальные различия людей – *нет ни эллина, ни иудея* – христианство настаивает на нетождественности экзистенций. Христос говорит: «кто не со мной, тот против меня». Однако требует выяснения онтологическая глубина вопросов: в чем заключается «не со мной» и в чем – «против»? Можно ли вынести за скобки мистифицированное представление о своей самости как иудею, так и христианину, но сохранить теoантропологическое ядро, оставаясь не только носителями собственных традиций, но и – людьми, творениями Бога. Современность, на наш взгляд, вносит коррективы: можно быть «не со мной», но не быть – «против» в самом существенном.

Чтобы быть способным к дружбе, необходимо выйти из «оболочки» своего *Я* навстречу *другому*. Чтобы превратить *другого* в *друга* требуются не мистические усилия индивида, а социальные отношения и системы социальных практик. Здесь необходима культура. В этом смысле христианский гуманизм не может пройти мимо

антропологических экзистенциальных интуиций, впервые выраженных в иудаизме и отвечающих здравому смыслу реального человека, которые не менее значимы для жизни, чем религиозная догматика.

В иудаизме Божественный призыв находит отклик во «внутреннем мире» личности, для которой Божественное и человеческое не разделены непреодолимым барьером. Самое важное, что самосознание личности и осознание Божественного присутствия реализовывались в посюсторонней активности. Здесь важно не мистифицированное «братство», а реальность человеческих отношений посюсторонности как повседневности, становящейся фундаментом дружеских отношений. Чувство собственного достоинства человека-иудея определяло смысл всей его жизни. Самоуважение и сохранение чувства собственного достоинства в качестве *экзистенциальной силы* оказали воздействие на утверждение деятельностного оптимизма новоевропейского человека, что привело к «антропологическому повороту» (экзистенциальной революции): утверждению протестантского трудового этоса, креативным преобразованиям в католицизме, а в более широком смысле, – утверждению этоса европейской креативности. Поэтому творцы новоевропейского мира обращались за экзистенциальной поддержкой к ветхозаветным текстам.

Сущность новоевропейского гуманизма, который не дезавуируют никакие кризисы современности, – в стремлении практически совместить (*sacrum commercium* – священное взаимодействие) в человеке Божественное и земное. *Здесь следует говорить об экзистенциальном влиянии иудаизма на новоевропейское мышление. Здесь следует говорить о европейском Возрождении и Новом времени как рецепции не только эстетизиса и логоса древних греков, но и как рецепции этики Ветхого Завета, рецепции антропологических экзистенциальных интуиций и интеллектуальных традиций иудаизма.*

Драматизм человеческого существования заключается и в том, что ответ на вопрошание веры человек может услышать только от самого *себя* (даже, если от Бога, то только через себя), и здесь обнаруживается острота вопроса: от *какого* себя. М. Бубер предлагает взгляд человеку как на *такое себя*, которое возникает только тогда, когда индивидуум относится к *другому* как к своей собственной инаковости.

Не секрет, что традиционные формы религиозной жизни нередко превращают человека в объект утилитарных манипуляций и подавляют его самость. Но человек живет не только в утилитарном мире. Не хлебом единым жив человек. Человек живет не только в видимом мире, его формирует нечто невидимое: вера и культура. Но как же увидеть *невидимое*, причем не свое, а *другого*? Его можно увидеть, если принять в качестве бытия сознание другого человека как неисчерпаемое и неуничтожимое проявление его самости, реализуемое как влечение к жизни и влечение к культуре в состоянии дружбы.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Арндт Х. О человечности в темные времена: мысли о Лессинге // Арндт Х. Люди в темные времена. М., 2003.
2. Глюксманн А. Новая этика: солидарность «потрясенных» (интервью) // Вопросы философии. 1991. № 3.
3. Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.
4. Лёзов С. Попытка понимания: Избранные работы. М. - СПб., 1998.
5. Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М., 2004.

JEUS AND CHRISTIANS: NECESSITY OF FRIENDSHIP

I.M. Revich

Khabarovsk State Academy of Economics and Law, Khabarovsk