

КОНТУРЫ ОДНОЙ ТРАДИЦИИ: «АРИЕЦ», «СЕМИТ» И ПРИРОДА (ВОКРУГ ПОЛЕМИКИ АЛЕКСАНДРА БЛОКА И АКИМА ВОЛЫНСКОГО ОБ ИУДАИЗМЕ ГЕЙНЕ)¹

А. Б. Блюмбаум
(С.-Петербург)

Светлой памяти Миши Безродного

Конец декабря 1919 года отмечен в биографии Блока полемикой с Акимом Волынским об иудаизме Гейне, развернувшейся на заседаниях редакционной коллегии «Всемирной литературы». Первичными импульсами полемики стали, как известно, исследования Виктора Жирмунского, посвященные немецкому романтизму в целом и Генриху Гейне в частности², а также «фраза одного из участников коллегии», «основанная на книге профессора Жирмунского, о том, что Гейне изменил иудаизму» (Диспут 1923: 5), причем сам Волынский не помнил, кто именно произнес эту фразу, в то время как Блок указывает на свое собственное авторство этой реплики (см.: Блок 1962: 144). Некоторые свидетельства того, что обсуждение текстов Жирмунского на заседаниях «Всемирной литературы» оказалось весьма оживленным, находим в записных книжках Блока, где 12 декабря, то есть еще за две недели до полемики с Волынским, он фиксирует «стычку с Браудо» по поводу статьи «Гейне и романтизм» (см.: Блок 1965: 483; Иванова 2012: 522).

¹ Первым наброском данной работы стал один из экскурсов напечатанной ранее статьи: Блюмбаум 2022: 107–108. Мне хотелось бы поблагодарить Елену Глуховскую, Марию Гурьеву, Дмитрия Калугина, Бориса Маслова, Илону Светликову, Ирину Шевеленко и Анну Шибарову за неоценимую помощь.

² Речь шла о книге Жирмунского «Немецкий романтизм и современная мистика» (см.: Жирмунский 1914b), а также о статье «Гейне и романтизм» (см.: Жирмунский 1914a: 90–117).

Как бы то ни было, 26 декабря 1919 года Волынский прочел доклад³, на который Блок написал свои возражения на следующий день, а 30 декабря выступил со своей репликой на заседании «Всемирной литературы» (см.: Блок 1965: 484; Иванова 2012: 524–525). В 1923 году в «Жизни искусства» Волынский опубликовал доклад Блока «О иудаизме Гейне» вместе с *реконструкцией* своего выступления и возражениями на блоковский текст. Таким образом, у нас есть подлинный текст блоковского доклада, а также «Разрыв с христианством», более поздний текст Волынского, в котором, по его собственным словам, он воспроизвел основные положения, проартикулированные им в ходе полемики в декабре 1919 года⁴; к этой публикации критик приложил краткие возражения на реплику поэта. Несмотря на то, что текст доклада Волынского, произнесенного на заседании «Всемирной литературы», неизвестен, попробуем, опираясь на блоковские возражения, воспользоваться его более поздней авторской реконструкцией, опубликованной в 1923 году, и попытаемся проинтерпретировать некоторые линии этого спора. Не претендуя на то, чтобы дать исчерпывающий анализ полемики и сложной позиции Акима Волынского, который в 1923 году был поглощен своим большим «гиперборейским» проектом⁵, я сосредоточусь только на одном из идеологических моментов дискуссии декабря 1919 года и попробую описать общие контуры интеллектуальной традиции, которая является актуальной для его понимания. Религиозно-расовая проблематика особого чувства природы, свойственного, по мысли Волынского и вполне солидарного с ним Блока, семиту и так резко отличающего семита от арийца с его *Naturgefühl*, и станет предметом данной работы.

³ Об интеллектуальных столкновениях Волынского с Блоком в 1919 году см.: Толстая 2013: 432–446.

⁴ В своей книге о Волынском Елена Толстая так характеризует текст 1923 года: «... Волынский по отрывочным записям восстановил свое собственное выступление, в чем-то сократив, а в чем-то обогатив его» (Толстая 2013: 439).

⁵ См. об этом: Толстая 2013: 543–553.

I

Опираясь напрямую, по всей вероятности, на книгу Жирмунского, Вольтинский определяет романтизм как «мышление духа в терминах природы», то есть как видение «ноуменального мира» «через природу», как отсутствие отчуждения, разрыва, зазора между спиритуально-потусторонним и природным. Тем не менее, давая общее определение романтизму, Вольтинский дифференцирует немецкое романтическое движение (материал доклада исключительно немецкий) исторически. Вслед за первым этапом романтизма, который проходит под знаком Шлейермахера с его индивидуалистической «религией сердца», весьма позитивно оцениваемой Вольтинским, начинается «измена» Шлейермахеру и обращение романтиков к католицизму. Католическая фаза истории романтизма заключается в обращении к «мифологическому кресту Голгофы», «тяжести народных суеверий», предпочтении «старинной мифологии» метафизике, интеллектуализму и Гете. «Путь католической реакции и национального шовинизма», на который вступил немецкий романтизм, является возвращением к «верованиям народных масс», а политически характеризуется отрицанием «поступательного движения вперед». Именно здесь возникает пара «ариец – семит», концептуализация которой окажется решающей для понимания Вольтинским сути романтизма и позиции Гейне по отношению к нему. Причем термины «иудей» и «семит» используются Вольтинским как синонимы.

Для Вольтинского Гейне, автор «Романтической школы», – абсолютный противник романтизма прежде всего потому, что он рационалист, что напрямую соотносено с его иудейством. Характеризуя иудаизм, Вольтинский вспоминает немецкое Просвещение, «знаменитую встречу арийца с семитом, Лессинга с Мендельсоном»:

Из этой встречи, созданной историческим ходом вещей, элементами нарастающей и назревающей новой культуры, родилась вся будущая критическая школа в мире теологии. Сюда впервые вошел и иудейский глазомер: наука простейшего изучения религиозных тем, без примеси мифологического и

литургического аппарата, без слепой и ослепляющей догматики, без все утемняющей эмоциональной мистики (Диспут 1923: 6).

С одной стороны, Лессинг меняет представления Мендельсона о христианстве, с другой, «под влиянием семитического гения» Лессинг, по мысли Волынского, становится рационалистом («весь ударился в чистейший рационализм»). Предпринятая Лессингом публикация текста Самуила Реймаруса, «Вольфенбюттельских фрагментов», этого «манифеста рационализма в ярчайшем выражении», открыла новую эпоху немецкой интеллектуальной жизни и явилась истоком целого направления, прежде всего в теологии, ставшего в конечном итоге «победоносным в борьбе с реакционной мистикой новейшей литературы». «Рационалистическая страна – страна Канта» заключила «союз с семитическим духом»; специфически «иудейский глазомер» явился частью *Aufklärung*'а, исконно рационалистический иудаизм оказался созвучным Просвещению и в известном смысле даже выступил в роли важного импульса в истории прогресса человеческого разума.

«Мышление духа в терминах природы» резко отличает романтизм с его обращенностью к мистике и народной мифологии от рационалистического иудаизма. Волынский соглашается с мыслью Жирмунского, указавшего на то, что «Гейне природы совсем не чувствовал», что опять-таки связано, с точки зрения автора «Разрыва с христианством», с иудейством поэта. По мысли Волынского, «в иудаизме естество не имеет самостоятельного значения. Оно не обожествляется, не культивируется, не возносится на романтический пьедестал, как нечто самодовлеющее, насыщенное автономной красотой. Как-бы ни было грандиозно явление природы, какими бы ослепительными зигзагами молнии ни бороздили небо, какими-бы ураганами ни вздымались волны морей, чистый ортодоксальный иудей ни на минуту не остановится перед всем этим грозно величественным порядком природы с чувством всеохватывающего восхищения. Глаза его все время подняты к небу невидимому. Все происходящее на земле, все случающееся на каждом шагу он сопровождает своею бенедикцией, которая и обращает предметы жизни, предметы реального уклада, в симво-

лические знаки все санкционирующего величия. Нет автономного описания природы в Танахе – в Законе, Пророках и Ксувим» (Диспут 1923: 7). Для иудея Бог и природа оказываются разделенными, отчужденными друг от друга. В иудаизме Бог радикально трансцендентен миру, в отличие от христианства, где Бог «имманентен миру, оживляет и одухотворяет его». В христианстве Бог «говорит языком самого естества, одеваясь в его плоть». Именно это позволяет «арийской поэзии» быть насыщено визуальной, достигать «совершеннейших подобий изобразительного творчества», которые отсутствуют в мире иудаизма, где Бог и природа не имманентны друг другу, благодаря чему «естество» не может быть религиозной или эстетической ценностью *an sich* («...на всем пространстве Библии нет никакой живописной эстетики»). Именно поэтому «еврейскому духу чужд всякий романтизм, всякое мышление духа в терминах природы». Для Волынского христианство с его имманентностью Бога миру и романтизм с его обожествлением природы оказываются неразличимы, тождественны – именно с христианским resp. романтическим отношением к «естеству» он соотносит *Naturgefühl* арийца.

Трансцендентность Бога по отношению к природе в иудаизме оказывается изначальной: само сотворение мира подается на основе образности божественной мысли, порождающей мироздание из себя, из чисто духовного источника. С этим Волынский соотносит и представления о творчестве, свойственные иудаизму, – в данном случае творчество понимается, по образцу божественного акта создания мира, максимально интеллектуализированным и рационалистическим. Отчужденность иудея / семита от природы становится в данной перспективе воплощением, почти эмблемой рационализма.

Волынский стремится радикально десемитизировать замешанное на мистике, магии и народных суевериях хамитское христианство, жестко дистанцировав его от рационалистического, элитистского и интеллектуалистского иудаизма. С его точки зрения, христианство – это «...сплав разнородных стихий, в котором все бурлит, в котором нет ничего устойчивого в идейном смысле слова. Амальгама хамитской мистики и месопотамской магии с примесью

густых яфетидских наслоений, завернутая в эллинский плащ филоновской вышивки – вот что такое христианская идеология в ее популярнейших церковных редакциях. Хамитская мистика на первом плане. Магическая культура, с ее простонародным знахарством, воскрешением мертвых, чудесным исцелением прокаженных, с ее непорочным зачатием в центре всей легенды о Христе, все это в исторической перспективе является ничем иным, как грубейшим барабаном народного суеверия» (Диспут 1923: 9). Хамитский народный мистицизм, по мысли Волынского, стремился «подмыть основные устои семитического духа»; евангельские тексты, апеллировавшие к хамитским суевериям социальных низов, представляли собой угрозу высокой «культуре». Семитический элитарный рациональный иудаизм противопоставляется мистике и магии хамитской толпы, которые и являются основой христианства.

Характеризуя хамитский фундамент христианства с его «магической культурой, с ее простонародным знахарством, воскрешением мертвых, чудесным исцелением прокаженных», Волынский пишет:

Христианство держится на хамитстве. Это его плоть и кровь. Это религия народных масс, женщин и детей, религия прокаженных и юродивых, кликуш и кровоточивых. Эти массы заполняют собою страницы евангельских повествований, образуя какой-то вид трагического хора вокруг героического корифея, угрожающего своими полчищами бронзовым твердыням старо-давней культуры, книжной начитанности и образованности страны. Среди верных сынов синайского солнца христианство никогда не имело и никогда не будет иметь многочисленных адептов, потому что дух иудаизма, рожденный в чистейшем источнике единого света, не влечется ни к каким бенгальским огням мировых пиротехников и фейерверкеров (Диспут 1923: 9).

Несколько загадочное упоминание «пиротехников и фейерверкеров» в религиозном контексте становится, как кажется, несколько понятнее, если вспомнить «Три разговора» Владимира Соловьева⁶,

⁶ Чье имя, точнее говоря, чья предсмертная молитва за еврейский народ упоминается Волынским в негативном контексте в финале статьи.

в предисловии к которым автор так характеризует деяния лжепророка:

Данный в Откровении характер лжепророка и прямо указанное там назначение его – морочить людей в пользу антихриста – требуют приписать ему всякие проделки колдовского и фокуснического свойства. Достоверно известно, dass sein Hauptwerk ein Feuerwerk sein wird: «И творит знамения великие, так что и *огонь* заставляет нисходить с неба на землю перед лицом людей» (Апокал. XIII, 13). Магическая и механическая техника этого дела не может быть нам заранее известна, и можно только быть уверенным, что через два или три века она уйдет очень далеко от теперешней (Соловьев 1904: XVIII).

Если для Соловьева *ein Feuerwerk* – это ложные чудеса, творимые лжепророками «в пользу антихриста», неслучайно представшего в «Краткой повести» «ученым-артиллеристом» (Там же: 167), то для полемически настроенного Волынского «фейерверкеры и пиротехники» оказываются мистификаторами, использующими иррациональность малокультурных христиан, творящими «чудеса» на потребу доверчивой и невежественной, жаждущей «чуда» христианской толпе, причем эта «пиротехника» и *есть*, с точки зрения Волынского, та машинерия, которая поддерживает хамитскую основу христианской религии в рабочем состоянии. В данном контексте интенции Соловьева, выступившего в своей последней книге против толстовства, против рационального, рационализованного христианства, отвергнувшего евангельские чудеса как «миф», исключившего наиболее важное мистическое событие – воскресение Христа, – могли казаться Волынскому с его представлениями о рационализме и интеллектуализме иудаизма чистейшей апологией «хамитизма», хотя это предположение требует дальнейших исследований⁷.

С точки зрения автора «Разрыва с христианством» Гейне оказывается абсолютным противником романтизма. Уже тексты пер-

⁷ О весьма недружественных, полемических взаимоотношениях Волынского и Соловьева см.: Межуев 2007: 194–213.

вой, весьма позитивно оцененной Волынским фазы немецкого романтизма с его «мышлением духа в терминах природы» предстают чуждыми иудейскому сознанию Гейне, для которого, как уже отмечалось, Дух и природа радикально отчуждены друг от друга. Обращение же немецких романтиков к католицизму с присущими «хамитическому» христианству народными суевериями, мифологией и мистикой, а также связанной с католическими симпатиями политической реакционностью провоцирует сарказм рационалиста, прогрессиста⁸ и семита Гейне:

К католическому же варианту романтизма он мог отнести только враждебно. Самое христианство, этот чистый вид романтизма в религиозном мышлении народных масс, всегда отлично уживавшееся с романтическими течениями в литературе, раздражало в нем его семитическую натуру (Диспут 1923: 9).

Для Волынского романтизм и иудаизм исключают друг друга. Для автора статьи «иудей-романтик вещь совершенно невозможная», что становится определяющим для его понимания позиции Гейне по отношению к романтизму – его тотального неприятия романтизма и неотличимого от него католицизма с его «хамитской» основой. Антиромантические выпады Гейне в «Романтической школе»⁹ с его апелляциями к «носителям немецкого рационализма» оказываются в данной перспективе своего рода радикальной манифестацией семитизма и иудаизма, которому поэт, с точки зрения Волынского, даже несмотря на факт крещения, никогда не изменял.

⁸ «Романтики пошли вместе с реакционерами политическими и богословскими. Но в сердце остроумного гения не было ни одного мотива, который мог бы звучать реакционно для какой-либо эпохи. Даже книга его "Le grand", посвященная Наполеону, которая при узком истолковании может возбудить сомнения относительно своей прогрессивности, пронизана насквозь любовью к декларации человеческих прав и к победоносной французской революции, детищем и завершением которой является Наполеон. Не забудем, что цепи гетто пали под бой барабанов!» (Диспут 1923: 6).

⁹ См. к примеру: «...разрыв между романтикой и рационализмом стал оттого еще больше, и уже на другое утро после свадебной ночи рационализм сбегал к себе домой и не хотел больше иметь ничего общего с романтикой» (Гейне 1958а: 199).

Свое выступление Блок начал с резюме основных тезисов Во-лынского, отметив, в частности, тот факт, что «Во-лынский говорил об иудейской сущности христианства и о несродности его арийским племенам». Блок указал, что докладчик «увлекся иудейско-рационалистическим элементом христианства и во имя его проклял все остальное» (Блок 1962: 144, 146), вопреки тому, что говорил Во-лынский, который радикально деюдаизировал христианство, попытавшись продемонстрировать чуждость ему рационалистического иудаизма¹⁰.

На самом деле, соблюдая известную осторожность, Блок движется в том же направлении, что и Во-лынский, аккуратно дистанцируя иудаизм и христианство, арийцев и семитов друг от друга. Не отрицая «иудейского элемента христианства», Блок, тем не менее, ариизирует христианство (см.: Блюмбаум 2017: 180–181, 231); он указывает и на его «чисто арийскую основу», на «платонический или гностический» «элемент», помня, по всей вероятности, о том, что Владимир Соловьев рассматривал гностицизм как полемику с иудейской составляющей христианства (см.: Там же: 231). С точки зрения Блока, в противоположность «иудейско-рационалистическому элементу», с арийской основой христианства соотнесены «Веданта, Платон, гностики, платоновская традиция в итальянском Возрождении (правда, очень незначительный этап), иенский романтизм 1787–1801 годов и (может быть, еще менее заметный этап) русский символизм на рубеже XX столетия» (Блок 1962: 146). Далее «христианский» и «арийский» уже не будут различаться Блоком, построившим свой доклад (в отличие от Во-лынского, который радикально юдаизировал Гейне) на представлении о гейневских «изменах» религии предков, о двойственности немецкого поэта, причастного не только иудаизму resp. семитизму, но и христианству resp. арийству.

¹⁰ В своих возражениях Во-лынский особо остановился на этом месте блоковского доклада: «...я в докладе моем нигде не указывал ни разу на “иудейскую сущность христианства”. Напротив, моею основною задачею было всегда выделение иудейского элемента из состава христианства. Характерным для этой новой системы мысли являлся вовсе не иудейский, а хамитский элемент, внедрившийся в тело еврейства» (Диспут 1923: 13).

В этом контексте возникает полемика Блока с Вольтером о чувстве природы, которое отличает арийца от семита:

Во-первых: Гейне действительно чувствует природу не так, как чувствовали ее иенские романтики: стоит сравнить для этого впечатления от восхода солнца на Гарце в описании Тика и в описании Гейне. Однако в «Путевых картинах» есть намеки, указывающие на то, что Гейне был почти способен переселяться и в романтическое чувство природы (Ильза).

Во-вторых: Гейне действительно чувствует природу как *natura naturans*; он чувствует, как пламенный иудей, это навиновское солнце, горящее в его собственном мозгу.

В-третьих: по глубочайшему замечанию Вольтерова, евреи не чувствуют природы как *natura naturata*; да, это так. Но Гейне есть величайшее исключение, подтверждающее это правило. Он чувствовал иногда *natura naturata* как дай бог арийцу, он способен дать в одной лирической строке откровение о *natura naturata*, не уступающее нашему Фету или Тютчеву. И это гениальное арийское чувство *natura naturata* есть новая измена иудейскому гениальному чувству *natura naturans* (Блок 1962: 149).

Оставляя в стороне спинозианскую терминологию, которая исчезла из реконструкции 1923 года, сохранившись только в ответном докладе Блока, уместно вспомнить о том, чему посвящены исследования Виктора Жирмунского, ставшие важным импульсом и фоном полемики 1919 года. В своих работах, опубликованных в 1914 году, Жирмунский описывает «мистическое чувство» иенских романтиков (которых Блок соотносит с «арийской основой христианства»), понимая под этим ощущение имманентности божественного природному, иномирному посюстороннему, или, говоря словами Вольтерова, «мышление духа в терминах природы»: «Мистическое чувство романтиков видит во всем конечном бесконечное: это – положительное чувство присутствия Бога в мире» (Жирмунский 1914b: 24). С точки зрения исследователя, основная задача романтизма – «примирение мира и Божества, индивидуального и бесконечного, культуры и религии» (Жирмунский

1914а: 91). Природа для романтика «одушевлена; она – результат действия духовных сил» (Там же: 92). Для второго этапа романтизма, согласно Жирмунскому, характерна «спиритуализация» «романтического чувства» – теперь «бесконечный мир» «противопоставляется» «миру конечному, как миру низкой действительности», природа оказывается расколдованной, единство Бога и мира, культуры и религии распадается, а «романтизм из предмета веры превращается в литературу» (Там же: 94–95; курсив автора). В данной перспективе Гейне оказывается «характерным представителем позднего романтизма» с его «оскудением подлинного мистического переживания». Для поздних романтиков одушевление природы в литературном тексте является лишь приемом, «художественной формой», поэтическим «средством» – именно поэтому поздний романтик Гейне «природы совсем не чувствует» (Там же: 99).

Подхватывая мысль Жирмунского, Вольтинский предлагает другую мотивировку нечувствительности немецкого поэта к природе; он переводит разговор из историко-литературной плоскости, из истории немецкого романтизма в религиозно-расовую сферу, дистанцируя рационалиста / иудея Гейне от мистического христианского / арийского романтизма вообще¹¹. Иными словами, трансцендентность божественного, спиритуального, идеального и, соответственно, равнодушие к «обезбоженной», по слову Шиллера, расколдованной природе в позднем романтизме становится в «Разрыве с христианством» иудейским рационалистическим отчуждением от «естества». Родной для иудея пейзаж, в котором рождается его рационализм, – пустыня, нулевая степень природы, в

¹¹ В более ранних текстах Вольтинского можно найти и другие истолкования Гейне, который демонстрирует в данном случае отнюдь не цельность «Разрыва с христианством», а идеологическую и психологическую антитетичность. Так, например, в 1902 году Вольтинский характеризует Гейне как «великого декадента»; немецкий поэт для Вольтинского в данном случае «человек великого таланта и великого разлада, человек, любивший то, чего в нем не было, – цельную, здоровую, так сказать, честную красоту эллинского мира» (Вольтинский 1922b: 40). Под симпатиями Гейне к эллинскому миру Вольтинский, по всей вероятности, имеет в виду некоторые пассажи «Людвига Берне».

которой ничто не в состоянии отвлечь его от умственной, интеллектуальной устремленности к трансцендентному божеству:

На всем своем пути через пустыню, от Цоана Таниса до Кадеша Варни, народ еврейский ни разу не встретился с явлением, которое заслужило-бы само по себе, в своем индивидуальном очертании, особого внимания с его стороны (Диспут 1923: 7).

В мемуаре о Чехове 1925 года Волынский снова подчеркивает соотнесенность своего рационализма, то есть иудаизма с пустыней: «Мой рационализм не российского происхождения, с других *пустынных высот*» (Волынский 2011: 70; курсив мой).

В свою очередь, Блок, соглашаясь с Волынским в том, что Гейне чувствовал природу как «пламенный иудей», одновременно с этим ариизирует Гейне, сближая поэта с романтизмом и его мистическим чувствованием природы («Он чувствовал иногда *natura naturata* как дай бог арийцу»), то есть именно с тем переживанием природы, которое Жирмунский приписывает йенскому романтизму (Тик), соотнесенному Блоком, как уже отмечалось, с «арийской основой христианства»¹². Иначе говоря, едва ли не основными референтами полемики становятся противопоставленные друг другу рационалистическое отчуждение от природы иудея-семита и мистическая близость к ней христианина-арийца.

Для Волынского с его апелляцией к Лессингу и Мендельсону иудаизм предстает своего рода основанием идеи прогресса человеческого разума, рационализации религиозной сферы, радикальной критики мифологии, мистики и суеверий традиционной религии. Иными словами, иудаизм оказывается соотнесенным с полюсом, который Блок должен был идентифицировать как Просвещение. Христианство подается при этом Волынским как интеллектуальный регресс, как своего рода «хамитская» «реакция», угрожающая просветительно, рационалистически понятой «культуре»-иудаизму.

¹² В данном контексте Блоку, по всей видимости, было важно процитировать в своем докладе признание Гейне 1854 года о «безграничной тоске по голубому цветку» (Блок 1962: 147), то есть о значимости для немецкого поэта идеалов и установок мистического йенского романтизма.

Так, например, в маленькой книжке «Четыре Евангелия», которая мыслилась автором как еще один фрагмент «Гиперборейского гимна» и была опубликована почти синхронно с «Разрывом с христианством», он недвусмысленно указывает на то, что

Своим рационализмом, своею оппозицией всем проявлениям хамитизма, своим постоянным противоборством мистике народных настроений еврейство служило, в сущности говоря, только интересам культуры, побуждаемое вечным страхом поджога защищаемых им благ. <...> Знамя иудаизма призывает к отвержению мистики низов. Око рационализма глядит в упор солнечному богу (Волынский 1922а: 33–34).

Солнечный бог – это, разумеется, Аполлон¹³, который, по всей вероятности, противопоставлен Волынским экстатически иррациональному Дионису хамитского христианства¹⁴, с которым в докладе о Гейне он идентифицирует «реакционный» романтизм.

Блок подхватывает мотивы конфликта рационального иудейского Просвещения и мистического арийского романтизма,

¹³ Обращения к рационалистическому Аполлону появляются в текстах Волынского намного раньше; ср., например, в 1910 году: «Тогда, при общей талантливости русской природы, при ее тончайшей способности осязать бесплотное, при ее чуткой тактильности по отношению к нежнейшим движениям человеческого сердца – то, что сделало русскую литературу одним из великих явлений мира, – Россия может явиться настоящим Вифлеемом для религии нового человека, ибо новая религия не может быть нечем иным, как духовным опознанием, в идейном энтузиазме, всех чувственных явлений мира. Тогда Россия делается родиной *нового Аполлона, этого высшего символа человеческой интеллектуальности*» (Волынский 1910: 31–32; курсив мой). Интерес Волынского к солнечному богу спровоцировал приглашение критика в «Аполлон» с предложением, поступившим от главного редактора Сергея Маковского, написать программную статью для новой журнальной антрепризы, однако трудный характер предполагаемого автора помешал этому сотрудничеству (см.: Лавров 2007: 393–406). См. также придуманный Волынским проект балета «Рождение Аполлона»: Волынский 1923: 2–5.

¹⁴ Следует также отметить, что в «Четырех Евангелиях» вслед за приведенным фрагментом следует занятный пассаж о христианской церкви, которая, в отличие от иудаизма, отвергающего мистику низов, занята спиритуальной переработкой аффектов невежественной толпы, чтобы извлечь «свет для будущего» (Волынский 1922а: 34), а не использованием народных суеверий, как можно было бы предположить, читая «Разрыв с христианством».

которые достаточно четко проартикулировал Волынский. Следует напомнить, что осенью 1919 года поэт сочиняет обращенную к артистам БДТ апологетическую речь «О романтизме», построенную на многочисленных реминисценциях книги Жирмунского о йенцах (см.: Блюмбаум 2017: 198–231). В этой речи и некоторых других текстах Блок проговаривает важный идеологический момент, а именно необходимость отказа от рационалистического отчуждения от природы ради орфизма литературы, единства мистически понятой «культуры» и «стихии», религиозного искупления, «спасения природы» «культурой» – топика, напрямую позаимствованная им из текстов Жирмунского, согласно которому йенский романтизм, как уже отмечалось, ставил своей основной задачей снятие взаимоотношения Бога и природы, а также культуры и религии (см.: Блюмбаум 2022: 92–113). С такой мистической семантикой понятия культуры легко соотносилось истолкование Блоком революции, поданной в 1918 году в «Катилине» как религиозное экстатическое неистовство, готовое сокрушить рациональный либеральный мир XIX столетия (см.: Блюмбаум 2018: 117–133), а в 1919-м, в «Крушении гуманизма», – как «возращение к природе», как снятие, стирание интеллектуалистского отчуждения от «естества» (см.: Блюмбаум 2022: 92–113). В данном контексте более чем понятно стремление Блока указать на «измены» Гейне иудаизму и попытаться увидеть в «пламенном иудее» с его рациональным отчуждением от природы романтического мистика, видевшего *natura naturata*, природу сотворенную¹⁵ «как дай бог арийцу», для которого природа одушевлена присутствием иномирной инстанции, Души мира и т. п., – сблизив тем самым *Weltanschauung* таким образом понятого Гейне со своей собственной позицией и по возможности дистанцировав его от ненавистного еврейского Просвещения¹⁶.

¹⁵ В своем ответе поэту сам Волынский так комментирует свое использование терминов Спинозы, подхваченных Блоком в «Иудаизме Гейне»: «...я несомненно указывал на то, что еврейскому духу *natura naturans*, природа творческая, природа зиждительная, библейский Элогим, бесконечно ближе феноменального мира естества, называемого *natura naturata*» (Диспут 1923: 14).

¹⁶ В контексте описываемой полемики не удивительна интерпретация Волынским Христа «Двенадцати» как Христа народной мистики и суеверий. По мемуарному

2

Для того чтобы кратко описать историю представления об отчужденности евреев от природы, столь длительное время регулярно воспроизводившегося в разного рода текстах¹⁷, включая полемику Блока и Волынского 1919 года, необходимо начать с текстов раннего Гегеля¹⁸.

На ранних этапах мышление Гегеля отмечено проблематикой позитивной и непозитивной религий. С точки зрения молодого Гегеля, позитивная религия – это религия, императивы и предписания которой являются внешними по отношению к субъекту, отчужденными от него – например, в случае субъекта-человека, внешними по отношению к человеческому разуму, а в случае народа-субъекта – к обычаям народной жизни. В данной перспективе непозитивными религиями представляли рациональная религия Христа (в противоположность христианству) и народная религия древних греков, а наиболее законченным воплощением позитивной религии оказывался иудаизм с его внешним по отношению к разуму и народной жизни Законом.

Во франкфуртский период своей карьеры (1797–1800) Гегель сосредотачивается на проблематике соотношения религии и народной жизни – и здесь он выстраивает гораздо более детализированную картину противопоставления иудея и эллина, иудаизма как рабского отношения к Закону и греческой религии как религии свободы и красоты.

свидетельству А. А. Гизетти, «...Волынский в речи о “Двенадцати” Блока (в первую годовщину его смерти, в Доме Литераторов) сопоставил Христа своих “Четырех Евангелий”, Христа, как демагога-вождя “хамитско-кушитских масс”, с Христом, являющимся в финале поэмы Блока» (Гизетти 1928: 80).

¹⁷ В предисловии к написанной во время Второй мировой войны во Франции любопытной книге о Кафке венгерский писатель Андор Немет рассказывает о разговоре с одним юдофобски настроенным знакомым, который, помимо всего прочего, отметил, что законники-евреи концентрируют все свое внимание на словах и «не знают природу, живую книгу Господа» (« ignorent la nature, vivant livre du bon Dieu » [Nemeth 1947: 8]).

¹⁸ Характеризуя позицию Гегеля, я буду опираться в значительной степени на работы историков философии, посвященные мышлению философа об иудаизме и еврействе, и прежде всего на: Rotenstreich 1953: 33–52; Rose 1990: 109–116; Legros 1997: 11–45.

С точки зрения Гегеля, иудаизм отмечен несколькими фундаментальными отчуждениями, из которых для нас важны отчуждение от природы и от Бога. Изначально отношения человека с природой являлись отношениями единства – любви, почитания, дружбы и т. п. Роковым для истории еврейства стал Всемирный потоп, когда природа предстала еврею силой могущественной и враждебной. В отличие от греков, сохранивших изначальное единство с природой, после исторической травмы потопа евреи пошли по другому пути – отныне природа представлялась им лишь как стихия опасная и недружественная, которую необходимо подчинить. Ужас перед природой приводит евреев к тому, чтобы искать защиты от нее у Бога, радикально отчужденного от мира и более могущественного, чем природа.

По Гегелю, изначальное единство человека с природой предполагало единство с природой обожествленной. Отношения с обожествленной природой означали веру в природных богов, а сама природа мыслилась при этом как единство земного и небесного, чувственного и духовного, конечного и бесконечного и т. п. Вместе с отчуждением от «природы, лишенной, с точки зрения иудеев, бога и святости» (Гегель 1975: 104), возникает и отчуждение от божества, которое отныне становится трансцендентным миру. Именно с десакрализацией природы связан запрет на сотворение идолов, на идолопоклонничество – отчужденное от природного, чувственного, божество теперь предстает в «невидимой форме абстракции», по выражению Робера Легро, а лишенный спиритуальной составляющей мир оказывается чистой материальностью. По контрасту с иудаизмом греческая религия для Гегеля – это религия, в которой нет разделений и отчуждений; эллин, с точки зрения философа, видел вечное в преходящем, бесконечное в конечном – иначе говоря, божественное в природном.

Для молодого, теологически ориентированного Гегеля религиозным идеалом является единство небесного и земного, которое воплощает греческая религия. На этом фоне иудаизм предстает чистой негативностью, миром, оставленным богами, – как в „Die Götter Griechenlands“, «Богам Греции», исключительно важном для

немецкого мыслителя тексте Шиллера. Впоследствии, когда Гегель станет философом истории, эллин и иудей, греческий политеизм и монотеизм иудаизма перестанут быть двумя крайними полюсами гегелевского понимания религиозного вообще и окажутся лишь этапами воплощения Абсолютного Духа, вехами диалектической истории, финалом которой он мыслил абсолютное единство спиритуального и природного.

В лекциях, посвященных философии истории, читавшихся в 1820-х гг., Гегель описывает иудаизм как одновременно вписанный в восточный мир и демонстрирующий разрыв с ним. Этот разрыв, религиозную основу и специфику иудаизма, Гегель подает как отчуждение Духа от природы, концептуализируя иудаизм как «религию возвышенного» (по формулировке Натана Ротенстрейха), построенную на отчуждении Бога от мира. Сознание иудея «направлено на чистый продукт мышления, на мышление о себе, и духовное начало развивается в своей крайней определенности в противоположность природе и единству с нею» (Гегель 1993: 228). В этой перспективе природа воплощает для еврея чистую тварность; в иудаизме она «унижается и считается сотворенной, а первым принципом является дух» (Там же). Распад единства божественного и природного, духовного и чувственного резко меняет статус природы, которая теперь «низводится на степень чего-то внешнего и небожественного» (Там же). Трансцендентный миру Бог «возвеличивается, так как вся природа является украшением Бога и вместе с тем служит ему» (Там же: 229). Причем, подчеркивая «небожественный» характер природы в иудаизме, Гегель прибегает к топике «обезбоженной природы», прозрачно отсылая к *die entgötterte Natur* «Богов Греции»¹⁹. Он отмечает, что для евреев „...die Natur ist entgöttert“ (Hegel 1848: 241)²⁰, истолковывая, по всей вероятности, стихотворение Шиллера в рамках своей философии истории как текст об отчуждении Духа от природы.

¹⁹ „Dient sie knechtisch dem Gesetz der Schwere, / Die entgötterte Natur“ («Рабски служит она закону тяготения, обезбоженная природа»).

²⁰ «...у природы отнята божественность (entgöttert)» (Гегель 1993: 230). О Гегеле и стихотворении Шиллера см.: Josephson-Storm 2017: 85–86.

Концептуализация Гегелем эллина и иудея в «Лекциях по философии истории» нашла широкий отклик. Так, например, важную роль эта дихотомия, противопоставление «чахлой почвы Иудеи» и «цветущей Греции», играет в текстах Гейне, где иудей соотнесен с полюсом религии, «спиритуальности», «жизни в духе», а «жизнерадостный» эллин – с «духом жизни», искусством и прогрессом (Гейне 1958b: 15, 42, 311). Причем в очерке о Людвиге Берне Гейне проговаривает мысли Гегеля об отчуждении духовного, спиритуального от природы в иудаизме, напрямую упоминая их автора:

Если пророк Востока назвал их «народом книги», то пророк Запада определил их в своей философии <истории> как «народ духа»²¹. Уже в самые первые дни своей истории евреи, как мы замечаем в Пятикнижии, обнаруживают свою склонность к отвлеченному, и вся их религия есть не что иное, как только акт диалектики, в силу которого материя и дух разделяются и абсолютное признается только в исключительной форме духа. Какое ужасающе одинокое положение им пришлось занять среди других народов древности, которые, отдаваясь радостному культу природы, понимали дух скорее в явлениях материи, в образах и символах! Какой ужасный контраст они поэтому являли с пестро расцвеченным иероглифическим Египтом, с Финикией, великим храмом утех, где чтили Астарту, или с прекрасной грешницей, с милой, благоуханной блудницей вавилонской, и, наконец, с Грецией, цветущей родиной искусств!

Постепенно этот народ духа целиком освобождается от материи, постепенно происходит его полная спиритуализация, и это представляет поразительное зрелище. Моисей окружил дух, так сказать, материальными твердынями для защиты от реального

²¹ В этом переводе, находящемся в читательском обиходе, по непонятной причине пропущено слово «история», ср. в оригинале: „Wie der Prophet des Morgenlandes sie ‘das Volk des Buches’ nannte, so hat sie der Prophet des Abendlandes in seiner Philosophie der Geschichte als ‘das Volk des Geistes’ bezeichnet“ (Heine 1959: 204). В переводе Петра Вейнберга все слова на месте: «Как пророк Востока назвал их “народом книги”, так пророк Запада обозначил их в своей философии истории “народом духа”» (Гейне 1904: 544).

натиска соседних племен: вокруг поля, где он сеял дух, он насадил терновую изгородь – строгий церемониал закона и эгоистическое национальное чувство (Гейне 1958b: 36–37).

Отсутствие культа природы, свойственного другим народам, дистанцирует иудеев от них, постепенное «освобождение от материи», «спиритуализация» отчуждает евреев от окружающего их мира (и в частности от Греции, «родины искусств») и порождает национальную замкнутость и «эгоизм» – топика, в разных концептуальных воплощениях широко представленная в текстах девятнадцатого века об иудаизме и еврействе, например у младогегельянцев, и, возможно, подхваченная ими у Спинозы (см.: Arkush 1991: 211–223).

Так, например, Людвиг Фейербах в «Сущности христианства» описывает иудаизм исключительно в терминах «эгоизма», понятого не в духе национальной отчужденности (часто встречающийся мотив), а как эгоистическое пользование природой исключительно для удовлетворения повседневных потребностей и нужд, причем наиболее существенным в данной перспективе оказывается специфически иудейское представление о сотворенности мира Богом, о радикальном дуализме мира и Бога, «изделия» и творца. С точки зрения Фейербаха, иудейский монотеизм предполагает «взгляд на природу как на объект произвола, эгоизма, низводящего природу только на степень средства к достижению произвольных целей» (Фейербах 1995: 114). Для иудея природа не обладает самостоятельной ценностью и значимостью, являясь «вещью, ничтожной самой по себе» (Там же: 115); даже «прославляя мощь и величие природы», иудей «только прославлял мощь и величие Иеговы» (Там же: 118).

Эгоистическому иудейскому монотеизму Фейербах противопоставляет политеизм греков, живших в гармонических отношениях с природой, которую они ценили ради нее самой. Эта неотчужденность от природы, это неэгоистическое отношение к миру, специфическое для политеизма, оказывается истоком эстетического взгляда на мир, а также теоретического познания природы:

Для кого природа – прекрасное существо, тот видит *цель* и основание ее существования *в ней самой* и не может задаться вопросом, почему она существует. В его сознании и мирозерцании понятие *природы отождествляется* с понятием *божества*. Он убежден, что природа, действующая на его чувства, возникла, произошла, но не была сотворена в собственном смысле, в религиозном смысле, т. е. она не есть произвольный продукт, изделие. Сам факт возникновения не включает в себе, по его мнению, ничего дурного, нечистого, небожественного; он и богов своих считает существами возникшими. Производительная сила является в его глазах первой силой, и поэтому он считает основанием природы действительную, в его чувственном созерцании проявляющуюся силу природы. Так мыслит человек, относящийся к миру эстетически или теоретически, ибо теоретическое созерцание первоначально есть эстетическое, эстетика есть *prima philosophia*, так он мыслит, отождествляя понятие мира с понятием космоса, красоты, божественности (Там же: 113; курсив автора).

В противоположность не отчужденным от природы политеистам-грекам, видящим в мире гармонию и красоту, создающим науку, философию и прекрасные произведения искусства, утилитаристски пользующийся творением монотеист-иудей видит в языческом культе природы лишь идолопоклонство, заслоняющее божественного творца мироздания.

Топика присущего иудаизму отчуждения от природы попадает и в чрезвычайно важные французские тексты. Так, мы находим эти представления в книге «О гении религий» (1842) ориентированного на немецкую интеллектуальную традицию историка и философа Эдгара Кине. С точки зрения Кине, между развоплощенным Богом иудаизма и природой существует зазор, дистанция; природа не является «одеянием» Бога, его «словом», «эхом» и «образом», пребывая в рабской зависимости от прихоти властного Иеговы. Перед лицом Божьим природа представляет собой «ничто»:

...la nature n'est pas même un vêtement pour Jéhovah ; il peut la refaire, la briser, s'il lui plaît. Les vents ne sont pas son souffle ; ils sont ses

envoyés. Les étoiles ne sont pas ses regards, elles sont ses esclaves. Le monde n'est pas son image ; il n'est pas son écho ; il n'est pas sa parure ; il n'est pas sa lumière ; il n'est pas sa parole. Qu'est-il donc ? Il n'est rien devant lui (Quinet 1842: 362).

Кине полагал, что, в отличие от других восточных божеств (Индры, Ормузда), Бог иудеев не открывается верующему в явлениях природы. Пространство богоявления в данном случае – это пустыня, несколько парадоксальный ландшафт, лишенный природы, место, «где природа отсутствует», где «многообразие природных форм» не может вступить в «соперничество» с божеством. Именно пустынный пейзаж, среда обитания евреев, этих людей пустыни, и является местом пребывания их дистанцированного от мира Бога:

N'oubliez pas qu'il ne se révèle pas comme Indra au milieu de la nature des tropiques, où tout provoque à l'idolâtrie, à la pluralité des formes ; ni comme Ormuzd sur les monts de la Bactriane, près des sources enflammées d'où jaillit le culte du foyer ; ni sur les bords du Nil, de l'Euphrate, où chaque vague peut cacher une divinité murmurante. Où donc a-t-il voulu paraître ? Où prend-il en quelque sorte sa forme ? Dans le désert, c'est-à-dire dans un lieu d'où la nature est absente, où le monde s'arrête, où il n'est rien qui puisse entrer en rivalité avec lui, où personne n'habite que lui-même, où son ombre est son unique compagnon. Il se révèle dans la nudité de l'Horeb, comme le Christ dans la nudité de Bethlehem. C'est la patrie naturelle du dieu jaloux. Partout au loin, la nature déchirée, sacrifiée, l'univers disparu, ni fleuve, ni source à adorer, ni bois, ni métal pour en faire un simulacre ; pas même une voix, hormis celle de la foudre ; mais partout la face de Jéhovah, seule brillante dans le vide de l'immensité, l'Esprit seul debout au milieu de son temple invisible. Et la race d'hommes qui doit nourrir cette révélation dans son coeur, où est-elle née ? Dans le désert. Les patriarches qui l'ont reçue, quels sont-ils ? Des Arabes du désert. Moïse qui l'a renouvelée, qui est-il ? Un berger du désert. Où les tribus font-elles leur éducation de quarante années ? Au milieu des pierres d'Arabie, ce peuple grave en son coeur de pierre l'enseignement du désert. Toujours le désert se montre à l'horizon, quand vous prononcez le nom de Jéhovah. Il en est le génie, l'éternel habitant (Там же: 365–366).

Определяющий для иудаизма характер пустынного пейзажа, представленный у Кине, подхватывает другой французский германофил, прославленный филолог и профессиональный гебраист Эрнст Ренан в своем весьма влиятельном исследовании 1855 года «Общая история и сравнительная система семитских языков»²². Продолжая линию противопоставления арийства и семитизма, намеченную либеральной, антикатолической традицией Эдгара Кине и Жюля Мишле, у которых семитизм ассоциировался с консерватизмом церкви (см.: Arvidsson 2006: 92), Ренан целиком опирается на расовую модель, ставшую частью научного дискурса, пытаясь, тем не менее, определять расу не биологически, а лингвистически²³. Язык и религия оказываются для Ренана выражениями определенной ментальной реальности. Эта экспрессионистская модель приводит его к основным параметрам, на основе которых он выстраивает противопоставление арийца и семита. Религией арийца или индоевропейца является политеизм, под которым понимается обожествление природы. Монотеизм семита, напротив, соотношен с отчуждением от природы. Именно здесь в системе аргументации Ренана возникает топика пейзажа, того специфического пустынного ландшафта, который, как и в книге Кине, становится своего рода антиприродой и, соответственно, местом монотеистической религиозной революции. Сама пустыня в тексте Ренана приобретает монотеистический характер:

²² Говоря о влиянии этих идей Кине на книгу Ренана, Морис Олендер отсылает к курсу лекций Кине о мусульманстве, прочитанному в Коллеж де Франс в 1845 году (см.: Олендер 2008: 46), тогда как Лодис Рета прямо указывает в этой связи на «Гений религий», отмечая, что « pour Renan comme pour Quinet les paysages se font porteurs d'une révélation » (Rétat 2013: 71); прямо соотносит мысль Кине о влиянии пустыни на семитов с концепцией не упоминающего Кине Ренана и Гай Струмза (см.: Stroumsa 2021: 109). На книгу Струмзы мое внимание любезно обратила Илона Светликова.

²³ О филологической позиции Ренана см.: Козлов 2020: 158–261; о ренановской расовой концепции см.: Олендер 2002: 103–156; Олендер 2008: 36–61; Arvidsson 2006: 92–96; о разных истолкованиях позиции Ренана относительно понятия «раса» см.: Arvidsson 2006: 106–107. В своей статье я опираюсь на понимание противопоставления арийцев и семитов у Ренана, представленное в работах Мориса Олендера и Стефана Арвидссона.

La nature, d'un autre côté, tient peu de place dans les religions sémitiques : le désert est monothéiste ; sublime dans son immense uniformité, il révéla tout d'abord à l'homme l'idée de l'infini, mais non le sentiment de cette vie incessamment créatrice qu'une nature plus féconde a inspiré à d'autres races (Renan 1863: 6).

У отчуждения семита и его божества от природы есть одно важное следствие. Поскольку со времен Юма едва ли не доминирующим пониманием генезиса мифологии является реакция на природу (см.: Arvidsson 2006: 74), творчество мифологии оказывается прерогативой обожествлявшего природу арийца – именно поэтому семиты предстают в книге Ренана расой, лишенной мифологии²⁴:

...les Sémites n'ont jamais eu de mythologie. La façon nette et simple dont ils conçoivent Dieu séparé du monde, n'engendrant point, n'étant point engendré, n'ayant point de semblable, excluait ces grands poèmes divins, où l'Inde, la Perse, la Grèce ont développé leur fantaisie, et qui n'étaient possibles que dans l'imagination d'une race laissant flotter indéfinies les limites de Dieu, de l'humanité et de l'univers. La mythologie, c'est le panthéisme en religion ; or l'esprit le plus éloigné du panthéisme, c'est assurément l'esprit sémitique. Qu'il y a loin de cette étroite et simple conception d'un Dieu isolé du monde, et d'un monde façonné comme un vase entre les mains du potier, à la théogonie indo-européenne, animant et divinisant la nature, comprenant la vie comme une lutte, l'univers comme un perpétuel changement, et transportant, en quelque sorte, dans les dynasties divines la révolution et le progrès ! (Renan 1863: 7)

Для отделенного от мира иудейского Бога природа оказывается лишь сосудом в руках гончара, лишь сгустком материальности, лишенной какой бы то ни было одухотворенности. Безразличный к природе и потому не знающий мифологического начала монотеизм подается Ренаном как препятствие для развития фантазии, творческого начала – мысль о творческом арийце и нетворческом

²⁴ Отсутствие у семитов мифологии отмечал и Макс Мюллер (см.: Arvidsson 2006: 82). Гай Струмза пишет, что мысль об отсутствии у иудеев мифологии высказывал еще Дж. Б. Вико; о влиянии Вико на Ренана см.: Stroumsa 2021: 118–119.

семите, которая получит широкое распространение в XIX веке в разных артикуляциях, обосновывается Ренаном прежде всего благодаря представлению об отчужденном от природы монотеизме. Мощным стимулом фантазии, присущей индоевропейцу, является внимание к природе во всем ее многообразии; именно интерес к природе понимается Ренаном как своего рода генезис творчества культуры, того богатства философии, науки и искусства, которым прославил себя ариец²⁵. В противоположность арийскому сознанию, политеизм которого заставляет его быть внимательным к многообразию, сложности, нюансам, различиям мира, мышление культурно нищего монотеиста-семита концентрируется на единстве и целостности:

²⁵ В замечательной книге об идеологических аспектах деятельности Московского математического общества Илона Светликова поместила экскурс, ставший важным интеллектуальным стимулом настоящей статьи и посвященный истории концептуализации *Naturgefühl*, в частности представления об отчужденности семитов от природы. Прослеживая истоки данной идеи, исследовательница указывает на второй том «Космоса» Александра фон Гумбольдта (1847), где дается краткий исторический очерк многообразия «чувства природы» у разных народов, а также упоминает книгу Альфреда Бизе «Историческое развитие чувства природы» (1888) (см.: Svetlikova 2013: 172–173). Гумбольдт, а вслед за ним и прямо ссылающийся на второй том «Космоса» Бизе, отмечают отсутствие обожествления природы у евреев, в частности на фоне пантеистов-арийцев: «Еврейская поэзия природы отличается тем, что она, как отражение единобожия, всегда обнимает целое мироздание в его единстве, всю жизнь земную и сияющие небесные пространства. Редко останавливается она над отдельными явлениями; ее радует только созерцание великих масс. Природа не изображается как нечто само по себе существующее, прославленное собственной красотой; еврейскому певцу она является всегда в зависимости от более высшей, управляющей духовной силы» (Гумбольдт 1862: 41); «Хотя и для индуса единичное существо перед единым Брамой не представляет ничего прочного, но божественное начало проникает у них весь мир, освещает его и придает ему известную ценность; между тем перед Иеговой все прочее – ничто, только прах» (Бизе 1890: 12). Тем не менее представление о тварном характере природы у семитов не мешает ни Гумбольдту, ни Бизе находить отражение природных явлений в еврейских текстах и даже отмечать «роскошное чувство природы, которое дышит в одной отрасли <sic!> семитического (арамейского) племени» (Гумбольдт 1862: 46). Иными словами, эта линия концептуализации «чувства природы» в европейской мысли представляется гораздо менее радикальной, чем позиция Ренана (знакомого с текстами Гумбольдта). Справедливости ради следует отметить, что с ренановской концепцией Гумбольдта и Бизе объединяет мысль об устремленности еврейского мышления к единому и целому в противовес частностям, единичностям, сингулярностям, которыми захвачен ариец.

Ainsi la race sémitique se reconnaît presque uniquement à des caractères négatifs : elle n'a ni mythologie, ni épopée, ni science, ni philosophie, ni fiction, ni arts plastiques, ni vie civile ; en tout, absence de complexité, de nuances, sentiment exclusif de l'unité. Il n'y a pas de variété dans le monothéisme (Там же: 16).

Резюмируя, можно сказать, что в известном смысле Ренан, повторяя не новую для европейской культуры мысль об отчуждении еврея от природы, кодифицировал, если не сказать канонизировал связку монотеизма и понятого как антиприрода пустынного пейзажа²⁶, подхваченную у Эдгара Кине.

3

Концепция Ренана отнюдь не осталась лишь достоянием профессиональных ориенталистов. Отчетливые следы его построений мы находим в самых разных текстах, в том числе русских, в частности в «Эллинской религии страдающего бога» Вячеслава Иванова.

Иванов описывает современную ситуацию как религиозный кризис, спасением от которого он, опираясь на «Рождение трагедии из духа музыки», полагает обращение к экстатическим, мистическим практикам культа Диониса. Важным аспектом генезиса современного кризиса Иванов считал привнесение в арийский мир чужой религии. В статье «Религия Диониса», написанной в качестве финала «Эллинской религии страдающего бога», он отмечает:

Европейское человечество понизилось до современности вследствие кризиса, пережитого им в его религиозном воспитании. Его древняя вера была поругана; древняя обожествленная им

²⁶ В знаменитой «Молитве на Акрополе» 1865 года, экстатической клятве верности «греческому чуду», совершенным Красоте и Разуму, воплощенным в мире древних эллинов, Ренан упоминает и «безобразного еврейчика» (« un laid petit Juif »), превратившего прекрасный цветущий афинский мир в «тысячелетнюю» «пустыню», где «не проросло ни одного цветка» (« ...pendant mille ans, le monde a été un désert où ne germait aucune fleur » [Renan 1893: 66]). О «греческом чуде» Ренана см.: Vidal-Naquet 1996: 245–264. Представление о пустыне как «исток монотеизма» сохранится у Ренана и много позже, в «Истории народа Израиля» (см.: Conrad 1999: 159).

природа была обезбожена: страдательно восприняло оно новую насильственную веру, как чуждую извне сообщенную теплоту, чтобы мало-помалу, в течение долгих веков, медленно охладевать, будучи бессильным к самобытной теургии и творчеству религиозному на почве веры новой (Иванов 1905: 141).

Религиозный мир древнего европейца – это несомненно обожествленная природа политеизма. В результате возникновения «новой веры» обожествленный мир европейца превратился в «обезбоженную природу» шиллеровских «Богов Греции»²⁷. При этом, даже восприняв чужую веру, «арийский дух» продолжал сопротивляться новой религии «за свободу религиозного творчества в мифе, символике и искусстве» (Там же).

С точки зрения Иванова, причиной обезбоживания природы, расколдовывания мира древнего европейца стало влияние семитических религиозных доктрин. Причем в данном фрагменте «Эллинской религии», кажется, нетрудно увидеть прямую реминисценцию книги Ренана:

Приравнение природы к сосуду скудельному в руках горшечника, которое ариец прочел уже в первых словах библии, обезбоживших его природу и убивших ее душу, – это приравнение нелегко далось и семиту (Там же: 141–142).

Именно как глиняный сосуд в руках гончара описывает Ренан понимание природы в иудаизме, «*d'un monde façonné comme un vase entre les mains du potier*» (Renan 1863: 7), причем если Иванов имплицитно соотносит текст Ренана со Вторым посланием апостола Павла к Коринфянам (4, 7, «сосуд скудельный» в церковнославянском переводе), то Лодис Рета видит в нем отсылку к Посланию к Римлянам (9, 21) (см.: Rétat 2013: 73).

²⁷ Отсылка к стихотворению Шиллера встречается в текстах Иванова неоднократно (см.: Lappo-Danilevskij 2000: 327, 331–333, 336; Блюмбаум 2022: 107). Об использовании «Богов Греции» как своего рода общем месте в контексте топики «расколдованного мира» см.: Josephson-Storm 2017: 77–93.

Далее Иванов, также, по-видимому, следуя Ренану, исходит из противопоставления монотеистической пустыни и прекрасной политеистической природы, описывая борьбу «сына пустыни» с языческими искушениями, которые подаются как многобожие resp. красота природы:

Долго бился он в сетях языческой прелести, раскинутых мстящею природой, по мере того как ослепительный мир развертывался пред взорами сына пустыни, вышедшего на Средиземное побережье; ибо запрет многобожия и культового общения с чужими племенами был для древнего человека запретом красоты (Иванов 1905: 142).

Иванов почти по-гегелевски описывает отчуждение духа от природы в иудейском монотеизме, что в конечном итоге приводит к появлению христианства, отверженного узким, национально обособленным иудаизмом:

Тогда дух, насильственно разлученный с внешним миром и как бы лишенный зрения, сосредоточившись в себе самом, познал жажду самообожествления и открыл путь к нему в той мистической филиации, которая в Боге узнает Отца, и в человеке – сына Божия. Но этим познанием было упразднено изначальное основоположение еврейского монотеизма; национальное самосохранение извергло новое вероучение, как чуждое и погибельное, и оно пало семенем в открытые борозды языческой нивы (Там же: 142).

Иванов полагал, что «религия Диониса была тою нивой, ждавшей оплодотворения христианством; она нуждалась в нем, как в крайнем своем выводе, как в последнем своем, еще недоговоренном слове». Тем не менее этого синтеза не произошло, и «религия арийца» не была «спасена», поскольку «христианство, отвергнутое семитизмом, не могло примириться и с арийским пантеизмом»²⁸.

²⁸ Противопоставление Ветхого Завета и «пантеистической мысли» появляется у Иванова уже в 1888 году в заметке «Евреи и русские» (см.: Иванов 1996: 191; Иванов

Ницшеанская критика иудаизма / христианства как враждебных «жизни» (см.: Cancik 2000: 141–142, 145–146), призывы Заратустры «оставаться верными земле»²⁹ и пр. перетолковываются Ивановым в христианском ключе как единение Христа и мира, Сына Человеческого и «земли», Духа и природы, как преодоление ситуации «обезбоженной природы», которая в равной степени характеризует как иудаизм, так, по всей вероятности, и кризисную секуляризованную современность.

Ницшеанскую критику иудаизма / христианства как отчуждения от «жизни», семитизма как враждебности «жизни», «природе», «земле», «добродетели как умерщвления плоти», отвращения к языческой, арийской телесности активно использовал Дмитрий Мережковский в конце 1890-х – начале 1900-х гг.³⁰, как в своих

1999: 31), где он следует Владимиру Соловьеву, в «Истории и будущности теократии» противопоставившему иудаизм «натуралистическим и пантеистическим религиям древнего мира» (Соловьев 1914: 435); о влиянии книги Соловьева на заметку Иванова см. в предисловии к публикации: Лаппо-Данилевский 1996: 182–190. В приложении к публикации 1999 года Н. В. Котрелев напечатал составленный самим Ивановым список замыслов 1888–1889 гг., среди которых есть «Весна (пантеизм) и осень (спиритуализм) – арийцы, евреи» (Иванов 1999: 38). Возможно, именно для реализации этого замысла Иванов обращался к текстам Ренана, затрагивающим расовую проблематику.

²⁹ „Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt Denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden!“; „Bleibt mir der Erde treu, meine Brüder, mit der Macht eurer Tugend!“ (Nietzsche 1999: 15, 99; разрядка автора). Иванов прямо упоминает об этом: «Он <Ницше> хотел быть верным земле» (Иванов 1905: 140).

³⁰ Мережковский апеллирует к тем же фрагментам «Заратустры», что и Иванов, обращаясь в то же время к культу земли у Достоевского, который определяет в расовых терминах: «В “Бесах” слабоумная Марья Лебядкина, хромоножка, юродивая, рассказывает бывшему нигилисту Шатову о своей жизни в русском православном монастыре: «Монашек стал говорить мне поучение, да так это ласково и смиренно говорил и с таким, надо быть, умом; сижу и я слушаю. “Поняла ли?” – спрашивает. “Нет, говорю я, ничего я не поняла, и оставьте, говорю, меня в полном покое”. Вот с тех пор они меня одну в полном покое оставили, Шатушка. А тем временем и шепни мне, из церкви выходя, одна наша старица, на покаянии у нас жила за пророчество: “Богородица что есть, как мнишь?” – “Великая мать, отвечаю, упование рода человеческого”, – “Так, говорит, Богородица великая мать сыра земля есть, и великая в том для человека заключается радость. Таково, говорит, пророчество”». <...> Богородица – великая мать, не только небесная, но и земная, “Мать сыра земля”, это – незапамятно-древнее, общее всем европейским народам, арийское (“Зверь знает все” – и “Земля знает все”, может быть, прибавил бы дядя Ерощка), как будто языческое, еще дохристианское и

романах, так, например, и в своем знаменитом трактате о Толстом и Достоевском (см.: Розенталь 1999: 124–127). Тем не менее, опираясь на своеобразно понятые тексты Ницше, Мережковский отчетливо подключает к ницшеанской критике иудаизма топику, заданную Ренаном, соотнося семитический монотеизм с антиприродой, пустыней, «мертвой землей»:

Другое крошечное племя, горсть бродячих семитов, пастухов и кочевников, чуждое всем, всеми гонимое, ненавидимое и презираемое, заблудившееся в пустынях, целые тысячелетия видевшее над собою только небо, вокруг себя только голую, мертвую землю и перед собою единую, самую простую и великую во всей природе, черту, соединяющую небо и землю, черту горизонта (Мережковский 2000: 130).

«Жалкое племя» монотеистов-семитов встало на путь обособления, «уединения», отчуждения своего Бога и себя от природы, словно продиктованного мертвым, огненным, иссушающим пустынным пейзажем³¹, увидев «во всей многообразной языческой плоти» «лишь

вместе как будто уже не христианское, противохристианское, идущее от Антихриста, – дерзновеннейший предел, крайняя точка западноевропейской культуры. Мы, только мы, в самые последние дни этой культуры начинающие вспоминать забытый смысл ранних Элевзинских и поздних, соприкоснувшихся с христианством, греко-римских таинств Великой Матери, Доброй Богини, Magna Mater, Bona Dea, Кормилицы и “упования рода человеческого”, многогрудой Кибелы Цереры, подземных таинств, в которых тело Богини превращалось в святой хлеб, только мы, услышавшие завет Заратустры-Антихриста: “*Братья мои, оставайтесь верными земле*” – *bleibt mir treu der Erde* – смутно предчувствуем, какие неизмеримые религиозные возможности заключены в этом действительно пророческом символе»; «Только мы, современники Заратустры – Антихриста, можем понять всю неимоверную новизну и дерзновенность этого “правого” исповедания. “*Bleibt mir der Erde treu meine Brüder, mir der Macht eurer Tugend! Оставайтесь верными земле, братья мои, всею силою вашей добродетели! Ваша все отдающая любовь и ваше познание да послужат смыслу земли*”. Так говорит Заратустра. Нам казалось донныне, что это и есть самое сильное слово Антихриста против Христа, что этот “смысл земли”, эта “верность земле”, с одной стороны, и смысл неземного, верность небу, с другой, – взаимно отрицаются, как ложь отрицается истинной» (Мережковский 2000: 334, 350; курсив автора).

³¹ «И лик человеческий – свой собственный лик – уединило, отделило, как лик Божий и подобие Божие, от всей животной языческой твари непреступною бездною. В этой идее страшного единства, уединения, в идее Бога ревнующего, как огонь поядующего,

бездушное тело, “мясо”, годное для кровавых жертв и всесожжений Богу Израиля» (Там же). Принятие индоевропейскими народами христианства Мережковский, нигде не упоминая Ренана, описывает соответственно в терминах пейзажа, как дыхание иссушающего семитического «духа пустыни» на великолепную, яркую арийскую природу:

Иудейство, в конце своей жизни, именно в то время, когда в борьбе с многобожием и многоязычием «эллинского рассеяния» отточило, обострило идею своего религиозного отъединения, уединения до последней ужасающей изуверской крайности, столкнулось с поздним эллинизмом, в школе александрийских неоплатоников, неопифагорейцев, гностиков, в этом горниле, где образовался, как коринфская медь из множества металлов, тот сплав, который называется христианскою мудростью. Здесь впервые дух семитства, дух пустыни и опустошения дохнул на великолепно и дико разросшийся, многообразный, многолиственный, баснословный лес индоевропейского мира, и хотя отравил своим ядом лишь одну, и без того уже засыхавшую ветвь еще свежего, зеленого Арийского дерева, но яд был так силен, что одной капли было достаточно, чтобы заразить новые, только что хлынувшие из Азии в Европу арийские племена, вследствие крайней юности своей, незащитные перед всеми культурными ядами. Старик заразил ребенка (Там же).

Тем не менее, с точки зрения Мережковского, иссушающий самум, ветер семитического пустынного монотеизма³² не смог до конца

есть как бы дух, дыхание той огненной пустыни, из которой вышло это племя и которой оно никогда не могло забыть, – дыхание мгновенно раскаляющее и потому иногда поразительно творческое, но вместе с тем и смертоносное, иссушающее» (Мережковский 2000: 130). Представление о пустыне как истоке монотеизма мы находим и у членов кружка Мережковских, в частности у А. В. Карташева: «Древний Израиль свое наивысшее в философском и религиозном смысле создание – монотеизм вынес <...> из недр своего кочевничества, из полудикой пустыни» (Карташев 1916: 29).

³² Ср. в эссе Мережковского о Плинии Младшем, где Плиний подан как один из первооткрывателей арийского «чувства природы»: «К сожалению, это *глубоко-арийское* чувство не успело окрепнуть и развиться, застигнутое *семитическим* вторжением,

уничтожить «арийский лес», арийское обожествление природы, которое продолжало существовать даже в рамках европейского христианства, как бы оставшегося «верным земле»³³:

Иссушающий семитский ураган прошел, однако, только по вершинам Арийского леса: в чаще его, ближе к земле, к народу, ближе к подземным родникам и корням, все еще оставалось довольно древней западной арийской влаги и свежести, чтобы противодействовать опустошительному зною восточного самума; там, в баснословной тени, в сказочном сумраке, все еще плодилась, копошилась и кишела многоязычная, многобожная тварь, «звероподобная, бесовская нечисть» – с точки зрения семитской, а с арийской – все еще невинная, хотя и бессловесная, «Божья тварь». В народных арийских, столь родственных индоевропейскому эпосу, средневековых церковных легендах постоянно является эта «Божья тварь», Божий Зверь, святое животное: таинственный олень св. Губерта-охотника с крестом, сияющим между рогами; овечка, зашедшая в церковь и во время возношения Святых Даров, с благоговейным блеянием склоняющая колена – агнец перед Агнцем, как будто и за нее пострадал Искупитель; св. Антоний Падуанский, благословляющий рыб; св. Франциск Ассизский, проповедующий птицам; наш русский отшельник, св. Сергей Радонежский, укрощающий крестным знаменем свирепых медведей; св. Власий, Флор и Лавр – покровители домашних животных; св. мученик Христофор, которого и донныне чтит русский народ и о котором сказано в одном иконописном «подлиннике» XVII века: «Сей дивный мученик, песью главу имущий, бысть от страны человекаядец», то есть из Эфиопии, из нижнего Египта (Там же: 131).

бесплодным и жгучим ветром с Востока» (Мережковский 2007: 55; курсив автора). С этим фрагментом статьи Мережковского вступил в полемику Павел Флоренский (см.: Флоренский 1914: 741), для которого, в отличие от Ренана и его последователей, наука, в частности естествознание, становится возможной именно благодаря монотеизму (см.: Там же: 279–287).

³³ Попутно отмечу появление в черновом наброске Зинаиды Гиппиус в 1939 году «еврейства, <...> верного земле» (Pachmuss 1972: 120), то есть соединение формулы Ницше именно с еврейством.

В «Толстом и Достоевском» Мережковский говорит об арийском субстрате, который продолжает существовать внутри христианского мира, словно не забывшего об арийском *Naturgefühl*. Это, по-видимому, мыслилось Мережковским, который, в отличие от Ницше, остается в рамках христианства, как возможность “to develop a more vital religion that includes and offers an answer to Nietzsche’s challenge to Christianity” (Grillaert 2008: 149). В начале 1900-х гг. Мережковский стремится разрешить кризисную ситуацию современной секуляризации, соединив с миром отчужденное от него христианство, как бы преоделев семитическое отчуждение Бога от телесности, тварности и пр.³⁴

На ренановскую топику «Толстого и Достоевского» полемически откликнулся Василий Розанов, который был хорошо знаком с расовой типологией, предложенной французским исследователем. В конце 1880-х годов Розанов сочиняет (неоднократно в разных вариантах издававшуюся впоследствии) речь «Место христианства в истории», концептуальная основа которой – идеи Ренана, полученные, по всей вероятности, благодаря как чтению

³⁴ История концептуализации христианства в расовых терминах знает разные варианты выстраивания расового баланса внутри христианской религии. Один из подобных вариантов представлен самим Ренаном, который в рамках климатического детерминизма, соотношения религии с пейзажем, пытается радикально десемитизировать христианство, отмечая в «Жизни Иисуса», что Христос неслучайно родился не в пустынной, каменистой Иудее, а в цветущей Галилее, демонстрирующей, с его точки зрения, «*esprit beaucoup moins âprement monothéiste*», не столь строго и жестко монотеистический характер, как иудейский Иерусалим (Arvidsson 2006: 114–115; Олендер 2008: 48–49). Ренан исходил из того, что «победа христианства была упрочена» благодаря освобождению от «узких пут семитического духа», а «прогресс для индоевропейских народов во всех отношениях будет состоять в удалении дальше и дальше от себя семитического духа». «Наша религия», как отмечал он в своей инаугурационной лекции в Коллеж де Франс 21 февраля 1862 года, «будет все более и более терять черты иудейства» (Ренан 1888: 26, 29). Подробнее об аризации Христа Ренаном см.: Heschel 2008: 32–38; иная, гораздо более дифференцированная точка зрения представлена в: Moxnes 2012: 121–147. Следует также отметить, что у Ренана была довольно противоречивая общественная репутация; среди прочего его считали в том числе и юдофилом, причем как в еврейских кругах, так и у крайне правых (см.: Bailey 2008: 190–209), среди которых, в частности, циркулировали слухи о том, что за «Жизнь Иисуса» Ренан получил миллион франков от Ротшильдов (см.: Там же: 195).

первоисточников, так и (видимо, в большей степени) знакомству с книгой ученого теолога, профессора Московской Духовной академии А. Д. Беляева (см.: Беляев 1881)³⁵.

Розанов исходит из представлений об «объективизме» арийцев и «субъективизме» семитов. Объективизм арийцев соотнесен самым непосредственным образом с чувством природы: с точки зрения пересказывающего Ренана автора «Места христианства в истории», ариец, наделенный мощным чувством природы, всегда обращен к внешнему миру. Он исследователь сотворенного мира и чуткий к красоте природы «объективный» художник; именно ариец создает опытную науку и философию, именно этот наблюдатель природы владеет подражанием, мимесисом, расовый генезис которого прямо постулирует Розанов.

Субъективизм семитов, напротив, делает их отчужденными от мира природы и мира других людей (топика иудейского эгоизма); «как вследствие субъективного склада своей души» семиты «оставались холодными к красоте природы, не любовались ею и не любили ее, так и по той же причине» «всегда были безучастны и к окружающим людям» (Розанов 2008: 13). Отчуждение от природы мешает семиту заниматься научными, опытными исследованиями;

³⁵ Комментаторы новейшего собрания сочинений Розанова приводят свидетельство розановского сослуживца по Елецкой гимназии П. Д. Первого, который вспоминает, что у Розанова был французский оригинал брошюры Ренана «Место семитских народов в истории цивилизации», по которому Первов сделал русский перевод, опубликованный в Москве в 1888 году. В том же комментарии указано, что, работая над речью, помимо брошюры Ренана, Розанов использовал книгу немецкого теолога Рудольфа Фридриха Грау „Semiten und Indogermanen in ihrer Beziehung zu Religion und Wissenschaft“ (см.: Розанов 2008: 818). Здесь необходимо помнить, что в некоторых изданиях своей речи, а именно в публикациях 1890 и 1904 гг., Розанов прямо ссылается на книгу А. Д. Беляева (см.: Розанов 1890: 18; Розанов 1904: 15), в которой подробно изложены позиции Ренана (см.: Беляев 1881: 38–124) и Грау (см.: Там же: 133–227) (в 1880–1881 гг., до выхода отдельного издания, книга Беляева печаталась в «Прибавлениях к Творениям св. Отцов»). Следует также отметить, что русский читатель, не знакомый с французским языком, мог без особого труда приобщиться к построениям Ренана, касающимся семитизма / арийства, иудейского монотеизма и пр., благодаря некоторому количеству текстов, где весьма пространно излагались идеи автора «Истории семитских языков»; помимо книги А. Д. Беляева, см., например: Хвольсон 1872: 423–475; Яхонтов 1884: 114–203.

лишенные способности к конкретным наблюдениям над конкретной реальностью мира, семиты, пытаясь заниматься интеллектуальной деятельностью, «только придавали европейской науке характер крайней абстрактности, отвлеченности» (Там же: 12). Будучи абстрагированными от природы, они естественно оказываются неспособными к подражанию и художественной объективности; единственные искусства, знакомые семитическому миру, – это лирика и музыка, исток которых в субъективности³⁶. Субъективному, лирическому семиту Розанов противопоставляет наделенного мощным художественным инстинктом арийца, у которого, в отличие от семита, есть и эпос, и мифология³⁷.

³⁶ «В этом абстрактном мышлении, в этом отвращении от наблюдения и опыта сказалась та черта субъективности, то направление душевного созерцания внутрь, а не к внешнему, которое обнаруживается у них и во всем другом. Они никогда не знали светлого мира искусства, и им незнакомо было то чувство, с которым художник-грек воспроизводил природу в статуе или в картине и любовался своим созданием. Изю всех искусств только два – музыка и лирика – уже с самого раннего времени процветали у них. Но это есть именно те виды искусства, в которых ничего не воспроизводится: они исключительно субъективны» (Розанов 2008: 12). В связи с традицией понимания еврейства как отчужденного от природы Илона Светликова (см.: Svetlikova 2013: 172) указала на фельетон В. Жаботинского «Обмен комплиментами» (1911). Помимо этого, в тексте Жаботинского, построенном как диалог антисемита и еврея, есть и другие топы данной традиции, в частности отсутствие у евреев изобразительных искусств, что проговаривает собеседник-антисемит, и развитие музыкальной культуры у еврейства (реплика собеседника-еврея) (см.: Жаботинский 1922: 133, 136).

³⁷ «Это совершенное бессилие семитов к образным искусствам можно проследить у них и в том, что есть образного, воспроизводящего и в сфере поэтического слова. Эпоса, в котором, как в море небеса, отражается весь сложный мир человеческой жизни, который мы находим в Магабарате и Рамаяне индусов, в рапсодиях Гомера, в Эдде скандинавов, в наших былинах, – этого эпоса никогда не знали семиты. У них нет никаких преданий, нет мифологии, нет других воспоминаний, кроме священных и исторических, – черта, поражающая нас своей странностью: как будто народы эти никогда не знали ни детства, ни героической юности, но всегда были такими, какими мы их знаем теперь, – вечно возмужалыми, нерастущими и нестареющими» (Розанов 2008: 13). Мысль о том, что семитический мир лишен развития, что семит не подвержен изменениям, становлению и т. п., принадлежит к базовым идеям Ренана, наиболее существенным для понимания его подхода к семитизму (см.: Олендер 2008: 38), с чем связано и представление об отсутствии в мире семитов прогресса; Стефан Арвидссон в этой связи говорит о “paralyzing conservatism within all areas”, «парализующем консерватизме во всех областях» (Arvidsson 2006: 124).

Если артистический и любознательный ариец был вечно обращен к многообразию внешнего мира, то все помыслы семита были направлены на божество³⁸. Именно поэтому с именем семита, отвернувшегося от жизни и природы с ее красотой, связан поворотный момент истории – появление монотеизма:

По самому складу своей души арийцы были вечно обращены к внешнему, к физической природе, и то всё, что мы называем красотой их жизни и истории – наука, искусство, государство, – всё это – красота только для нас: в действительности же, с высшей точки зрения на природу человеческой души, – это есть ее искажение и обезображение. Окружающий мир, как в зеркале своем, отражался в этой обращенной к нему душе, сверкал в нем мириадами чудных созданий, но, если мы припомним, что то, в чем отражался он, есть дыхание и образ самого Божества, мы без труда поймем, что эти отражения были недостойны его, что они затемняли его и оскверняли собой. И здесь лежит разгадка всего. Дух семитов, который всегда был обращен внутрь себя, который не чувствовал природы и отвращался от жизни, один в истории сохранил чистоту свою, никогда не переставал быть дыханием Божества. Никакие мысли и никакие желания не развлекали его – одно Божество было предметом его вечной и неутолимой жажды (Там же: 14).

³⁸ В более поздней статье «Афродита-Диана» (1899) Розанов проговаривает отчуждение ноуменального от феноменального у евреев и неразличение между ними у греков, причем именно с этим религиозным постулатом он связывает генезис искусства в греческом мире: «Религия их <греков> постоянно соскальзывала на искусство, как религия евреев никогда не поднималась до искусства. У последних был чистый ноумен, не покрывшийся феноменальными выявлениями; у первых все устремлялось к феноменальному, все пошло в выявление и умерло, когда окончательно под феноменом исчез ноумен» (Розанов 1999: 78–79). С представлением об эстетической сфере как прерогативе арийца может быть связана и полемика Мережковского с Вольтским 1892 года о Ницше и новом искусстве, где Мережковский указывал на семитизм своего визави как препятствие для понимания эстетических поисков (см.: Толстая 2013: 177–178). Представляя критика-семита не понимающим «красоту» и «жизнь», Мережковский описывает Вольтского в терминах «сухости» и «черствости» (см.: Мережковский 1893: 34), по-видимому следуя Ренану, который определяет «семитический гений» как «*sec et dur*», сухой и жесткий / черствый (Renan 1878: 21); см. также о «сухости» Вольтского у Зинаиды Гиппиус в дневниковых записях и повести «Златоцвет»: Рыкунина 2017: 131, 133.

Тем не менее уже в начале 1900-х годов ренановские схемы в текстах Розанова оказываются радикально трансформированными. Принципиально иная оценка Розановым построений Ренана отчетливо видна в его полемике с Мережковским, а именно в статье «Маленькая историческая поправка», опубликованной в январе 1901 года и направленной против фрагмента второй части «Толстого и Достоевского», напечатанного в № 17–18 «Мира искусства» за 1900 год (см.: Мережковский 1900: 71–84).

Не упоминая имени Ренана, Розанов обратился именно к тем пассажирам текста Мережковского, где представлена топика семитизма как антиприроды и пустыни, а также арийской любви к природе, то есть концептуализация пары «ариец – семит», отчетливо восходящая к идеям французского исследователя:

Один из образованнейших наших писателей, г. Д. Мережковский недавно посвятил этой теме красноречивые страницы («Мир Искусства», № 17–18). Он определяет семитический дух, как противоположение природе и отрицание природы. Пустыня, знойная и однообразная, безводная и сухая, – вот его прообраз и возможный родитель. В то время как ариец любит природу и сам есть воплощенная природа, семит смотрит на природу с высокомерием и гадливостью. «Евреи увидели в ней лишь бездушное тело, мясо, годное для кровавых жертвоприношений Богу». Дух семита – отвлеченен, абстрактен, алгебраичен. Все вещественное им чувствуется как что-то недостаточное, даже как отрицательное, как грех (Розанов 1999: 144).

Отметив общераспространенность этой точки зрения³⁹ и упомянув «Место христианства в истории», Розанов соотнес свои размышления об арийстве и семитизме десятилетней давности с идеями, изложенными Мережковским⁴⁰, – по всей видимости

³⁹ «Так думает автор. Так все думают. Израиль – пустыня, арийский мир – ветвистый баобаб, с плодами, цветами, поющими в ветвях птицами. Однообразие и многообразии, монотеизм и политеизм – вот противоположение, в которое заключаются все наблюдения, все размышления» (Розанов 1999: 145).

⁴⁰ «Лет десять назад, в статье “Место христианства в истории”, приблизительно подобным же образом я характеризовал всемирно-историческую роль двух

отчетливо увидев общий ренановский субстрат обоих текстов, который представлен им, тем не менее, как лишенный конкретного авторства⁴¹.

Розанов обращается к мысли Мережковского о том, что спиритуалистическое дистанцирование от природы выразилось в семитическом отвращении к плоти, к телесности. Причем то, что казалось автору «Места христианства в истории» очевидным десять лет назад, теперь представляется ему решительно неверным. Эмблематическим воплощением иудейской ненависти к плоти для Мережковского являются жертвоприношения; в ритуальном убийстве животных он видит лишь презрение к телесности. Для Розанова, напротив, смысл жертвоприношений у семитов заключается именно в любви к плоти:

Г. Мережковский серьезно думает, что животные из ненависти и презрения к ним, к их огромным мясным тушам – отдавались Богу: «растопчи эту мерзость», «эту не духовную мерзость». Ничего подобного. Животные у евреев заменяли детей; и ведь тут действительно есть родство: дитя – тоже животное, святое животное: «Все, разверзающее ложесна – Мне; как и весь скот твой мужеского пола, разверзающий ложесна, из волов и овец. Первородное из ослов заменяй агнцем, а если не заменишь – то выкупи его; и всех первенцов из сынов твоих – выкупай» (Исход, гл. 34, 19–20). Да: можно заметить устремление Библии, тайную мысль, невысказанное пожелание: что, собственно, вся живая плоть «угодна Богу», должна бы быть «бе к Богу», «воскуриться» к нему, как жертва Авеля! О, не по злобе, а по любви: кто же ненавидит ладан, который он жжет! (Там же: 146)

Теперь семитизм оказывается отнюдь не спиритуалистически отвлеченным, дистанцированным от телесности «божьей твари», от материальности живой плоти. Отбросив представление об

замечательнейших племен и в подтверждение сослался на то, что на всем протяжении Библии нет ни одного описания природы» (Розанов 1999: 145).

⁴¹ «Но... не ошибались ли все, историки, богословы, психологи, филологи, ища в Библии и не находя собственно специального арийского чувства природы?» (Розанов 1999: 145)

иудаизме как «алгебраизме» и «отвлеченности», Розанов отвергает и мысль об арийском происхождении мимесиса, представление о том, что семиты испытывали «отвращение к изображениям», что зазор между ноуменальным и феноменальным превращал иудеев в людей, чуждых искусству:

У евреев вовсе не было отвращения к изображениям: о подоле одежд священнических Бог сказал Моисею: «Изобрази на них (вперемежку) яблоко и позвонок» (царство растительное и животное). У меня есть в коллекции еврейская монета, времени иудейской войны; она несколько «не отвлеченна»: с одной стороны прекрасно сделанный виноградный лист, со всеми видными в чеканке жилками, даже боковыми, и черенком, на другой стороне – чаша; и надпись на арамейском языке: «Второго года от освобождения Сиона» (67 по Р. Х.). Чаша, амфора с короткою ножкою, – также прекрасно отчеканена, со всеми выгибами и боковыми бороздками – не чета теперешним ублюдкам монетного дела. Конечно, у евреев было искусство, конечно, жизнь их была прекрасна; конечно, у них не было алгебраизма в поклонении (Там же: 151)⁴².

Этот ход размышлений приводит Розанова к своего рода критике арийского отношения к природе и спецификации семитического, которое отныне перестает подаваться в терминах пустыни, антиприроды и пр. В данной перспективе ариец оказывается останавливающимся перед феноменальной поверхностью природы, тогда как семит – нацеленным на то, чтобы увидеть спиритуальное измерение внутри телесного, дойти до ноуменальных оснований феноменального мира, почувствовать имманентность божества каждой клетке живой плоти:

Но у них не шумят деревья; да – они брали мир... в разрезе, отсюда капающая кровь их жертв; «и помажь кровью рога жертвенника»; «и возьми на пальцы кровь – и покапай ее на крышку Ковчега, в

⁴² В этом смысле трудно согласиться с мыслью Михаила Ямпольского о том, что «еврей Розанова» «находится вне эстетического» (Ямпольский 2010: 156).

благоуханье Господу, восемь раз покапай ее, 4 раза – книзу, а 4 раза – подбрось кверху». Мы же и вообще арийцы берем мир в ландшафте, в зрелище, без биения пульса. Мы – описатели, они – анатомы; но цель их устремления – достать кончиком жертвенного ножа то, что за кровью, за плотью, – святую душевную и вместе жизненную – пустоту: «Там Бог». И конечно – там Бог! (Там же: 151)

Для Вячеслава Иванова и Дмитрия Мережковского (различия их позиций мы оставляем в стороне⁴³), использовавших критику христианства / иудаизма в текстах Ницше, а также влиятельную расовую концепцию Ренана, семитизм / иудаизм представлялся тотальным отчуждением от природы и «жизни», дистанцированием от «земли», которое христианство должно преодолеть для того, чтобы вернуть в современный мир религиозное измерение. Для Розанова в его философии жизни, воздвигнутой к началу 1900-х годов на руинах разрушенной им ренановской расовой догматики, семитизм / иудаизм, эта «религия Натуры» (Розанов 1909: 29), воплощает абсолютное единство Бога и мира⁴⁴, имманентность Бога миру, радикальное религиозное освящение природы, тварности, телесности и сексуальности⁴⁵. «Глубочайший физиологизм иудейского теизма» (Розанов 2009: 74) оказывается своего рода

⁴³ В частности, эти различия попытался оговорить Иванов в докладе 1909 года «Евангельский смысл слова “земля”», где он возвращается к призыву Заратустры «быть верными земле», критикует идею Мережковского о том, что «откровение о Земле» будет дано лишь в Третьем Завете, а также вводит разграничение «мира» и «земли» (см.: Иванов 1994: 146–149; Иванов 2008: 73–76). Об идейных отношениях Иванова и Мережковского см.: Rosenthal 1988: 141–150.

⁴⁴ «Суббота – всем! И как это “праздник Господу”, то все исчисленные сослужат Господу! *Это ли не общность с миром, одно с ним дыхание!*» (Розанов 1999: 148; курсив мой).

⁴⁵ Именно поэтому иудей оказывается не воплощенным отчуждением от «жизни», как у Ренана и Ницше, не «абстракцией» и «отвлеченностью», а самой «жизнью»; см. в «Иудаизме»: «Отвлеченность бытия, ему приписываемая нами, есть наша о нем абстракция, есть плод алгебраической выжимки, какую мы производим над телом этого народа, чтобы извлечь из него сухой препарат наших теологических систем. Еврей суверен и наивен, – уже потому, что он жив, живой, живет; «Главный путь расхождения – непонимание франков и бургундов: “Зачем в *Талмуде* все телесность? Почему не *духовный* смысл? <...>” <...> Он <бургунд> не заметил, что первое слово “дух” есть его собственное, а в Завете стоит: “дыхание”, т. е. “движущее”, “жизнь”, а не

альтернативой отчужденному от мира, спиритуальному, бесполому христианству, рациональному современному секулярному миру и пр.

Следует отметить, что у Розанова есть тексты, где он напрямую полемизирует с Ренаном, например в статье «Чувство солнца и растений у древних евреев», опубликованной в 1903 году. На этот раз Розанов называет имя автора «Истории семитских языков», кратко пересказывает его концепцию и цитирует по-французски едва ли не самое ходовое место книги:

Эти брызги чувств, рассеянные на таких огромных расстояниях, в Вильне, у Иова, у Иезекииля, у Исаяи, эти подавляемые вздохи – неужели ничего не говорят нашему уху? Но «не было изображений в храме, ни одного, никакого» – трубят в одну трубу богословы и историки. «Le deserte est monothéiste», – формулировал и Ренан, т. е. что будто единообразие пустыни навеивает единообразие религиозных чувств, в конце концов складывающихся в поклонение Единому Богу, без подробностей, без аксессуаров, как некоей *отвлеченной Монаде*. Но... как же у евреев не было изображений? Песней пустыне я у них не читаю, но песнь цветку – нахожу. Это – седми́свечник (семь дней недели) в Скинии Моисеевой (Розанов 2008: 540)⁴⁶.

Называя евреев «первыми в истории молитвенниками и страстными любовниками природы», Розанов показывает, что евреи не знают страха изображений, что их религиозные практики демонстрируют отсутствие какого бы то ни было отчуждения от природы⁴⁷,

отвлеченность, не абстракция и возношение “духовных качеств человека” (Розанов 2009: 36, 61; курсив автора).

⁴⁶ Для того, чтобы привести это место по-французски, Розанову не нужно было заглядывать в текст оригинала, а было достаточно посмотреть свои выписки из уже упоминавшейся и хорошо знакомой ему книги А. Д. Беляева (см.: Беляев 1881: 42).

⁴⁷ Опровергает Розанов и традиционные представления об иудейской отчужденности («иудейском эгоизме» и т. п.) от других народов, отвергая существование фундаментальных различий между семитами и арийцами: «Вот эта-то общность некоторых молитв и показывает, что между иудеем и эллином, иудаизмом и эллинизмом была разница в некоторых характеристиках, в “акценте” религиозном; но разницы, так сказать, в самом языке религии, в ее душе – не было. По крайней мере между ними разница была не более, чем между католичеством и протестантством или православием» (Розанов 2008: 543).

а также содержат элементы культа света, в частности солнечного⁴⁸, который специалисты XIX века по истории религий, в частности Ренан и Макс Мюллер, считали специфически арийским явлением⁴⁹. Хотя с уверенностью говорить о том, что Розанов имел в виду эту концепцию, очень трудно.

Затрагивает Розанов и другой ренановский постулат, а именно представление об отсутствии у евреев мифологии⁵⁰, также разделявшееся Максом Мюллером и некоторыми другими исследователями. В трактате «Юдаизм», появившемся в «Новом пути» в том же 1903 году, Розанов упомянул этот тезис как общее место, выказав некоторые сомнения относительно его обоснованности⁵¹:

Происхождение ее <каббалы> – неизвестно. И это – важно. Нам представляется везде в Библии твердый факт, отсутствие туманов, и мы так привыкли к этому, что отделяем арийцев от евреев тем, что первые – в мифах, вторые – без мифа. «Там – Бог; а у арийцев только сказания о бесах». Мы точно забыли Саула и тень Самуила, его испугавшую; что есть *факт*. Да, Библия есть факт, потому что Библия есть кровь; но от крови идут еще *красивые испарения*, и вот это уже не факт, а *призрачное*, куда мы и вступаем (Розанов 2009: 79; курсив автора).

⁴⁸ В дальнейшем солнце, соотнесенное с чистой витальностью, нередко будет связываться Розановым с египтянами и евреями, как, например, в «Апокалипсисе нашего времени» с его солярной топикой и антихристианскими высказываниями, противопоставлением Солнца и Креста (см.: Розанов 2000: 195) и т. п. О солярных мотивах в связи с еврейством, а также витальности / ее отсутствию у евреев см. далее *Эккурс о Михаиле Кузmine*.

⁴⁹ В своей знаменитой и не лишенной скандальности книге о Карле Густаве Юнге Ричард Нолл показывает, что эти представления об арийском генезисе культа солнца, почерпнутые у Ренана и Мюллера, оказали прямое влияние на расовый характер доктрины Юнга (см.: Noll 1997: 98–119).

⁵⁰ Как отмечает Ренан в «Истории народа Израиля», «семитические корни отличаются сухостью, неорганичностью, они совершенно неспособны дать рождение какой-либо мифологии» (цит. по: Олендер 2008: 57).

⁵¹ Здесь же Розанов полемизирует и с мыслью названного прямо Ренана о том, что семиты, будучи творцами в религиозной сфере, оказываются бесплодными в области интеллектуализма, «знания» (см.: Розанов 2009: 86). Мысль о неспособности семитов, например, к занятиям наукой была свойственна и другим исследователям, например Эмилю-Луи Бюрнуфу (см.: Олендер 2008: 57).

Мнимая ясность, прозрачность Библии («отсутствие туманов»), ее «фактичность», немифологичность на фоне арийской мифологии противопоставляются Розановым реальности кабалистического эзотеризма, который оказывается для него едва ли не самой реальностью нерационалистического иудаизма.

Представляется достаточно очевидным, что в «Разрыве с христианством» Волынский воспроизводит основные составляющие пунктирно намеченной выше традиции понимания иудейского единобожия, включая, как кажется, в свой текст и отсылки к концептуализации монотеизма, связанной с именем Эрнста Ренана и его книгой 1855 года, где одним из центральных мотивов является соотнесенность монотеизма и пустыни как отсутствия природы⁵². Как и для Ренана, для Волынского иудеи – народ пустыни, где нет ни одного природного феномена, который мог бы привлечь их

⁵² Ср. также отчетливые отзвуки построений неназванного Ренана в отклике Григория Ландау на «Переписку из двух углов», его статье «Византиец и иудей», где так охарактеризован кочевник-семит на фоне родного для него пустынного пейзажа: «Природа не только бедна и однообразна, ее приходится воспринимать в неизменно напряженном порыве к практическому заданию. Небо над головой *единое*, указующее и неизменное; *небо пустыни – по указанию мыслителей и поэтов – колыбель монотеизма, вечно себе равно и единое, в отличие от богатства и разнообразия иной земной среды*; небо, одновременно уносящее от земной юдоли своим вечным покоем в движении, своей неосязаемой твердыней, своей внежитетской жизнью; одновременно с тем и руководящее в жизни, дающее пути, вызволяющее сбившихся, направляющее ищущих. Небо как Промысел, далекое и близкое, самодовлеющее и руководящее жизненным движением, – только оно вызывает и воспитывает созерцание, *созерцание не красочного многообразия и плотской полноты земной конкретности, а разреженных чертежей и нерукотворных знаков*. От неба ждет кочевник знаменья и указания, к нему устремляется его душа в тревоге и мольбе, – псалом зарождается в душе или исчисление; но не падают в его душу подобия красочных и телесных образов, и нет покоя прислушиваться к ритмам и вздыманиям собственной крови или окружающих веаний. *Зерна изобразительных искусств не западают в его душу*, музыка не переносит его в самодовлеющий мир; душа уносится лишь в молитву или псалом, уходит в расчет и заботу; дух озабочен и напряжен, воля – как тугая тетива, устремленность и преодоление в движении сквозь пустыню к манящему оазису» (Ландау 1923: 191–192; курсив мой). Следует добавить, что русско-еврейские интеллектуалы прекрасно знали концепцию Ренана; так, например, судя по отчету, напечатанному в «Новом Восходе», ее анализировал в 1911 году Б. Г. Столлнер в докладе «Еврейство в историко-психологических характеристиках» (см. републикацию отчета: Кацис 1999: 298–299).

внимание в своей индивидуальной единичности («Нет автономного описания природы в Танахе – в Законе, Пророках и Ксувим. На всем своем пути через пустыню, от Цоана Таниса до Кадеша Варни, народ еврейский ни разу не встретился с явлением, которое заслужило бы само по себе, в своем индивидуальном очертании, особого внимания с его стороны»)⁵³. Вместе с тем на фоне Иванова и Мережковского, нацеленных на преодоление семитического / иудейского отношения к природе в христианстве, или полностью переворачивающего ренановское понимание иудаизма Розанова, видящего в религиозных практиках евреев снятие дуализма Бога и мира, Бога и жизни, Вольтинский отчетливо смещает построения Ренана в сторону чистой апологии радикального отчуждения от природы, на котором возведено здание иудаизма. Вопреки концепции французского гебраиста, для которого монотеизм блокирует саму возможность интеллектуальных занятий, соотнесенность пустыни и монотеизма, дистанцирование семита-монотеиста от природы у автора доклада 1919 года истолковывается как направленность всех его помыслов на исключительно спиритуальный, интеллектуальный исток бытия, порождая представление о рационалистической, интеллектуалистской сущности иудейского единобожия («рационализм... пустынных высот»⁵⁴⁵⁵).

⁵³ Занятно, что именно в рамках намеченной традиции, как невосприимчивого к природе и визуальному искусству, описывает Вольтинского Зинаида Гиппиус в своей книге о Мережковском. Так, вспоминая о совместной поездке в Италию в 1890-е годы, она пишет: «Привычка его не видеть ничего вокруг, особенно природы, когда мы ездили по окрестностям Флоренции, например, а сидеть в экипаже, читая книгу, – очень меня раздражала. А также и его рассматриванье картин в музеях (когда уж он начал их “видеть”), его фигура с вечно поднятым воротником пальто, с каталогом в руках» (Гиппиус-Мережковская 1951: 70–71).

⁵⁴ Ср. сочетание «пустыни» и «интеллектуализма» в облике Вольтинского у Б. М. Эйхенбаума, в его не лишенной недомолвок мемуарной заметке: «Я познакомился с Акимом Львовичем в 1916 г. <...> От него уже тогда веяло сухим жаром пустыни, и мне было жутко смотреть на него и слушать его нервную и странно-торжественную речь» (Эйхенбаум 1928: 44). И далее о чуть более позднем времени: «Он был странен, беспомощен и часто жалок, но речь его ошеломляла своей не совсем понятной, экзотической страстностью ветхозаветного еврея, прошедшего сквозь все века и цивилизации, страстностью “вечного жида”, сосредоточенной в одном органе – в головном мозгу» (Там же: 45).

⁵⁵ Ср. соотнесенность отчужденных от «жизни» пустыни, иудейского монотеизма и рационализма у Мережковского в «Тайне Трех»: «Это, впрочем, мы уже сделали:

В данном контексте находит свое место и другой момент в истолковании иудаизма, который затрагивает Вольтер и который также может быть связан с концепцией Ренана, а именно чуждость иудаизму мифологии⁵⁶. Для Вольтера рационалистический «иудейский глазомер» характеризуется отсутствием «мифологического и литургического аппарата», в отличие от «мышления духа в терминах природы», не отчужденного от природы мистического романтизма, готового объявить поэзию Гете менее значительным явлением, чем «какой-нибудь отрывок старинной мифологии» (Диспут 1923: 6). Иудейский антимифологизм вписывается Вольтером в один ряд с отвержением мистики и народных суеверий, что позволяет соотнести его понимание еврейского монотеизма с традицией Лессинга и Мендельсона и шире – с проектом европейского Просвещения. То, что представлялось Ренану блокирующим прогресс, который он связывал исключительно с арийством и десемитизированным христианством, для Вольтера оказывается синхронным *Aufklärung*’у, почти неотличимым от него.

Помимо прямой апелляции к Мендельсону, «Разрыв с христианством», как кажется, требует хотя бы краткого упоминания и других контекстов, гораздо более близких хронологически и, скорее всего, знакомых автору. Оставляя открытым вопрос о «заимствованиях и влияниях», в данном случае следует отметить знаменитую брошюру ученика Ренана, французского востоковеда Джеймса Дармстетера «Взгляд на историю еврейского народа»,

бежали из Египта, от нечистой животности, в пустыню “чистого разума”, где и блуждаем донныне вместе с Израилем. <...> Так, вся живая тварь уничтожена обезумевшим разумом, огнем попяляющим иудео-христианской пустыни, “умным и страшным Духом небытия”» (Мережковский 1925: 117–118).

⁵⁶ Эта идея Ренана стала предметом дебатов в академическом мире. В частности, в 1876 году австро-венгерский востоковед Игнац Гольдциер опубликовал антиренановскую книгу „Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwicklung“, в которой попытался деариизировать миф, исходя из представлений об универсальном распространении мифологии (подробнее см.: Olender 2002: 211–242). Исследователи отмечают, что попытки критики этой концепции Ренана предпринимались и ранее (см.: Conrad 1999: 142).

опубликованную в 1880 году и уже в 1883-м напечатанную по-русски в хорошо знакомом Волынскому русско-еврейском журнале «Восход» (см.: Дармстетер 1883: 119–147)⁵⁷.

Описывая позицию Дармстетера, Антуан Компаньон отмечает резкое несогласие между ним и Ренаном относительно вписанности христианства и иудаизма в модернность (см.: Compagnon 1997: 156). Если для Ренана прогресс связан с «религией Христа», очищенной от чудесного элемента, а также от семитического монотеистического влияния, препятствующего «движению вперед», то для Дармстетера именно иудаизм оказывается созвучен духу интеллектуалистской модерности, рационалистического Нового времени. Если не вдаваться в подробный анализ, можно сказать, что в целом иудаизм описывается Дармстетером как рациональная религия, выработавшая рационалистическую теологию, изгнавшую сверхъестественный компонент, тогда как дефекты христианства подаются им в терминах «мифологии», «мифического духа» и т. п. (Дармстетер 1883: 133). С точки зрения автора, рациональная религия евреев, которая единственная из всех религий никогда не была в конфликте с наукой и социальным прогрессом, оказывается синхронной миру модерности, порожденному Великой Французской революцией, означавшей для европейской культуры смену мифологического взгляда на мир научным, сциентистским мировоззрением (см.: Там же: 145)⁵⁸.

Как рациональный религиозный проект, созвучный миру модерности, очищенный от мистики и какой бы то ни было мифологии, понимает иудаизм и знаменитый марбургский философ-неокантианец Герман Коген, для которого основой иудейского монотеизма является прежде всего система рационализированной этики⁵⁹. В данной связи уместным представляется упомянуть

⁵⁷ О Волынском – сотруднике русско-еврейских изданий и, в частности, «Восхода» см.: Толстая 2002: 28–34.

⁵⁸ Подробнее о позиции Дармстетера и его концепции «франко-иудаизма» см.: Compagnon 2005: 192–198.

⁵⁹ Представление об иудаизме как религии без мифологии, о еврействе как рациональном народе, лишенном мифа, оказывается довольно устойчивым. В 1930-х гг. оно

важный полемический антикогеновский текст, возникший благодаря посещению немецким философом России весной 1914 года (см.: Ермичев 1998: 108–115; Ермичев 2007: 163–165; Вихнович 2014: 199–209; Кацис 2014: 251–272), а именно небольшую книжку, написанную Ароном Гурляндом (см.: Гурлянд 1915). Гурлянд вступает в прямую конфронтацию с просветительской позицией Когена, утверждая, что основой иудаизма является не мораль, не рациональная этика⁶⁰. Признавая отличия мифотворчества семитов от мифотворчества арийцев (см.: Там же: 40)⁶¹, Гурлянд, тем не менее, исходит из того, что иудаизм вообще не рационален, что иудаизм – это миф и мистика, переворачивая тем самым весьма влиятельное на тот момент либеральное представление о рациональном иудейском монотеизме, созвучном рациональному Новому времени с его оптимистическим прогрессом.

Описывая Гейне как иудея-рационалиста, Вольтинский включает немецкого поэта в просветительскую традицию понимания

возникает у Эрнста Блоха в статье «Разрушение, спасение мифа светом» („Zerstörung, Rettung des Mythos durch Licht“), где автор упоминает демифологизирующий характер Библии и традицию антимифологического библейского рационализма от Маймонида до Германа Когена (см.: Bloch 2015: 51–52). Еще в 1984 году Морис Бланшо в рамках полемики об интеллектуалах воспроизводит противопоставление этики и мифа, говоря об иудаизме как об «отказе от мифов, отвержении идолов, признании этического порядка» (« le rejet des mythes, le renoncement aux idoles, la reconnaissance d'un ordre éthique »). В истолковании Бланшо для Гитлера, враждебного современному, расколдованному, демифологизированному миру, еврей оказывается основным объектом ненависти как «человек, освобожденный от мифов» (« l'homme libéré des mythes ») (Blanchot 1984: 22).

⁶⁰ Следы критики Гурляндом рационалистического, просветительского понимания иудаизма обнаруживаются несколько раньше 1914 года. Уже в 1910 году он публикует в русско-еврейском «Новом Восходе» антирационалистическую реплику в ответ на доклад Б. Г. Столлнера «Судьбы еврейской апологетики» (см. републикацию этой статьи: Кацис 1999: 279–293).

⁶¹ Напрямую назвав Ренана всего один раз, Гурлянд расставляет в тексте некоторые отсылки к его точке зрения. Так, например, упомянув мысль Когена о том, что иудаизм есть «религия антимифологическая», Гурлянд, по всей вероятности имея в виду Ренана и Макса Мюллера, указывает на солидаризацию немецкого философа с точкой зрения, «которая впервые была сделана не-еврейскими исследователями еврейской религии и которая получилась у них в процессе отграничения от нее религиозного творчества арийцев» (Гурлянд 1915: 38).

иудаизма, важнейшим элементом которой являлась чистая трансцендентность Бога миру и природе⁶². Для Блока, понимавшего революцию как романтическое «возвращение к природе», как крушение рационализма и ненавистного ему прогресса, оказывалось чрезвычайно важным увидеть в «пламенном иудее» Гейне взгляд романтика-арийца, мировидение которого, как свидетельствовали многочисленные тексты XIX–XX вв., предполагало имманентность иномирной инстанции «земле», природе, миру.

Экскурс о Михаиле Кузмине: еврейство между жизнью и смертью

В своих комментариях к античной топике у Ницше Хуберт Канцик отмечает, что к середине девятнадцатого века немецкий филэллизм оказался связанным с антисемитизмом, что в немецком культурном сознании Афины оказались противопоставленными Иерусалиму, а эллины иудеям (см.: Cancik 2000: 147)⁶³. В рамках этого дискурса восходящее к текстам Винкельмана эллинское «пластическое чувство» („der plastische Sinn“) контрастировало с иудейским запретом на изображения (см.: Там же); иудейский монотеизм в этом контексте мог противопоставляться греческому политеизму, то есть обожествлению

⁶² Ср. понимание мистики в докладе Б. Г. Столпнера 1912 года о Каббале. Судя по изложению в «Новом Восходе», мистика понималась докладчиком как божественная имманентность и, соответственно, рационализм как чистая трансцендентность божества: «В еврейской религии зародыши мистицизма имеются <...>; но развиться она <мистика> все же не могла – по той причине, что тут между человеком и Богом – непроходимая черта: нельзя видеть лика Господня и остаться в живых» (цит. по современной публикации: Кацис 1999: 294). Следует также отметить, что и в докладе о Каббале, прочитанном Столпнером в Московском Религиозно-философском обществе в 1914 году, одним из тезисов выступления стало отсутствие у евреев мистики («Иудаизм неблагоприятен мистицизму, хотя, разумеется, в нем и имеются зародышевые элементы последнего» [Бурмистров 2023: 66]).

⁶³ Справедливости ради следует отметить, что, хотя магистральным в европейском контексте, по-видимому, было именно противопоставление эллина и иудея, некоторые авторы ставят эти фигуры в отношения дополнительности, как, например, делает это Мэтью Арнольд в своей знаменитой книге «Культура и анархия» (см.: Arnold 1889: 89–103), где исследователи все же отмечают финальную победу «эллинизма» над «гебраизмом» (см.: Freedman 2021: 27).

природы, которое в данной перспективе, как было показано выше, становилось генезисом мимесиса, искусства, красоты и т. д. Важной вехой в истории противопоставления эллина и иудея стали тексты Ницше, для которого немецкая филэллинистическая традиция – несмотря на то, что в «Рождении трагедии» был представлен образ античности, альтернативный Винкельману и Гете, – сохраняла свою актуальность (см.: Там же: 146). В «Антихристе» иудей, будучи создателем религиозных ценностей, враждебных жизни⁶⁴, понятой в ее биологической сути, рассматривался как противник всего того, что воплощал «пластический» «греческий гений», «гипербореец», а именно искусства, прекрасной телесности, природы и пр. Противопоставив «слабые», охваченные ресантиментом иудаизм / христианство и прекрасный, свободный и творческий греческий мир, Ницше соотнес еврея с полюсом отчуждения от природы („Entnatürlichung der Natur-Werthe“), антивитальности, нигилизма как «отрицания жизни» („Verneinung des Lebens“), болезни и декаданса (см.: Там же: 141). Вводя идеологему «эллина» в романе «Крылья» (1906) и следуя сложившейся традиции, Кузмин противопоставляет его «иудею». Специфика филэллинизма Кузмина, в том виде, в котором он подается в романе⁶⁵, осложняется пониманием иудейского монотеизма, возможно подхваченным у Розанова⁶⁶, для

⁶⁴ Эта топика появляется в письме Г. В. Чичерина Кузмину, датированном декабрем 1906 года: «Как состоится наше свидание? Это в значительной степени зависит от обстановки и обстоятельств: если это будет среди океана противных тебе в гейневском смысле “иудеев” (“Эллина и иудея”), т. е. скопцов, бестелесных* etc., в котором я теперь плаваю, это могло бы тебя убийственно оттолкнуть <...>. *(разумеется, не специально евреев, а вообще людей идеи, а не “наслаждения”» (Кузмин 2006: 431). С большой долей вероятности можно предположить, что Чичерин имеет в виду те фрагменты «Людвига Берне», в которых Гейне противопоставляет «спиритуального» иудея и воплощающего любовь к искусству и «дух жизни» эллина (см. выше).

⁶⁵ Исследователи связывают филэллинизм «Крыльев» с эллинистическим идеалом, представленным британской культурой конца XIX века, прежде всего Уолтером Пейтером (см.: Polonsky 1998: 173–179; Bershtein 2011: 75–87). О немецких контекстах раннего Кузмина, в частности влиянии на «Крылья» немецкого филэллинизма (В. Хайнзе), см.: Богомолов, Малмстад 2007: 135–140.

⁶⁶ Кузмин вполне мог читать печатавшиеся в «Новом пути» тексты Розанова, посвященные еврейству, например «Юдаизм». Об интересе Кузмина к журналу свидетельствует письмо Г. В. Чичерина от 10/23 августа 1905 года (см.: Кузмин 2006: 350).

которого важнейшим моментом иудаизма является религиозно освященный культ семейственности и сексуальности, связанной прежде всего с прокреативностью. Кузмин понимает эллинский идеал как культ красоты и искусства; вместе с тем он подчеркивает его гомоэротический характер, предполагающий, с точки зрения автора, автотелическую сексуальность, любовь ради любви, а не ради продолжения рода. Этот идеал Кузмин противопоставляет иудейскому запрету на изображения, а также упорному стремлению к продолжению рода в иудаизме, к земному бессмертию как бессмертию специфически родовому. Причем эллинское жизнеутверждающее начало соотносится автором с соляной топикой:

Мы – эллины: нам чужд нетерпимый монотеизм иудеев, их отвертывание от изобразительных искусств, их, вместе с тем, привязанность к плоти, к потомству, к семени. Во всей Библии нет указаний на верование в загробное блаженство, и единственная награда, упомянутая в заповедях (и именно за почтение к давшим жизнь) – долгодетен будешь на земле. неплодный брак – пятно и проклятье, лишаящее даже права на участие в богослужении, будто забыли, что по еврейской же легенде чадородье и труд – наказание за грех, а не цель жизни. И чем дальше люди будут от греха, тем дальше будут уходить от деторождения и физического труда. У христиан это смутно понято, когда женщина очищается молитвой после родов, но не после брака, и мужчина не подвержен ничему подобному. Любовь не имеет другой цели помимо себя самой; природа также лишена всякой тени идеи финальности. Законы природы совершенно другого разряда, чем законы божеские, так называемые, и человеческие. Закон природы – не то, что данное дерево должно принести свой плод, но что при известных условиях оно принесет плод, а при других – не принесет и даже погибнет само так же справедливо и просто, как принесло бы плод. Что при введении в сердце ножа оно может перестать биться; тут нет ни финальности, ни добра и зла. И нарушить закон природы

Источники представлений Кузмина о еврействе как воплощенной прокреативности требуют особого исследования.

может только тот, кто сможет лобзать свои глаза, не вырванными из орбит, и без зеркала видеть собственный затылок. И когда вам скажут: «противоестественно», – вы только посмотрите на сказавшего слепца и проходите мимо, не уподобляясь тем воробьям, что разлетаются от огородного пугала. Люди ходят, как слепые, как мертвые, когда они могли бы создать пламеннейшую жизнь, где все наслаждение было бы так обострено, будто вы только что родились и сейчас умрете. С такую именно жадностью нужно все воспринимать. Чудеса вокруг нас на каждом шагу: есть мускулы, связки в человеческом теле, которых невозможно без трепета видеть! И связывающие понятие о красоте с красотой женщины для мужчины являют только пошлую похоть, и дальше, дальше всего от истинной идеи красоты. Мы – эллины, любовники прекрасного, вакханты грядущей жизни. Как виденья Тангейзера в гроте Венеры, как ясновиденья Клингера и Тома, есть праотчизна, залитая солнцем и свободой, с прекрасными и смелыми людьми, и туда, через моря, через туман и мрак, мы идем, аргонавты! (Кузмин 1984: 218–220)⁶⁷

Тем не менее, вопреки декларациям «новых эллинов», в «Крыльях» еврейство в лице безнадежно влюбленной в Лариона Штрупа хромой самоубийцы, «образованной музыкантши» Иды Гольберг соотнесено Кузминым не с идеалом семейственной прокреативности, а с некоторой причастностью искусству (хотя и только в роли исполнительской, что признавали за евреями те, кто отвергал за

⁶⁷ Ср. также: «Я очень люблю “Кармен”, и она мне никогда не надоеет: в ней есть глубокое и истинное биение жизни и все залито солнцем; я понимаю, что Ницше мог увлекаться этой музыкой»; «И все начинает вращаться двойным вращением, каждое в своей сфере, и все большим кругом, все быстрее и быстрее, пока все очертания не сольются и вся движущаяся масса не оформливается и не замирает в стоящей над сверкающим морем и безлесными, желтыми и под нестерпимым солнцем скалами, огромной лучезарной фигуре Зевса-Диониса-Гелиоса! Он встал, после бессонной ночи, измученный и с головной болью, и, нарочно медленно одевшись и умывшись, не открывая жалюзи, у стола, где стоял стакан с цветами, написал, не торопясь: “уезжайте”; подумав, он с тем же, еще не вполне проснувшимся, лицом приписал: “я еду с вами” и открыл окно на улицу, залитую ярким солнцем» (Кузмин 1984: 207, 321). В первой цитате Кузмин имеет в виду трактат Ницше „Der Fall Wagner“.

ними саму возможность креативности⁶⁸) и со смертью, с отрицанием жизни. Еще более отчетливо эти две антитетические линии понимания еврейства представлены у Кузмина в скандальной повести 1913 года «Покойница в доме», посвященной, как известно, ситуации, сложившейся в доме Вячеслава Иванова вследствие смерти Лидии Зиновьевой-Аннибал (17 октября 1907 года) и той роли, которую стала играть в квартире на Таврической улице Анна Минцлова (см. об этом: Кузмин 1998: 110–112; Богомолов 1999: 211–224). Семантическая матрица повести построена на противопоставлении оккультного гипноза и «сна»⁶⁹ («плена», закрытого пространства и пр.)⁷⁰, соотнесенного с пассивным повиновением воле мертвых, и «жизни», представленной солярными мотивами. Эта топика отчетливо вплетена Кузминым и в линию еврейского семейства Вейсов, где старший Вейс – деловой человек, главной заботой которого является потомство, продолжение рода⁷¹, – образ еврея, связанный с представлением о том, что основной obsession иудаизма является посюстороннее родовое бессмертие, продолжение родовой жизни. Его сын Яков, напротив, далек от делового мира и родового бессмертия. Вопреки влиятельной традиции, он опровергает и мысль об отчужденности еврейства от искусства. Яков Вейс – болезненный, хрупкий музыкант и

⁶⁸ Так, например, полагал Ю. И. Юркун, говоривший о том, что «евр<ейская> нация – исполнительская и актерская – и гениальных художников-творцов у них очень мало» (Гильдебрандт 1998: 159).

⁶⁹ Мотивы, которые в дальнейшем, в начале 1920-х гг., вновь актуализируются в творческой биографии Кузмина благодаря кинематографу немецкого экспрессионизма. Тем не менее следует помнить, что топика гипноза в творчестве Кузмина появляется не в связи с немецким кино, а в его еще «докинематографических» текстах.

⁷⁰ Соотнесенность гипноза и «сонливости», видимо, является общим местом опыта и текстов (см., например, у Андрея Белого о Брюсове, чей «гипноз» провоцирует «сонливость» и пассивность: Белый 2014: 64–65).

⁷¹ «Он желал только одного: чтобы у Якова была семья, главное, дети – продолжение рода Вейсов, которые, подражая деду, будут копить золото и глазами, носом, ртом, голосами будут похожи на него, Самуила Вейса. Так он понимал земное, плотское бессмертие. Но это было желание, которое он никогда не высказывал сыну, а только с сожалением смотрел на тонкого слабогрудого юношу и при виде каждой молодой здоровой девушки думал, не она ли достанется в жены Якову и даст ему родовое бессмертие» (Кузмин 1985: 56).

композитор, творец, чей образ и чье искусство неразрывно связаны с семантикой смерти⁷². Причем различия между витальным отцом и болезненным сыном репрезентируются в повести Кузмина в том числе солярными мотивами: в то время как в кабинете Вейса-отца всегда солнечно, в комнате сына, не любящего солнечный свет, всегда занавешены окна (ср. также распахнутое окно «на улицу, залитую ярким солнцем», в финале «Крыльев»)⁷³. Иными словами, старший Вейс как бы воплощает еврейство, понятое как жизнь, тогда как фигура его сына символизирует представление о еврействе как смерти, как отчуждении от жизненной энергии «солнца». В «Покойнице в доме» Кузмин не следует ходовому представлению

⁷² «– Вы любите Шопена, фрейлейн Катя? – спросил наконец, не оборачивая головы, Яков Вейс.

– Я вообще люблю музыку. Я, конечно, не знаток, но Шопен не из числа моих любимцев. Я люблю музыку ясную, простую и радостную; из немцев я люблю Моцарта и Вебера. Но вы исполните Шопена прекрасно, и, когда я вас слушаю, я забываю, люблю я это или не люблю, я просто отдаюсь звукам, которые я слушаю.

– Это самый лучший способ слушать, – ответил молодой человек, подходя к Екатерине Павловне. – А я обожаю Шопена. Он мне кажется самым нежным, самым страстным, самым отравленным цветком, который произвела романтическая музыка. Это какой-то обреченный на смерть любовник, он должен был умереть молодым, его нельзя представить восьмидесятилетним.

Катенька посмотрела на говорившего; она почти никогда не думала о том, красив он, или нет, а между тем он был безусловно красив, и теперь, когда он говорил о Шопене, побледнев от долгой игры, с потемневшими зеленоватыми глазами, слегка растрепавшимися рыжими кудрями, большим, очень красным ртом, с длинными белыми пальцами на узких руках, он сам казался обреченным любовником, или одним из тех еврейских божественных юношей, гибель которых оплакивали в древности женщины малоазиатского побережья» (Кузмин 1985: 53–54).

⁷³ «– <...> Чья это дача?! – воскликнула она вдруг, останавливаясь у чугунной решетки, за которой виднелся узкий цветник и большой дом с плотно занавешенными окнами. Из дома доносились заглушенные звуки рояля»; «Нежные звуки не заглушали жужжания большой мухи, залетевшей на занавешенное тюлем окно. В комнате, кроме Екатерины Павловны и молодого Вейса, никого не было, и, когда музыкант умолк, можно было подумать, что бьющаяся муха была единственным живым существом в этой полутемной комнате»; «Яков Вейс жил вдвоем с стариком отцом в большой даче с чугунной решеткой, где окна были почти всегда занавешены, потому что молодой человек не выносил яркого света и солнца, даже петербургского»; «Молодой Вейс почти никогда не заглядывал в кабинет отца, куда целый день светило солнце»; «– Отчего вы не любите солнца, Яков Самуилович? Тогда бы вы были веселей, – сказала Катя. // – Так спокойнее!» (Кузмин 1985: 39, 53, 55, 57, 71).

об отсутствии у евреев креативности в сфере искусства⁷⁴, сохраняя намеченные в «Крыльях» две антитетические линии идеологизации еврейства, соединяя в одном тексте понимание еврейства как воплощения могучей витальности, как бесконечного, упорного продолжения рода, и одновременно истолкование еврейства как декаданса («отравленный цветок»), болезни и безжизненности. При этом следует помнить, что, хотя мотивы, на которых строится образ Вейса-старшего, отчетливо указывают в сторону «солнца» и «жизни», его сюжетная линия заканчивается смертью. В контексте повести это может быть символически соотнесено с тем, что у Самуила Вейса не будет чаемого земного бессмертия, что вся прокреативная витальность еврейства упирается в тупик болезненного вырождения и отчуждения от жизни⁷⁵.

⁷⁴ Не избегая пассажей, напоминающих об «Эстраде» Эмилия Метнера, в частности в реплике Вейса-отца, проговаривающего карьеру сына как исполнителя, а не оригинального творца: «Но для твоего будущего, для твоей артистической карьеры нам необходимо жить шире, – я тебе ни слова не говорил против того, что ты хотел сделаться музыкантом. Но раз ты избрал это поприще, нужно делать бум; не думал же ты, в самом деле, что я удовольствуюсь, чтобы Яков Вейс был скромным преподавателем музыки или сам для себя играл при луне ноктюрны Шопена? Нет, брат, если ты сделался пианистом, то будь у меня европейской известностью, на то ты и Вейс. Если даже ты сам этого не хочешь, то *я* это сделаю, потому что не даром я работаю по двенадцати часов в сутки и потому что не даром меня зовут Самуил Вейс» (Кузмин 1985: 75). Здесь также следует отметить соотнесенность Шопена, связанного в тексте со смертью и противопоставленного «радостному» Моцарту, с луной, а не с солнцем.

⁷⁵ В блестящей статье о Кузмине-кинозрителе Михаил Ратгауз первым бегло наметил линию утонченных безжизненных семитов-декадентов кузминской прозы, в ряд которых он поместил и Зою Лиlienфельд «Плавающих-путешествующих» (см.: Ратгауз 1992: 69). Исследователь, тем не менее, не увидел двойственности в идеологизации еврейства у Кузмина, в частности «розановской» линии, отчетливо намеченной в его текстах. Следует также указать и на возможность прямого влияния трактатов Ницше на Кузмина. Проблематика «вырождения», «декаданса», «болезни» в контексте Ницше обсуждается в переписке Чичерина и Кузмина (см., в частности, одно из писем Чичерина 1905 года: Кузмин 2006: 342). В письме за 16/29 августа 1905 года Кузмин прямо говорит о «свете нового человечества, свободы и солнца», а также «новом человечестве Ницше и Аннунцио» как о том, что ему «по-прежнему и больше прежнего страстно и трепетно желается» (Там же: 355).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Белый А. 2014. Начало века: Берлинская редакция (1923) / Изд. подготовил А. В. Лавров. СПб.: Наука.
- Беляев А. 1881. Современное состояние вопроса о значении расовых особенностей семитов, хамитов и иафетитов для религиозного развития этих групп народов. М.: Тип. М. Н. Лаврова и К^о.
- Бизе А. 1890. Историческое развитие чувства природы / Пер. Д. Коробчевского. СПб.: Изд. журнала «Русское богатство».
- Блок А. 1962. Собр. соч.: В 8-ми тт. / Под общей ред. В. Н. Орлова, А. А. Суркова, К. И. Чуковского. Т. 6: Проза (1918–1921). М.; Л.: ГИХЛ.
- Блок А. 1965. Записные книжки: 1901–1920. М.: Художественная литература.
- Блюмбаум А. 2017. *Musica mundana* и русская общественность: Цикл статей о творчестве Александра Блока. М.: Новое литературное обозрение.
- Блюмбаум А. 2018. Политика и мистика: «метаморфозы» в «Катилине» Блока. – *Acta Slavica Estonica*. [Вып.] X. *Studia Russica Helsingiensia et Tartuensia*. [Вып.] XVI: Серебряный век в русской литературе и культуре конца XIX – первой половины XX в: К 90-летию со дня рождения З. Г. Минц. Tartu: [Tartu Ülikooli Kirjastus]. С. 117–133.
- Блюмбаум А. 2022. Еще раз о «спасении природы»: Александр Блок, Владимир Соловьев и понятие «культуры». – *Wiener Slavistisches Jahrbuch*. Bd. 10. С. 92–113.
- Богомолов Н. А. 1999. Вячеслав Иванов и Кузмин: К истории отношений. – Богомолов Н. А. *Русская литература начала XX века и оккультизм: Исследования и материалы*. М.: Новое литературное обозрение. С. 211–224.
- Богомолов Н., Малмстад Дж. 2007. Михаил Кузмин: Искусство, жизнь, эпоха. СПб.: Вита Нова.
- Бурмистров К. Ю. 2023. «Каббала как особый тип религиозного сознания»: Доклад Бориса Столпнера в Религиозно-философском обществе памяти Вл. Соловьева. – *Отечественная философия*. Т. 1. № 1. С. 64–76.
- Вихнович В. Л. 2014. Петербургский эпизод Германа Когена и не только... – *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. Т. 15. Вып. 1. С. 199–209.
- Волынский А. 1910. Бог или боженка? – Куда мы идем? Настоящее и будущее русской интеллигенции, литературы, театра и искусств: Сборник статей. М.: Заря. С. 25–32.

- Волынский А. Л. 1922а. Четыре Евангелия. Пг.: Полярная звезда.
- Волынский А. Л. 1922б. Что такое идеализм. СПб.: Парфенон.
- Волынский А. 1923. Рождение Аполлона. – Жизнь искусства. № 1. С. 2–5.
- Волынский А. 2011. Антон Павлович Чехов (Воспоминания критика о писателе) / Публикация, предисловие, комментарии А. Л. Евстигнеевой. – Наше наследие. № 98. С. 25–32.
- Гегель Г. В. Ф. 1976. Философия религии: В 2-х тт. Т. 1 / Общая ред. и вступительная ст. А. В. Гулыги. Пер. с нем. М. И. Левиной. М.: Академия наук СССР. Институт философии; Издательство социально-экономической литературы «Мысль».
- Гегель Г. В. Ф. 1993. Лекции по философии истории / Пер. А. М. Водена. СПб.: Наука.
- Гейне Г. 1904. Полн. собр. соч.: В 6-ти тт. / Под ред. и с биографическим очерком П. Вейнберга. Т. 1. СПб.: Издание А. Ф. Маркса.
- Гейне Г. 1958а. Собр. соч.: В 10-ти тт. / Под общей ред. Н. Я. Берковского, В. М. Жирмунского, Я. М. Металлова. Т. 6: К различному пониманию истории. К истории религии и философии в Германии. Романтическая школа. Духи стихий. Флорентинские ночи. Л.: ГИХЛ.
- Гейне Г. 1958б. Собр. соч.: В 10-тт. / Под общей ред. Н. Я. Берковского, В. М. Жирмунского, Я. М. Металлова. Т. 7: Людвиг Берне. Статьи 1836–1844 годов. Бахерахский раввин. О французской сцене. Девушки и женщины Шекспира. Письма о Германии. Л.: ГИХЛ.
- Гизетти А. 1928. От книг к человеку (Две встречи с А. Л. Волынским). – Памяти А. Л. Волынского / Под ред. П. Н. Медведева. Л.: Издание Всероссийского Союза писателей. С. 74–82.
- Гильдебрандт О. Н. 1998. О Юрочке. – Кузмин М. А. Дневник 1934 года / Под ред., со вступительной ст. и примечаниями Г. Морева. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха. С. 157–167.
- Гиппиус-Мережковская З. 1951. Дмитрий Мережковский. Париж: YMCA-Press.
- Гумбольдт А. фон. 1862. Космос: Опыт физического мироописания / Пер. с нем. Николая Фролова. Ч. 2. М.: В Типографии Александра Семена.
- Гурлянд А. 1915. Герман Коген и его философское обоснование еврейства: Критический очерк. Пг.: [Тип. Л. Я. Гинзбурга].
- Дармстетер Дж. 1883. Взгляд на историю еврейского народа. – Восход. № 7–8. С. 119–147.

- Диспут 1923. Диспут (Александр Блок – А. Л. Волынский). – Жизнь искусства. № 31. С. 5–14.
- Ермичев А. А. 1998. О философии в России: Исследования, полемика, заметки. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета.
- Ермичев А. А. 2007. Религиозно-философское общество в Петербурге (1907–1917): Хроника заседаний. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета.
- Жаботинский В. 1922. Фельетоны. Берлин: Издательство С. Д. Зальцман.
- Жирмунский В. 1914а. Гейне и романтизм. – Русская мысль. № 5. С. 90–117.
- Жирмунский В. 1914b. Немецкий романтизм и современная мистика. СПб.: Тип. Т-ва А. С. Суворина – „Новое время“.
- Иванов Вяч. 1905. Религия Диониса: Главы IV–V. – Вопросы жизни. № 7. С. 122–148.
- Иванов Вяч. 1994. Доклад «Евангельский смысл слова “земля”». Письма. Автобиография (1926) / Публикация, вступительная ст. и комментарий Г. В. Обатнина. – Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1991 год. СПб.: Гуманитарное агентство «Академический проект». С. 142–170.
- Иванов Вяч. 1996. Евреи и русские / Публ. К. Ю. Лаппо-Данилевского. – Новое литературное обозрение. № 21. С. 182–193.
- Иванов Вяч. 1999. <Интеллектуальный дневник. 1888–1889 гг.> / Подготовка текста Н. В. Котрелева и И. Н. Фридмана. Примечания Н. В. Котрелева. – Вячеслав Иванов: Архивные материалы и исследования. М.: Русские словари. С. 10–61.
- Иванов Вяч. 2008. Евангельский смысл слова «земля» / Подготовка текста, вступление, примечания и приложение О. Фетисенко. – Символ. № 53–54. С. 68–84.
- Иванова Е. 2012. Александр Блок: Последние годы жизни. СПб.; М.: Росток.
- Карташев А. В. 1916. Реформа, реформация и исполнение церкви. Пг.: Корабль.
- Кацис Л. 1999. Б. Г. Столпнер о еврействе. – Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1999 г. / Под ред. М. А. Колерова. М.: ОГИ. С. 259–330.
- Кацис Л. 2014. Журнал «Новый Восход» – орган русско-еврейского неокантианства (1910–1915). – Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2010–2011 гг. / Под ред. М. А. Колерова, Н. С. Плотникова. М.: Модест Колеров. С. 251–272.

- Козлов С. 2020. Имплантация: Очерки генеалогии историко-филологического знания во Франции. М.: Новое литературное обозрение.
- Кузмин М. А. 1984. Проза: В 9-ти тт. Т. 1: Первая книга рассказов / Ред., примечания, вступительная ст. В. Ф. Маркова. Berkeley: Berkeley Slavic Specialties.
- Кузмин М. А. 1985. Проза: В 9-ти тт. Т. 4: Покойница в доме. Сказки. Зеленый соловей / Ред. и примечания В. Ф. Маркова и Фр. Шольца. Berkeley: Berkeley Slavic Specialties.
- Кузмин М. 1998. Дневник 1934 года / Под ред., со вступительной ст. и примечаниями Г. Морева. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха.
- Кузмин М. 2006. Стихотворения. Из переписки / Сост., подготовка текста, примечания Н. А. Богомолова. М.: Прогресс-Плеяда.
- Лавров А. В. 2007. А. Волынский и журнал «Аполлон». – Лавров А. В. Русские символисты: Этюды и разыскания. М.: Прогресс-Плеяда. С. 395–406.
- Ландау Г. 1923. Византиец и иудей. – Русская мысль. Кн. I–II. С. 182–219.
- Лаппо-Данилевский К. 1996. набросок Вяч. Иванова «Евреи и русские». – Новое литературное обозрение. № 21. С. 182–190.
- Межуев Б. В. 2007. Аким Волынский и Вл. Соловьев. – Соловьевские исследования. Вып. 14. С. 194–213.
- Мережковский Д. С. 1893. О причинах упадка и о новых течениях современной русской литературы. СПб.: Типо-литография Б. М. Вольфа.
- Мережковский Д. 1900. Лев Толстой и Достоевский. – Мир искусства. № 17–18. С. 71–84.
- Мережковский Д. 1925. Тайна Трех: Египет и Вавилон. Прага: Пламя.
- Мережковский Д. С. 2000. Л. Толстой и Достоевский / Изд. подготовила Е. А. Андрущенко. М.: Наука.
- Мережковский Д. С. 2007. Вечные спутники: Портреты из всемирной литературы / Изд. подготовила Е. А. Андрущенко. СПб.: Наука.
- Олендер М. 2008. Между возвышенным и одиозным (Эрнест Ренан) / Пер. с фр. С. Зенкина. – Новое литературное обозрение. № 5 (93). С. 36–61.
- Ратгауз М. Г. 1992. Кузмин-кинозритель. – Киноведческие записки. № 13. С. 52–86.
- Ренан Э. 1888. Место семитских народов в истории цивилизации: Речь при открытии курса языков еврейского, халдейского и сирийского в Collège de France / Пер. П. Первова. М.: Изд. В. Н. Маракуева.

- Розанов В. 1890. Место христианства в истории. М.: Типография Э. Лисснера и Ю. Романа.
- Розанов В. В. 1904. Место христианства в истории. СПб.: Типография П. Ф. Воицкой.
- Розанов В. 1909. Магическая страница Гоголя. – Весы. № 8. С. 25–44.
- Розанов В. В. 1999. Собр. соч.: Во дворе язычников / Под общей ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика.
- Розанов В. В. 2000. Собр. соч.: Апокалипсис нашего времени / Под общей ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика.
- Розанов В. В. 2008. Собр. соч.: Религия и культура. Статьи и очерки 1902–1903 гг. / Под общей ред. А. Н. Николюкина. Сост. А. Н. Николюкина, П. П. Апрышко, О. В. Быстровой. Комментарии О. В. Быстровой. М.; СПб.: Республика; Росток.
- Розанов В. В. 2009. Собр. соч.: Юдаизм. Статьи и очерки 1898–1901 гг. / Под общей ред. А. Н. Николюкина. Сост. А. Н. Николюкина, П. П. Апрышко, О. В. Быстровой. Комментарии О. В. Быстровой. М.; СПб.: Республика; Росток.
- Розенталь Б. Г. 1999. Мережковский и Ницше (К истории заимствований). – Д. С. Мережковский: Мысль и слово. М.: Наследие. С. 119–135.
- Рыкунина Ю. А. 2017. «Златоцвет» Зинаиды Гиппиус: Материалы к комментарию. – Вестник РГГУ. № 2 (23). С. 122–140.
- Соловьев В. 1904. Три разговора: О войне, прогрессе и конце всемирной истории, с включением краткой повести об Антихристе и приложениями. Изд. 4-е. СПб.: Издание С.-Петербургского Т-ва печати и Изд. дела «Труд».
- Соловьев В. С. 1914. Собр. соч.: В 10-ти тт. / Под ред. и с примечаниями С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. Т. 4. СПб.: Просвещение.
- Толстая Е. Д. 2002. Мирпослеконца: Работы о русской литературе XX века. М.: РГГУ.
- Толстая Е. Д. 2013. Бедный рыцарь: Интеллектуальное странствие Акима Волынского. М.: Мосты культуры; Гешарим.
- Фейербах Л. 1995. Сочинения: В 2-х тт. / Пер. с нем. Т. 2. М.: Наука.
- Флоренский П. 1914. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.: Путь.
- Хвольсон Д. А. 1872. Характеристика семитических народов. – Русский вестник. Т. 97. С. 423–475.

- Эйхенбаум Б. 1928. Из впечатлений об А. Л. Волынском. – Памяти А. Л. Волынского / Под ред. П. Н. Медведева. Л.: Издание Всероссийского Союза писателей. С. 44–46.
- Ямпольский М. 2010. «Сквозь тусклое стекло»: 20 глав о неопределенности. М.: Новое литературное обозрение.
- Яхонтов И. П. 1884. Изложение и историко-критический разбор мнения Ренана о происхождении еврейского единобожия. – Прибавления к Творениям св. Отцов. Ч. 33. Кн. 1. С. 114–203.
- Arkush, A. 1991. Judaism as Egoism: From Spinoza to Feuerbach to Marx. – Modern Judaism. Vol. 11. No. 2. P. 211–223.
- Arnold, M. 1889. Culture and Anarchy: An Essay in Political and Social Criticism. London: Smith, Elder & Co.
- Arvidsson, S. 2006. Aryan Idols: Indo-European Mythology as Ideology and Science / Translated by Sonia Wichmann. Chicago; London: University of Chicago Press.
- Bailey, H. 2008. Orthodoxy, Modernity, and Authenticity: The Reception of Ernest Renan's *Life of Jesus* in Russia. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Bershtein, E. 2011. An Englishman in the Russian Bathhouse: Kuzmin's *Wings* and the Russian Tradition of Homoerotic Writing. – The Many Facets of Mikhail Kuzmin: A Miscellany = Кузмин многогранный: Сборник статей и материалов / Ed. by Lada Panova and Sarah Pratt. Bloomington: Slavica. P. 75–87.
- Blanchot, M. 1984. Les intellectuels en question : Ébauche d'une réflexion. – Le Debat. No. 29. P. 3–28.
- Bloch, E. 2015. L'Angoisse de l'ingénieur. Paris: Allia.
- Cancik, H. 2000. Nietzsches Antike: Vorlesung. Stuttgart; Weimar: J. B. Metzler.
- Compagnon, A. 1997. Connaissez-vous Brunetière ? Enquête sur un antidreyfusard et ses amis. Paris: Seuil.
- Compagnon, A. 2005. Les Antimodernes : De Joseph de Maistre à Roland Barthes. Paris: Gallimard.
- Conrad, L. I. 1999. Ignaz Goldziher on Ernest Renan: From Orientalist Philology to the Study of Islam. – The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis / Ed. by Martin Kramer. Tel Aviv: The Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, Tel Aviv University. P. 137–180.
- Freedman, J. 2021. The Jewish Decadence: Jews and the Aesthetics of Modernity. Chicago: University of Chicago Press.

- Grillaert, N. 2008. What the *God-seekers* found in Nietzsche: The Reception of Nietzsche's *Übermensch* by the Philosophers of the Russian Religious Renaissance. Amsterdam; New York: Rodopi.
- Hegel 1848. Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Berlin: Verlag von Duncker und Humblot.
- Heine 1959. Heines Werke: In 5 Bänden. Bd. 5. Weimar: Volkerverlag.
- Heschel, S. 2008. The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany. Princeton; Oxford: Princeton University Press.
- Josephson-Storm, J. Å. 2017. The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences. Chicago; London: University of Chicago Press.
- Lappo-Danilevskij, K. 2000. Labyrinthe der Intertextualität (Schiller und Vjac. Ivanov). – Zeitschrift für slavische Philologie. Bd. 59. Heft 2. S. 317–346.
- Legros, R. 1997. Sur l'antijudaïsme et le paganisme du jeune Hegel. – Hegel, G. W. F. Premiers écrits (Francfort 1797–1800). Paris: Librairie philosophique J. Vrin. P. 11–45.
- Moxnes, H. 2012. Jesus and the Rise of Nationalism: A New Quest for the Nineteenth-Century Historical Jesus. London; New York: I. B. Tauris.
- Nemeth, A. 1947. Kafka ou le mystère juif. Paris: Jean Vigneau.
- Nietzsche, Fr. 1999. Sämtliche Werke / Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd. 4: Also sprach Zarathustra. München; New York: Deutscher Taschenbuch Verlag; de Gruyter.
- Noll, R. 1997. The Aryan Christ: The Secret Life of Carl Jung. New York: Random House.
- Olender, M. 2002. Les langues du paradis : Aryens et Sémites, un couple providentiel. Paris: Seuil.
- Pachmuss, T. 1972. Intellect and Ideas in Action: Selected Correspondence of Zinaida Hippus. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Polonsky, R. 1998. English Literature and the Russian Aesthetic Renaissance. Cambridge: Cambridge University Press.
- Quinet, E. 1842. Le Génie des religions. Paris: Charpentier.
- Renan, E. 1863. Histoire générale et système comparé des langues sémitiques. Paris: L'Imprimerie impériale.
- Renan, E. 1878. Mélanges d'histoire et de voyages. Paris: Calmann Lévy.
- Renan, E. 1893. Souvenirs d'enfance et de jeunesse. Paris: Calmann Lévy.
- Rétat, L. 2013. L'Orient dans la construction conceptuelle et symbolique de Renan, Quinet, Michelet. – Études Renaniennes. N° 114. P. 65–93.

- Rose, P. L. 1990. *German Question / Jewish Question: Revolutionary Antisemitism in Germany from Kant to Wagner*. Princeton: Princeton University Press.
- Rotenstreich, N. 1953. Hegel's Image of Judaism. – *Jewish Social Studies*. Vol. 15. No. 1. P. 33–52.
- Rosenthal, B. G. 1988. From Decadence to Religion: Ivanov and Merežkovskij. – *Cultura e Memoria: Atti del terzo Simposio Internazionale dedicato a Vjačeslav Ivanov*. I: Testi in italiano, francese, inglese / A cura di Fausto Malcovati. Firenze: La Nuova Italia Editrice. P. 141–150.
- Stroumsa, Guy G. 2021. *The Idea of Semitic Monotheism: The Rise and Fall of a Scholarly Myth*. Oxford: Oxford University Press.
- Svetlikova, I. 2013. The Moscow Pythagoreans: Mathematics, Mysticism, and Anti-Semitism in Russian Symbolism. New York: Palgrave Macmillan.
- Vidal-Naquet, P. 1996. *La démocratie grecque vue d'ailleurs*. Paris: Flammarion.

REFERENCES

- Arkush, A. "Judaism as Egoism: From Spinoza to Feuerbach to Marx." *Modern Judaism* 11, no. 2 (1991): 211–23.
- Arnold, M. *Culture and Anarchy: An Essay in Political and Social Criticism*. London: Smith, Elder, 1889.
- Arvidsson, S. *Aryan Idols: Indo-European Mythology as Ideology and Science*. Translated by Sonia Wichmann. Chicago and London: University of Chicago Press, 2006.
- Bailey, H. *Orthodoxy, Modernity, and Authenticity: The Reception of Ernest Renan's Life of Jesus in Russia*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2008.
- Beliaev, A. *Sovremennoe sostoianie voprosa o znachenii rasovykh osobennostei semitov, khamitov i iafetitov dlja religioznogo razvitiia etikh grupp narodov*. Moscow: Tip. M. N. Lavrova i K^o, 1881.
- Belyi, A. *Nachalo veka: Berlinskaia redaktsiia (1923)*. Edited by A. V. Lavrov. Saint Petersburg: Nauka, 2014.
- Bershtein, E. "An Englishman in the Russian Bathhouse: Kuzmin's *Wings* and the Russian Tradition of Homoerotic Writing." In *The Many Facets of Mikhail Kuzmin: A Miscellany. Kuzmin mnogogrannyi: Sbornik statei i materialov*. Edited by Lada Panova and Sarah Pratt, 75–87. Bloomington: Slavica, 2011.

- Biese, A. *Istoricheskoe razvitie chuvstva prirody*. Translated by D. Korobchevskii. Saint Petersburg: Izd. zhurnala “Russkoe bogatstvo,” 1890.
- Blanchot, M. “Les intellectuels en question: Ébauche d’une réflexion.” *Le Debat* 29 (1984) 3–28.
- Bliumbaum, A. *Musica mundana i russkaia obshchestvennost’*: Tsikl statei o tvorchestve Aleksandra Bloka. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2017.
- . “Politika i mistika: ‘Metamorfozy’ v ‘Katiline’ Bloka.” In *Acta Slavica Estonica*. Vol. 10. *Studia Russica Helsingiensia et Tartuensia*. Vol. 16. *Serebrianyi vek v russkoi literature i kul’ture kontsa 19 – pervoi poloviny 20 v.: K 90-letiiu so dnia rozhdeniia Z. G. Mints*, 117–33. Tartu: [Tartu Ülikooli Kirjastus], 2018.
- . “Eshche raz o ‘spaseni prirody’: Aleksandr Blok, Vladimir Solov’ev i poniatie ‘kul’tury’.” *Wiener Slavistisches Jahrbuch* 10 (2022): 92–113.
- Bloch, E. *L’Angoisse de l’ingénieur*. Paris: Allia, 2015.
- Blok, A. *Sobranie sochinenii*. 8 vols. Edited by V. N. Orlov, A. A. Surkov and K. I. Chukovskii. Vol. 6, *Proza (1918–1921)*. Moscow and Leningrad: GIKhL, 1962.
- . *Zapisnye knizhki: 1901–1920*. Moscow: Khudozhestvennaia literatura, 1965.
- Bogomolov, N. A. “Viacheslav Ivanov i Kuzmin: K istorii otnoshenii.” In *Russkaia literatura nachala 20 veka i okkul’tizm: Issledovaniia i materialy*, 211–24. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 1999.
- Bogomolov, N. A. and J. Malmstad. *Mikhail Kuzmin: Iskusstvo, zhizn’, epokha*. Saint Petersburg: Vita Nova, 2007.
- Burmistrov, K. Iu. “‘Kabbala kak osobyi tip religioznogo soznaniia’: Doklad Borisa Stolpnera v Religiozno-filosofskom obshchestve pamiati Vl. Solov’eva.” *Otechestvennaia filosofii* 1, no. 1 (2023): 64–76.
- Cancik, H. *Nietzsches Antike: Vorlesung*. Stuttgart and Weimar: J. B. Metzler, 2000.
- Compagnon, A. *Connaissez-vous Brunetière? Enquête sur un antidreyfusard et ses amis*. Paris: Seuil, 1997.
- . *Les Antimodernes: De Joseph de Maistre à Roland Barthes*. Paris: Gallimard, 2005.
- Conrad, L. I. “Ignaz Goldziher on Ernest Renan: From Orientalist Philology to the Study of Islam.” In *The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis*. Edited by Martin Kramer, 137–80. Tel Aviv: Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, Tel Aviv University, 1999.

- Darmsteter, J. "Vzgliad na istoriiu evreiskogo naroda." *Voskhod* 7–8 (1883): 119–47.
- "Disput (Aleksandr Blok – A. L. Volynskii)." *Zhizn' iskusstva* 31 (1923): 5–14.
- Eikhenbaum, B. "Iz vpechatlenii ob A. L. Volynskom." In *Pamiati A. L. Volynskogo*. Edited by P. N. Medvedev, 44–46. Leningrad: Izdanie Vserossiiskogo Soiuzu pisatelei, 1928.
- Ermichev, A. A. *O filosofii v Rossii: Issledovaniia, polemika, zametki*. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 1998.
- . *Religiozno-filosofskoe obshchestvo v Peterburge (1907–1917): Khronika zasedanii*. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta, 2007.
- Feuerbach, L. *Sochineniia*. 2 vols. Vol. 2. Moscow: Nauka, 1995.
- Florenskii, P. *Stolp i utverzhdenie istiny: Opyt pravoslavnoi teoditsei v dvenadtsati pis'makh*. Moscow: Put', 1914.
- Freedman, J. *The Jewish Decadence: Jews and the Aesthetics of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.
- Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Berlin: Verlag von Duncker und Humblot, 1848.
- Gil'debrandt, O. N. "O Iurochke." In *Dnevnik 1934 goda* by M. A. Kuzmin. Prefaced, edited and annotated by G. Morev, 157–67. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Ivana Limbakha, 1998.
- Gippius-Merezhkovskaia, Z. *Dmitrii Merezhkovskii*. Paris: YMCA-Press, 1951.
- Gizetti, A. "Ot knig k cheloveku (Dve vstrechi s A. L. Volynskim)." In *Pamiati A. L. Volynskogo*. Edited by P. N. Medvedev, 74–82. Leningrad: Izdanie Vserossiiskogo Soiuzu pisatelei, 1928.
- Grillaert, N. *What the God-seekers found in Nietzsche: The Reception of Nietzsche's Übermensch by the Philosophers of the Russian Religious Renaissance*. Amsterdam and New York: Rodopi, 2008.
- Gurliand, A. *German Kogen i ego filosofskoe obosnovanie evreistva: Kriticheskii ocherk*. Petrograd: [Tip. L. Ia. Ginzburga], 1915.
- Hegel, G. W. F. *Filosofia religii*. 2 vols. Vol. 1. Prefaced and edited by A. V. Gulyga. Translated from the German by M. I. Levina. Moscow: Akademiia nauk SSSR. Institut filosofii. Izdatel'stvo sotsial'no-ekonomicheskoi literatury "Mysl'," 1975.
- . *Lektsii po filosofii istorii*. Translated by A. M. Voden. Saint Petersburg: Nauka, 1993.

- Heine, H. *Polnoe sobranie sochinenii*. 6 vols. Edited and prefaced by P. Veinberg. Vol. 1. Saint Petersburg: Izdanie A. F. Marksa, 1904.
- . *Sobranie sochinenii*. 10 vols. Edited by N. Ia. Berkovskii, V. M. Zhirmunskii and Ia. M. Metallov. Vol. 6, *K razlichnomu ponimaniuu istorii. K istorii religii i filosofii v Germanii. Romanticheskaia shkola. Dukhi stikhii. Florentinskie nochi*. Leningrad: GIKhL, 1958.
- . *Sobranie sochinenii*. 10 vols. Edited by N. Ia. Berkovskii, V. M. Zhirmunskii and Ia. M. Metallov. Vol. 7, *Ludwig Börne. Stat'i 1836–1844 godov. Bakherakhskaia ravvin. O frantsuzskoi stsene. Devushki i zhenshchiny Shakespeare'a. Pis'ma o Germanii*. Leningrad: GIKhL, 1958.
- Heines Werke*. 5 vols. Vol. 4. Weimar: Volksverlag, 1959.
- Heines Werke*. 5 vols. Vol. 5. Weimar: Volksverlag, 1959.
- Heschel, S. *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2008.
- Humboldt, A. von. *Kosmos: Opyt fizicheskogo miroopisaniia*. Translated from the German by Nikolai Frolov. Pt. 2. Moscow: V Tipografii Aleksandra Semena, 1862.
- Iakhontov, I. P. "Izlozhenie i istoriko-kriticheskii razbor mneniia Renana o proiskhozhdenii evreiskogo edinobozhiia." *Pribavleniia k Tvoreniiam sv. Ottsov* 33, no. 1 (1884) 114–203.
- Iampol'skii, M. "Skvoz' tuskloe steklo": 20 glav o neopredelennosti. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2010.
- Ivanov, Viach. "Religiia Dionisa: Glavy IV–V." *Voprosy zhizni* 7 (1905): 122–48.
- . "Doklad 'Evangel'skii smysl slova 'zemlia'.' Pis'ma. Avtobiografiia (1926)." Prefaced, edited and annotated by G. V. Obatnin. In *Ezhegodnik Rukopisnogo otdela Pushkinskogo Doma na 1991 god*, 142–70. Saint Petersburg: Gumanitarnoe agentstvo "Akademieskii proekt," 1994.
- . "Evrei i russkie." Published by K. Iu. Lappo-Danilevskii. *Novoe literaturnoe obozrenie* 21 (1996): 182–93.
- . "[Intellectual'nyi dnevnik. 1888–1889 gg.]" Edited by N. V. Kotrelev and I. N. Fridman. Annotated by N. V. Kotrelev. In *Viacheslav Ivanov: Arkhivnye materialy i issledovaniia*, 10–61. Moscow: Russkie slovari, 1999.
- . "Evangel'skii smysl slova 'zemlia'." Prefaced, edited and annotated by O. Fetisenko. *Simvol* 53–54 (2008): 68–84.
- Ivanova, E. *Aleksandr Blok: Poslednie gody zhizni*. Saint Petersburg and Moscow: Rostok, 2012.

- Josephson-Storm, J. Å. *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*. Chicago and London: University of Chicago Press, 2017.
- Kartashev, A. V. *Reforma, reformatsiia i ispolnenie tserkvi*. Petrograd: Korabl', 1916.
- Katsis, L. "B. G. Stolpner o evreistve." In *Issledovaniia po istorii russkoi mysli: Ezhegodnik za 1999 g.* Edited by M. A. Kolerov, 259–330. Moscow: OGI, 1999.
- . "Zhurnal 'Novyi Voskhod' – organ rusско-еврейского neokantianstva (1910–1915)." In *Issledovaniia po istorii russkoi mysli: Ezhegodnik za 2010–2011 gg.* Edited by M. A. Kolerov and N. S. Plotnikov, 251–72. Moscow: Modest Kolerov, 2014.
- Khvol'son, D. A. "Kharakteristika semiticheskikh narodov." *Russkii vestnik* 97 (1872): 423–75.
- Kozlov, S. *Implantatsiia: Ocherki genealogii istoriko-filologicheskogo znaniia vo Frantsii*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2020.
- Kuzmin, M. A. *Proza*. 9 vols. Vol. 1, *Pervaia kniga rasskazov*. Prefaced, edited and annotated by V. F. Markov. Berkeley: Berkeley Slavic Specialties, 1984.
- . *Proza*. 9 vols. Vol. 4, *Pokoinitsa v dome. Skazki. Zelenyi solovei*. Edited and annotated by V. F. Markov and Fr. Shol'ts. Berkeley: Berkeley Slavic Specialties, 1985.
- . *Dnevnik 1934 goda*. Prefaced, edited and annotated by G. Morev. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Ivana Limbakha, 1998.
- . *Stikhotvoreniia. Iz perepiski*. Edited and annotated by N. A. Bogomolov. Moscow: Progress-Pleiada.
- Landau, G. "Vizantiets i iudei." *Russkaia mysl'* 1–2 (1923): 182–219.
- Lappo-Danilevskii, K. "Nabrosok Viach. Ivanova 'Evrei i russkie.'" *Novoe literaturnoe obozrenie* 21 (1996): 182–90.
- . "Labyrinthe der Intertextualität (Schiller und Vjac. Ivanov)." *Zeitschrift für slavische Philologie* 59, no. 2 (2000): 317–46.
- Lavrov, A. V. "A. Volynskii i zhurnal 'Apollon.'" In *Russkie simvolisty: Etiudy i razyskaniia*, 395–406. Moscow: Progress-Pleiada, 2007.
- Legros, R. "Sur l'antijudaïsme et le paganisme du jeune Hegel." In *Premiers écrits (Francfort 1797–1800)* by G. W. F. Hegel, 11–45. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1997.
- Mezhuev, B. V. "Akim Volynskii i Vl. Solov'ev." *Solov'evskie issledovaniia* 14 (2007): 194–213.

- Merezhkovskii, D. S. 1893. O prichinakh upadka i o novykh techeniakh sovremennoi russkoi literatury. Saint Petersburg: Tipo-litografiia B. M. Vol'fa.
- . "Lev Tolstoi i Dostoevskii." *Mir iskusstva* 17–18 (1900): 71–84.
- . *Taina Trekh: Egipet i Vavilon*. Prague: Plamia, 1925.
- . *L. Tolstoi i Dostoevskii*. Edited by E. A. Andrushchenko. Moscow: Nauka, 2000.
- . *Vechnye sputniki: Portrety iz vseмирnoi literatury*. Edited by E. A. Andrushchenko. Saint Petersburg: Nauka, 2007.
- Moxnes, H. *Jesus and the Rise of Nationalism: A New Quest for the Nineteenth-Century Historical Jesus*. London and New York: I. B. Tauris, 2012.
- Nemeth, A. *Kafka ou le mystère juif*. Paris: Jean Vigneau, 1947.
- Nietzsche, Fr. *Sämtliche Werke*. Edited by Giorgio Colli and Mazzino Montinari. Vol. 4, *Also sprach Zarathustra*. München and New York: Deutscher Taschenbuch Verlag; de Gruyter, 1999.
- Noll, R. *The Aryan Christ: The Secret Life of Carl Jung*. New York: Random House, 1997.
- Olender, M. *Les langues du paradis: Aryens et Sémites, un couple providentiel*. Paris: Seuil, 2002.
- . "Mezhdu vozvysheymym i odiozным (Ernest Renan)." Translated from the French by S. Zenkin. *Novoe literaturnoe obozrenie* 93 (2008): 36–61.
- Pachmuss, T. *Intellect and Ideas in Action: Selected Correspondence of Zinaida Hippus*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1972.
- Polonsky, R. *English Literature and the Russian Aesthetic Renaissance*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Quinet, E. *Le Génie des religions*. Paris: Charpentier, 1842.
- Ratgauz, M. G. "Kuzmin-kinozritel'." *Kinovedcheskie zapiski* 13 (1992): 52–86.
- Renan, E. *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*. Paris: L'Imprimerie impériale, 1863.
- . *Mélanges d'histoire et de voyages*. Paris: Calmann Lévy, 1878.
- . *Mesto semitskikh narodov v istorii tsivilizatsii: Rech' pri otkrytii kursa iazykov evreiskogo, khaldeiskogo i siriiskogo v Collège de France*. Translated by P. Pervov. Moscow: Izd. V. N. Marakueva, 1888.
- . *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*. Paris: Calmann Lévy, 1893.
- Rétat, L. "L'Orient dans la construction conceptuelle et symbolique de Renan, Quinet, Michelet." *Études Renaniennes* 114 (2013): 65–93.
- Rozanov, V. *Mesto khristianstva v istorii*. Moscow: Tipografiia E. Lissnera i Iu. Romana, 1890.

- . *Mesto khristianstva v istorii*. Saint Petersburg: Tipografii P. F. Voshchinski, 1904.
- . “Magicheskaia stranitsa Gogolia.” *Vesy* 8 (1909): 25–44.
- . *Sobranie sochinenii. Vo dvore iazychnikov*. Edited by A. N. Nikoliukin. Moscow: Respublika, 1999.
- . *Sobranie sochinenii. Apokalipsis nashego vremeni*. Edited by A. N. Nikoliukin. Moscow: Respublika, 2000.
- . *Sobranie sochinenii. Religiiia i kul'tura. Stat'i i ocherki 1902–1903 gg.* Edited by A. N. Nikoliukin, P. P. Apryshko, O. V. Bystrova. Annotated by O. V. Bystrova. Moscow and Saint Petersburg: Respublika; Rostok, 2008.
- . *Sobranie sochinenii. Iudaizm. Stat'i i ocherki 1898–1901 gg.* Edited by A. N. Nikoliukin, P. P. Apryshko, O. V. Bystrova. Annotated by O. V. Bystrova. Moscow and Saint Petersburg: Respublika; Rostok, 2009.
- Rose, P. L. *German Question / Jewish Question: Revolutionary Antisemitism in Germany from Kant to Wagner*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- Rosenthal, B. G. “From Decadence to Religion: Ivanov and Merezhkovskij.” In *Cultura e Memoria: Atti del terzo Simposio Internazionale dedicato a Vjačeslav Ivanov. I: Testi in italiano, francese, inglese*. Edited by Fausto Malcovati, 141–50. Firenze: La Nuova Italia, 1988.
- . “Merezhkovskii i Nietzsche (K istorii zaimstvovanii).” In *Mysl' i slovo* by D. S. Merezhkovskii, 119–35. Moscow: Nasledie, 1999.
- Rotenstreich, N. “Hegel’s Image of Judaism.” *Jewish Social Studies* 15, no. 1 (1953): 33–52.
- Rykunina, Iu. A. “Zlatotsvet’ Zinaidy Gippius: Materialy k kommentariiu.” *Vestnik RGGU* 23, no. 2 (2017): 122–140.
- Solov’ev, V. *Tri razgovora: O voine, progressie i kontse vseмирnoi istorii, s vključeniem kratkoi povesti ob Antikhriste i prilozheniiami*. 4th ed. Saint Petersburg: Izdanie S. Peterburgskogo T-va pečati i Izd. dela “Trud,” 1904.
- . *Sobranie sochinenii*. 10 vols. Vol. 4. Edited and annotated by S. M. Solov’ev and E. L. Radlov. Saint Petersburg: Prosveshchenie, 1914.
- Stroumsa, Guy G. *The Idea of Semitic Monotheism: The Rise and Fall of a Scholarly Myth*. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- Svetlikova, I. *The Moscow Pythagoreans: Mathematics, Mysticism, and Anti-Semitism in Russian Symbolism*. New York: Palgrave Macmillan, 2013.
- Tolstaia, E. D. *Mirposlekontsa: Raboty o russkoi literature 20 veka*. Moscow: RGGU, 2002.

- . *Bednyi rytsar': Intellektual'noe stranstvie Akima Volynskogo*. Moscow: Mosty kul'tury; Gesharim, 2013.
- Vidal-Naquet, P. *La démocratie grecque vue d'ailleurs*. Paris: Flammarion, 1996.
- Vikhnovich, V. L. "Peterburgskii epizod Germana Kogena i ne tol'ko..." *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii* 15, no. 1 (2014) 199–209.
- Volynskii A. L. "Bog ili bozhen'ka?" In *Kuda my idem? Nastoiashchee i budushchee russkoi intelligentsii, literatury, teatra i iskusstv: Sbornik statei*, 25–32. Moscow: Zaria, 1910.
- . *Chetyre Evangelii*. Petrograd: Poliarnaia zvezda, 1922.
- . *Chto takoe idealizm*. Saint Petersburg: Parthenon, 1922.
- . "Rozhdenie Apollona." *Zhizn' iskusstva* 1 (1923): 2–5.
- . "Anton Pavlovich Chekhov (Vospominaniia kritika o pisatele)." Prefaced, edited and annotated by A. L. Evstigneeva. *Nashe nasledie* 98 (2011) 25–32.
- Zhabotinskii, V. *Fel'etony*. Berlin: Izdatel'stvo S. D. Zal'tsman, 1922.
- Zhirmunskii, V. "Heine i romantizm." *Russkaia mysl'* 5 (1914): 90–117.
- . *Nemetskii romantizm i sovremennaia mistika*. Saint Petersburg: Tip. T va A. S. Suvorina—"Novoe vremia," 1914.